

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

AYRTON BORGES MACHADO

**OS DIREITOS HUMANOS SEGUNDO JOHN FINNIS E AS CRÍTICAS DESDE AS
CONCEPÇÕES TOMISTAS E NÃO TOMISTAS INTERNAS À TRADIÇÃO DO
DIREITO NATURAL CLÁSSICO**

BELÉM-PA

2021

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

AYRTON BORGES MACHADO

**OS DIREITOS HUMANOS SEGUNDO JOHN FINNIS E AS CRÍTICAS DESDE AS
CONCEPÇÕES TOMISTAS E NÃO TOMISTAS INTERNAS À TRADIÇÃO DO
DIREITO NATURAL CLÁSSICO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (PPGD-UFPA), na área de concentração de Direitos Humanos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Victor Sales Pinheiro

BELÉM-PA

2021

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

M149d Machado, Ayrton Borges.
OS DIREITOS HUMANOS SEGUNDO JOHN FINNIS E AS
CRÍTICAS DESDE AS CONCEPÇÕES TOMISTAS E NÃO
TOMISTAS INTERNAS À TRADIÇÃO DO DIREITO
NATURAL CLÁSSICO / Ayrton Borges Machado. — 2021.
105 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Victor Sales Pinheiro
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em
Direito, Belém, 2021.

1. Direitos Humanos. 2. Direitos Naturais. 3. Finnis. I.
Título.

CDD 340.1

AYRTON BORGES MACHADO

**OS DIREITOS HUMANOS SEGUNDO JOHN FINNIS E AS CRÍTICAS DESDE AS
CONCEPÇÕES TOMISTAS E NÃO TOMISTAS INTERNAS À TRADIÇÃO DO
DIREITO NATURAL CLÁSSICO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (PPGD-UFPA), na área de concentração de Direitos Humanos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Direito.

Defesa em: ___/___/___

Conceito: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. Victor Sales Pinheiro

Instituto de Ciências Jurídicas
Universidade Federal do Pará
Orientador

Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos

Instituto de Ciências Jurídicas
Universidade Federal do Pará
Membro interno

Prof. Dr. Marcus Paulo Rycembel Boeira

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Membro externo

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por todo este caminho em que me tem sustentado, me auxiliado em todas as dificuldades, materiais, espirituais e de entendimento para esta pesquisa, sem o qual os frutos acadêmicos até aqui no Programa de Pós-Graduação em Direito obtidos não seriam possíveis, e teriam seus sentidos esvaziados.

A meus pais Francisco José Bonfim Machado e Nilda da Silva Borges, que sempre me apoiaram e ajudaram a perseverar nos meus estudos, cujos exemplos de amor, trabalho e dedicação sempre me inspiram em todas as atividades.

A meus irmãos Adriana da Silva Coelho, Diolene Machado, sobretudo, a meu irmão Elvis Machado, pela companhia e exemplo intelectual sempre importantes na minha trajetória.

À Lyanne, namorada e profunda amiga, pela sua companhia e inspiração para minha dedicação ao longo de todos os estudos, imprescindível para me formar pessoal e intelectualmente.

Agradeço a todos os meus amigos e integrantes do Grupo de Pesquisa Tradição da Lei Natural, pelo diálogo sempre profundo, sobretudo ao meu orientador e grande amigo Victor Sales Pinheiro, exemplo de virtude intelectual e pessoal, com quem sempre pude contar para precioso diálogo, do qual esta dissertação também é um fruto.

Por fim, agradeço à bolsa concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), fundamental para os estudos e dedicação a esta pesquisa.

RESUMO

A presente Dissertação apresenta uma investigação crítica sobre a concepção de direitos humanos em John Finnis, e o quanto ela realmente se mantém alinhada com os fundamentos da tradição do direito natural clássico. O enfoque da pesquisa, portanto, consiste em analisar os motivos, problemas e vantagens das escolhas teóricas de Finnis a respeito dos direitos humanos, sua aproximação da referida tradição, bem como de seu distanciamento. A crítica a Finnis é realizada em três níveis. Primeiro, uma crítica de tomistas que são receptivos aos direitos humanos, notadamente, Ralph McInerny, Anthony Lisska, Henry Veatch, sobre a questão da falácia naturalista, a necessidade da ontologia e relação entre direitos humanos e antropologia filosófica. A segunda é uma crítica desde os tomistas não receptivos aos direitos humanos - Willey e MacIntyre -, sobre a necessidade de ser mais crítico quanto à linguagem dos direitos e dos direitos humanos. A terceira é uma crítica desde os jusnaturalistas não tomistas - Leo Strauss e Eric Voegelin -, acerca da necessidade de compreender de modo mais profundo os direitos naturais, a partir do símbolo *do que é justo por natureza*, bem como se aprofundar na relação entre direito natural e a definição da comunidade completa. Cada uma das críticas se empenha em mostrar a concepção clássica da tradição do direito natural clássico, a fim de confrontar com as posições de Finnis sobre sua concepção de direitos humanos, e o quanto isso desafia concepções da mencionada tradição.

Palavras-Chave: Direitos Humanos; Direitos Naturais; Finnis.

ABSTRACT

This master thesis presents a critical investigation about the John Finnis human rights concept, and how much it really remains aligned to the foundations of the classic natural rights tradition. The research focus, therefore, consists of analyzing the reasons, problems and advantages of Finnis theoretical choices regarding human rights, his approximation to the referred tradition, as well as his distance. The criticism on Finnis is carried out on three levels. First, a critique of thomists who are receptive to human rights, notably Ralph McInerny, Anthony Lisska, Henry Veatch, on the issue of naturalistic fallacy, the need of ontology and the relationship between human rights and philosophical anthropology. The second is a criticism from the thomists not receptive to human rights - Villey and MacIntyre - about the need to be more critical about the language of rights and human rights. The third is a criticism from non-thomistic jusnaturalists, Leo Strauss and Eric Voegelin, about the need to understand natural rights more profoundly, based on the symbol *to what is by nature just*, as well as to deep the relationship between natural law and definition of the complete community. Each criticisms endeavors to show the classic conception of the tradition of classical natural rights, in order to confront Finnis positions on his conception of human rights, and how much it sometimes challenge conceptions of the mentioned tradition.

Key-Words: Human Rights; Natural Rights; Finnis.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 DOS DIREITOS HUMANOS EM JOHN FINNIS	11
2.1 A FUNÇÃO DA DIGNIDADE EM LNDN	14
2.2 A DIGNIDADE EM <i>AQUINAS</i>	24
2.3 O LIMITE DA NORMATIVIDADE DA DIGNIDADE EM FINNIS	31
2.4 OS DIREITOS HUMANOS SEGUNDO JOHN FINNIS	36
3 CRÍTICA A JOHN FINNIS DESDE OS TOMISTAS RECEPTIVOS AOS DIREITOS HUMANOS	42
3.1 CONCLUSÕES E RESSALVAS	55
4 CRÍTICA A JOHN FINNIS DESDE TOMISTAS QUE REJEITAM A LINGUAGEM DOS DIREITOS HUMANOS: VILLEY E MACINTYRE	56
4.1 A CRÍTICA DE VILLEY	58
4.1.1 A crítica a Finnis desde Villey	62
4.1.2 Conclusões e ressalvas	67
4.2 A CRÍTICA DESDE MACINTYRE	70
4.2.1 Conclusões e ressalvas	75
5 A CRÍTICA DE JUSNATURALISTAS NÃO TOMISTAS	76
5.1 A CRÍTICA DESDE ERIC VOEGELIN	78
5.2 A CRÍTICA DESDE LEO STRAUSS	88
5.3 CONCLUSÕES E RESSALVAS	95
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS	101

1 INTRODUÇÃO

A nova teoria da lei natural de John Finnis representa um marco contemporâneo na recuperação da filosofia tomista em geral e mais especificamente do seu campo na teoria do direito. Desde *Lei natural e direitos naturais* (FINNIS, 2007a), a tradição clássica do direito natural ganhou crescentemente notoriedade, com uma exposição renovada, mas sempre reivindicando a retomada de uma filosofia proeminente em sua extensa continuidade pelos séculos. Contudo, tão logo os estudos dessa teoria se aprofundam, percebe-se que ela não é mera explicitação do tomismo ou dessa tradição a que se vincula, senão que apresenta relevantes inovações de posicionamento.

Um desses temas, a respeito dos quais pululam estas inovações e mudanças de posicionamento, é a concepção de direitos humanos. Por ser um fenômeno relativamente recente, e por ser o momento presente aquele que melhor está por ele envolvido, o tema dos direitos humanos desafia a compreensão da teoria de Finnis que está assentada em autores como Tomás de Aquino ou Aristóteles. Não que estes não tenham estofos teóricos para se lançar ao problema. A questão crucial é que Finnis, ao se lançar a problemas novos, parece que tem por alterados alguns dos conceitos mais fundamentais da teoria do direito natural clássico, mudanças que implicam em distanciamento de noções bastantes fundamentais da tradição a qual se vincula.

A teoria de Finnis apresenta uma pluralidade dessas alterações que giram em torno da relação entre direitos naturais e direitos humanos. Em razão da nova teoria da lei natural apresentar uma integração entre diversos campos - direito, política, ética, ontologia e epistemologia - apenas para citar alguns, o problema desta dissertação igualmente não pode ser analisado isoladamente. Investigar, portanto, a concepção de direitos humanos em Finnis exige uma interpretação das questões que orbitam e esclarecem a complexidade e profundidade da questão. Se, por um lado, o tema dos direitos humanos é assunto jurídico que envolve intitulação de direitos, por outro, quando se percebe que na teoria finnisiana esse sujeito é compreendido como pessoa, dotada de dignidade, que necessita de uma compreensão ontológica, ou quando se passa a perceber que os direitos humanos e as demais questões de raciocínio prático provêm do mesmo conjunto de princípios da razão prática, então a complexidade temática do problema começa a se evidenciar.

Dentre as questões abordadas por esta dissertação, que envolvem e evidenciam essa complexidade de temas, destacam-se:

- 1) Os problemas acerca da ontologia, antropologia filosófica e os limites normativos da dignidade humana em Finnis. Neste ponto, os principais questionamentos giram em torno da

carência de uma antropologia filosófica em Finnis que consubstancie a teoria dos bens – fundamental para a compreensão dos direitos humanos na nova teoria da lei natural. Investiga-se nesta pesquisa, portanto, como essa carência está relacionada com o esforço da nova teoria da lei natural em evitar uma correlação entre ontologia e raciocínio prático, e, por conseguinte, como isso implica em uma limitação normativa da dignidade para com os direitos humanos.

2) Os desafios da equiparação entre concepção de direitos humanos e direitos naturais, e os problemas que envolvem a análise da linguagem de direitos humanos em Finnis. O primeiro envolve uma questão conceitual, na qual, em um esforço de abertura para a linguagem dos direitos humanos, parece que a nova teoria da lei natural do autor opera uma correlação entre direitos naturais e direitos humanos que, por um lado, parece ser benéfica por se aproximar explicativamente do fenômeno dos direitos humanos, e, por outro, parece ser arriscada, na medida que a referida correlação pode implicar em uma redução da compreensão da profundidade dos direitos naturais. Dessas questões que orbitam a incorporação dos direitos humanos, provém outra: a carência da criticidade sobre a linguagem dos direitos humanos em função do esforço de Finnis em incorporá-la, uma certa atitude temerária que resulta em menos cuidado quanto às necessárias distinções entre direitos naturais e direitos humanos.

3) Os problemas envolvendo o alcance da concepção de direitos naturais em Finnis e a mudança de pressuposto acerca da noção de comunidade completa. Investiga-se como a equiparação entre direitos humanos e direitos naturais em Finnis implica em uma redução da compreensão da profundidade dos direitos naturais, que para a tradição do direito natural clássico tem um sentido maior do que os direitos humanos permitem compreender. Um desses temas, fundamental para os direitos humanos, é a compreensão da comunidade completa. Na tradição do direito natural clássico, a comunidade tem seus elementos fundamentais provenientes do direito natural, em uma compreensão mais profunda que aquela de direito reivindicável *stricto sensu*, e que em Finnis mostra menos correlação com a tradição clássica do direito natural e a referida maior profundidade, resultando em uma relativização da concepção de comunidade completa para termos fundamentais menos restritos, resumida na atitude finnisiana de incorporar a comunidade internacional como parte necessária da realização da comunidade completa no contexto contemporâneo.

Ainda que as mudanças feitas por Finnis não impliquem em um abandono da tradição do direito natural clássico – na verdade bastante longe disto –, essas mudanças atraem a atenção da presente pesquisa que se instiga por seus motivos, problemas e também vantagens. Uma vez que este tema por si apresenta considerável profundidade, e de uma grande sorte de temas – pelo que um diálogo com autores externos tornaria inviável a pesquisa –, opta-se por realizar

um debate interno entre Finnis e outros expoentes da mesma tradição do direito natural clássico, sejam eles tomistas receptivos aos direitos humanos, como Ralph McInerny (1980), Anthony Lisska (1996), e Henry Veatch (1985), tomistas reticentes aos direitos humanos como Willey (2007) e MacIntyre (2007), ou jusnaturalistas não tomistas, como Leo Strauss (2014) e Voegelin (2009).

A opção por um debate interno tem a vantagem de permitir uma compreensão mais profunda e fiel à concepção de direitos humanos em Finnis e suas implicações. Proceder de modo distinto, se lançando a autores externos à tradição do direito natural clássico, poderia causar a falsa impressão de que, do lado desta tradição, todos os posicionamentos da teoria finnisiana constituiriam os mais de acordo com ela. Passar por cada uma das etapas e autores referidos no parágrafo anterior permite, ao mesmo tempo, constatar que consiste em um problema suficientemente relevante se aprofundar nas sutilezas e distinções dessa tradição do direito natural, bem como se lançar aos seus traços mais característicos e relevantes para uma confrontação com a concepção dos direitos humanos da teoria finnisiana.

A finalidade deste debate interno, portanto, consiste em perscrutar o seguinte problema: *A concepção dos direitos humanos na nova teoria da lei natural de Finnis mantém a compreensão e orientação clássicas da filosofia, notadamente a respeito da teoria do direito natural e da tradição que sustenta? Se há um tal afastamento dessa orientação, em que grau e por quais motivos essa modernização do tomismo em Finnis ocorre?*

Para esta investigação, procede-se, no tópico 2, a um estudo sobre a dignidade e direitos humanos em John Finnis, funcionando como o capítulo de exposição da teoria e preparação para o aprofundamento posterior. Contudo, já neste capítulo mostra-se a intenção crítica da análise, questionando sobre a carência de unidade na concepção de dignidade na teoria de Finnis, e as mudanças nesse conceito ao longo de sua obra. A intenção de primeiro recuar à investigação da dignidade consiste em buscar uma orientação nessa incursão para melhor compreender os direitos humanos. Só então, após esta etapa, passa-se com maior facilidade ao estudo dos direitos humanos em Finnis em termos mais estritos.

Os três capítulos subsequentes apresentam críticas fundamentais, a fim de melhor verificar o grau de proximidade de Finnis da tradição do direito natural clássico. No tópico 3, realiza-se um debate com os tomistas receptivos aos direitos humanos, notadamente Ralph McInerny (1980), Anthony Lisska (1996), Henry Veatch (1985), sobretudo a respeito da falácia naturalista e da precariedade de uma antropologia filosófica em Finnis. Neste capítulo já se evidencia a relevância de se ter exposto a dignidade, pois a temática dos direitos humanos na

nova teoria da lei natural encontra correlação com o problema da ontologia e os limites da normatividade, por sua vez também fundamentalmente relacionadas à dignidade.

No tópico 4, o debate se realiza com tomistas reticentes à linguagem dos direitos humanos, especificamente a partir de Villey (2007) e MacIntyre (2007). Este capítulo trata da necessidade de uma crítica - inclusive histórica - da linguagem jurídica para uma melhor análise do lugar dos direitos humanos dentre a diversidade de tipos de direitos. Outrossim, realiza-se uma crítica metodológica da necessidade de pensar os direitos e o direito natural enquanto correlacionados com formas sociais, bem como uma reflexão dos problemas da equiparação entre direito natural e direitos humanos feita por Finnis.

Por fim, realiza-se um debate no tópico 5 com as críticas desde Leo Strauss (2014) e Voegelin (2009) sobre o que uma crítica desde jusnaturalistas não tomistas, como os referidos autores, pode somar para a análise dos direitos humanos em Finnis. O interesse desta parte consiste em imergir profundamente no conceito de direito natural enquanto *justo por natureza*, por meio do qual o direito natural em Finnis pode ser confrontado. Este debate culmina na explicitação de como os direitos naturais são relevantes para a determinação das características essenciais da comunidade completa, conceito este que sofre uma crítica de sua forma aristotélica por Finnis, e que tem implicações para os direitos humanos.

Esses são temas que, segundo a pesquisa, melhor caracterizam as alterações e escolhas de Finnis em relação à tradição do direito natural clássico, bem como as que melhor suscitam os problemas atinentes à concepção finnisiana dos direitos humanos. A cada parte da dissertação se busca lançar luz sobre os traços da concepção de direitos humanos em Finnis e sobre as controvérsias nela envolvidas. De outra parte na pesquisa, toma-se cada uma das críticas desde jusnaturalistas tomistas e não tomistas com suas respectivas funções no quadro geral da pesquisa, respectivamente, as críticas sobre a ontologia e antropologia filosófica, sobre a crítica à linguagem dos direitos e dos direitos humanos, e a crítica ao sentido de direito natural e seu papel na compreensão dos traços fundamentais da comunidade completa.

2 DOS DIREITOS HUMANOS EM JOHN FINNIS

Dentre as diversas versões clássicas da teoria do direito natural, a teoria da lei natural é a que apresenta a maior clareza, precisão conceitual e completude em seu sistema teórico. Sua complexidade se entrevê no modo como procede: nela a metafísica se liga à metaética, e esta à ética e à política. A partir disso, os diversos níveis da ordem prática e natural (ontológica)

encontram uma correlação surpreendente e típica de uma filosófica visão totalizante da existência humana, gesto característico da orientação filosófica clássica¹.

O tema dos direitos humanos, circunscritos no âmbito das disciplinas práticas sob a análise da lei natural, notadamente na filosofia e teoria do direito, também herda esta mesma complexidade. Na teoria da lei natural, para se falar mesmo com mínima abrangência sobre tais direitos morais, é preciso se dirigir à teoria da dignidade, a fim de entender a pessoa em si, suas faculdades e disposições, bem como para entendê-la como agente dotado de razão, e, a partir disso, sua condição de sujeito de direito. Enquanto *agente*, por sua vez, cabe a uma tal investigação entender como *da dignidade* despontam os primeiros indícios que indicam os princípios mais básicos da razoabilidade, guias da ação humana, tais como *autonomia, igualdade, valor intrínseco e consciência moral*.

Contudo, essa correlação ontológica da dignidade com “deduções” protonormativas ainda é insuficiente para explicar plenamente o estabelecimento de orientações práticas, dado que a dignidade, como se verá, apenas fornece as bases. Em auxílio dessa insuficiência, por conseguinte, apresenta-se a *metaética*² com sua robusta construção categorial, para, tomando destes primeiros apontamentos ontológicos, harmonizá-los em uma arquitetura conceitual útil para as orientações da ordem prática, pois é a esta parte metaética da teoria que se incumbe de elaborar como os dados – inclusive da ontologia – podem servir para auferir valor e significado prático.

No âmbito da ordem prática, por sua vez, toda uma teoria do direito, da política e dos direitos humanos assume um dos ramos deste tronco chamado *teoria da lei natural*, especificando-o sem, contudo, autonomizar-se. A especificação teórica dos direitos humanos desde a perspectiva da teoria da lei natural, por se tratar de um tema desafiador e novo para a as bases da teoria, implica em uma relação tensa entre manter uma “fidelidade teórica” à tradição e seus pressupostos, e, ao mesmo tempo, não ruir a estrutura conceitual tão detalhadamente elaborada. Este é o desafio da harmonia. A perfeição harmônica teórica é lógica e se assenta na ideia de validade: que toda assertiva seja uma conclusão das premissas. Contudo, para uma teoria, como a da lei natural, que se expande tanto quanto se permite, da ontologia à teoria de direito aplicado, como é o caso dos direitos humanos, consiste em um grande desafio

¹ Em toda esta Dissertação, a expressão *orientação clássica* e outras correlatas significam os traços mais característicos da tradição do direito natural clássico, a qual estão vinculados Sócrates, Platão, Aristóteles, os estoicos, e, de modo mais específico, Tomás de Aquino na Escolástica; a mesma tradição a que Finnis julga se vincular, e, por isso, a partir da qual se aprecia e analisa as posições deste autor.

² *Metaética* nesta Dissertação significa, não o campo de estudo, mas a parte da teoria ética que reúne as bases da filosofia prática, tais como os primeiros princípios, as etapas cognitivas da ação, e o estudo de como os bens e tais princípios aparecem à razão humana.

a atitude de *avançar* para ramos cada vez mais específicos, e, ao mesmo tempo, conseguir *manter* a consistência e relevância das premissas para a orientação clássica da teoria.

Fosse a teoria da lei natural apenas uma derivação das premissas, o risco de que esses avanços implicassem em desorientação da construção teórica seria reduzido quase absolutamente. Mas o *direito humano* não é um tema de mera *conclusão*, como não é o caso na maior parte da teoria prática aplicada. Se para os *direitos naturais* se pode afirmar que são conclusões diretas dos primeiros princípios da lei natural, o mesmo se pode afirmar dos direitos humanos? Quando a teoria da lei natural se distancia das premissas, porque pretende alcançar mais ramos aplicados da teoria, entrecruzam-se o *pragmático* informado pela prática dos direitos humanos, e os direitos naturais como *conclusão necessária*. Desse encontro surge uma *aporia*: como a teoria da lei natural deve enquadrar o fenômeno dos direitos humanos, mais próximo ou mais distante da noção de direitos naturais?

A exposição neste capítulo, portanto, observa essa complexidade e opta por primeiro analisar a dignidade humana em John Finnis, antes de adentrar à sua compreensão de direitos humanos. Com isso, pretende-se identificar, primeiro (2.1) a real posição de Finnis acerca da dignidade dentre os diversos tratamentos que se percebe em sua obra. Superado esse desafio, passa-se à identificação da função adequada da dignidade dentro da teoria dos direitos humanos de Finnis, desde (2.2) a sua relevância para a identificação do sujeito de direito e em que medida a dignidade gera uma exigência de justiça, bem como (2.3) o limite normativo da noção de dignidade em Finnis. Somente após essas etapas, (2.4) se pode passar propriamente ao tema dos direitos humanos.

A parte (2.1) exige uma postura mais crítica e hermenêutica para o cumprimento de duas tarefas: uma descritiva de a) saber *conceitualmente* a posição que a dignidade ocupa dentro do sistema teórico de Finnis, e b) uma função crítica de entender porque há modos distintos de abordar a dignidade em momentos distintos, bem como os motivos pelos quais há uma aparente contradição, proposital ou não, em tal diversidade de abordagem pelo autor. De outra maneira, a parte (2.2) trata de temas mais descritivos, já pressupondo uma ideia sólida de dignidade, obtida do esforço interpretativo do tópico que a precede. Por fim, no tópico (2.3), trata-se de modo crítico a normatividade da noção de dignidade em Finnis, na medida em que, interessando para a Dissertação avançar para o tema dos direitos humanos, de outro modo não se pode correlacionar a dignidade com direitos sem um liame prático normativo.

Este último tópico, todavia, não é meramente descritivo, senão que pretende ser crítico a respeito do melhor modo como a teoria da lei natural segundo Finnis precisa entender a normatividade de um conceito tão dependente de categorias ontológicas, como é o caso da

dignidade. Tal é o desafio que se interpõe, uma vez que o autor aceita como corretas críticas modernas que abalam a correlação entre ontologia e normatividade. Desse modo, o tema do limite da normatividade da dignidade em Finnis antecipa dois pontos centrais do tópico seguinte: (2.4) a transição propriamente dita para o tema dos direitos humanos, e também o cerne central da crítica à compreensão de Finnis sobre os direitos humanos, isto é, sua aproximação com teses e orientações modernas.

O modo da exposição se justifica, uma vez que o interesse da Dissertação não é tão somente expor os direitos humanos segundo Finnis, e sim debater os direitos humanos em Finnis à luz das suas implicações de um possível afastamento de uma postura autenticamente orientadora da filosofia clássica, aspecto problemático, dado o reconhecimento por Finnis (2007a) da sua dívida com Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino. Um capítulo de aparente exposição da teoria, portanto, se orientado para preparar um debate que lida com a *aporia* da lei natural em se afastar ou se aproximar da orientação clássica ou da moderna, assume feições desde já críticas e relevantes para a percepção das sutilezas dessa tensão e encruzilhada em meio a qual a teoria da lei natural de John Finnis parece estar, cujo *dilema* é o avanço para questões novas sem deixar de manter a orientação clássica.

2.1 A FUNÇÃO DA DIGNIDADE EM LNDN

A dignidade é um conceito central na obra de Finnis, de modo que a concepção de direitos humanos do autor depende diretamente do seu entendimento. Tão relevante conceito para uma teoria deveria ser bem estabelecido e delimitado, sobretudo dentro de um tomismo analítico, como o de Finnis, que prima pela precisão conceitual. Contudo, há na obra de Finnis uma variação do modo como a dignidade é apresentada.

Se interpretada pela obra *Aquinas* (FINNIS, 1998), parece que a noção de dignidade em Finnis desde o início está bem estabelecida, e não levantaria maiores dúvidas de sua relevância para a justiça e determinação de quem é o agente e sujeito de direitos. Por outro lado, se interpretado tal conceito pela primeira manifestação da dignidade na obra *Lei natural e Direitos naturais* (LNDN) (FINNIS, 2007a), talvez a mais importante obra do autor, muitas dúvidas persistem. Tanto mais essa obra ganha importância para o debate dos direitos humanos e dignidade, quanto mais se percebe que Finnis não corrigiu a obra quando de diversas críticas, optando por mantê-la incólume de alterações. Acrescentou-se apenas um *postscript* esclarecendo alguns pontos da obra que deixaram seus leitores por vezes com dúvidas, o que

significa que não se trata de uma obra superada de uma fase anterior do autor, ou que tenha alterado substancialmente suas bases.

Contudo, não apenas em LNDN (FINNIS, 2007a) e *Aquinas* (1998) a noção de dignidade aparece. Nos vários volumes dos *Collected Essays of John Finnis* (CEJF) (FINNIS, 2011), esse conceito, assim como em LNDN, tem aparições esparsas e funções muito variantes. Curiosamente, a principal função da *dignidade* nesses vários ensaios não é relacionada com os direitos humanos, mas com a teoria geral da razão prática, com a explicação da condição de pessoa e as suas características. Como se tratam de ensaios diversos, não escritos com unidade previamente planejada, mas reunidos ocasionalmente por terem uma certa confluência temática, optou-se por não os tomar como fonte primária para a exposição da teoria de John Finnis a respeito da dignidade. Portanto, faz-se mister esclarecer a dignidade a partir de LNDN (FINNIS, 2007a) e *Aquinas* (FINNIS, 1998) como as duas apresentações básicas da dignidade em Finnis, por esse conceito estar inserido em obras com unidade, intercalando-as com algumas considerações dos *CEJF* como obra secundária. Apenas após essas duas exposições, a investigação se encaminha para alguma síntese possível entre suas concepções.

Na obra *Lei natural e direitos naturais* (2007a), Finnis explica a dignidade de modo esparso e aparentemente não conceitual. Esparso porque: a) a dignidade aparece em várias passagens e com funções distintas, b) não há em tal obra uma parte reservada para a elucidação da dignidade, aparecendo o conceito em várias passagens e tópicos. Outrossim, sustenta-se ser de modo aparentemente não conceitual pois, embora apareça de modo diverso em várias passagens, não é anunciado um conceito unificado. Logo, a dignidade pode enquanto *termo* ser utilizada de modo reiterado, sem que disso se possa inferir, necessariamente, que se trata de um mesmo *conceito*. A dignidade pode estar sendo utilizada apenas de modo discursivo, em um sentido meramente hodierno e independente de uma construção teórica.

Constatações como estas desafiam nossa compreensão, dado que o próprio Finnis afirma que a obra LNDN (FINNIS, 2007a, p. 195) era quase fundamentalmente sobre direitos humanos. Como, então, a dignidade não possui um tratamento específico em uma obra que trata fundamentalmente de direitos humanos? De fato, Finnis leva a sério essa afirmação, tanto que o capítulo *Direitos* (FINNIS, 2007a) é uma exposição em sua maioria sobre direitos humanos e direitos naturais. É explícito o interesse de tratar da teoria dos direitos com a intenção de alcançar o entendimento acerca de direitos humanos, os inalienáveis e os absolutos, bem como o interesse de se pôr a favor de uma noção internacional de comunidade completa e que tende a interpretar a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 como fonte que exprime os contornos do bem comum, um conceito tão caro para a teoria do direito de matriz tomista.

Finnis (2007a) é tomista e analítico, sendo esta última influência admitida explicitamente como precedente ao seu interesse pela lei natural (FINNIS, 2007a, p. 12). Uma vez que ambas características são notórias por sua precisão conceitual, torna-se ainda mais sentida a falta de um tratamento específico da dignidade. Seria esperada uma exposição clara e precisa de quem é o ser humano, seu caráter de pessoa, enfim, uma antropologia filosófica completa. Se estranha aos tomistas uma falta de tal exposição, maior estranhamento é ver que essa exposição ausente é substituída por uma longa exposição epistemológica e metaética acerca da teoria dos bens e sua cognição, como se vê nos quatro capítulos iniciais de LNDN (FINNIS, 2007a).

Para uma exposição tomista, o esclarecimento metaético e epistemológico é imprescindível, mas pode isto vir sem ser sucedidos ou precedidos por um esclarecimento dos pressupostos antropológico-filosóficos? Sendo a base fundamental dos direitos humanos para a teoria da lei natural, é na questão da dignidade que se entrevê essa problemática central, pois tal é o tema que nos leva à inquirição acerca da noção antropológico-filosófica – quem é o ser humano, o que significa sua condição de pessoa e qual é a sua dignidade. Desta feita, percebe-se a carência de uma parte tão importante para toda a teoria prática que se pretenda tomista.

Exemplar dessa opção é a assertiva no capítulo II de LNDN, no qual Finnis (2007a) sustenta de modo explícito como interpreta Tomás de Aquino:

Tomás considera que o raciocínio prático começa não por entender essa natureza pelo lado de fora, por assim dizer, por meio de observações e juízos psicológicos, antropológicos ou metafísicos que definem a natureza humana, mas por experienciar a nossa própria natureza, por assim dizer, pelo lado de dentro, sob a forma de nossas próprias inclinações (FINNIS, 2007a, p. 45).

Neste trecho, a ordem da teoria prática do tomismo é interpretada como se devesse começar por uma epistemologia, isto é, pelo modo como apreendemos os princípios e os requisitos orientadores da ação humana para o bem, alicerçado em uma metaética de fundo. O mais surpreendente é que Finnis (2007a, p. 45) deixa claro que o raciocínio prático não deve começar por entender a natureza ou a antropologia filosófica. Do modo como procede em sua teoria, não só o raciocínio prático não deve começar pela investigação da natureza metafísica do ser humano, ou de sua função humana distintiva ou seu fim último (FINNIS, 2007b, p. 24-27), ou por inquirições psicológicas, como também estende essa orientação para a investigação científica, isto é, que a própria teoria não deve começar por tais especulações.

Finnis parece indicar que a ontologia é matéria para tratamento posterior à epistemologia ou metaética, mas a sua obra LNDN não realiza tal elucidação nem mesmo depois. Esse gesto significa que, em LNDN ao menos, Finnis (2007a) considera dispensáveis tais investigações ontológicas para se conhecer o raciocínio prático. Dado que na obra LNDN

se pretende um tratamento total das *bases* da teoria da lei natural, a opção de Finnis em LNDN é claramente optar por substituir o papel indispensável da ontologia pela epistemologia e metaética, não como se uma explicasse o que a outra pode alcançar, mas realiza-se uma substituição *funcional*. Isto significa que, para o conhecimento da verdade prática, a metaética e a epistemologia ocupam *a função* de base para o raciocínio prático, uma vez que a ontologia não ganha uma exposição detida.

Infere-se disto que, mais do que uma opção de estilo ou de planeamento, a apresentação dispersa da dignidade na obra LNDN é uma consequência do tipo de tomismo que Finnis defende. A opção por um tomismo que começa pela epistemologia e metaética, para a correta obtenção da verdade e raciocínios práticos, dispersou por toda a obra LNDN a ontologia e aquilo que só por meio dela se pode conhecer. A dignidade, sendo uma destas matérias dependentes da ontologia, por isso também se dispersou ao longo dos vários tópicos e capítulos de *Lei natural e Direitos Naturais* (FINNIS, 2007a). Por conseguinte, o tomismo finnisiano se deflacionou ontologicamente – mais especificamente de sua antropologia filosófica – esvaziando-se de algumas verdades que só podem ser apreendidas por esta via. A precisão conceitual e clareza quanto à dignidade se obscureceu por ser a dignidade necessitante de uma base sólida da ontologia e antropologia filosófica. Com o deflacionamento da ontologia e antropologia filosófica, deflaciona-se a clareza e precisão da dignidade.

Resta à dignidade, portanto, ser um conceito que se dispersa pela obra. Essas diversas aparições são: a) a dignidade aparece como relacionada ao nono requisito da razoabilidade prática (FINNIS, 2007a, pp. 127-128), b) dignidade relacionada aos direitos humanos (FINNIS, 2007a, p. 220), c) dignidade relacionada ao Estado de Direito (FINNIS, 2007a, p. 266), e d) dignidade relacionada com a oposição às leis injustas (FINNIS, 2007a, p. 339). Em cada uma delas se verifica uma relação específica entre a dignidade e uma parte relevante da teoria do direito: autonomia, direitos humanos, estado de direito e a justiça. Cada uma dessas relações precisa ser cuidadosamente explicada, ressaltando principalmente as suas particularidades, para que, em seguida, possa-se entrever as linhas gerais do que Finnis quer dizer com dignidade.

Começemos pela relação entre dignidade e o nono requisito da razoabilidade prática. Um requisito de razoabilidade prática é um princípio que orienta as escolhas práticas na direção da razão prática “saudável” ou prudencial. Desse modo, tais princípios são guias para uma *razão prática virtuosa*, um bom exercício da faculdade (dianoética) da razão prática chamada *phronesis* (ARISTÓTELES, 2009, 1139b14-15). Tais requisitos possuem uma função imprescindível para o raciocínio prático, pois uma escolha moral somente se constitui quando transita da pré-moralidade dos princípios para sua aplicação dentro de um contexto específico

político ou de plano de vida individual. Ora, como explica Finnis, a forma correta como os princípios devem ser aplicados em casos particulares “é o problema para a razoabilidade prática” (FINNIS, 2007a, p. 106). Portanto, o nono requisito integra essa mesma categoria, é ele também uma orientação para que a ação (individual ou social) seja razoável em um contexto.

Eis o enunciado do nono requisito: a pessoa deve agir de acordo com a sua própria consciência (FINNIS, 2007a, p. 127). O que é característico desse requisito não é a ideia de consciência, pois, como esclarece Finnis, todos os requisitos da razoabilidade dizem do *funcionamento da consciência* (FINNIS, 2007a, p. 128), e principalmente do *bom funcionamento* da consciência, sua orientação para o bem. Diferente do que poderia ser sugerido, é a ideia de *algo próprio* que é característica desse requisito. Em outra fase, posterior a LNDN, Finnis (2011a, p. 213) caracteriza melhor os requisitos da razoabilidade prática, dividindo-os entre princípios de *integridade* e de *autenticidade*, para explicar, respectivamente, a relação da pessoa com seu próprio *self*, e a relação do seu *self* com o mundo prático exterior. Dado que Finnis concorda com Aristóteles (2009, p. 133, 1140a 24-30), que a *ordem prática* diz respeito à ação humana, que tem repercussão em si mesmo pela ação e pelo hábito – em linguagem aristotélica corresponde a moldagem do caráter –, e que a transformação *retida* na própria pessoa se completa nesse mesmo processo sem precisar de um produto exterior, então na ordem prática a pessoa é para si mesma sua obra própria.

O bem defendido nesse requisito é o da correspondência da pessoa com o que lhe é mais próprio na ordem prática, a sua própria consciência. Por consciência, Finnis (2007a) parece querer dizer o juízo particular da própria pessoa a respeito do bem, e com isso, se uma pessoa faz aquilo que julga ser errado ela está separando sua ação da sua consciência moral. Em última análise, esta pessoa está rompendo o que é em si a sua própria consciência, aquilo que ela própria havia concordado em ser o bem. Um agir, para ser razoável, precisa seguir da consciência. Mas nem tudo que reside na consciência é razoável, embora todo gesto da consciência se direcione ao bem e à verdade prática (FINNIS, 2011e, p. 256). Portanto, as *máximas* de uma pessoa e os princípios da ação que adere podem ser desarrazoadas.

Mesmo em erro, seguir a própria consciência é um requisito de razoabilidade. Parece uma contradição afirmar que constitui um requisito de razoabilidade seguir os princípios da própria consciência ainda que em erro. Contudo, ressalta-se que não é função do nono requisito corrigir o conteúdo do juízo, e sim manter a autenticidade e a integridade como necessárias para a ação. A razoabilidade, portanto, não precisa garantir apenas o conteúdo da ação (objeto da ação) e seus juízos ou a idoneidade dos meios, mas também a *forma* como se passa dos juízos às ações e o modo como a consciência moral lida com isso.

Somente a partir de tais considerações se pode entender a seguinte afirmação de Finnis: “Essa dignidade mesmo da consciência em erro é o que é expresso no nono requisito” (FINNIS, 2007a, p. 128). Seguir a própria consciência não é uma regra de permissivismo, deixando a consciência abandonada à livre escolha. Esse requisito trata de que toda consciência moral tem sempre alguma *medida* orientadora, e que, para a consciência que a adota, essa medida realmente é encarada como um princípio a que se deseja aderir como se de fato fosse orientador. A experiência de quem contradiz os seus juízos por meio de suas ações expõe quem não encara as próprias máximas como reais. Não é razoável essa disjunção, pois é próprio da consciência a intenção verdadeira pela verdade (FINNIS, 2011e, p. 256). A relação entre dignidade e autonomia é a coerência entre a *medida* da ação e a busca sincera pela sua efetiva realização, e que há, para além do conteúdo, também uma forma do agir razoável, que é a integridade e a autenticidade, coerência interna à consciência e externa da consciência com o agir no mundo.

Isso ainda não expressa de modo claro o que é a dignidade, mas se pode inferir, provisoriamente, o seguinte sentido que Finnis parece querer expressar: a dignidade é expressa por meio da integridade e autenticidade enquanto formas intrinsecamente valiosas da ação. Obviamente, a razoabilidade prática não pode ela toda ser entendida meramente a partir do nono requisito, nem este pretende ser sozinho o único guia racional da forma da ação. Mas Finnis parece escolher este requisito de modo especial, pois somente nele se transparece de modo explícito o conceito de dignidade. E isto não parece ser ao acaso: o enunciado do nono requisito reconhece o valor intrínseco da integridade admitindo que tal se mantém mesmo em uma consciência em erro.

Isso não significa sustentar que o erro seja razoável, senão que pretende ressaltar que é possível falar de um agir razoável porque não apenas há bens e escolhas razoáveis, mas porque *a própria estrutura da ação tem uma forma razoável*. Esta forma é, com efeito, manifestada na integridade e autenticidade, que gozam de dignidade de valor intrínseco, valor este presente na coerência interna e externa, que, se por um lado não é independente, por outro não é dispensável para a razoabilidade da ação. Como pode tal forma coerente da ação ter valor intrínseco se ela não é independente dos demais valores ou bens?

Não basta apenas ser sincero e transparente para ser razoável. A dignidade da integridade é um valor intrínseco em sentido analógico, parcial e incompleto, que só pode ser pensado categoricamente, e nunca na realidade: apenas enquanto forma da ação, a integridade e autenticidade como um par fundamental da ação gozam de dignidade. Isso quer dizer que em um agir desarrazoado, porém íntegro e autêntico, ainda é elogiável e louvável a dignidade

transparecida nessas características, mas a ação não pode ser chamada razoável e elogiável. No nono requisito a dignidade aparece incompleta, assim como a razoabilidade.

O nono requisito, ao explicitar a possibilidade de manutenção da dignidade da consciência mesmo em erro, indica também outra informação relevante: que o sujeito não perde a dignidade quando o seu raciocínio prático for desarrazoado. Quando da variação da razoabilidade para o erro prático, o valor da ação pode ser perdido, mas o valor da consciência não, pois preserva sua *dignidade na pessoa autogovernante*, sendo ela um fim em si mesmo (FINNIS, 2011d, p. 350). A consciência tem dignidade e valor intrínseco para seu propósito estrito: fornecer a forma razoável da ação, e não explicar a razoabilidade da totalidade da ação.

A segunda aparição da dignidade em Finnis já não diz respeito à ordem prática estritamente moral da consciência. No capítulo *Direitos* de LNDN, Finnis (2007a), ao final, correlaciona dignidade e direitos humanos. A dignidade é apresentada de modo mais claro do que o sentido anterior: o valor da personalidade humana em cada um de seus aspectos básicos é entendido como o núcleo sólido da noção de dignidade humana (FINNIS, 2007a, p. 220). Todavia, como é de se esperar, dado o caráter disperso da dignidade em LNDN, mais uma vez a noção de dignidade não está clara e é preciso recuar um pouco para explicar esta passagem.

Finnis trata da dignidade especificamente no tópico *Direitos humanos absolutos* do capítulo *Direitos* de LNDN (FINNIS, 2007a, p. 218-220). Defende-se aí a concepção de que existem direitos humanos absolutos, isto é, direitos que não podem ser de modo algum relativizados. Isso provém, sobretudo, da noção de que não se deve atacar frontalmente um bem humano básico, e disso, por sua vez, infere-se que o Direito protege (2011b, p. 25), seja como direito natural absoluto (direito humano absoluto) ou direito natural não absoluto, entre outros: o direito de não ser morto como um meio para um fim, o direito de que em contextos públicos não lhe sejam impingidas mentiras e o direito de não ser condenado por falsas acusações (FINNIS, 2007a, p. 220).

Nessa argumentação, surge o conceito de dignidade, como o núcleo sólido desse valor da pessoa humana em *todos os aspectos básicos*, dos quais os bens são “bens da dignidade humana” (FINNIS, 2011a). Com isso, pode-se fazer a seguinte correlação:

- a) Os direitos absolutos protegem os ataques frontais aos bens básicos que são os aspectos básicos da pessoa humana.
- b) A dignidade é o núcleo desse valor da pessoa humana no gozo desses aspectos básicos.
- c) Conclusão¹: a dignidade é fundamento (núcleo sólido) da realizabilidade desses aspectos básicos.

d) Conclusão 2: a realizabilidade desses aspectos não deve ser relativizada exatamente porque a dignidade também não é relativizável. Ela não pode ser renunciada; daí esses direitos humanos absolutos e direitos humanos inalienáveis (não absolutos) existirem.

A realização dos aspectos básicos da existência humana implica na própria dignidade humana. Então, seria a dignidade igual à noção própria de florescimento humano? Para que não se incorra em tal erro, um esclarecimento é necessário. A dignidade explicita duas realidades fundamentais da existência humana: a) que cada pessoa igual e livremente tem um mesmo valor intrínseco (FINNIS, 2011b, p. 23-24), que é passível de ser realizada por aspectos básicos em inúmeras formas particulares variáveis do plano de vida de cada um; b) a realidade de que nunca é razoável às pessoas serem alvo de determinado tipo de tratamento, implicando isto em *direitos invariáveis*. Se, por um lado, o primeiro aspecto sustenta que a lei natural não obriga a um único tipo de vida boa, sendo estas formas *variáveis*; por outro, o segundo aspecto lembra que há direitos incondicionados a que toda pessoa possui.

A dignidade, portanto, comunica uma realidade *variável* de que as realizações dos aspectos básicos não são fechadas a planos de vida específicos, mas também comunica uma realidade *invariável*, do mínimo dos direitos que toda pessoa possui para que a ordem social seja chamada razoável. Como a *invariabilidade* é mais característica da dignidade, então é comum se atribuir mais propriamente a ela o traço de fundamento dos direitos humanos absolutos. De fato, é por isso que a dignidade alcança sua importância maior, pois, fosse apenas um fundamento de abertura para a realizabilidade variável das formas de vida, então ela perderia a sua implicação mais forte para a teoria prática, que no caso é afirmar que “*há direitos humanos absolutos invariáveis*”. Disso, extrai-se a seguinte explicação: a dignidade é mais diretamente o fundamento da invariabilidade de alguns direitos chamados humanos sejam absolutos ou não. Contudo, assim como no tópico anterior, uma razoável interpretação foi exigida, de modo que Finnis não deixa clara estas considerações. Outrossim, tal explicação carece de uma elucidação da relação entre dignidade e justiça, que não aparece na obra LNDN, mas se vê apenas em *Aquinas* (1998).

A terceira manifestação da dignidade em LNDN ocorre quando Finnis está tratando do Estado de Direito, explicado como sendo uma “virtude da interação da comunidade humana” (FINNIS, 2007a, p. 266). Na linguagem finnisiana, o Estado de Direito é a forma central da relação entre governo e seus comandados, fazendo uso da lei. Os governos despóticos podem se servir da lei, mas não se servem bem e de modo central, pois não usam da lei para servir aos cidadãos e para que estes busquem a realização dos diversos aspectos de sua existência. Assim,

sustenta Finnis (2007b, p. 87-88) que o Estado de Direito é a forma virtuosa do ordenamento, que se apresenta intermediariamente entre dois vícios políticos extremos: a anarquia e a tirania.

Desse modo, a concepção da lei natural não é *estatista*, isto é, a política não é uma separação entre forma de vida e forma de governo. O seu *caso central* não é uma obediência do poder pelo poder, como se um ceticismo face a dignidade tomasse conta (FINNIS, 2011d, p. 221). Antes, a vida política, no seu caso central, é aquela em que a autoridade estatal serve aos cidadãos, e estes, livremente, buscam a própria forma de realizar os diversos aspectos da realização humana. Não ter sua vida coagida para servir a outrem, portanto, é o que significa realizar a dignidade de ser responsável. Desse modo, a dignidade consiste em poder levar uma vida autêntica, e o *eu autêntico e digno* é aquele que, antes de tudo, pode se autodeterminar. Isso não significa que a pessoa não possa usar da liberdade de modo desarrazoado, mas antes de tudo, como condição primeira da vida digna, é preciso que esta pessoa possa ser responsável.

O Estado de Direito reconhece que a dignidade exige uma forma de usar da lei (coação) e dos direitos para servir ao valor e dignidade das pessoas (FINNIS, 2011b, p. 25), de modo a não restringir arbitrariamente a liberdade, que é o primeiro requisito de uma vida digna e responsável. Esta parte da obra oferece uma outra face da dignidade: sua relação com a *liberdade*. Embora tenha relação com a dignidade vinculada à *consciência*, a dignidade comunicada pelo Estado de Direito revela um sentido menos psicológico de integridade da consciência e autenticidade, e mais uma expressão de autonomia e responsabilidade. Essa “nova dignidade” comunica a noção de responsabilidade indelével ao *eu* que é prático e livre.

A quarta aparição da expressão *dignidade* na obra LNDN se dá no capítulo *Leis injustas*, e guarda relação com o terceiro sentido. Finnis (2007a) comenta que há vários tipos de injustiça na lei; o terceiro tipo de injustiça é quando a lei, emanada da autoridade, não segue os procedimentos para sua produção (FINNIS, 2007a, p. 339). Nessa parte, Finnis retoma o sentido de relação entre dignidade e Estado de Direito, isto é, que é importante no Estado de Direito que o cidadão seja tratado como tendo dignidade da autonomia, de modo que faz relação do tópico X.4 de LNDN com esse tipo de injustiça da lei. Finnis retoma esse argumento pois reconhece que o Estado de Direito é uma *forma* específica e virtuosa de lidar com a lei e a coerção. Finnis, ao tratar de um vício de forma da lei, lembra que é preciso considerar a dignidade como fundamento da autonomia, que, por sua vez, é requisito formal para que um Estado faça uso legítimo da lei. Desse modo, a dignidade é correlacionada novamente com a noção de autonomia, não se distinguindo da terceira aparição da dignidade.

A dignidade, portanto, possui quatro manifestações na obra LNDN, mas apenas três sentidos distintos em tais aparições. Esses sentidos diversos obedecem à noção de função que se pode atribuir à dignidade em cada uma delas:

- a) Dignidade como integridade da consciência e a autenticidade a partir dela, exprimindo a forma da ação como, pelo menos, uma expressão proveniente da consciência moral.
- b) Dignidade (valor invariável) como alicerce dos direitos morais absolutos (invariáveis) protetores do aspecto básico da existência humana.
- c) Dignidade como realizabilidade autônoma do *eu*.

Com essa exposição, consegue-se identificar esses três sentidos da dignidade. Ao tratar da consciência, direitos humanos, Estado de Direito e erro formal na lei, são fornecidas três funções da dignidade em quatro contextos diferentes. Contudo, o objetivo de rastrear estas funções consiste em tentar identificar algum sentido unificador, que permita definir a dignidade com o mínimo de precisão.

O primeiro sentido apontou para a integridade interior à pessoa, que será fundamental na exposição da dignidade na obra *Aquinas* (1998); o segundo sentido tem uma relevância especial para a teoria do direito e dos direitos humanos, e já aponta a dignidade enquanto valor intrínseco e invariável, outro traço da dignidade típico da investigação metafísica. O terceiro sentido é o da dignidade relacionada com a autonomia, isto é, com o valor da autodeterminação, ligada à capacidade de escolher o próprio plano de vida.

Apesar de identificado esses três traços, persiste a dificuldade de identificar um significado unificador para a dignidade. O desafio não é satisfeito pela identificação dessas três características, pois ainda resta uma lacuna ontológica que confira unidade a elas. Uma vez que Finnis tem uma exposição dedicada da metaética, mas não de uma antropologia filosófica e sua ontologia dependente, logo é esperável a falta dessa base unificadora. Seria necessário que ele inquire sobre a noção de *pessoa* e suas faculdades, bem como os demais tópicos de antropologia filosófica, pois, sem essa investigação, é inviável a identificação posterior de como se passa de tais características para imperativos práticos.

Na verdade, a sobrecarga metaética da teoria da lei natural e dos direitos (humanos) naturais em Finnis, bem como o deflacionamento ontológico, conduzem a uma lacuna e obscuridade difícil de ser suprida: se por um lado a dignidade tem dificuldade de se alicerçar na noção de pessoa, por outro a normatividade parece depender diretamente de uma metaética sem se esclarecer a base ontológica sobre a qual depende. A dispersão da dignidade ao longo da obra LNDN deve ser vista, ao final, como um sintoma de uma lacuna que não foi suprida

pela metaética, como parece se ter pretendido, e, como consequência, nem se pode reunificar as *funções* da dignidade em torno de um conceito sólido, e tampouco se pode esclarecer de onde a dignidade vem para que se possa pretender imputar a ela um tão importante papel normativo.

2.2 A DIGNIDADE EM AQUINAS

Se, por um lado, LNDN (2007) deixou uma lacuna ontológica, com consequência graves como a sobrecarga metaética e a dificuldade de identificar as bases da dignidade, por outro a obra *Aquinas* (1998) parece realmente dar um passo de retorno à metafísica. Procedendo desse modo, Finnis exprime seu interesse de suprir a mencionada lacuna ontológica. Não por acaso, as consequências negativas identificadas em LNDN são parcialmente supridas em *Aquinas* (1998), pois em tal obra uma seção é dedicada mais especificamente à dignidade, e com mais facilidade se consegue identificar uma economia argumentativa clara para explicar esse conceito. Outrossim, a dignidade não está espalhada pelo texto dessa obra, como estava em LNDN, ao mesmo tempo em que uma clara explicitação ontológica acompanha a exposição. Essa aparente coincidência de complementação entre as falhas e vantagens de uma e outra obra precisa ser esclarecida para fazer os devidos vínculos que as envolvem.

Deve-se começar por um esclarecimento: a obra *Aquinas* (1998) é tão somente uma explicação da filosofia prática de Tomás de Aquino ou seria a apresentação de uma teoria própria e autônoma de Finnis? Por vezes, quando quer responder a seus críticos e demonstrar que sua filosofia permanece autenticamente tomista, Finnis se empenha por demonstrar como sua teoria é embasada em uma leitura estrita da obra de Tomás. Por outro lado, ele admite que a sua teoria tomista difere da linguagem e do quadro tomista geral (FINNIS, *et al.*, 1987, p. 99) e que uma equivalência tal é dispensável. A questão é como equacionar as influências moderna e clássicas que Finnis (FINNIS, 2007a, p. 12) admite incorporar.

A obra *Aquinas* (1998) é o ápice dessa controvérsia. A obra leva o nome de Tomás de Aquino, porém, ao que parece, não pretende ser uma simples exposição do tomismo, dado que a teoria de Finnis como tal dispensa essa plena equivalência. Para o tema da presente Dissertação, essa controvérsia é ainda mais importante porque Finnis trata de direitos humanos na obra *Aquinas* (1998), um fenômeno tipicamente moderno que Aquino não poderia antever e explicar, apesar de Finnis (2007b, p. 95) considerar que Aquino tinha o conceito de direitos humanos, quando sustenta que *direitos humanos fundamentais* são outro nome para *conclusão dos princípios morais mais elevados e gerais*. Desse modo, na obra *Aquinas* (1998) há um tema

que não é explicado por Tomás de Aquino que somente pode ser explicado por uma aproximação entre conceitos distintos a partir de uma inovação em matéria de lei natural.

Por tais evidências, Finnis traz essa intenção de explicar os direitos desde LNDN (FINNIS, 2007a) até a obra *Aquinas* (FINNIS, 1998). Se a primeira obra não possui a pretensão de ser estritamente a teoria de Aquino, pelo menos na matéria de direitos humanos que é trazida de LNDN para *Aquinas* (FINNIS, 1998), permanece a pretensão de um tomismo revisionista. Desse modo, não se tratam de duas obras apartadas, uma em que se aborda a teoria de Finnis sobre a lei natural, e outra em que se constrói um comentário estrito da filosofia prática ética e política de Tomás de Aquino. Em ambas, a obra própria de Finnis e seu tomismo analítico é explicitada. Se nelas há divergências, tais são devidas mais a uma mudança no próprio pensamento de Finnis ou aos avanços que ele alcançou, e menos à distinção do tipo da obra, como se uma fosse a obra autoral e a outra apenas um comentário.

Feita esta observação, é possível passar à inquirição acerca de como a dignidade se apresenta na obra *Aquinas* (1998) e sua diferença da obra LNDN.

Aquinas (1998), assim como LNDN, é uma obra “completa”, visa tratar a teoria da lei natural em sua completude: trata de metaética, bens básicos, teoria política e ética. Por tais traços, pode ela parecer mesmo como que uma obra substituta de LNDN, como se em uma fase mais madura Finnis quisesse demonstrar, de modo mais transparente, que Aquino é o centro de sua obra, estampando essa raiz desde o título. Contudo, o próprio Finnis quando instado manteve sua obra LNDN intacta, acrescentando apenas um *postscript* para responder a seus críticos e detalhar outras questões. Isso, naturalmente, debilita a hipótese de substituição de uma obra por outra. Portanto, são obras concomitantes, que se completam e se harmonizam. Desde *Aquinas* (1998), portanto, pode-se interpretar uma obra por outra.

Nesse gesto, o receio da metafísica onerar sua obra parece minimizado, e a presença em *Aquinas* (1998) de uma exposição sobre a *natureza* da pessoa e como ela implica na dignidade e na justiça, ainda que tímidas, parecem explicitar o novo sentido como o autor de LNDN deseja que sua obra, de agora em diante, seja interpretada. Finnis (2007a), em LNDN, havia alargado a distância entre *natureza* e a *normatividade prática*, ao ponto de não estar presente em tal obra uma explicação ontológica sobre a pessoa, nem uma antropologia filosófica, implicando em uma dispersão do conceito *dignidade* por toda a obra como ponto máximo dessa carência. Já em *Aquinas* (FINNIS, 1998), não expressamente, mas necessariamente em virtude do tratamento que é dado, ele passa a estreitar a relação entre *natureza* e *normatividade prática*. É precisamente esta *nova chave de compreensão* que se passa a investigar e aprofundar.

O primeiro traço distintivo entre as duas obras é o tratamento ontológico. Ao tratar do processo de cognição da dignidade, Finnis deixa claro que esta é percebida a partir da noção de unidade entre sentimentos, faculdades e consciência, todas em um só ser dotado de corpo, e reunidas neste pela alma (*anima*) (FINNIS, 1998, p. 177). Esse modo de exposição torna-se tão forte que se repete nos CEJF Vol. I *Reason in Action* (FINNIS, 2011a, p. 35, 53-54), Vol. II – *Intention and Identity* (FINNIS, 2011b, p. 35, 72-73) e Vol. IV – *Religion and Public Reason* (FINNIS, 2011e, p. 68). Essa unidade é um *datum*, isto é, uma realidade humana imediatamente apreendida enquanto a pessoa vive, escolhe, sente emoções e percepções sensíveis, age, é movido e move os demais elementos ao seu redor. Essa experiência conduz à necessidade de um princípio formativo, pois ela, sendo um *datum*, precisa de maiores elucidações. Como nota Finnis (1998, p. 178), esse princípio formativo do *corpo* é chamado de *psyche* por Aristóteles e de *anima* por Aquino. É preciso esclarecer que, na linguagem tomista, *corpo* é a matéria *enformada* pelo princípio da *anima*, isto é, a alma é a forma do corpo (AQUINO, 2016, Q.75-76), que, unida à matéria, dá existência à pessoa.

Desse modo, o corpo é a pessoa, e dá a este conceito uma nova abrangência: a pessoa é substância individual de natureza racional, individuada simultaneamente pela alma e pela matéria do corpo, sendo este o *sínolo*, união *hilemórfica de matéria e alma*, e, por conseguinte, racionalizando o corpo enquanto unidade de alma e matéria do corpo. De fato, somente epistemologicamente, isto é, no processo de cognição, pode-se separar a alma da matéria do corpo correspondente, pois, de fato, a *forma* do ser, a alma da pessoa, somente existe enquanto unida ao *ser* temporalmente condicionado, isto é, unida ao corpo enquanto unidade.

Tal ênfase é importante, sobretudo para outros tratamentos práticos que Finnis dá à dignidade. Por exemplo, no debate da eutanásia, a questão não é apenas desligar a atividade da matéria do corpo, pois igualmente o corpo vivo sempre está unido à matéria, de tal modo que a dignidade do corpo existe em todas as suas dimensões. Finnis critica frontalmente teorias que postulam a psique separada do corpo (FINNIS, 2011b, p. 72-73), que relativizariam a dignidade de pessoas que tem momentaneamente sua capacidade cognitiva reduzida. Raciocínio semelhante, Finnis utiliza para o caso da tortura; sendo evidente que tal prática é desarrazoada, a tortura é o caso paradigmático para a percepção de que a dignidade envolve também o corpo. Não é preciso adentrar em cada um desses casos; eles são apenas ilustrativos de que a dignidade envolve a ideia de *corpo* enquanto unidade da *alma* e a *matéria do corpo* por ela “enformada”.

Finnis (1998, p. 178, e 2011a, p. 35, p. 54) explica que, de modo mais detalhado, essa unidade é percebida a partir de diversas experiências da pessoa, por meio de 4 aspectos: 1) percepção de que, apesar de haver várias idades, o indivíduo que passa pela vida embrionária,

infância, juventude, e vida adulta, até o final dessa vida biológica, ele permanece o mesmo; isto abre para o *insight* da *unidade* na *complexidade* da vida mesmo nesse nível biológico; 2) a percepção de que, apesar de fazer múltiplas atividades, o indivíduo permanece o mesmo, o que novamente denota a *unidade* na *complexidade*, agora a unidade do *self* em comparação com a pluralidade da *práxis*; 3) percepção da unidade no âmbito lógico, do entendimento do indivíduo a respeito dos universais, ao nível da abstração, de um entendimento *próprio*; e 4) a percepção de que a pessoa é *única* em relação a todos os outros membros – *alteridade* na *unidade*, sendo, cada um frente aos outros, absolutamente próprio e único, e não apenas um membro da espécie. A dignidade é enraizada nessa noção de unidade na pessoa independente dos níveis que participe, seja biológico, prático ou lógico; a pessoa é única.

Até este momento, não se forneceu a noção de dignidade em sentido estrito em Finnis, mas essas elucidaciones prévias são indispensáveis para esclarecer as concepções de fundo que embasam a dignidade, que a seguir se explica.

Finnis (1998) explica sua concepção de dignidade em um duplo sentido de modo bastante conciso (FINNIS, 1998, p. 179, e 2011e, p. 68). Não deve parecer isso uma simplificação; ao contrário, exigirá um grande detalhamento e interpretação por parte da presente investigação. O primeiro sentido de dignidade é o da *superioridade*, de *poder*, principalmente, de governar e se dirigir, em sua excelência e seu *status* superior, enquanto ser que participa de todos os níveis da realidade, mineral, vegetal, animal, e, pela dimensão racional que lhe é *própria*, assiste e entende tudo isso, o que o leva a poder agir sobre isso. Tal sentido aponta mais para o *status* ontológico da pessoa, sua posição na ordem do ser, sua superioridade pelo *logos*, pela qual entende a ordenação do mundo e de si mesmo e sua própria dignidade.

Em alguns esquemas filosóficos, como no de Oliver Sensen (2011), esse conceito de dignidade é chamado de Tradicional. O modelo tradicional é ontológico, estabelece um *rank* dos níveis dos seres, ou uma ideia de cadeias do ser. Com efeito, dele não desponta nenhuma implicação necessariamente prática. O primeiro sentido de dignidade (*superioridade*) em Finnis (1998) parece se encaixar em tais características, e, de fato, a maioria de suas características são abrangidas. Porém, em Finnis, esse primeiro sentido inclui, ao nível da superioridade, o poder de *se governar*, de se conduzir, e isso já fornece um passo para a relação fronteira entre o ontológico e o prático, pois é próprio do *ser* da pessoa dirigir-se a si mesmo. Isso postula a pessoa para uma posição realmente superior, a de sair do nível imanente e causal das coisas naturais (no sentido físico), e se conduzir ao transcendente. É prático em algum nível mínimo porque é o poder de governo que o põe nessa posição transcendente, para além do causal.

O segundo sentido é a dignidade enquanto *valor intrínseco* (FINNIS, 1998, p. 179). Este tem um explícito caráter prático: é a nossa experiência enquanto pessoa que age, sente, pensa e delibera, e a nossa unidade da vida em todos os aspectos, que exprimem que todo o valor que chega até nós encontra nessa *unidade* o seu paradigma do valor (FINNIS, 1998, p. 180). Somente para este *ser que tem valor em si mesmo*, e que *pela razão prática* se integra conscientemente com o mundo, as coisas boas que lhe chegam podem assumir essa desejabilidade *razoável* e medida. No mundo meramente natural, a natureza pode ser harmônica com os demais animais, prover seu alimento, luz, calor e demais condições de vida, mas tal “bem” não são valores, pois não se integram pela comunicação dos seres pela razão prática, na intencionalidade pelo bem, na ponderação dos meios em busca da medida certa. O valor na pessoa, chamada *dignidade* e dotada de integração racional/consciente e prática com o mundo, é o que explica a pertinência do valor no mundo. É por que há pessoas que, então, o mundo passa a ser uma questão de valor.

Esse modo de explicar a dignidade denota o modo como a teoria de Finnis (1998) em *Aquinas* se apresenta, passando da ontologia à dignidade, tratando a dignidade como conceito chave fronteiro entre argumentar sobre ontologia e raciocínio prático. Finnis se direciona para um caminho interessante para a presente investigação, isto é, não negando que a ontologia tem um papel fundamental para o raciocínio prático, que não só deve ser tido como pressuposto sem vir à tona em sua elucidação, mas que ganhe clara exposição de suas funções. Se, em LNDN, Finnis sustenta que o raciocínio prático não deriva da natureza, embora a pressuponha, e, apesar dessa ressalva, não dedica espaço nessa obra para uma elucidação ontológica maior, em *Aquinas* (1998) a ontologia é pressuposta e ganha destaque, com uma exposição fundamental, sem a qual a própria noção de dignidade e direitos humanos perde sua força. Se Finnis percebeu que não poderia faltar tal elucidação dos papéis da ontologia, então ele precisaria admitir que falta algo na obra LNDN para ela ser uma exposição verdadeiramente completa da lei natural.

Na sua obra primeira, *Lei natural e direitos naturais* (2007a) – na qual o autor inicia um debate entre a teoria analítica do direito de Oxford com o direito natural (FINNIS, 2007a, p. 12), Finnis não apenas expõe a *nova teoria da lei natural* inspirada na filosofia de Tomás de Aquino, senão que também é revisionista em vários pontos. Desde LNDN, Finnis evita esclarecer as funções da ontologia e da dignidade que dela depende. De modo diverso, na obra *Aquinas*, Finnis (1998) parece pretender ser mais fiel ao modo não revisionista como Aquino pensou, de modo que a ontologia não deixa seu espaço ser completamente ocupado pela metaética, apesar de ainda ser apresentada de modo mínimo, conforme se critica adiante. Contudo, são mantidos muitos outros traços dependentes de sua *visão própria* do tomismo – a

exemplo, seja da incorporação da linguagem dos direitos humanos ou enfocando na metaética enquanto base fundamental do raciocínio prático, deixando um pouco de lado a ontologia.

Dessa transparente explicitação da ontologia em *Aquinas*, pode-se aprofundar mais em âmbitos que dela dependiam, sobretudo a ideia de *pessoa*. Finnis afirma que temos direitos humanos pois possuímos a “dignidade de ser pessoa” (FINNIS, 1998, p. 176), de sermos dotados de uma existência própria caracterizada por escolhas, intenções e compromissos (FINNIS, 2011e, p. 59). Esse enunciado depende diretamente da explicitação ontológica da dignidade, pois a dignidade vincula em um só ser individual todas as faculdades, principalmente a *razão* como função própria. Sendo a clássica noção de pessoa uma “substância individual de natureza racional”, logo o ser humano não é mero integrante do gênero humano, ele tem *individualidade e existência própria*. Esse é o motivo pelo qual uma pessoa não é substituível por outra, de modo que cada um tem *valor não equiparável entre si*, como que sendo um *fim em si mesmo* (FINNIS, 2011d, p. 350). Essa é a qualidade de ser pessoa, essa é a dignidade. A dignidade, alicerçada na ideia de *razão*, faz com que todas suas faculdades, sentimentos e seu corpo sejam reunidos em uma *existência particular e incomparável*.

Todo esse modo de expressar o conceito de *pessoa* não seria possível sem a elucidação da ontologia. Contudo, o interesse não é permanecer apenas destacando a sua relevância, senão de expor que esse conceito está *fundado* na ontologia e *apontando para* o raciocínio prático. Esta é uma dualidade ínsita ao próprio conceito de dignidade e de pessoa, e é por causa dela que a ontologia não pode ser suprida pela metaética, isto é, a base do raciocínio prático está na dignidade e na unidade do ser pessoal, pois é em virtude de sua natureza que o mundo pode ser uma questão de valorar ou depreciar, qualificar como útil ou prejudicial, e, em última instância, uma questão entre bem e mal no raciocínio prático.

A qualidade de ser pessoa, portanto, tem uma base ontológica e uma implicação prática normativa. Finnis (1998, p. 176) afirma explicitamente que a dignidade de ser pessoa gera uma exigência de justiça, e, mais especificamente, os *direitos humanos*. Tal assertiva levanta, contudo, inúmeras questões que precisam ser esclarecidas: 1) como Finnis transita da afirmação da dignidade diretamente para o nível da justiça, que diz respeito à razoabilidade aplicada no trato de uma pessoa com a comunidade? 2) quais são os limites dessa exigência, dado que a dignidade é *conhecida* desde o ponto de vista ontológico e, na teoria de Finnis, essa derivação apresenta problemas? 3) qual a conexão dessa exigência de justiça com todos os casos práticos que em LNDN se mostraram sem unidade? Estas questões ganharão tratamento posterior quando, no tópico seguinte, se fizer análise de como interpretar a normatividade da dignidade na teoria da lei natural; contudo algumas questões devem ser adiantadas.

Que a dignidade tenha alguma implicação normativa, isto percebe-se na sua participação no raciocínio prático. Contudo, como se pode passar desta observação preliminar até uma *exigência de justiça*, que é uma visão política do raciocínio prático? Tal passagem é possível, pois, por raciocínio prático não se entende apenas o juízo moral individual. Pelo contrário, as medidas de razoabilidade do raciocínio prático dizem respeito a *toda ação humana*, seja ela *individual* ou uma *ação social*, conforme explicado em *Aquinas* (FINNIS, 1998, p. 23-29). Isto é possível porque na teoria da lei natural a razoabilidade prática é guia de toda a ordem prática. Uma vez que o mundo de valor da pessoa é essencialmente social e compartilhado por outros seres igualmente dignos (FINNIS, 2011a, p. 35, 54), logo, a vida na comunidade política é uma *vida social* que deve igualmente ser pautada pela medida da razoabilidade.

Dito isto, pode-se perceber por que a dignidade gera uma exigência de justiça: porque a extensão da vida humana é essencialmente ordenação da relação entre sujeitos igualmente dignos. Aristóteles (2009, p.106, 1130a5-10) nota que a justiça é a única virtude que diz respeito ao tratamento para com outros, e tal qual a prudência (*razoabilidade prática* na linguagem de Finnis) abrangida para a dimensão social, para o âmbito em que o agir bem precisa alcançar lidar no meio comunitário. Desse modo, a ideia de que deve haver uma medida para o agir de uma única pessoa, no âmbito da instanciação de tal medida virtuosa, logo se percebe que lidar com *outros iguais em dignidade* é uma necessidade, e igualmente uma *exigência*. Não sem motivo Finnis (2007a) apresenta o *bem comum* como oitavo requisito da razoabilidade.

Seja positivada, costumeira, ou de outro tipo, a lei humana é o instrumento de coordenação da sociedade ao bem comum. Uma vez que a lei é uma “ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade” (AQUINO, 2016, Ia-IIae, Q.90, Art. 4, p. 548), isto é, que pretende ser uma *medida* orientadora da ação individual e social, então é ínsito que ela deve pretender ser razoável para legitimamente ser chamada de lei. Como nota Tomás de Aquino (2016, Ia-IIae, Q.90, Art. 4), a forma da lei é a razão, assim como a “lei” que nós próprios nos impomos e nos conduzimos também *tem a razão como forma*. Desse modo, o âmbito público e político tem a razoabilidade prática igualmente como exigência para seus comandos. A teoria da lei natural tende a encontrar a raiz da experiência política na mesma que a experiência ética, embora o objeto da lei seja *político*. Os objetos dos comandos de cada um são distintos, e uma decisão pessoal pode mesmo não ter consequências sociais, mas é preciso que a lei, enquanto comando político, esteja submetida à *medida da razão*, ainda que em cada caso essa medida seja restringida para que a política não abuse do poder para além do escopo do bem comum.

Como a dignidade é geralmente tratada quando se fala apenas de direitos humanos, pode parecer, mesmo para alguns tomistas, que a razão prática pode ser adequadamente explicada sem lançar mão de uma reflexão sobre essa realidade. Contudo, essa assunção é errônea. Tudo que se explica nos últimos três parágrafos somente pode ser entendido em sua total profundidade se a dignidade for ressaltada. A dignidade é a realidade que liga o ser humano em seu valor ontológico, sua superioridade natural e transcendente, à sua superioridade prática, isto é, ao seu valor intrínseco. Isto, por sua vez leva ao entendimento de que, enquanto unidade da totalidade das experiências humanas, é a dignidade que explica por que a vida humana é realizada *dentro do mundo dos valores*, isto é, porque a vida humana é a busca do bem.

Ora, se assim é, então a dignidade é o que explica porque a vida humana precisa de *medida*, seja ela ética ou política, pois é a dignidade que impõe à razão prática a necessidade de “polir” as suas orientações. Quando se afirma que a dignidade é paradigma de valor, quer-se dizer que a vida humana se dá num mundo do valor e não da mera sucessão causal. Por conseguinte, se a *causa natural* não é a medida que dita o ritmo de uma vida no mundo dos valores, então essa vida humana, na busca do bem ético-político, se lança em direção à busca da sua *medida correta*. Contudo, pela relação forte que a dignidade guarda com a ontologia, é preciso investigar a respeito dos limites da sua normatividade, a fim de bem esclarecer o seu papel.

2.3 O LIMITE DA NORMATIVIDADE DA DIGNIDADE EM FINNIS³

A última seção apresentou dois modos de Finnis abordar a dignidade. A primeira abordagem foi de LNDN (2007a), em que prepondera uma exposição dispersa, sem um conceito unificado de dignidade ou uma seção dedicada a tão importante conceito. Resta pouco claro se realmente Finnis considera ser relevante a dignidade para tratar de direitos humanos, ou se esta função mais normativa implicaria em uma inferência indevida que ele deseja evitar ser atribuída à sua teoria. A segunda abordagem é a de *Aquinas* (1998), em que a dignidade tem um conceito definido, uma seção dedicada a ela, ainda que breve, bem como tem por declarada uma certa dependência da ontologia. Nessa abordagem, também está mais claro que, para falar de direitos humanos e justiça, a dignidade tem um papel fundamental. Diante disso, o desafio que se interpõe é explicar como essas duas visões se compatibilizam.

³ Capítulo escrito explorando a ideia e argumentos de artigo produzido para a Disciplina “A Filosofia da Dignidade Humana” do PPGD-UFPa, ministrada pelo Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos.

Para compatibilizar essas duas visões é preciso identificar, primeiro, o aspecto em que elas aparentemente parecem divergir de modo mais fundamental. A divergência fundamental é: qual a função normativa que a dignidade desempenha na nova teoria da lei natural? Normativa em um sentido forte, como se da realidade da dignidade *diretamente* se depreendesse uma implicação moral para o raciocínio prático, como se se dissesse “do conhecimento da dignidade diretamente se depreende que x imperativo é exigido”? Ou que a dignidade está relacionada com uma normatividade indireta para a determinação de imperativos prático-normativos? A obra LNDN (2007a) parece inclinar a teoria da lei natural para a segunda resposta, enquanto que *Aquinas* (1998) não deixa claro o tratamento normativo da ontologia, apesar de incorrer em noções em que a dignidade gera uma exigência de justiça (FINNIS, 1998, p. 176). Se, por um lado, LNDN falhou em deixar clara a função da ontologia na dignidade, por outro tomou uma decisão clara sobre os limites normativos da ontologia, algo que faltou em *Aquinas* (1998).

Apesar da dignidade ganhar mais proeminência em *Aquinas* (1998), com mais espaço para a relevância da ontologia, não é possível afirmar que Finnis defende uma relação da ontologia com a normatividade a *modo de derivação*. Deve-se, portanto, dar mais atenção na posição em que Finnis seja mais claro. Tal afirmação é a de que o raciocínio prático depende de *natureza* (ontologia) mas não deriva dela. Esta posição é cabível tanto para LNDN (2007a), em que a ontologia é menos explicitada, quanto para *Aquinas* (1998), pois nesta obra Finnis não evidencia como pretende transitar desde a ontologia da dignidade até o campo normativo. Uma vez que toda a teoria de Finnis parece albergar a *dependência* da natureza, sem o fazer por meio da *derivação*, deve-se dar atenção mais à primeira forma.

Parece, contudo, insuficiente sustentar que essa seja a única ou mesmo a razão mais importante para optar pela posição de LNDN. O motivo teórico mais forte é a absorção da crítica da *falácia naturalista* por Finnis (2007a, pp. 44-45) quando este afirma que a teoria da lei natural não incorreu no erro de derivar noções de bem e deveres desde uma noção metafísica, isto é, ele não pensa que a teoria da lei natural incorre na falácia, mas absorve que ela levanta um problema verdadeiro.

A fim de entender essa afirmação, é preciso explicar no que consiste essa falácia. A falácia naturalista tem suas bases em Hume (2009, p. 509), e depois em G. E. Moore (1974, pp. 214-215). Hume (2009, p. 509) afirma perceber um erro comum a vários sistemas morais precedentes: o raciocínio encadeado em termos *do que é*, repentinamente, passa a ser dito em termos de *dever*. Nisto reside a premissa da falácia naturalista: que não se deve transitar de um *ser* diretamente para um *dever-ser*, pois *dever* implica em uma nova proposição, não possível

de estar implicada previamente em outra proposição assertiva em termos de *ser*. Em Moore (1974), essa falácia ganha mais espaço e detalhamento: se para Hume (2009) o problema era que o *dever* apontava para uma proposição nova *não implicada* e que precisava ser *esclarecida* e não apenas deduzida, para Moore (1974) a acusação é mais grave, qual seja, de que o *bom* não pode ser definido analiticamente. Logo, para Moore (1974), nem posteriores esclarecimentos são possíveis para tentar correlacionar o ser e o dever.

Finnis não está concordando que o *bom* não possa ser definido analiticamente. Sua aceitação da acusação da falácia é mais restrita, qual seja: de que é uma inferência indevida passar do *ser* para o *dever ser*, onde *ser* pode ocupar um sentido *factual* e *imane*nte de algo *que é*, bem como pode ocupar o *sentido ontológico* de ser. Em outras palavras, a falácia significa que do conhecimento das propriedades do ser humano, disso diretamente não se infere imperativos práticos. Esta última inferência é que Finnis nega enfaticamente que a teoria da lei natural tenha incorrido, mas concorda que fazê-lo seria um erro. Ao tentar livrar o tomismo desse erro, Finnis se propõe a responder um desafio tipicamente moderno que considera válido, assumindo uma posição receptiva à acusação da referida falácia. Com efeito, Finnis precisa, desde então, ser mais preciso e cuidadoso em sua teoria a respeito do modo como a ontologia ganha espaço no raciocínio prático. Daí por que surge a conhecida distinção de Finnis (2007a, p. 45) entre *derivar* e *depend*er, dois modos como o raciocínio prático pode se relacionar com a ontologia, sendo que o primeiro é desacreditado pelo autor como logicamente válido.

Isso explica por que a obra LNDN continua a ser central na obra de Finnis (2007a): nela, por meio de duas afirmações centrais – aceitação como válida a lógica da falácia naturalista e a distinção entre *derivação* e *dependência* – Finnis alicerça o modo metaético que pretende dar à sua teoria da lei natural. O objetivo é evitar um “furo” na teoria, deslocando esse ônus derivativo da ontologia para o ônus metaético da autoevidência do bem e dos primeiros princípios, que não incorre no erro por ele sustentado. Óbvio que nenhuma teoria surge sem premissas fundamentais, as quais precisam ser aceitas porque prováveis, mas a opção metaética pareceu um caminho modernamente mais aceitável, principalmente porque os acusadores da falácia naturalista e do limite da ontologia, principalmente Kant (2016), migraram para uma vertente epistemologista do raciocínio prático. Daí porque Finnis (2007b, p. 25) sustenta que a teoria da lei natural tem que olhar para a cognição do bem e não para a natureza humana.

Como consequência dessa aceitação da validade da falácia naturalista como possibilidade de erro lógico, Finnis reduz a função da ontologia a uma *base* da qual apenas *depende* o raciocínio prático. Por conseguinte, uma vez que a dignidade é *conhecida* a partir da unidade ontológica das faculdades, sentimentos e demais aspectos da existência humana, sua

função também parece ser limitada pela implicação da falácia naturalista. Caso Finnis sustentasse que da dignidade se deriva diretamente o raciocínio prático, então, pela própria crítica que ele aceitou, estaria incorrendo na mencionada falácia. Todavia, conforme exposto, a dignidade é um conceito fronteiro entre a ontologia e a raciocínio prático, que tanto denota a unidade ontológica da pessoa, quanto é o paradigma do valor que explica por que a pessoa se abre ao mundo prático em termos da busca do bem. Essa dualidade exige, portanto, que seja melhor esclarecido que tipo de normatividade a dignidade guarda, que não apague a importância prática desse conceito, mas que também não negue sua limitação ontológica.

O caráter dual da dignidade já indica desde o início como ela pode ter um papel normativo. Dela se depreende 1) uma exigência de justiça, 2) a unidade da experiência como o paradigma que explica porque a pessoa é um tipo de ser para quem o mundo é um *mundo de valores*, 3) apresenta o ser humano como uma pessoa que tem um valor intrínseco, e 4) todos os seres com dignidade de ser pessoa são iguais em termos de merecer justiça. Estas são as indicações *protonormativas* existentes em *Aquinas* (1998).

Opta-se por começar essa explicitação normativa retomando a obra *Aquinas* (1998), no lugar de LNDN, pois somente naquela se pode observar como *da ontologia* partem algumas das bases do raciocínio prático, ou seja, nela se pode analisar *da ontologia para a prática*. Em LNDN (2007a), as diversas aparições da dignidade já mostram *explicitações práticas* desse conceito sem explicar como a ontologia da dignidade fornece *as bases* dessas inferências práticas, isto é, como a ontologia da dignidade fornece as bases da *consciência moral, dos direitos absolutos, da noção de autonomia e de igualdade*. LNDN (2007a) parte já do ponto de chegada, e por isso não é instrutiva para explicar a relação entre ontologia e raciocínio prático.

Interpretando as aparições da dignidade em LNDN (2007a) por meio da fundamentação ontológica de *Aquinas* (1998), pode-se sustentar que, ao identificar a unidade de todos os aspectos internos e externos da relação pessoal consigo e com o mundo, a dignidade fornece as bases para a *dignidade da consciência moral*. Outrossim, a dignidade, como fonte de justiça, explica uma exigência, primeiro, da justiça mais fundamental, isto é, dos direitos naturais que toda pessoa deve ter em razão de ser pessoa, direitos sem os quais um sistema jurídico se mostra deficiente e perde em razoabilidade; e, por fim, da dignidade como valor intrínseco e superioridade enquanto capacidade de autogoverno fornece as primícias para a dedução de que as pessoas são iguais em dignidade e autônomas em suas escolhas e formação do seu plano de vida, ainda que essa autonomia sozinha não explique a razoabilidade prática como um todo.

Consegue-se perceber que essa interpretação de LNDN (2007a) à luz de *Aquinas* (1998) situa a dignidade como conceito que fornece as bases para a própria possibilidade que o

raciocínio prático seja como o conhecemos, isto é, que a razoabilidade pressupõe que as pessoas são iguais, autônomas, agentes coerentes, desejosos de viver em um modelo jurídico que respeite sua autenticidade, seus planos de vida, bem como que cada pessoa possui determinados direitos absolutos sem os quais esse sistema se torna injusto. Em nenhum momento, contudo, é possível sustentar que da dignidade se derivam deveres. A dignidade apresenta um *dado*, um conjunto de informações sobre *quem é o ser humano pessoal*, levando a razão prática ao *insight* de que todos esses dados sejam tomados como pressupostos da normatividade da vida razoável.

A dignidade é um desses *dados* de que Finnis trata em sua teoria, responsáveis por conduzir a *insights* práticos importantes. Se, ao se experienciar os aspectos da vida, pode-se despertar (*insight*) para a autoevidência dos bens (FINNIS, 2007b, p. 36), por outro lado, a dignidade leva o próprio raciocínio prático a despertar para as suas bases mais fundamentais e relevantes. Uma vez interpretadas em conjunto as obras de Finnis, percebe-se como a razão prática não pode abrir mão da dignidade para ser adequadamente entendida, explicitando que esse conceito não tem uma importância apenas para os direitos humanos. Desse modo, a ausência em LNDN (2007a) de uma explicação mais sólida da dignidade somente se explica por uma tentativa de apresentar a teoria de modo mais divorciado de uma relação derivativa da ontologia, apostando na metaética.

A dignidade, em si mesma, não é normativa em um sentido forte. Isso significa que dela não se depreendem diretamente deveres morais determinados. Não sendo, por outro lado, absolutamente alheia à normatividade, a dignidade forma as bases de vários aspectos normativos da teoria da lei natural, sem os quais a normatividade seria mal orientada, e mesmo a ideia de direitos humanos seria enfraquecida e de fundamento deflacionado. Desse modo, a dignidade é uma das principais bases da teoria normativa da lei natural, mas ela própria tem sua normatividade limitada em razão de sua forte carga ontológica. Ela é um conceito que restringe e delimita posteriores determinações normativas, mas não é normativa em um sentido central.

A normatividade da dignidade é analógica, isto é, por aproximação de um sentido de normatividade, pode-se afirmar que ela ocupa uma certa função normativa, embora não estrito senso. O conceito analógico muito utilizado pela teoria da lei natural exprime um pouco do que se quer dizer, mas é um conceito limitado. Ele exprime que *aproximadamente* a dignidade ocupa uma função para a normatividade. Mas não é isto que se quer exprimir: quer-se dizer que a dignidade ocupa uma função especial, intermediária entre a ontologia e a ordem prática, mas que tem o papel de estipular e limitar as posteriores determinações normativas, isto é, a dignidade é um conceito que fornece as bases e as orientações para todas as determinações normativas posteriores. O conceito de analogia não exprime a completude desse sentido.

Algo que se aproxima dessa função é o conceito *quase-avaliativo* de Waldron (2007). O autor (WALDRON, 2007, p. 206-207) define um conceito quase-avaliativo como aquele que, embora dele não se infira uma direta normatividade, esse conceito fornece as bases para determinações normativas posteriores pelas quais outras partes da teoria sejam responsáveis. Emprestando esse conceito, pode-se dizer que a dignidade em Finnis é um conceito *quase-avaliativo*, e que esta expressão apresenta uma vantagem, neste caso, se comparada com o conceito analógico. A analogia exprime apenas o sentido lógico-aproximativo que a palavra *quase* comporta, isto é, de que a dignidade se aproxima de um papel normativo.

Mas o conceito *quase-avaliativo* designa muito bem o que a dignidade em Finnis representa, qual seja, que a dignidade tem uma *função específica* de estabelecer as bases e as orientações mais fundamentais para posteriores determinações normativas. Desse modo, a dignidade não é vista apenas com uma função limitada em sentido *lógico*, mas se entende que ela tem uma função específica dentro da teoria que não permite que tal conceito avance para a normatividade em sentido mais estrito, mas que nem por isso perde sua relevância, pois sua função passa a ser exatamente em fornecer as bases para as demais partes da teoria prática da lei natural.

2.4 OS DIREITOS HUMANOS SEGUNDO JOHN FINNIS

Na exposição até aqui, tratou-se fundamentalmente como a dignidade deve ser compreendida considerando as duas principais obras de Finnis, na tentativa de harmonizá-las, e qual a limitação normativa desse conceito que o autor precisa aceitar. Tratar da normatividade na dignidade por último foi extremamente oportuno, dado que o interesse desta investigação é de filosofia prática. Todavia, antes de falar de direitos humanos precisou-se recuar à dignidade que é um conceito fronteiro entre a ontologia e a filosofia prática, em razão de que o próprio Finnis expõe que a teoria da lei natural *depende* de uma certa concepção de natureza.

Julga-se que a dignidade é, para os direitos humanos e talvez para a razão prática como tal, um dos principais conceitos ontológico-práticos. Portanto, passar a uma temática fundamentalmente prática, como os direitos humanos, não foi possível sem adentrar ao conceito de dignidade. Outrossim, como se percebe mais a frente, algumas das controvérsias dos direitos humanos em Finnis e de seus críticos giram em torno da ontologia e da sua relação com a razão prática e com os direitos humanos. O interesse é, ao final, poder chegar até uma análise crítica dos direitos humanos em Finnis. Desse modo, foi fundamental assentar essas bases para que a crítica pudesse ter sentido sem deixar lacunas. Antes da crítica, é preciso seguir fornecendo as

bases, e esta segunda etapa consiste em explicar propriamente a concepção de direitos humanos em Finnis.

Tratar dos direitos humanos em Finnis exige várias etapas: 1) explicar a relação entre direitos humanos e o conceito de direitos naturais, 2) tratar do que Finnis entende por direitos humanos e como as categorias de caso central e caso periférico podem se aplicar a esse conceito, 3) entender como os direitos humanos explicados em dois termos, 4) a relação dos direitos absolutos com a dignidade 5) a relação entre direitos humanos e bem comum, 6) a aceitação da DUDH de 1948 como direitos humanos, e 7) o Estado como comunidade incompleta.

1) Para Finnis (LNDN, 2007a, p. 195), os direitos humanos são um sinônimo de direitos naturais. Essa é uma afirmação que precisa de esclarecimentos, pois um direito natural na linguagem da teoria da lei natural tem suas particularidades, e mesmo suscita algumas controvérsias. Na teoria da lei natural, mais especificamente para Tomás de Aquino, um direito natural é uma derivação por conclusão desde os princípios morais da razão prática mais elevados e gerais (FINNIS, 2007b, p. 95), aplicados ao bem político.

Derivação é a forma como se infere uma “formulação” desde os princípios da razão prática. Uma pessoa com um plano de vida de ser enxadrista deve se dedicar ao bem do jogo, ter uma rotina de estudos e mesmo um preparo físico para que jogue xadrez durante horas. Essas coisas se tornam “formulações imperativas” para essa pessoa, e ela, então, passa a encontrar no seu dia a dia formas criativas de realizar esse bem do jogo. O bem básico mencionado é um princípio da razão prática, mas ele sozinho não expressa o que um enxadrista *no seu contexto* deve fazer. Ele infere desse bem básico que deve buscar meios para realiza-lo, em razão do plano de vida que escolheu, mas precisa criar novas formas a partir das suas contingências.

Essas contingências planejadas provêm da necessidade de buscar o bem básico de acordo com um plano de vida adotado. Não são necessárias para o ser humano enquanto tal, mas apenas particular ao enxadrista e seu contexto, como explicitado acima. A essa derivação contextual, que necessita da atuação da deliberação dos meios, bem como na atividade decisiva criativa, chama-se *derivação por determinação ou determinatio* (FINNIS, 1998, p. 267).

Os direitos naturais, contudo, não obedecem a essa *determinatio*, pois eles são derivações que logicamente já estavam implicados nos primeiros princípios morais mais gerais, chamada na teoria da lei natural de *derivação por conclusão* (FINNIS, 1998, p. 267). Outrossim, são direitos que não se circunscrevem no âmbito de um contexto, e tampouco necessitam de uma ação criativa de um particular, como uma autoridade legislativa. São os mais fundamentais direitos, aqueles que, portanto, valem para todo ser racional, independentes do

poder temporal para sua existência ou qualquer contexto, e que constituem a base do próprio Estado de Direito por serem indispensáveis para uma comunidade política justa.

Pela equiparação feita por Finnis entre direito natural e direitos humanos, o autor precisa admitir que os direitos humanos são igualmente derivações por conclusão desde os primeiros princípios para os direitos mais fundamentais, constituindo-se como direitos aplicáveis a todas as pessoas pelo fato de serem pessoas. Não é preciso neste primeiro momento apresentar a problemática que se percebe a partir dessa equiparação entre direitos humanos e direitos naturais, contudo, pode-se adiantar que tal modo de proceder é um dos temas principais abordados, tanto na crítica tomista, quanto na crítica jusnaturalista de matriz clássica não tomista, como se verá na parte 2, 3 e 4 da presente Dissertação.

2) Complementar ao ponto 1 é a aplicação do caso central aos direitos humanos. Na introdução dos CEJF V. 3 (FINNIS, 2011c), Finnis (2011c, p. 3, tradução nossa) afirma explicitamente que “Direitos humanos injustamente estabelecidos são ‘direitos humanos’, embora não direitos humanos”. Isto significa que existe uma dupla categoria de direitos humanos para o autor: aqueles que merecem ser assim chamados e aqueles que não merecem, os chamados “human rights”. As aspas denotam uma fraqueza na atribuição do nome, o que equivale dizer um desvio de sua centralidade. De fato, um “direito humano”, assim expresso entre aspas, não perde o nome, mas perde, sem dúvida, as propriedades dos conceitos, assumindo um sentido *secundário* ou *analógico*.

Esse modo de proceder tem diversos problemas que serão abordados na parte crítica da obra. Por que chamar direitos naturais de direitos humanos, quando esta última nomenclatura tem uma carga política, jurídica e institucional que envolve muitas outras práticas e preconceções que desafiam uma aplicação plena do conceito de direitos naturais? Os direitos naturais realmente podem ser pensados em termos de direitos humanos enquanto pretensão reivindicada? Os direitos humanos, sendo declarados ou instituídos por um ato da autoridade, e sendo *determinados* em seus detalhes contextuais por meio de um ato autoritativo, pode realmente ser pensado como sinônimo de direitos naturais? Essas e outras perguntas desafiam a ideia de que seja oportuno igualar direitos humanos e direitos naturais. Contudo, é necessário esperar até a parte crítica para tratar desses temas com a devida precisão.

3) Com isso, pode-se definir os direitos humanos como aqueles direitos justamente instituídos ou reconhecidos e que sejam derivações *conclusivas* desde os primeiros princípios da razão prática, com o que merecem ser chamados de direitos naturais. Isso significa que os direitos humanos, para Finnis, são pensados em termos de pretensões reivindicadas. Em LNDN, Finnis (2007a) trata dos direitos humanos no capítulo *Direitos*, com atenção especial a esses

direitos morais, pois a teoria do direito à luz da lei natural se alicerça diretamente na noção de direitos humanos (direitos naturais). A teoria da lei natural, com isso, se mostra diferente de algumas teorias do direito que negam que *direitos humanos* mereçam ser chamados de direitos, a exemplo da teoria jurídica de Joseph Raz (2011, p. 70), para quem os direitos humanos não possuem uma característica fundamental de todo direito, que é reivindicar autoridade ilimitada.

Esta é a terceira característica dos direitos humanos na nova teoria da lei natural de Finnis: eles são pensados em termos de reivindicações que uma pessoa pode fazer. Finnis admite que essa é uma linguagem moderna de direitos, e que Tomás de Aquino não a teria explicitamente alcançado; com efeito, insiste que é preciso admitir a utilidade e flexibilidade dessa linguagem moderna. Na sua leitura, a linguagem moderna de direitos é mais complexa, mas não porque seja absolutamente inovadora, mas porque, segundo Finnis (2007a, p. 202-206), ela foi somando a diversos sentidos de direito: o direito como *o devido* (Tomás de Aquino), o direito como poder moral (Francisco Suárez), o direito como *qualidade moral da pessoa* (Hugo Grotius), e o direito como direitos individuais (direito moderno, a exemplo de Hobbes). Desse modo, a complexidade e amplitude da explicação dos direitos é algo bom, segundo Finnis, e explicável pela acumulação de sentidos de diversas tradições.

Para explicar, portanto, essa reunião de sentidos, Finnis (2007a, pp. 196-202) recorre a Hohfeld, autor que realizou uma síntese dos vários sentidos de direito em uma única forma de expressá-lo. Para Hohfeld, a relação do direito pode ser explicada em três termos:

- a) uma pessoa X, detentora do direito φ
- b) o direito φ que X possui
- c) uma pessoa Y que tem o dever correspondente ao direito φ

Hohfeld chamou esse esquema de relação jurídica de três termos. Contudo, Finnis entende que os direitos humanos, falando do seu caso central, não são expressos em três, e sim que são estruturados em dois termos. Isso porque, segundo o autor, 1) o modo como geralmente os juristas se referem a direitos humanos indica uma reivindicação de algo em absoluto, no que isso significa um direito a priori não contextualizado (FINNIS, 2007a, p. 198), 2) o enfoque desse direito é no objeto que o envolve e não nas partes (FINNIS, 2007a, p. 198), e 3) a pessoa em relação a qual se reivindica esse direito são todas as pessoas, ao mesmo tempo que todas elas também têm esse mesmo direito (FINNIS, 2007a, p. 198).

Isso é explicado principalmente porque Finnis pensa os direitos humanos em termos de uma derivação por *conclusão*, que não comporta uma contextualização ou uma *determinação por uma autoridade*, pois, afinal, em razão de sua natureza, os direitos humanos não possuem

uma autoridade. Tratam-se de direitos tão abrangentes (sem perder seu sentido) que se dirigem de cada pessoa para toda a humanidade, de modo que por isso não faz sentido identificar um devedor. Finnis admite que essa abstração torna os direitos humanos insuficientes para sua execução, em suas palavras, precisando de uma “casuística dos deveres” para sua posterior aplicação (2007a, p. 219-220), mas isto nada enfraquece o sentido por ele identificado de ser um direito de dois termos.

4) A partir dos tópicos acima, entende-se, fundamentalmente, o que os direitos humanos em Finnis são e como se estruturam: são direitos humanos aqueles justamente instituídos ou reconhecidos e que sejam derivações *conclusivas* desde os primeiros princípios da razão prática – chamados de direitos naturais –, que se estruturam em uma relação de direitos de dois termos. Contudo, cabe ressaltar o que possibilita com que algumas das afirmações feitas a respeito desse conceito sejam sustentadas, esclarecendo o pressuposto normativo de base, a dignidade.

A dignidade, em uma de suas aparições em LNDN (2007a), é fundamento dos direitos humanos porque ela aponta para o “incomensurável valor da personalidade humana em cada um de seus aspectos básicos” (LNDN, 2007a, p. 220), e os direitos humanos são aqueles que não podem ser relativizados facilmente, e se forem absolutos, não podem em nenhuma hipótese. Tal força desses direitos só se explica porque a dignidade da pessoa fornece para a razão prática a *informação* de que a exigência de justiça (de um tratamento adequado) requer da razão prática alguns aspectos mais importantes em que a pessoa não pode ser ofendida. Com efeito, os direitos humanos são mecanismos coercitivos e jurídico indispensáveis para a normatividade desse tratamento adequado. O núcleo sólido da pessoa, sua dignidade, reforça por meio da justiça a exigência do chamado *tratamento humanamente digno*.

5) Torna-se patente que a dignidade está na base da sustentação de que existem direitos humanos e absolutos, mas outras consequências se estendem a partir de suas propriedades. A dignidade não conecta os direitos humanos apenas a uma malha jurídico-linguística, ou a estruturas de instituições. A dignidade, ao provir da noção de valor da pessoa e fundamentar um conjunto de direitos humanos, ela conecta essa linguagem de direitos diretamente ao bem-estar e à existência da própria pessoa. Uma vez que a existência humana é intrinsecamente social, e os direitos humanos um componente jurídico-político *indispensável* para a legitimidade do sistema jurídico e do poder autoritativo, chega-se a uma das teses de Finnis: que os direitos humanos são componentes do bem comum, e, por ser o bem comum justificativa da autoridade, então os direitos humanos também justificam a autoridade política (FINNIS, 2007a, p. 232).

Esse encadeamento de raciocínio desponta como mais um traço fundamental dos direitos humanos dentro da argumentação da teoria finnissiana da lei natural, qual seja, a relevância política dos direitos humanos. Outrossim, isso indica que os direitos humanos não são, para Finnis, um tema de teoria do direito aplicado, como ocorre, por exemplo, quando se tenta fazer teoria do direito civil, tomando como base um Código de um ordenamento específico. Pelo contrário, “direitos humanos” é um conceito diretamente ligado à raiz da teoria do direito, ao *conceito de direito* e, desse modo, é a classe de direitos mais importante para caracterizar a teoria da lei natural. Não sem razão, Finnis, no início do capítulo *Direito de LNDN* (2007a, p. 195) afirma que aquele seria um livro fundamentalmente sobre *direitos humanos*, uma afirmação pouco usual para um livro que pretende escrever sobre as bases da teoria.

6) Como se expôs acima, Finnis apresenta os direitos humanos como um conceito fundamental *da teoria da lei natural*, e não apenas um conceito da teoria aplicada a um tema. Isso confluirá para alguns problemas na teoria, tal como a seguinte ambiguidade: se Finnis, ao falar de direitos humanos, está apenas usando outra palavra para evitar o termo direitos naturais, ou se, ao falar de direitos humanos, ele está verdadeiramente se referindo às práticas dos tratados e declarações internacionais, e toda a malha institucional que isso envolve.

Outra afirmação de Finnis acirra ainda mais essa controvérsia: o autor afirma que a DUDH de 1948 é uma forma de apresentar os *contornos do bem comum* (FINNIS, 2007a, p. 210). Isso significa que o autor inclui o DUDH de 1948 como uma direta expressão dos direitos naturais e, por sua vez, como um manifesto em defesa dos aspectos fundamentais da pessoa humana, isto é, os bens básicos. Logo, essa Declaração, se analisada, pode ser tomada como tendo uma força de exprimir a forma adequada como os direitos (naturais) humanos devem ser concebidos. Isso levanta ainda mais a dificuldade de saber se Finnis faz alguma diferença entre os direitos humanos como conceito e a prática, ou se ele também concebe que a prática aí instaurada é a melhor forma de entender os direitos naturais. Ao longo desta Dissertação, este ponto será oportunamente suscitado. Por enquanto, basta a compreensão de que Finnis opta pela aceitação da DUDH de 1948 como uma forma adequada de pensar os direitos naturais.

7) Por fim, a última consideração relevante para compreender os direitos humanos em Finnis é a sua concepção política de comunidade completa. Finnis (2007a) sustenta que uma comunidade política fechada, como um Estado-nacional, não é uma comunidade completa (FINNIS, 2007a, p. 150), pois não pode garantir todos os aspectos da realização das interações humanas. Logo, é nessa possibilidade mais ampla que repousa a concepção finnissiana de comunidade completa. Infelizmente, uma argumentação mais profunda falta na explicação de

Finnis, principalmente porque a teoria da lei natural é, na verdade, uma teoria *complexa* da razão prática que integra ética, política e direito, e, desse modo, uma ampla filosofia política precisaria ser melhor exposta. Infelizmente, Finnis é majoritariamente um teórico da ética e da teoria do direito, demonstrando ser mais hábil nessas matérias do que em política.

O debate acerca da comunidade completa terá espaço mais no último capítulo desta dissertação. Nessa parte, oportunamente se investiga as razões dessa interpretação menos restrita de comunidade completa, se isto implica ou não em um distanciamento da concepção clássica do conceito. O diálogo realizado se dá com Leo Strauss e Eric Voegelin, sobretudo, porque estes oferecem uma compreensão da comunidade completa alicerçada na própria noção de direitos naturais, e que compreendem que o caráter mais restrito da comunidade se funda nesse direito moral. Desse modo, as razões da divergência de Finnis com o direito natural clássico – tema tão importante para os direitos humanos – precisa ser aprofundada, contudo, sendo tema de particular interesse para esta pesquisa, encontrará espaço mais detido apenas no último capítulo. Passa-se às críticas da teoria dos direitos humanos e dignidade em Finnis, cada uma com seu escopo específico, ao longo dos 3 capítulos subsequentes.

3 CRÍTICA A JOHN FINNIS DESDE OS TOMISTAS RECEPTIVOS AOS DIREITOS HUMANOS

Nos tópicos precedentes, apresentou-se as bases da teoria dos direitos humanos, que compreende tanto a dignidade quanto a ideia de direitos humanos. A opção de assim proceder proveio do interesse em expor as bases da teoria dos direitos humanos em Finnis, para que então assim se pudesse realizar uma crítica desta. Tanto quanto possível, evitou-se fazer julgamentos das opções teóricas de Finnis no capítulo anterior; contudo, algumas problemáticas e desafios oriundos da sua teoria foram antecipados, embora ainda não suficientemente discutidos. Neste capítulo se inicia a realização da *crítica da concepção finnisiana dos direitos humanos*, discussão que se estende até o final desta dissertação.

De certo modo, essa crítica já se iniciou desde a investigação a respeito da dignidade em Finnis, pois o interesse dos tópicos anteriores já consistia em inquirir imergir nos pressupostos e fundamentos mais basilares da sua concepção. Esse sentido de crítica enquanto *perscrutação dos fundamentos* ainda persistirá neste capítulo; contudo, outro sentido mais estrito pode enfim ganhar espaço: a *crítica como juízo avaliativo* sobre as opções teóricas de Finnis a respeito da *nova* teoria da lei natural e sua construção da ideia de direitos humanos.

Inicialmente, é preciso elogiar a compreensão de Finnis quanto à organização teórica dos direitos humanos e da dignidade pela sua abrangência e capacidade de organizar os conceitos. A dignidade, depois de muita investigação, chegou a ser compreendida a partir de uma *unidade ontológica* em torno das faculdades, sentimentos, relacionada à unidade entre o corpo e a alma, aspectos a partir dos quais o ser humano percebe a experiência de existência individual (pessoal), e pela qual ele também é dotado de um *valor intrínseco* e de uma *superioridade* na cadeia dos seres.

A experiência pessoal e de valor intrínseco abre a existência humana para uma diversidade de aspectos fundamentais, com as quais esses *sentimentos, experiência sensível, amor, busca dos bens*, entre outros, experienciados em uma *unidade pessoal*, explicam por que a dignidade é um *paradigma de valor* (FINNIS, 1998, p. 180). De fato, é por que o ser humano é como é, que ele se encontra num mundo de valores, em uma existência na qual, compartilhando-a necessariamente com outras pessoas igualmente dignas, as coisas do mundo passam a ser objeto da vontade, desejo – merecedoras (qualificadas) de serem buscadas de tal modo que exige um planejamento de vida para seu alcance e a estipulação da medida de como organizar essa busca de modo social. A dignidade explica que o ser humano, por ser como é, tem todas as coisas como objeto de valor, em um mundo compartilhado com outras pessoas.

Como é conhecido dos tomistas, direito é relação, e a explicação da dignidade de Finnis abre para uma nova forma de compreender essa expressão: significa que, uma vez observado que as coisas do mundo estão exatamente em meio a uma diversidade de vidas compartilhadas e todas elas dignas, e para as quais *o mundo é uma questão de valor*, então a busca de alguma *medida* para organizar o gozo compartilhado é necessário. Ora, o Direito é exatamente essa *medida* de organização das coisas em um mundo de valor, e ele é *relação* exatamente porque é a medida de intermediação entre as pessoas e as coisas de seus interesses. Mas há um tipo especial de tratamento que cada ser humano merece em razão da alta dignidade que possui, a *medida fundamental* sem a qual não se garante a vida minimamente digna. Essas *medidas fundamentais* que atendem à dignidade são para Finnis os *direitos humanos* ou *direitos naturais*.

Diz-se, desse modo, que os direitos humanos (direitos naturais) provêm da dignidade, porém é mais preciso sustentar que eles são as *medidas naturalmente justas* que atendem à exigência feita pela dignidade. Os direitos humanos não derivam da dignidade, pois esta tem uma íntima relação com a ontologia que tem normatividade limitada. No entanto, pode-se dizer que os direitos humanos provêm da dedução desde os primeiros princípios da razão prática e se encontram com a dignidade, que provém da ontologia e de suas sugestões práticas primaciais de exigência de tratamento digno e da indicação do mundo como uma questão de valor. Nesse

encontro, a dignidade alimenta os direitos naturais com seus fundamentos de valor intrínseco e exigência de justiça e de tratamento para todos os sujeitos igualmente dignos. Por sua vez, os direitos humanos atendem à dignidade fornecendo os parâmetros já plenamente normativos para a proteção e garantia do tratamento digno. O *encontro* entre dignidade e direitos naturais é onde campos diferentes, da ontologia e da ordem prática, se reforçam e se complementam, ainda que um não seja derivado do outro.

Se, por um lado, é amplamente elogiável toda essa percepção compreensiva e abrangente que Finnis foi capaz de articular, por outro, é a partir deste último detalhe da limitação de contato entre direitos humanos e dignidade que a presente crítica deve começar. Esse contato limitado em que da dignidade não se derivam os direitos humanos, mas dela *dependem*, exprime a reticência que Finnis continuou mantendo em relação ao que ele considera como inferências indevidas desde a ontologia. A razão prática – pelos direitos humanos – e a razão especulativa – pela percepção das faculdades e da ontologia da dignidade – continuam mantendo um contato limitado.

Toda essa construção da dignidade como paradigma de abertura para o mundo do valor não está assim expressa com tanta clareza em Finnis, e este estudo é, em grande parte, um avanço interpretativo e modo de interpretar desde a pesquisa aqui empreendida. Todavia, tampouco sem essa interpretação se poderia avançar na investigação. Assim proceder foi necessário pois, apesar da obra *Aquinas* (FINNIS, 1998, pp. 175-179) ceder espaço à aceitação explícita da metafísica, ainda assim a sua exposição é muito curta – apenas 5 páginas para toda essa explicação de dignidade, ontologia, unidade das experiências humanas, os dois sentidos de dignidade, e a dignidade como paradigma de valor – de modo que muitos pontos restam soltos e precisam de aprofundamentos e interpretações, tais como são feitos nesta Dissertação.

É compreensível essa exposição magra da ontologia e seus fundamentos. Finnis em LNDN (2007a) já tinha declarado que, na sua teoria da lei natural, o raciocínio prático dependia, mas não derivava de uma compreensão da natureza, e tal ideia persistiu mesmo quando em *Aquinas* (1998) ele se pôs a explicar de modo detido a dignidade e a unidade de alma-corpo. Naturalmente, como Finnis precisa manter a distância entre dignidade e direitos humanos, de modo que das faculdades da alma não diretamente se derivassem direitos naturais, mantendo os campos relativa separação entre si, então a atitude de aprofundar em questões ontológicas seria, na visão do autor, de menor interesse prático. Desse modo, a limitação normativa da dignidade, em razão de sua profunda raiz na ontologia, minou o interesse em aprofundá-la, ainda que Finnis tenha feito uma concessão em *Aquinas* (1998).

O mais importante é reconhecer o que esse gesto de Finnis representa. A nova teoria da lei natural passou a priorizar uma *crítica da razão* no lugar de uma ontologia antropológica. Toda a investigação a respeito de uma crítica dos primeiros princípios da razão prática, e também a respeito das regras do modo como se deve passar de um princípio a outro, e como se passa diretamente de tais princípios até a dedução de deveres, denunciam uma prioridade metaética de sua teoria. A ontologia e a antropologia filosófica veem seu papel ser cada vez mais reduzido, de tal modo que Finnis foi capaz de expor toda a sua teoria de modo suficientemente coerente – *vide* LNDN (2007a) sem precisar recorrer à ontologia.

Outro sinal dessa *nova tendência* da nova teoria da lei natural consiste no modo de tratamento das partes de que a teoria depende. Pouco da teoria de Finnis fala de modo extenso acerca das partes mais ontológicas da teoria. O conceito de *pessoa* não ganha tanto relevo, sem contar com uma exposição detida, apesar da expressão aparecer em várias partes. Igualmente, uma teorização a respeito das faculdades humanas e a ideia de *ergon*, ou papel racional específico, também fica de lado (FINNIS, 2007b, p. 25), bem como uma noção mais ampla e profunda sobre uma *antropologia filosófica*. Mas, principalmente, a noção de dignidade, que era a mais importante para os direitos humanos, é a mais afetada: ela se mostrou negligenciada em LNDN (2007a), de modo que suas aparições são esparsas e desconectadas em seus vários usos, o que denota que esse conceito era importante, mas não ganhou a atenção devida, muito em função da explicação ontológica de que dependia.

Mesmo quando Finnis (1998) em *Aquinas* (1998) opta por fazer uma exposição mais detida da dignidade, esta explicação é incrivelmente reduzida e com uma estrutura estranha. Na primeira página dessa exposição, Finnis (1998, p. 176) explica em um parágrafo a dignidade que gera uma exigência de justiça, e a define como a qualidade de ser *pessoa*, estranhamente sem se aprofundar na noção de pessoa. Nos parágrafos seguintes (FINNIS, 1998, p. 177-178) passa a falar sobre a ideia de *unidade* pessoal das emoções, sentimentos, sensações e faculdades, culminando na unidade da *alma*, sem explicar uma antropologia filosófica. Em seguida, passa a falar dos dois sentidos de dignidade (FINNIS, 1998, p. 179), como superioridade e valor intrínseco e, por fim, a partir da unidade pessoal referida, comenta que disso se depreende tal experiência como paradigma de valor (FINNIS, 1998, p. 179-180), sem explicar sua compreensão do que seja em detalhes tal paradigma, aliás, expressão que não se repete mais na sua obra.

De outro modo, incomparavelmente mais bem definida, organizada e estruturada em seus conceitos essenciais e em seu encadeamento argumentativo é a exposição de Finnis a respeito da metaética da lei natural, exposição sobre os primeiros princípios da razão prática, o

princípio primaríssimo, bem como o princípio da realização humana integral, teoria dos bens básicos e também dos requisitos da razão prática. Soma-se a isso uma sempre detalhada, compreensiva e precisa explicação sobre a teoria da ação humana e das suas etapas, fundamentais para a aplicação metaética do modo como a pessoa realiza os bens básicos em sua própria ação – conforme se vê nos 5 primeiros capítulos de LNDN (FINNIS, 2007a, p. 17-136) e pelo menos 3 capítulos em *Aquinas* (FINNIS, 1998, p. 20-132). Essa exposição profunda e detalhada é uma das partes mais elogiáveis da teoria de Finnis, e se repete tanto em LNDN (2007a) quanto em *Aquinas* (1998), de modo que a totalidade de sua obra está afinada de modo explícito com essas áreas do conhecimento. Todas elas são, não por acaso, partes de um estudo seja metaético, seja sobre o caminho de dedução direta da razão prática até a execução dos bens básicos do âmbito da ação.

O tratamento de Finnis, portanto, por julgar não precisar responder de modo tão derivado de uma compreensão de antropologia filosófica, mesmo quando necessário, como no caso da dignidade, evitou ou restringiu o tratamento da ontologia. Esse gesto, como nota Alford (2010, p. 85) é de que a *nova teoria da lei natural* surge em resposta à guilhotina de Hume, isto é, assume uma nova posição em face dessa crítica da falácia naturalista. A posição de Finnis é, portanto, a de considerar essa crítica como válida, e, como consequência, realizou em sua própria teoria um corte ontológico, pelo menos no que diz respeito ao interesse normativo.

Curiosa é, contudo, a percepção de Finnis de que esse seu gesto, de não derivar da ontologia para o campo normativo, não é uma nova atitude a partir da crítica moderna dos limites da ontologia, mas sim a posição da própria teoria da lei natural enquanto tal, como o próprio Aquino teria feito. Finnis, desse modo, não admite que essa sua posição seja *nova*; todavia, está claro que sua posição não é apenas de não derivar, mas também de deixar de lado a ontologia como um dos ramos mais relevantes para o raciocínio prático, dado que tal área do conhecimento tomista é consideravelmente pouco explorada por ele.

Esse modo de proceder é tipicamente kantiano. Kant (2016), assim como Finnis procede, julga que o raciocínio prático, para ser entendido em sua normatividade, precisa proceder a uma crítica desde o modo como a razão prática funciona (VEATCH, 1985, p. 15). Tal *crítica* consiste em uma análise das ideias reguladoras, as ideias que devem ser assumidas para que a ideia de dever exista. Assim, Kant (2007) chega às ideias de *imperativo hipotético*, aquele imperativo que é condicional, e o *imperativo categórico*, aquele que explica a moralidade em termos de uma máxima que possa ser universalizada para todos.

É o imperativo categórico que explica a possibilidade da moralidade, ao refletir sobre quando a máxima de uma pessoa extrapola o âmbito da particularidade e se lança para a

possibilidade de ser aceita por um outro sujeito racional (KANT, 2007). Sem isto, a moralidade alcançaria apenas o âmbito das condições que cada um impõe a si, de modo que ela não poderia transitar do *âmbito* subjetivo do *amor próprio* e passar ao *âmbito objetivo da moralidade*. Igualmente, o direito provém da noção de imperativo categórico, porém o conceito de direito é distinto: que a liberdade de cada um possa ser compatibilizada com a liberdade de todos *segundo* uma lei universal, onde esta é uma lei instituída pela autoridade (KANT, 2003, p. 83). Provém da mesma noção de *imperativo categórico*, pois é igualmente uma máxima que se generaliza, mas que tem que atender às duas exigências: i) tem que compatibilizar as liberdades, e ii) tem que satisfazer a *lei universal* (geral) instituída. O direito, portanto, se alicerça na generalização não absoluta de uma lei.

Em nenhuma dessas etapas da investigação da moralidade a filosofia moral kantiana considera a *natureza* como um ponto de partida ou do qual se deriva os princípios de moralidade. Na verdade, o kantismo é exatamente o esforço por tentar pensar a moralidade e os demais âmbitos da razão prática – tal como a doutrina do direito – sem fazer menção direta à interferência da ontologia. Alford (2010) percebe que esse é o mesmo modo de proceder dos jusnaturalistas da nova teoria da lei natural: eles tendem a uma interpretação da prática libertadora da natureza, ao pressuporem natureza como desprovida de valor (ALFORD, 2010, p. 86-87).

Uma vez que assim procedem, pode-se sustentar que a nova teoria da lei natural é influenciada por um certo *kantismo*. Não sem razão, Finnis reivindica poder tratar do valor (bens básicos) totalmente por uma linha metaética complementada pela teoria da ação. A teoria da lei natural se torna uma espécie *tomista* de *crítica da razão prática*, ainda que com pressupostos distintos. Apesar de distinta, igualmente tem-se a pretensão de contornar a *natureza* especialmente em seu aspecto de *antropologia filosófica*, pois, assim como para o kantismo, a *natureza* é um conceito que traz um ônus teórico que não pode ser suportado sem comprometer a precisão do raciocínio prático.

Como nota Alford (2010 p. 86), a filosofia da *nova teoria da lei natural*, do mesmo modo que a kantiana, torna-se uma questão de princípios que estipulem modos de responsabilidade, isto é, a busca de princípios norteadores da ação, em vez de uma estipulação prévia de hierarquia de bens ancorados em realidades objetivamente mais relevantes que outras. Assim como as formulações do imperativo categórico são formais, e são práticas enquanto orientações abstratas a respeito do bem, isto é, não antecipam o que é uma conduta boa ou má (pois isto careceria para Kant de um ônus empírico que não cabe à tarefa da filosofia), a interpretação da teoria da lei natural por Finnis é que ela é composta por princípios igualmente

organizados em termos de modos de responsabilidades, formais por não estipularem as condutas mais importantes, evitando um juízo prévio substancial.

O debate da falácia naturalista é apenas uma parte de uma crítica mais profunda. Se por um lado, Hume (2009) e G. E. Moore (1974) formam a base do que se chamou *falácia naturalista*, é com Kant que se verifica uma clareza maior da questão, qual seja, uma nova orientação da filosofia em direção cada vez menos ontológica e cada vez mais epistemológica. A teoria da nova lei natural é com Finnis cada vez mais epistemológica. A principal questão de Finnis passa a ser *como conhecer a verdade prática, e como conhecer desde os primeiros princípios sem passar pela antropologia filosófica*, problema que é fundamentalmente metaético e epistemológico. Não que Finnis considere a ontologia como inviável de conhecimento, senão que os pressupostos e orientações aceitos o conduziram para um caminho em que a ontologia e antropologia filosóficas são funcionalmente desinteressantes.

Um dos pontos que mais faz notar essa noção é percebido por McInerny (1980). Para McInerny (1980, p. 2), a percepção da lei natural não é meramente metaética, isto é, a lei natural não é compreendida meramente como uma reunião de preceitos. Segundo o autor, a visão de Tomás de Aquino também inclina para uma leitura prática da lei natural não apenas enquanto “modo de responsabilidade”, nos termos que foram explicados, e sim que: o bem é apreendido *per se nota* de modo prático, e que essa apreensão prática do bem, da relação da lei natural como participação do homem na lei eterna, o inclina a uma verdade prática de que o ser humano é inescapável da busca da perfeição, que, em última análise, inclina o ser humano para o *fim último das coisas* (1980, p. 3-4). O que McInerny (1980) está percebendo é que *a orientação prática* do ser humano o conduz não apenas a franquear uma pluralidade de planos de vida a partir da observância de modos de responsabilidade, senão que o inclina a uma existência *também prática* de realização pela busca do fim último. Desse modo, no primeiro princípio “buscando o bem e evitando o mal” esse *buscar o bem* seria também buscar o sumo bem, que é o fim último. Nesse seu artigo, McInerny (1980) está criticando a leitura feita por Finnis sobre a lei natural e o primeiro princípio em *‘The First Principle of Practical Reason’* (GRISEZ, 1969), fundada sobre uma concepção da lei natural que afasta ética e política de uma interpretação teleológica ou do fim último da vida, gesto seguido por Finnis (2007b, p. 27).

Finnis contra-argumenta que Grisez não pretendia no artigo criticado fazer uma exposição de toda a ética de Aquino, mas tão somente explicar a ST Ia-IIae, Q94, A2, e que, assim como em LNDN (FINNIS, 2007a), Finnis defende nesse artigo também suas teorias próprias (1981, p. 21), por vezes sacrificando determinadas posições de Aquino. Essa resposta não afasta a crítica de McInerny (1980), apenas restringe o escopo da análise para tentar

demonstrar *logicamente*, embora não *materialmente*, a pertinência da crítica. Por outro lado, a resposta de Finnis traz um problema: se por várias vezes Finnis afirma que sua teoria não é mera explicitação da teoria de Aquino, é legítimo sustentar que ele pretenda se manter próximo da teoria tomista em sua completude? Afinal, até que ponto Finnis pretende se *vincular* às premissas e modo de abordagem da teoria tomista? De certa forma, McInerny (1980) errou ao pressupor que a teoria de Finnis pretendia ser tomista em sua integralidade. Contudo, uma vez que Finnis aceitou se esquivar dessa crítica sustentando que não tinha a pretensão de aderir à ética total de Aquino, em termos estritos, ou que sua teoria seria um desenvolvimento próprio, torna-se dificultoso poder *julgar* sua teoria, pois uma escusa pode ser suscitada pela *nova teoria da lei natural*.

Todo esse debate Finnis-Grisez-McInerny reflete, no fundo, a problemática que anteriormente começava a ser suscitada: que a metaética finnisiana torna desinteressante o papel da ontologia e da antropologia filosófica para a ordem prática. Isto está representado, no debate Finnis-McInerny, por meio da interpretação finnisiana restritiva acerca do primeiro princípio da lei natural, isto é, em interpretá-lo como *modo de responsabilidade* e não como *inclinação prática do ser humano para o fim último*. Este último sentido é claramente *ético* e também *tomista stricto sensu*. É um exemplo interessante para esta investigação, porque: i) Finnis não pode negar que Aquino também defende essa leitura mais ontológica do fim humano, e ii) Finnis não pode excluir essa leitura *do fim último* como se ela fosse meramente uma questão ontológica, pois McInerny (1980) explica como ela é uma explicação prática.

O problema tomista sobre o que é o *bem* e o que o ser humano deve buscar, como se vê, está atrelado a uma pressuposição do modo como se concebe o *humano*. Uma leitura há em que o ser humano recebe os princípios da razão prática, formais, que ele os elabora junto com seu contexto, conferindo uma forma efetiva para o seu plano de vida. Outra, é a interpretação em que a inclinação prática do ser humano não é apenas lidar com modos de responsabilidade, mas também apreender que, em razão de *ser como é*, ele invariavelmente está inclinado a um fim último que o realiza mais perfeitamente, isto é, o ser humano *praticamente* deve entender de alguma forma que sua existência compreende um *ergon*, uma função própria em sua existência. Claro que uma teoria pode reunir ambas as concepções, e estabelecer uma limitação de escopo entre elas, e, a uma primeira vista McInerny (1980) parece aceitar isso. Mas Finnis (2007b, p.25), para manter a coerência construída em sua teoria, nega a inquirição do fim último e da função humana distintiva como orientação manifesta no primeiro princípio da razão prática.

Grisez também é criticado por McInerny (1980) especificamente quanto à aceitação da falácia naturalista pela nova teoria da lei natural, bem como a aceitação da separação entre fato

e valor. A posição de McInerny (1980, p. 7) é de criticar a afirmação de Finnis e Grisez de que nenhum dos expoentes clássicos jamais cogitaram fazer uma tal derivação do ser para o dever. Finnis (1981) responde a essa crítica afirmando que McInerny precisa mais do que constatar o peso de alguém para aconselhar uma dieta, precisa entre outras coisas sustentar que a saúde é um bem (FINNIS, 1981, p. 24).

É preciso ressaltar que Finnis está a misturar os problemas; McInerny (1980) não afirma que de um fato empírico se pode pura e simplesmente derivar uma prescrição, como parece sugerir na última reflexão – sobre a dieta e o bem da vida. O que ele sustenta é que a partir da ontologia do *ser humano* se pode identificar a fonte do dever, de tal modo que *ser* (ontologia) e *valor* (axiologia) nesse sentido se aproximam. Uma coisa é o ser enquanto *fato*, outro é o ser como *antropologia filosófica, ontologia e faculdades do seu ser*. A questão não é meramente derivação desde proposições, mas sim sobre a orientação filosófica, se Finnis aceita ou não que a partir da ontologia da natureza humana se extrai a orientação fundamental do *bem humano*, que servirá para a posterior estabelecimento normativo. Não se nega que Finnis admita uma *objetividade moral*, mas se conjectura que tal objetividade seja *epistemológica*, desde a negação da centralidade de uma *objetividade ontológica* para a estipulação do raciocínio prático.

A questão não é apenas a impossibilidade de derivação proposicional *do ser* para o *dever*. Trata-se de uma disputa de modos de orientação filosófica, que podem ser chamados *orientação clássica* e *orientação moderna*. A falácia naturalista, portanto, é apenas um dos problemas acerca do desafio que se interpõe à orientação clássica, que tende a fazer uma aproximação entre ontologia e raciocínio prático. A *orientação clássica* tende a ser a de uma i) *relevância epistemológica da natureza* e ii) uma *pressuposição de que a natureza humana é indelével e alicerça o modo como o ser humano deve viver*, enquanto que uma certa orientação moderna kantiana seria i) *desvalorização e desaparecimento epistemológico da natureza*, e ii) *uma noção de humanidade como liberação da natureza* (ALFORD, 2010, p. 87). Ora, em razão da análise feita, e ancorado na compreensão de Alford (2010), surpreendentemente a nova teoria da lei natural tem certa inclinação para o segundo tipo de orientação.

A uma primeira análise, é difícil compreender como uma teoria da lei natural de matriz tomista tenha se convertido “repentinamente” em uma teoria com influências kantianas. Apesar de assistir razão nas assertivas de Alford (2010), é preciso certo cuidado para não localizar Finnis em uma orientação moderna de que ele próprio tende a discordar. O que precisamos entender, contudo, é que Finnis não percebe essa sua transição para a orientação moderna-kantiana; ela é uma mudança para a qual sua teoria vai sendo esgrimida a partir de um conjunto de pressupostos e orientações que foram sendo assumidos pelo próprio autor.

Sua opção foi em admitir que o raciocínio prático *depende* de uma *noção de natureza*, mas, na prática, como exposto, sua teoria tende a deixar de lado a relevância da ontologia ou antropologia filosófica. Como isso é possível? Aparentemente Finnis se vale de um recurso para manter o lugar da ontologia em sua teoria prática, alocando-a para o lugar da *dependência*, mas toda sua teoria parece, de fato, conseguir explicar o raciocínio prático sem precisar centralizar e nem mesmo expor com razoável espaço para a ontologia. Finnis não deveria rejeitar a centralidade da ontologia, como se admiti-la reduzisse a validade de sua teoria, pois toda teoria tem alguns pressupostos que se pautam em assunções mais evidentes.

A orientação clássica parte da pressuposição de que é mais evidente que *o ser humano, buscando saber como deve viver, não podendo deixar de ser o que é, não pode negar que a natureza forneça evidências para orientações do seu modo de ser prático*. Por outro lado, a orientação moderna-kantista pressupõe que é mais evidente que *o ser humano possa ser livre dentro de modos de responsabilidade, possivelmente contrariando as orientações da sua natureza, e desconsiderando-a para fim de explicação do raciocínio prático*. Não é possível afirmar que Finnis aceite apenas uma dessas orientações. Eis o problema: Finnis considera que a natureza tem um papel, embora a ponha em segundo plano e mesmo tenda a explicar o raciocínio prático sem fazer referência a ela, ao mesmo tempo em que se inclina a concordar que a filosofia prática é, majoritariamente, uma estipulação de princípios epistemológicos e metaéticos, ainda que ele tenda a negar que sua teoria tende a favorecer uma libertação da natureza.

Ao proceder assim, e não podendo fugir à *necessidade de alguma pressuposição autoevidente*, sua autoevidência e pressuposição se concentram mais no campo metaético, enquanto que a ontologia e antropologia filosófica mais e mais vão se tornando opacas dentro do campo geral da nova teoria da lei natural. Nos efeitos, a nova teoria da lei natural finnisiana não leva a uma assertiva de poder contradizer a natureza, mas, por outro lado, a natureza é inutilizada estruturalmente no quadro geral da teoria quanto mais perde sua centralidade. Finnis não precisa aderir totalmente às orientações kantianas para demonstrar sua afinidade perceptivelmente mais moderna. Basta que traga para o interior da teoria da lei natural uma afinidade maior da orientação moderna, para que outros tomistas demonstrem os vários pontos em que Finnis se afasta em maior medida da orientação clássica da centralidade ontológica.

Já se expôs suficientemente quanto à problemática da dignidade e a orientação moderna de Finnis quanto à ontologia. A partir de agora, resta tratar dos direitos humanos. Alguns tomistas julgam ser correta a pretensão de Finnis em explicar os direitos humanos por meio dos direitos naturais, tais como Lisska (1996), Veatch (1985) e McInerny (1980); outros, julgam

ser uma atitude equivocada, como Villey (2007), MacIntyre (2007) e Leo Strauss (2014). Contudo, os primeiros, embora concordem com uma certa aceitação dos direitos humanos, tendem a discordar de Finnis por um dos seguintes ou ambos os motivos: i) por discordarem da equivalência entre direitos humanos e direitos naturais, e ii) por julgarem que a ontologia deve ser concebida como fundamental para os direitos humanos e para os direitos naturais.

O primeiro ponto em que a concepção de direitos humanos de Finnis é problemática, é a equivalência entre direitos humanos e direitos naturais. O autor claramente sabe que Aquino não usa a expressão *direitos humanos* ou outra equivalente, mas ele (FINNIS, 2007b, p. 95) insiste que Aquino tinha o conceito. Isso significa que, apesar de utilizar um *termo diferente*, quando se referia a *direitos naturais*, Aquino estaria falando da mesma coisa que se entende por direitos humanos. Desse modo, Finnis precisaria afirmar que direitos humanos e direitos naturais coincidem em sua definição: ambos são *derivações normativas por conclusão desde os primeiros princípios da razão prática aplicadas ao âmbito jurídico*.

Sustentar que um direito humano (natural) é uma derivação por conclusão, implica que eles provêm suficientemente desde a razão, não carecendo, portanto, de nenhum acréscimo em seus detalhes oriundos da deliberação humana.

Finnis tenderia a chamar essas especificações de *casuística dos deveres*, mas o fato é que os direitos humanos estão incrustados por um conjunto de práticas, de modo que, sem tais detalhes, eles se tornariam demasiado amplos. Dado que os direitos humanos, mesmo para Finnis, são interpretados como reivindicações, estas devem ser suficientemente *específicas*. Os direitos humanos, portanto, não podem abrir mão de uma especificidade suficiente para que a aplicação do direito seja útil. Esse detalhe da exigência de especificidade enfraquece a tese da equivalência entre direitos humanos e direitos naturais.

Lisska (2013, p. 139) entende que direitos humanos, enquanto reivindicação individual, não são direitos naturais (*jus naturale*). Os direitos humanos, como prática concreta, podem ser utilizados ideológica e politicamente, isto é, ao estar ligada a padrões e práticas específicas, é comum que a *defesa de um modelo social específico* seja feita a partir da sua implementação incrustada em uma estrutura de instituições internacionais, tratados e demais práticas e linguagens a que se vincula. O que Lisska (1996, p. 226) reivindica é que o *jus naturale* funciona como *parâmetro* para direitos políticos e legais. Finnis tende a interpretar os direitos naturais como expressados pelos direitos humanos, e como *reivindicações* que todos podem fazer em razão de serem *direitos inalienáveis reivindicáveis pessoalmente*. Por outro lado, a partir de Lisska (2013), é insuficiente sustentar que os direitos naturais (*jus naturale*) se restrinjam a uma reivindicação pessoal, sendo algo mais, semelhante a uma *medida devida*.

Aquino não entende *jus* como direito subjetivo, e igualmente o *jus naturale* não pode ser pensado em termos de uma reivindicação (VILLEY, 2007). O *jus naturale* é o *devido*, mas também é a *medida devida*. Essa compreensão somente poderá ser esclarecida no tópico 5 desta dissertação, no qual se exporá o direito natural no entendimento clássico. Por ora, basta se compreender que, para Aquino, o *jus naturale*, apesar de poder incluir uma compreensão de *reivindicação individual*, não pode ser entendido essencial e meramente como uma tal reivindicação. Uma vez que os direitos humanos, como são exercidos, são essencialmente *reivindicações* ancoradas em *práticas específicas*, e não meramente proveniente de derivação por conclusão, torna-se difícil equiparar direitos humanos e direitos naturais em um sentido forte como em Finnis.

Para tentar contornar essa aporia de Finnis, pode-se recorrer à sua noção de caso central aplicada aos direitos humanos: a concepção de que certos direitos humanos podem ter apenas a aparência desse direito, sem, contudo, ser um tal direito moral. Essa alegação, como explicado na subseção 2.2, não corrige o problema do *jus naturale* não ser apenas uma reivindicação, mas visa contornar a acusação de que Finnis estaria aceitando a prática dos direitos humanos tal qual ela efetivamente se manifesta, uma aceitação acrítica, que poderia minar a sua correlação entre direitos humanos e direitos naturais.

A partir dessa última constatação, pode-se afirmar que Finnis traz mais um ônus para sua teoria: realizar uma crítica das práticas dos direitos humanos e instituições correlatas antes de poder sustentar o que é um *direito humano legítimo*. Quando Finnis apresenta essa orientação, de distinguir entre um direito humano legítimo e um ilegítimo, por conseguinte enfraquece a sua noção sinonímica entre direitos humanos e direitos naturais, pois se constata uma dificuldade de enxergar em todo direito humano uma transparência para o direito natural. Lamenta-se que Finnis não tenha desenvolvido teoricamente mais a fundo este tema do caso central aplicado aos direitos humanos, pois esta noção aparece apenas na introdução do volume III dos CEJF (2011c). Em razão da dificuldade dessa equiparação, considera-se que esta é a melhor orientação tomista: que os direitos humanos, assim como qualquer lei humana, devem ser analisados segundo os princípios da lei natural e do direito natural, e não a este ser equiparado.

Se nesse modelo a melhor leitura inclina a teoria da lei natural para uma *crítica* dos direitos humanos à luz do direito natural, a concepção mais adequada para este modelo é que *direitos humanos e direitos naturais não são sinônimos*. Esta, no fundo, é a concepção clássica da *teoria dos direitos naturais*, preocupada em estabelecer um padrão de crítica. Como nota McInerney (1980, p. 8), Finnis (1981) afirma que não é o momento de “to turn back the clock”,

e isso significa que é preciso aceitar a linguagem moderna dos direitos humanos, segundo ele, ampla e versátil para melhor exprimir a complexidade dos direitos. A partir disso, Finnis assume uma postura de adesão às práticas e deixa de lado uma concepção mais crítica da tradição da lei natural.

Se Finnis, embora em uma rápida passagem, passa a sustentar que existem direitos humanos (legítimos) e “direitos humanos” (ilegítimos) (2011c), então torna-se contraintuitivo que a teoria da lei natural deva conceber a igualdade entre *direitos humanos* e *direitos naturais*. Se o segundo é o padrão que julga o primeiro, de modo que não possuem a mesma função teórica, então não é oportuno que tais direitos sejam chamados de sinônimos. Julga-se que esta última orientação é a que Finnis deveria adotar, considerando que sua teoria pretende ser *tomista*, bem como pressupondo que ela deva se manter mais próxima da orientação clássica.

Exemplar para este novo olhar, é perceber que se torna igualmente criticável outro ponto: a aceitação da DUDH de 1948 como representação de um direito humano *legítimo* e, enquanto isso, contorno do bem comum. Não significa que se discorde que tal Declaração seja realmente expressão de direitos humanos legítimos, antes questiona-se o modo como Finnis anuncia essa interpretação. Uma vez que ele assumiu uma dupla categoria, direitos humanos e “direitos humanos”, então ele traz para si um ônus explicativo a respeito das práticas, isto é, explicar com mais precisão por que a DUDH de 1948 seria um conjunto de direitos humanos legítimos equiparando-os com direitos naturais. Essa afirmação não pode simplesmente ser postulada.

Concorda-se com essa dupla categorização de direitos humanos e “direitos humanos”, mas discorda-se que isso permita que se chame direitos humanos de sinônimo de direitos naturais. O mais correto seria sustentar que a DUDH de 1948 é *exemplar* no modo como uma Declaração ou um Tratado de direitos humanos podem dar indícios de que atendem à exigência da dignidade por um direito natural fundamental a uma vida social digna, assim como um direito positivo pode ser igualmente exemplar no modo como atender à exigência da dignidade.

Nesse sentido, concorda-se com Douzinas (2000, p. 118), quando este afirma que os direitos humanos são um direito positivo *sui generis*. Os direitos humanos, assim como os direitos positivos, podem e devem dar indício da satisfação das exigências da dignidade, sendo estas observáveis a partir de uma teoria dos direitos naturais que explicitam a justiça mais fundamental exigida pelo valor intrínseco de sujeitos dignos. A teoria do direito natural se esforça precisamente em estabelecer essas orientações para atender a essa condição humana fundamental, daquilo que precisa ser razoavelmente resguardado como irrenunciável para uma vida digna (vida razoável entre seres racionais), bem como o estabelecimento de um padrão de

crítica da dinâmica das práticas e dos caminhos que cada sociedade tem trilhado em direção à transparência ou à opacidade para com a consciência de como atender a uma existência política humana apropriada.

3.1 CONCLUSÕES E RESSALVAS

O tema principal da crítica neste capítulo se debruça sobre como a teoria da lei natural se relaciona com a ontologia. A aceitação da falácia naturalista por Finnis (2007a) – não como se a teoria da lei natural nela tivesse incorrido, senão que a tese da falácia é logicamente correta – implica, para o autor, em uma tendência de cada vez mais por de lado o tema ontológico da utilidade de sua teoria prática. O autor entende que o juízo prático continua a depender de uma certa ontologia, mas ressalva que dela não deriva. Esse entendimento da nova teoria da lei natural vai no sentido de contornar a falácia naturalista, sem deixar de admitir que a teoria da lei natural precisa de alguma ontologia pressuposta. O problema emerge quando, apesar dessa admissão, Finnis vai dando cada vez menos espaço para a ontologia na sua teoria prática.

A crítica de autores como Lisska (2013) e Alford (2010) se direciona a certo kantismo da teoria da lei natural – nos sentidos como os críticos tomistas suscitaram –, por concentrar sua teoria prática em termos mais metaéticos e epistemológicos. Contudo, esta crítica não pode ser tomada exageradamente. O problema de Finnis não é a tentativa de superar a falácia naturalista, mas apenas lidar com ela evitando as necessárias bases ontológicas da teoria da lei natural. Consequentemente, assuntos como *dignidade e antropologia filosófica*, tão importantes para uma teoria da lei natural, são impactados, e, por conseguinte, os direitos humanos.

Esta parte da pesquisa conclui que Finnis deveria ter dado maior atenção a uma antropologia filosófica, pois esta serviria de dado para auxiliar a compreensão dos bens básicos. Isto não significa derivar esses bens desde esta antropologia, senão que tomá-la como dado ou base fundamental para verificação se tais bens, no modo como são explicados, tem correspondência maior ou menor com aquela ontologia antropológica de que dependem. Igualmente, esta mesma antropologia desenvolvida teria condições de melhor unificar o entendimento dos diversos sentidos da dignidade, tão fundamental para toda a teoria e particularmente para a teoria dos direitos humanos. Um tratamento de ontologia e antropologia semelhante se percebeu já em *Aquinas* (FINNIS, 1998), porém, como elucidado, o espaço dedicado a essa elucidação se mostrou extremamente curto e insuficiente para sanar os problemas constatados.

A nova teoria da lei natural de Finnis, portanto, poderia proceder a um posterior estudo da “natureza humana”, algo como uma investigação sobre a antropologia filosófica e os fins naturais do ser humano vinculados a sua natureza. Reconhece-se que este ainda não seria um estudo prático, mas a sua finalidade seria de completar uma tal investigação e dar uma base de fundamentação antropológico-filosófica enquanto dado que serve para insights práticos.

Por fim, o capítulo também tratou da controvérsia em torno da equiparação entre direitos humanos e direitos naturais. Finnis (2007a) defende, como se expôs, a referida equiparação. Porém, como se mostrou, ela apresenta diversos problemas, sobretudo a distinção entre direitos humanos e “direitos humanos” ilegítimos. Essa distinção atestou, portanto, que é mais benéfico para a teoria da lei natural considerar que os direitos naturais são bem mais parâmetros para os direitos humanos, e não sinônimos destes, pois, igualmente aos direitos positivos, os direitos humanos podem mostrar tanto uma manifestação legítima ou ilegítima. Esse tema da relação entre direitos humanos e direitos naturais, sobre a equiparação e outras questões, são retomados nos capítulos 3 e 4, de sorte que neles se avança para mais conclusões da pesquisa a esse respeito.

4 CRÍTICA A JOHN FINNIS DESDE TOMISTAS QUE REJEITAM A LINGUAGEM DOS DIREITOS HUMANOS: VILLEY E MACINTYRE

Os tomistas Michel Villey e Alasdair MacIntyre direcionam nossa atenção para outro campo relevante da crítica a Finnis: a linguagem dos direitos humanos. Ambos são de um tomismo distinto daqueles até aqui expostos, mais pelo seu tipo de abordagem, do que apenas por se oporem à linguagem dos direitos humanos. São de um tomismo crítico metodológica e historicamente, mais reacionários e menos receptivos a flexibilizações com os conceitos fundamentais. Para eles, não é tão simples igualar direitos humanos a direitos naturais, ou simplesmente partir da aceitação da prática internacional de tais direitos. Suas abordagens são práticas, porém de uma concepção filosófica mais conflitiva, capaz de renunciar ao *status quo* da prática jurídica, em favor da tarefa maior de aprofundamento filosófico para com a verdade prática.

Por isso, o presente capítulo está posicionado no meio da crítica, *entre tomistas receptivos aos direitos humanos e jusnaturalistas não tomistas*, por ocupar uma função intermediária entre estas duas posições e guardar com elas certas semelhanças. Com a primeira, compartilha da linguagem e gramática tomista, o que facilita o diálogo sem exigir maiores esforços de adaptações conceituais de conciliação. Enquanto que, com a segunda, guarda o

traço da crítica filosófica mais profunda – crítica à linguagem, à cultura e ao problema das ideologias. Neste capítulo, ainda sobressai uma preocupação estrita com a linguagem jurídica, se comparado com a crítica de jusnaturalistas não tomistas que se direciona ao âmago mais filosófico e especulativo do problema; contudo, ainda que em menor escala, este traço especulativo e crítico também começa a aparecer em Villey e MacIntyre.

É necessário distinguir o papel de cada autor nesta crítica maior.

Villey (2007), mais que os tomistas anteriores citados, critica de modo ainda mais incisivo a equiparação de direitos naturais e direitos humanos, ratificando fortemente a crítica a esta última forma de linguagem. Para tanto, o autor critica a confusão moderna do que é o direito, e propõe um retorno à concepção clássica de *jus*, na qual o conceito ainda explica o Direito aproximando-o da justiça sem contaminações por determinadas tendências ideológicas. Curiosamente, sua leitura não apenas remonta à jurisprudência romana, na qual *jus* e *justitia* se relacionam, senão que direciona estes termos a seu correlatos na filosofia grega, quais sejam, *to díkaion* e *dikaiosyne*, como também aponta Vigo (2003, p. 33). Desse modo, a crítica de Villey tem a função de se debruçar sobre os problemas da linguagem dos direitos humanos, e proceder a uma abertura da correlação unificadora entre direito natural e justo por natureza, de modo a demonstrar no que consiste a uma *posição verdadeiramente clássica de direito natural*, por meio da correlação entre *jus* e *to díkaion*.

Por seu turno, MacIntyre (2007) realiza uma crítica da posição fantasiosa dos direitos humanos. Tal afirmação se sustenta na metodologia do autor e no seu tomismo e aristotelismo críticos. Dois são os eixos exigidos para compreender sua reflexão: exige-se uma compreensão da sua teoria das práticas, e dos direitos como práticas, bem como do diagnóstico realizado pelo autor de que os requisitos revelados pela teoria não são atendidos pelos direitos humanos. Essa irrealidade dos direitos humanos em MacIntyre tanto serve para uma correta compreensão da relação entre direitos e a realidade prática, quanto realiza uma abertura maior para uma crítica da ideologia presente nos direitos humanos.

Nas páginas que se seguem, cada um desses aspectos é abordado não só de modo expositivo, mas guiados para elucidar o problema maior desta Dissertação. E então, tendo-os explicado, oportunamente apresenta-se como tais questões são relevantes para entender em que sorte de variáveis, aporias e desafios está envolta a concepção dos direitos humanos em Finnis face a uma posição autenticamente clássica da filosofia do direito natural.

4.1 A CRÍTICA DE VILLEY

Utilizar a análise de Villey (2007) com a função de compor parte da crítica da concepção dos direitos humanos em Finnis exige que se proceda a um percurso de exposição da teoria do autor francês mantendo sempre os olhares fixos no objetivo maior, para uma crítica dos direitos humanos. A pergunta mais útil de se fazer é: *qual o lugar dos direitos humanos no pensamento de Michel Villey?* Proceder assim nos instiga de pronto a tentar entender o lugar desse conceito no pensamento do autor e, por conseguinte, apreender o que em sua teoria aristotélico-tomista e romanística há para julgar a análise de Finnis dos direitos morais. Equivale a dizer: que diferencial há na abordagem de Villey para se entender criticamente no que consiste uma análise clássica dos direitos humanos, isto é, buscar algum aspecto que pode ter feito falta a Finnis.

Começemos por isto: *o que Villey tem a dizer dos direitos humanos?*

É o tom comum da obra *Os direitos e os direitos humanos* de Villey (2007) afirmar que os direitos humanos se mostram confusos e pouco esclarecedores sobre o que eles próprios são, sobretudo porque eles já se baseiam em uma linguagem moderna de direitos inepta para expressar o que é o Direito em si. Direitos, na linguagem moderna de Hohfeld, podem ser uma liberdade, uma faculdade de mover um processo, um “poder” ou uma imunidade (VILLEY, 2007, p. 21). Em face disto, eis a perplexidade de Villey: Direitos – na linguagem moderna – são tantas coisas e, ao mesmo tempo, dificilmente encontram uma unidade *do que é* (o direito). Pode-se objetar, como fez Vigo (2003, p. 48), afirmando que “la riqueza analógica del derecho no es aprovechada por Villey en toda su dimensión” (2003, p. 48), o que significa que o direito poderia ser compreendido não somente o *devido (jus)*, mas também analogamente como *o direito subjetivo* e a *norma jurídica*, bem como podendo ser cada uma das coisas supramencionadas inclusive na estrutura de Hohfeld, sem implicar em maiores problemas.

Contudo, aristotélico e perspicaz que é, Villey (2007) sabe que a pluralidade semântica precisa encontrar alguma unidade, ou seja, é preciso reunir os diversos sentidos em torno de um conceito mais fundamental. A analogia não demite a necessidade de encontrar o conceito mais apropriado e menos confuso. Por isso, tendo o autor percebido a confusão moderna em torno do conceito direito, e a falta de interesse desta para encontrar um sentido unificador, ele retorna à tradição romana, escolástica e aristotélica (VILLEY, 2007), na qual, para o autor, a filosofia então encampava o real interesse de entender o que é esse Direito, sem demitir a pluralidade, mas tampouco pretendendo nela se perder.

Com efeito, Villey (2007) quer, com este gesto, ratificar que o problema dos direitos humanos é, antes de tudo, uma compreensão equivocada sobre (1) *o que é o direito* e (2) *quais*

são os direitos. Quanto ao *que é o direito*, Villey acusa os direitos humanos dos mais diversos adjetivos negativadores (VILLEY, 2007, pp. 5-6): eles são irrealis, indeterminados, inconsistentes e prometem demais.

Esses desqualificadores não são apenas formas de caracterizar os direitos humanos/direitos dos homens, mas pretendem esclarecer como eles são produtos de uma visão que não compreende adequadamente o que é o Direito. Chamá-los de *irrealis* ou *inconsistentes*, em última análise, no pensamento de Villey (2007), quer dizer que eles mais confundem do que esclarecem o que é um direito. Isto significa que os direitos humanos são mais uma dessas manifestações modernas dos direitos que embaçam a correta compreensão jurídica. Direitos, para Villey (2007, p. 6), não podem ser propósitos ou ideais; no sentido mais estrito, eles têm que ser aquele *justo* aplicável e arbitrável. Quando estas duas esferas se indistinguem, a do Direito e dos propósitos ou ideais, duas dimensões maiores, por conseguinte, também se confundem: o Direito e a Política. Esta é uma confusão perniciosa, pois encontra consequências no sentido prático da vida cívica.

Villey (2007) é um grande *dialético*, concentrado na distinção de conceitos e seu esclarecimento mais refinado, não sem contraditório, ou diálogo (VIGO, 2003, p. 20), mas com o interesse de aproximação da verdade. Por isso, ele realiza essa distinção entre Direito e Política, enquanto que outros tomistas insistem em uma aproximação dos dois conceitos, dada a sua cooperação mútua para o *bem comum*. Embora Villey reconheça essa relação e cooperação, ele prefere dar lugar a sentidos mais estritos de Direito e Política a fim de evitar confusões e usos ideológicos. O direito é algo que pode ser atribuído como uma *coisa justa* no seu sentido estrito, ao qual, se alguém é intitulado, então a este *é devido*, não podendo ser negado sem injustiça, e isto significa *algo*, não apenas um *propósito ou ideal /desejado/almejado*. Por seu turno, cabe à política este empreendimento da vida comum, de tratar desses anseios, desejos, propósitos ou ideais *justos*.

Contudo, algo parece ter escapado entre os dedos nessas distinções todas: se o *propósito* é um justo e o *direito* é um justo, como podem ser coisas distintas?

Para solucionar essa aporia, é preciso ir mais a fundo nos conceitos de Villey. O *Direito* é um *justo devido* ou *uma coisa justa* atribuída como devida pela *justiça* (VILLEY, 2007). Nessa gramática jurídica, Direito é o *jus* e Justiça é a *justitia*, no qual o direito é objeto da justiça. Estes conceitos possuem seus correlatos da filosofia clássica grega, para os quais *jus* é chamado *to dikaion* e *justitia* é chamada *dikaiosyne*. Porém, há uma distinção conceitual nos conceitos gregos que, segundo Villey (2007), comportam um alcance mais revelador.

A justiça pode ser *justiça geral* ou *justiça particular*, conforme a clássica definição de Aristóteles (2009). O autor francês interpreta o *direito (jus)* em sentido estrito a que os romanistas atribuem como sendo correlacionado com a justiça particular, pois nesta é discernível e intitulável em um caso particular. Ou seja, para a justiça particular há um *justo* no sentido estrito arbitrável vinculado à *arte jurídica* (VILLEY, 2007, p. 42), enquanto que, para uma *justiça geral*, há um *justo* (ou *to díkaion*) distinto e não jurídico como direito arbitrável, quase identificado com a moralidade e a ordem como um todo (VILLEY, 2007, p. 39). Portanto, como nota Vigo (2003, p. 32-33), é na justiça particular que o mundo dos juristas é propriamente compreendido. Essa mesma articulação se repete em Villey (2019, p. 40-42), em que o autor destaca o mérito de Aristóteles em distinguir a moral no sentido mais amplo daquele sentido mais estrito de *justo*.

Ao justo da justiça particular Villey chama de *jus civile*, quando se trata do justo em uso dentro de uma comunidade política, e *jus gentium* quando se trata de um *justo proveniente dos usos e práticas internacionais e conjunto de instituições comuns universalmente difundidas* (VILLEY, 2007, p. 95-96). Ao *justo* da justiça geral, o autor chama de *moral*, mas não no seu sentido subjetivo, senão que uma *moral* enquanto *conjunto de deveres cívicos e de humanidade (humanitas)* que organizam a vida comum entre os concidadãos e para com estrangeiros (VILLEY, 2007, p. 87). Por sua vez, há uma terceira categoria, o *jus naturale*, que em Villey (2007, p. 95) podem ser entendidos como os poucos direitos morais comuns a todos, mas que entende serem pouco práticos e, por isso mesmo, pouco utilizados dentro do direito romano.

Dentro dessa gramática dos direitos segundo uma visão clássica, Villey julga que os direitos humanos não possuem espaço. Eles não podem ser confundidos com o *jus gentium*, pois estes não são subjetivos, e sim direitos objetivos, mais próximos de “coisas”, isto é, instituições e usos universalmente difundidos (VILLEY, 2007, p. 95), enquanto que os direitos humanos, além de vinculados a um modelo de direitos subjetivos, não se assentam essencialmente nos usos.

Poder-se-ia objetar que os direitos humanos não são independentes de práticas e usos difundidos. Porém, Villey se adianta a essa argumentação. Ele sustenta que os sistemas de deveres humanitários – catálogo antigo de deveres –, que, apesar de serem morais, são arbitráveis porque constituem a normatividade da moral cívica e humanitária, são exatamente o que os direitos humanos pretendem, organizar a vida política em termos de uma noção de justiça. A partir de Villey (2007), por conseguinte, compreendemos que sua análise leva a entender que os direitos humanos erram ao tratar essa *moral humanitária* enquanto direitos em

sentido estrito, e, na verdade, são melhor compreendidos na categoria de deveres morais arbitráveis, não confundidos com direitos *stricto sensu*.

Desse modo, os direitos humanos, segundo Villey, confundem as duas realidades normativas: pensa o aspecto humanitário não enquanto deveres, mas enquanto *direitos reivindicáveis e subjetivos*. Ao fazer isso, confunde direito *stricto sensu* com a *moral cívica e humanitária* (moral universalista) necessária enquanto moral mesma para constituir plenamente a justiça. Tratar os direitos humanos como *jus gentium* e como substitutos do papel da *moral universal* seria um grave erro, pois distorceria a linguagem da *moral universal* de *deveres cívicos e humanitários*, precisamente envolvendo-a em uma linguagem confusa de reivindicação irreal na forma de direitos subjetivos – confundindo propósitos/ideais com *direitos*, outrossim, seria confundir a concepção *uso e prática* do direito das gentes com o desenvolvimento de um *sistema jurídico completo* internacional (VILLEY, 2007, p. 96).

Por meio dessa verificação do seu lugar dentro do que Villey considera uma linguagem *não confusa* do direito, os direitos humanos se encontram acusados de uma linguagem confusa e deslocados de uma linguagem jurídica coerente. Dentro de um quadro mais abrangente, portanto, os direitos humanos são sintomáticos. Por um lado, a aurora da modernidade ocidental conduziu a visões do *jus naturale* que ratificaram a concentração de força nas mãos do Estado como o derradeiro refúgio de segurança da comunidade política, a exemplo de Hobbes; e por outro, percebendo o ocaso dessa orientação, como destaca Villey (2007, p. 3), essa mesma modernidade é berço dos *direitos dos homens*, o oposto de sua base estatista, pois “Todo excesso gera seu contrário” (VILLEY, 2007, p. 3): trata-se da radicalização da abstração “livre do poder” em resposta à radicalização primacial do poder Estatal.

O diagnóstico de Villey é que essa geração de opostos, com a ânsia de produzir alguma justiça, conduziu a uma linguagem abstrata e confusa. O drama que Villey (2007, p. 8-9) percebe, por meio de sua crítica da história e da linguagem, é que os direitos humanos são um decalque do direito natural, usados como substituto para evitar este conceito (direito natural) contra o qual reside inúmeros preconceitos. Bem como que, embora tendo a linguagem dos direitos humanos surgido de uma forma que guarda inúmeros problemas, demiti-la exigiria um substituto inevitável para não recair na arbitrariedade Estatal. O quadro é delicado e de difícil reversão. Villey (2007) é um tomista crítico e reacionário, menos conciliador. Pode-se ver isto pelo seu gesto de proceder a uma crítica radical à linguagem jurídica e instituições, retornando aos símbolos mais elucidativos, e, sobretudo, pela observação de sua aceitação do drama “trágico” em que a linguagem do direito está envolta, sem pressupor uma aceitação do *status*

quo como ponto de partida, pois, para o autor francês, o papel da filosofia não é desenvolver muletas teóricas para concepções práticas errôneas.

4.1.1 A crítica a Finnis desde Villey

Uma vez explicada a concepção de direitos humanos villeyana, bem como sua crítica a essa linguagem jurídica e os problemas em que ela está envolvida, pode-se adequadamente pô-la face a face com a concepção de direitos humanos de John Finnis.

O contraste mais perceptível entre Villey e Finnis são suas distintas abordagens como tomistas e integrantes da tradição do direito natural. Villey se funda a uma crítica da linguagem que pretende ser dela ordenadora (VILLEY, 2007, p. 11), e que na sua abordagem jurídica soa majoritariamente *histórica*, enquanto que Finnis é um autor que segue pela via analítica de elucidação de conceitos. Esta é, contudo, somente uma primeira análise, que se sustenta apenas sobre um olhar mais geral e, principalmente, superficial. Quando olhada mais de perto, de outro modo, a crítica de Villey é também verdadeiramente conceitual, e é isto que pode os aproximar em uma crítica. Se o autor francês fizesse apenas uma análise de fatos históricos – cientificização da história que ele mesmo critica explicitamente (VILLEY, 2007, p. 26) –, enquanto que Finnis procedesse a uma análise conceitual, pouco de um se poderia julgar pelo outro. A confrontação de ambos, portanto, passa pela utilidade *conceitual* do tipo de análise histórica a que Villey procede.

O primeiro ponto a respeito de Finnis que merece atenção é sua afirmação de que a gramática moderna de direitos é ampla e flexível (FINNIS, 2007a, p. 195), e que por isso merece ser acatada dentro de uma teoria do direito natural. Logo em seguida, o autor procede a uma aceitação da teoria do direito em três termos de Hohfeld, da linguagem jurídica estruturada em um *direito, credor e devedor*, a qual Finnis considera que “acomoda satisfatoriamente uma vasta gama de usos” (FINNIS, 2007a, p. 196).

Para esta teoria, os direitos podem ser *reivindicações, liberdades (privilégios), poderes* ou *imunidades*. Finnis (2007a, p. 205) considera essa construção da linguagem moderna mais maleável e precisa do que apenas o conceito de *devido (jus)*, de modo que “não há motivo para tomar partido entre os usos mais antigos e mais novos como modo de expressar as implicações da justiça em um dado contexto” (FINNIS, 2007a, p. 206). Considera, outrossim, que essa construção vem sendo feita ao longo de vários momentos da história moderna do direito, por meio das contribuições de Hobbes, Suarez ou Grotius, por exemplo (FINNIS, 2007a, p. 205). Desse modo, o autor considera que o conceito de *jus*, junto a essas inovações modernas, resulta

razoavelmente naquilo que Hohfeld estruturou em *quatro tipos de direitos e três termos da relação jurídica*.

Esse modo de proceder aponta para uma possível carência no pensamento de Finnis: a falta de um posicionamento crítico diante da linguagem jurídica. Disso são sintomáticos os inúmeros problemas: a) ausência de criticidade quanto a algumas (in) compatibilidades da linguagem moderna e a linguagem clássica *do justo*, b) como a concepção do direito humano às vezes aparece como derivação conclusiva da razão prática, e outras vezes equiparado ao *jus gentium* como se fossem sinônimos, c) a equiparação de direitos naturais e direitos humanos. Cada um desses pontos passa a ser analisado a seguir, realizando a função de Villey dentro desta dissertação, a de servir a uma crítica da linguagem jurídica sobre a concepção finnisiana de direitos humanos.

O primeiro ponto a) é o que abre a porta para todos os outros problemas. Finnis (2007a) tenta uma unificação da linguagem clássica do *justo devido* com as concepções modernas do direito. Ao fazer isso, o autor está querendo dizer que cada uma dessas “escolas” percebeu uma certa faceta do direito, e que a noção de *jus* seria apenas uma destas. A noção pressuposta ao raciocínio de Finnis parece ser a de uma história linear, cumulativa e acrítica quanto às concepções de direito. O autor não observa, o que em Villey (2007) é talvez sua virtude mais fundamental, que o caráter filosófico da pesquisa exige uma crítica mais acurada e fidedigna dos movimentos entre concepções de direito.

Duas atitudes estão em jogo: uma que pretende ser explicativa do Direito tal qual ele está manifesto em sua linguagem moderna, se furtando a uma crítica profunda da linguagem jurídica e sua formação, ou outra, em que a filosofia reconhece que, antes de ser meramente uma justificadora e melhor explicativa sobre a realidade tal qual se mostra, a principal tarefa não é produzir conceitos operativos aos olhos das práticas atuais, senão que se manter o compromisso de expor os problemas que houver em tais práticas. Pode-se atribuir a primeira atitude a Finnis, *não no todo de sua teoria*, mas estritamente quanto à forma como realiza a compatibilização de várias concepções históricas de direito. Naturalmente, a segunda atitude é a de Villey. Embora algumas das análises do autor francês tenham seus problemas, o enfoque será nas virtudes de sua teoria quanto à sua capacidade de expressar a concepção clássica de direito, pois é o que se pretende: analisar o que é uma concepção autenticamente clássica sobre os direitos humanos e como se porta a teoria de Finnis diante de tal modelo diverso em exigências, ao qual se pretende colher as contribuições também pelo pensamento de Villey.

Não que a linguagem clássica *do justo* seja incompatível necessariamente com a moderna linguagem jurídica. Porém, tanto aproximá-las quanto distanciá-las exige o ônus de

atestar a tese respectiva estando consciente do movimento histórico nas quais estejam envolvidas. Pode-se dizer que Villey, para justificar sua análise conceitual e sua posição desde uma análise crítica da linguagem, aceitou este ônus. Finnis (2007a) parece ter olvidado essa exigência, não apenas quanto à cumulação de diversas concepções de direitos, como também ao considerar a DUDH de 1948 como adequada explicitadora das condições básicas do desenvolvimento humano e direitos naturais. Novamente, vale ressaltar que esta sua análise pode ser verdadeira, porém como já ressaltado, mostra-se difícil assim sustentar sem um ônus explicativo. Estes são apenas dois exemplos mais fundamentais do que se queria expor, isto é, que Finnis, em função do seu próprio método filosófico analítico, optou por seguir um caminho de assunções que, embora tenha suas virtudes dignas de serem notadas, quando comparada com Villey, expõe claramente uma de suas principais deficiências em capacidade crítica.

A partir desse problema, pode-se tratar do *ponto b*), que está relacionado com o anterior. O motivo pelo qual se optou, primeiro, por realizar uma elucidação do lugar dos direitos humanos na análise de Villey, foi para que se adquirisse uma visão crítica sobre essa linguagem do direito se comparada com os tipos de direitos identificados na tradição clássica. A conclusão foi perceber que são quatro o número de modelos normativos relacionados com a Justiça, nominalmente, *jus civile*, *jus gentium*, *jus naturale* e uma *moral universal* (*deveres morais e humanitários*). Villey, nessa gramática, enfatiza que nenhum destes comporta os direitos humanos, com o que tais direitos ficam como uma linguagem apartada de um modelo saudável e não confuso de direitos.

A nova teoria da lei natural de Finnis poderia levantar algumas objeções. A primeira é a afirmação que os direitos humanos fundamentais são os *jus gentium* (FINNIS, 2007b, p. 95). Contudo, Villey, como já exposto, explica como essa afirmação é improcedente: o *jus gentium* está relacionado com o uso internacional, e mais próximo de um conjunto de *res*, isto é, *instituições universalmente difundidas*, que os povos *usam* ou *guardam*, do que direitos no sentido direitos humanos (VILLEY, 2007, p. 95). Outrossim, o sentido de *uso*, explica Villey, não é de nenhum modo o de um *sistema internacional*, em torno dos quais os direitos humanos cada vez mais tendem a se desenvolver (VILLEY, 2007, p. 96).

Outra equiparação, segundo Villey, embora mais plausível, também com seus problemas graves, é a feita entre direitos humanos e uma *moral universal*. Essa comparação não é feita por Finnis, pois o autor não chega a fazer uma relação entre o direito natural e o *to díkaion* da justiça geral grega, nos moldes compreendidos por Villey; contudo, é válido fazer essa elucidação didática. Primeiro, que os direitos humanos, em sua própria compreensão, pretendem voluntariamente se distanciar do conceito de moral, propriamente por preferir a

expressão *direito*. Por outro lado, da parte da *moral universal*, pode-se dizer que ela é constituída mais de *deveres*, de modo que Villey é crítico dos direitos humanos exatamente por eles adotarem uma linguagem moral e de deveres humanitários, e tratá-los segundo uma linguagem de *direitos* no sentido moderno da palavra.

Contudo este é o dilema percebido pelo autor: demitir a linguagem dos direitos humanos seria ainda abrir uma lacuna (VILLEY, 2007, p. 8) de uma *moral universal* exigida para uma vida política cívica e internacional justa. Villey percebeu que, desde a concepção antiga de justiça, a coexistência entre *póleis* ou *nações* clama por uma moral universal, um humanitarismo que incluía uma moral cívica, mas que, principalmente, avance para além dela. Os direitos humanos são a tentativa moderna dessa moral, que, como argumenta Villey (2007) – e como já referido neste estudo –, embora ocupe momentaneamente essa posição, possui inúmeros problemas, tais como a confusão da linguagem moral com a linguagem de *direito*.

Por fim, passa-se à possível equiparação restante, aquela feita por Finnis de modo incisivo – *ponto c*): a igualdade entre direitos humanos e direitos naturais ou *jus naturale*. É neste ponto que Finnis demonstra mais as consequências da ausência de uma crítica à linguagem jurídica moderna. O *jus naturale* que Finnis reivindica ser o mesmo que os direitos humanos, ligando assim a tradição clássica da lei natural com uma moderna dos direitos humanos, é curiosamente mais própria da tradição moderna. Assim explica Villey, que a expressão *jus naturale* muito raramente significava algo *prático* entre os juristas romanos e mesmo entre os teóricos (VILLEY, 2007, p. 95). Em poucas partes *jus naturale* queria dizer os direitos morais universais; porém, em sua grande maioria, tratava-se mais de uma correlação analógica do direito a todos os seres vivos, humanos ou não; portanto, algo pouco prático.

Foram os autores do início da modernidade, como Hobbes e Locke, que passaram a dar sentido mais forte a esse conceito, buscando um *jus universum* – direito dito universal (VILLEY, 2007, p. 54), distorcendo-o do seu uso clássico, que no fundo era de pouco interesse prático, conferindo-o de um significado de direitos e liberdade no estado de natureza – estado de vida não política. Na gramática clássica dos direitos, não é o *jus naturale* que ocupa o papel fundamental, senão que o *jus gentium* e a *moral universal de deveres cívicos e humanitários* (*to díkaion* no sentido moral) são os que possuem o valor prático. Se por direito natural Finnis quisesse se referir a algum destes, ele ainda teria alguns problemas, pois Villey ressalta que nenhum destes é manifesto enquanto *direito subjetivo*, e um deles nem *direito é*: o primeiro compreende instituições e práticas objetivas, e o segundo são deveres humanitários, *o justo dever moral arbitrável*.

Os problemas oriundos da carência de crítica à linguagem jurídica em Finnis ainda exigem uma última análise. Ora Finnis trata de direitos humanos como direitos naturais, isto é, enquanto derivações conclusivas desde os primeiros princípios da razão prática, ora sustenta que direitos humanos são *jus gentium* (FINNIS, 2007b, p. 95). Esta é uma confusão que se vê enfatizando ao longo desta dissertação, isto é, que Finnis às vezes trata de direitos humanos como conceito proveniente de uma dedução, que dispensa o elemento material da voluntariedade humana na construção de sua proposição, e em outras vezes os trata como proveniente das práticas que, fundamentalmente, necessitam do arbítrio humano. Essa contradição de definições indica a dificuldade que há em conciliar esse conceito de direitos humanos do modo como se manifesta modernamente, com aquela outra linguagem, a da tradição clássica da lei natural.

Uma das grandes qualidades da teoria de Villey (2007) foi ter um *insight* de correlação entre *jus* e *justitia* com o *to díkaion* e o *dikaiosyne*, por meio do qual o autor operou um duplo avanço teórico: 1) ligou a tradição romana e escolástica com a do *justo por natureza* e justiça clássica grega, identificando uma unidade na tradição do direito natural clássico, e, ao mesmo tempo, 2) buscou ampliar o campo semântico de compreensão ao emprestar para sua análise o sentido de *to díkaion* enquanto *moral universal*, um *justo moral mais amplo cívico-humanitário* que ultrapassa a possibilidade da linguagem moderna, que tende a se afastar da ideia de moral na vida social pública.

Esse gesto do autor pavimenta o caminho de continuidade desta pesquisa. Uma vez que se pretende esboçar o que seria a visão clássica do direito natural, então, seria preciso demonstrar uma tal unidade pelo menos acerca do tema de análise entre o direito romano, a escolástica-tomista, e a filosofia clássica aristotélica, sobretudo. O êxito de Villey (2007) em correlacionar os conceitos *latinos* e *gregos* em torno da ideia do justo e da justiça, permite analisar Finnis também por jusnaturalistas não tomistas, não como críticos externos, senão como aqueles a quem muito de seu pensamento serve de parâmetro para uma crítica mais profunda do que se poderia esperar da *nova teoria da lei natural*.

Desse modo, pode-se proceder a mais uma crítica a Finnis, ainda de ordem linguística. O autor, embora se considere devedor da tradição clássica aristotélico-platônica, não deixa claro como sua noção de direitos naturais encontra reverberação dessa linha de pensamento. Finnis utiliza bastante a tipologia aristotélica de justiça geral e particular, mas não compreende com precisão o alcance da justiça aristotélica, que está diretamente correlacionada ao *justo moral* – mas que ainda assim é arbitrável –, tal qual aquele reivindicado por *Antígona* para enterrar seu irmão na peça de mesmo nome, como ressalta Villey (2007, p. 86). Este justo moral seria o que,

segundo o autor francês, mais se aproximaria ao lugar ora ocupado pelos direitos humanos, só que com inúmeras deficiências. Como se pode ver, Finnis tomou um caminho tão mais distinto dessa correlação na sua concepção de direitos humanos, que não o correlacionou com a ideia de *justo* que liga a escolástica ao *to díkaion* da filosofia grega.

Neste ponto, duas colocações a respeito da linguagem jurídica se entrecruzam. Em Finnis uma certa acriticidade quanto às concepções modernas o levou a uma postura elogiosa da linguagem jurídica moderna, incorporando-a com facilidade em sua teoria. Por outro lado, distanciou-se da correlação entre o *jus* e o *to díkaion*, e por isso sua posição dos direitos humanos o levou a considera-los como uma tentativa de harmonizar a linguagem moderna com uma imagem incompleta no que consiste a linguagem jurídica clássica: os direitos humanos são para Finnis, em matéria jurídica, a ligação entre a tradição do direito natural e a linguagem moderna que aceita a influência moral sobre o direito.

Infelizmente, esta conciliação de duas raízes do pensamento jurídico se erige na ausência de uma crítica da linguagem jurídica, ou pelo menos de uma que seja satisfatória. Nela falta tanto uma consciência da linguagem moderna e seus problemas, bem como uma consciência de como interpretar o direito natural ligando a escolástica e o direito romano ao *justo* e à *justiça* do pensamento jusfilosófico clássico grego. Pode-se objetar que Finnis trata de justiça nos termos das categorias aristotélicas; contudo, o faz sem parecer que há no pensamento aristotélico algo de mais profundo, que confira um alcance maior à noção de justiça, tal qual o aponta Villey na sua exposição da correlação, para quem o *justo* e a *justiça* gregos são conceitos que elevam o alcance de sentido capaz de renovar o pensamento da teoria da lei natural.

No tópico 5 desta dissertação será tratado mais dessa correlação clássica entre as formas de justiça, *justitia* e *dikaioσύνη*, na tentativa de alcançar um sentido ainda mais profundo que talvez tenha escapado de Villey.

4.1.2 Conclusões e ressalvas

A crítica de Villey possui muita razão de ser, e se mostrou apropriada para expor algumas carências da concepção finnisiana de direitos humanos. O tom dado à crítica sobre Finnis até aqui parece bastante rígido; entretanto, apropriado é fazer ressalvas quanto a algumas escolhas teóricas de Villey, as quais a teoria de Finnis se sobressai e remarca sua posição como uma teoria tomista sólida. Resta justificado, com efeito, a posição da presente pesquisa em tomar as críticas realizadas, não com o intuito de refutar a completude da teoria de Finnis, senão que, percebendo sua virtude de organização e arquitetura de conceitos profundamente

elogiáveis, optar por tomar as críticas como sugestões pontuais de mudanças no complexo de sua teoria.

Um dos problemas de compreensão de Villey é sua crítica radical aos direitos humanos. O autor compreende que a tarefa da filosofia do direito é eminentemente especulativa, embora seja em alguma medida também prática (VIGO, 2003, pp. 25-26). Isto chega a ser difícil de compreender, pois em algum momento, o autor entende que há consequências práticas, entretanto, não parece ser este o interesse que deve orientar a atividade investigativa. Desde o início da exposição de *Os direitos e os direitos humanos*, Villey (2007) toma como condição “deixar no vestiário, durante o período desta [sua] pesquisa, todo *engajamento* mesmo comandado por um nobre humanismo” (VILLEY, 2007 p. 11). Villey (2007) julga legítimo, e mesmo necessário, proceder puramente a uma especulação sobre o tema, e apontar as críticas que devem ser feitas.

Com efeito, por essa atitude, Villey (2007) chega a uma aporia que ele não se arrisca a responder, e mesmo por motivos metodológicos não poderia se lançar a tanto. A perplexidade consiste nisto: “Se por ventura riscássemos esse termo de nosso vocabulário, ainda seria preciso substituí-lo por outro menos adequado. Não sabemos qual. Este é nosso problema” (VILLEY, 2007, p. 8). Ele não pode responder a esta pergunta, exatamente porque sua metodologia especulativa não parece servir a esse intento de ser mais propositiva. O que ele parece alcançar é uma crítica profunda a essa linguagem jurídica. É compreensível essa limitação e pode-se perceber que ela rendeu boas conclusões e penetração no problema.

Esse diagnóstico é, até certo ponto, apenas uma limitação intrínseca ao método, mas que se converte, facilmente, em um autêntico problema. Seu modelo de análise remonta a uma linguagem jurídica que, apesar de ser talvez, como Villey (2007) sustenta, a mais verdadeira e reveladora do que é o Direito – o *justo* do direito romano e escolástico complementado pelas categorias gregas –, ainda é parcialmente limitada ao seu contexto. Isto não significa que ela não seja a mais importante para se entender o direito; significa somente que novas realidades, inevitavelmente, exigem novas respostas que irão testar o alcance dessa linguagem jurídica tão elogiada pelo autor francês. De fato, Villey (2007) não pode fazer tal análise ou responder ao problema, pois ele está limitado por uma metodologia especulativa, enquanto que o problema exige dele ser propositivo e prático no sentido de lançar novas soluções.

Esse é o motivo pelo qual Villey, ao se deparar com a possível proposição de sua teoria – a de demitir a linguagem dos direitos humanos, exclama que ainda assim outra linguagem precisaria ocupar seu lugar. Mas esta não pode ser meramente um retorno a uma forma passada. É neste ponto que Finnis mostra as qualidades de sua teoria: ele sabe que é preciso ser prático

não apenas no sentido especulativo, isto é, de analisar o quadro da situação dos direitos humanos, senão que também ser propositivo para as necessidades presentes conciliando-as com os princípios mais fundamentais.

Diferente de Villey, Finnis constrói uma teoria da lei natural verdadeiramente prática. Ele não apenas faz uma especulação a respeito de temas práticos, senão que trata diretamente sua teoria como prática, necessariamente propositiva. Com efeito, o termo de sua abordagem não é uma derradeira crítica da situação atual, o que, apesar de ser uma finalidade útil mesmo no âmbito prático, não é em si mesmo prático no sentido mais estrito. A crítica ainda está ao nível da avaliação e especulação; ser propositivo significa arcar com o ônus de se arriscar a uma resposta que, embora em parte seja geral, sua característica principal é se dirigir ao contexto específico referente.

De fato, o que falta a um autor sobra ao outro: a crítica da linguagem jurídica da história das concepções de direito, que sobra em Villey falta a Finnis, ao mesmo tempo em que a intenção de um tomismo propositivo prático estrito, que aborda o contexto específico, se ressalta em Finnis e falta no autor francês. Contudo, as vantagens de cada uma dessas qualidades particulares não devem ser avaliadas per se, pois cada problema é dotado de exigências distintas.

Os direitos humanos, sob análise do jusnaturalismo clássico, apresenta-se como uma questão que, sob determinado aspecto, favorece a análise de Finnis de um modo que a de Villey não pode atender. Tal linguagem de direito é essencialmente moderno-contemporânea, e, apesar dos inúmeros problemas que carrega, ainda assim cumpre um papel indispensável para a ordem e justiça na vida humana: a posição da moral universal humanitária, sem a qual a linguagem jurídica não encontra balanço contra sua tendência despótica. Desse modo, o desafio dos direitos humanos exige uma orientação como a de Finnis, prática propositiva e que tenta se lançar a novas questões, algumas delas exigindo respostas criativas e ainda não desenvolvidas.

É de se esperar que um tomismo que se esforce por esticar a aplicação de seus conceitos a esse novo problema apresente-se ligeiramente diferente da linguagem tomista em geral, para atender às novas exigências. O desafio de Finnis, quanto aos direitos humanos e a linguagem jurídica tomista, é exatamente este: que sua linguagem filosófica e sua postura a respeito dos direitos humanos não impliquem em um abandono de sua raiz clássica, sobretudo os pressupostos mais fundamentais. O objetivo de Finnis é acertado, mas duvidoso o seu modo de proceder, pois ele não expôs os reais problemas envolvidos de compatibilização de linguagens jurídicas de concepções diversas.

Esse é o motivo de se optar pela teoria de Willey como crítica tomista da linguagem e da história jurídica, a fim de auferir o que os pontos desse tipo de análise que Finnis deixou de considerar, e que talvez tenham levado o autor à construção de uma posição tomista problemática acerca dos direitos humanos. Não se trata de exigir que se retorne ao passado para adotar a linguagem jurídica somente porque se considera que ela era mais sólida. O necessário é reconhecer que uma nova formulação do tomismo precisa abarcar essa nova realidade dos direitos humanos, mas também que é preciso reconhecer a imprescindibilidade de uma crítica da linguagem jurídica, a fim de encontrar na linguagem jurídica tomista os fundamentos centrais para a reformulação necessária e adequada, isto é, sem abandonar tais pressupostos.

4.2 A CRÍTICA DESDE MACINTYRE

Alasdair MacIntyre é um pensador que se notabilizou sobretudo pelo giro que operou no seu pensamento em direção a uma crítica aristotélico-tomista. Tal movimento teórico tem como centro de gravidade suas obras *After Virtue* (MACINTYRE, 2007), e *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (MACINTYRE, 2010), nas quais estipulou os dois eixos fundamentais das suas preocupações filosóficas, quais sejam, o *método adequado de pesquisa racional e o desafio da compatibilização de tradições e versões morais*. Em torno desses problemas o autor desenvolveu duas teorizações a fim de melhor entendê-los: *primeiro*, o autor desenvolveu uma teoria dos bens exteriores e interiores, aliado a uma teoria das práticas e instituições, e, por outro lado, desenvolveu uma teoria narrativa da pesquisa racional.

A sua *teoria das práticas*, em resumo (MACINTYRE, 2007, pp. 188-197), explica da seguinte forma as instituições morais sociais: uma comunidade política necessita de determinados bens internos (internos à pessoa) e bens externos (compartilhados socialmente); para alcançar esses bens, é preciso de um bom direcionamento da ação humana, seja tal um ato pessoal ou social, mas que, independentemente disto, sempre está associado a uma existência social ou *framework* que lhe consubstancia. Desse modo, sejam quais forem os bens, *virtudes* são sempre necessárias para alcança-los.

Manter e ordenar estas virtudes direcionadas a bens é, por seu turno, tarefa da organização comunitária, tanto para gozá-los no momento presente, quanto a preservá-los para os momentos futuros da continuidade da comunidade política. Portanto, *instituições* são fundamentais para promover virtudes que, por sua vez, garantem o acesso a bens. Vale ressaltar que a ordem de leitura não é apenas essa, pois, não são apenas as instituições que produzem as virtudes como em uma linha causal; senão que as virtudes garantem a idoneidade e orientação

das instituições para que estas não se percam, bem como que é a consciência dos bens mais relevantes que mantêm detida a atenção do que é uma virtude, a fim de que vícios não sejam defendidos como virtudes. Esses três elementos são os mais importantes – *bens, virtudes e instituições*, e cada um se apoia nos outros dois como forma de evitar a corrupção do seu sentido autêntico.

Outrossim, outra inovação teórica é o seu *método de pesquisa racional* (MACINTYRE, 2010). Ele importa na compreensão da racionalidade desenvolvida no interior de uma tradição, de modo que não há apenas *uma racionalidade* pura e abstrata. Cada tradição possui um desenvolvimento “orgânico” de sua própria racionalidade, e, correspondente a esta, desenvolve sua forma de justiça. Neste ponto, as duas partes de sua inovação teórica se conectam: estarem alicerçadas em uma concepção de tradição significa que a racionalidade e a justiça são concepções sempre desenvolvidas enraizadas em uma história-narrativa que as envolve com *bens, virtudes, práticas e instituições*. O diálogo das tradições - a princípio de interesse filosófico – ocorre exatamente pela identificação dos bens, tradições e instituições correlatas que permitam ser aproximadas.

Explicar esses elementos antes de tratar da visão de MacIntyre sobre direitos humanos facilita para que se entenda o problema específico que o autor pode suscitar.

Há temas que em MacIntyre chamam atenção pela sua abordagem mais do que pela dedicação do autor em elucidá-los. Um destes são os direitos humanos. Enquanto que Willey escreve um livro dedicado a esse tema, MacIntyre faz apenas uma rápida consideração: os direitos humanos são como unicórnios e bruxas (MACINTYRE, 2007, pp. 69-70), aludindo a seu caráter ficcional, não sem certo exagero. Tal afirmação se alicerça na sua teoria desenvolvida e acima exposta. Se os direitos humanos não estão alicerçados em uma prática alicerçada em instituições, logo trata-se de um conceito que escapa da forma adequada de compreender os fenômenos morais e políticos. Por sua vez, abrir exceção dessas exigências para os direitos humanos seria incoerente com todo o esforço feito por MacIntyre em enfrentar e denunciar os erros de uma razão abstrata – “iluminista” no sentido mais amplo possível.

MacIntyre não se aprofunda diretamente no tema dos direitos humanos. Tão somente exprime sua perplexidade em face da abstração que tais direitos comportam, possuindo um caráter apenas ficcional e de utilidade, e não realidade (MACINTYRE, 2007, pp. 69-70). Tais direitos podem ainda, se observado o contexto de desacordo, ser usados para defender causas bastante contraditórias. De fato, todo conceito pode ser corrompido para finalidades espúrias; contudo, há uma particularidade no problema dos direitos humanos que merece ser destacado, e que parece ter sido percebido por MacIntyre. A corrupção de um conceito se acentua tanto

mais quanto facilitado pela sua abstração, pois, neste caso, tanto menos possui alicerces em práticas, instituições e virtudes comunitariamente identificadas que lhe deem contorno.

Este é questionamento semelhante ao suscitado por outro autor, Edmund Burke (2014), embora MacIntyre critique este por ter distanciado razão e tradição (BOWRING, 2008). Em *Reflexões sobre a revolução na França*, assim como MacIntyre, Burke (2014, pp. 78-79) expõe sua perplexidade sobre aqueles tais *Direitos do Homem*, abstratos, que não admitem acordo, defendidos pelos partidários da Revolução Francesa, que depunham a legitimidade de todo antigo regime, como se todos os regimes anteriores àquele proposto fossem ilegítimos, sem autoridade, ignorando a longa tradição e *costumes*. Sem uma teorização organizada como a de MacIntyre, mas com maior expressividade e eloquência, Burke igualmente denuncia o perigo da tirania residente na abstração do conceito de *direito natural*, ou *droit de l'hommes*.

Simplesmente por não ser um filósofo do direito como Willey, MacIntyre adentra bem menos ao tema dos direitos humanos, resultando em uma análise superficial, cujo traço que se pode perceber é a expressividade de sua perplexidade. Por isso, sua interrupção no aprofundamento do tema dos direitos humanos não chega a ser uma negligência. Apesar de uma análise menos detida – por preferir se concentrar em temas de moral –, ainda se pode extrair apontamentos imprescindíveis, principalmente quanto a indicações valiosas para se entender como abordar os direitos enquanto práticas alicerçadas em instituições e tradições.

A sua orientação fundamental é que os direitos precisam ser analisados de modo prático, e vinculados a uma linguagem que *a priori* não se pretenda abstrata e sobreposta a todas as demais tradições. De fato, este caráter dos direitos humanos, ao olhar de MacIntyre, deve o ter incomodado, pois não é assim fácil que uma tradição ou linguagem pode se sobrepor ou dialogar com outra. Todo o desenvolvimento de sua teoria do diálogo de tradições é mais profundo e complexo que alegar que todos concordariam com tais direitos.

Contudo, para o propósito pretendido, de se servir da crítica do tomista MacIntyre (2007), não se pode avançar muito a partir da análise do autor. Em razão de ele não ser um filósofo do direito, não está preocupado com o que é o Direito e, mais especificamente, com o direito natural, embora seja tomista. Desse modo, embora seja um filósofo moral, MacIntyre se interessa menos pela parte da moral que só chama atenção quando de uma visão jurídica. Embora a *moral* para ele seja *comunitária* e *cultural*, ela não é caracteristicamente *jurídica*.

Embora tomista, MacIntyre parece menos interessado no papel do *direito natural*, ao qual os direitos humanos parecem pretender se aproximar e parcialmente ocupar lugar. O autor, enquanto aristotélico, compreende que o ser humano é essencialmente social, e, por isso, essencialmente *moral*, isto é, um agente ético-comunitário. Mas não entrevê a necessidade –

para a filosofia clássica – de um limite da ação social política e jurídica, e que tais aspectos sejam igualmente fundamentais para se saber a legitimidade da ação da autoridade. Este pode parecer um tema menos *ético*, mas apenas para uma ética moderna individualista. Estranha que para um aristotélico-tomista o tema *político e jurídico* da justiça e dos seus limites e aspectos mais fundamentais, alicerçados no *to dikaion* (o justo) e no *justo por natureza (physei dikaion)*, não sejam centrais, sobretudo porque este tema não é menos comunitário ou político.

Por isso a crítica de MacIntyre (2007) é de importância e alcance mais limitados do que as de Villey. O mais relevante que dela se pode extrair é a exigência de mais atenção de uma teoria tomista ao incorporar a linguagem dos direitos humanos a fim de não a desenraizar das práticas e da tradição. Villey (2007) de um modo mais sutil já deu indícios dessa consideração, quando argumentou que os direitos humanos não se adequam a uma linguagem jurídica “saudável”, da arte jurídica do direito romano, por não serem nem *deveres morais* nem *jus gentium* nos moldes que significa tal prática. Contudo, se por um lado Villey (2007) parece entender melhor de quais práticas os direitos humanos se distanciam, MacIntyre (2007) possui um melhor arsenal teórico prático, desenvolvido por ele mesmo, ao exigir que uma prática se alicerce em virtudes, bens e instituições.

Os direitos humanos, se eles forem assumidos como possíveis, não poderiam fugir a essas exigências de vinculação a virtude, bens e instituições, caso contrário, MacIntyre estaria admitindo uma exceção perigosa no interior de sua teoria. Essa hipótese parece bastante distante pelas duras críticas desferidas pelo autor a respeito de tais direitos, pela sua irrealdade e confusão de propósitos tão díspares e opostos por eles encampados. Contudo, este parece ser um gesto mais característico da primeira fase aristotélica de MacIntyre, notadamente em *After Virtue* (MACINTYRE, 2007), o que não significa que seja abandonada, senão que mitigada por outras reflexões do autor que reconsidera alguns pontos antes mais peremptórios.

Como nota Mark Retter (2018, p 5-7), para MacIntyre a linguagem dos direitos humanos é um risco enquanto desestruturação individualista do social. Isto porque, enquanto direitos que funcionam como trunfo individualista, já seriam baseados em um modelo moderno de fragmentação do indivíduo, implicando em uma ameaça ao direito que tem uma base na ordem social e tradição (RETTTER, 2018, pp. 5-7). Mas há ainda em MacIntyre uma abertura possível a esses direitos que precisa ser investigada.

No artigo *How to identify ethical principles* (MACINTYRE, 1978), o autor não considera impossível uma noção de *moral rights*, com o que considera se distinguir de Bentham (RETTTER, 2018, p. 210). Isto pode significar uma amenização do traço peremptório de rejeição aos direitos humanos, mas não significa uma abolição da sua crítica. A sua noção de direitos

morais continua a exigir uma manifestação dentro do contexto histórico e no interior da comunidade, com o que o autor pensa se tratar de uma justiça natural entre os integrantes de uma comunidade (RETTTER, 2018, p. 211). Em todo o caso, o desafio de um direito moral que se insere na teoria de MacIntyre consiste em justificar uma universalidade e explicar sua relação com a forma social (RETTTER, 2018, p. 214), pois, se para ele a crítica aos direitos humanos se direcionava a seu excesso de abstração, seria incoerente aceitar uma concepção de direitos morais distante da sua vinculação a forma social, ainda mais considerando que toda a sua teoria está baseada em refletir sobre a racionalidade dentro de uma tradição e seu desenvolvimento.

As virtudes da teoria de MacIntyre também explicitam onde estão seus pontos fracos. O tipo de teoria aristotélico-tomista que esposa constata a necessidade de incorporar os direitos morais de modo mais contextual, considerando tradição, práticas e instituições, a fim de que essa linguagem de direitos não se converta em um uso de discurso de poder que enfraqueça a concepção de comunidade, autoridade e tradição. Finnis pode, quanto a isto, ser criticado por se lançar à uma maior receptividade da linguagem dos direitos humanos de modo pouco crítico, assomando-se à crítica histórica de Willey, esta agora mais metodológica de MacIntyre das exigências de vinculação entre direito, práticas, instituição e tradição. Contudo, muitas destas exigências de MacIntyre são, por vezes, pouco satisfatórias, não quanto à filosofia moral, que ele se dedica de modo profundo, senão que a respeito da política e principalmente do direito. Pode-se objetar que a principal área de dedicação do autor é a moral, porém, uma vez que os mesmos pressupostos são por ele estendidos a campos como o direito, seria necessário, pelo menos, maior profundidade ao realizar uma crítica de como os direitos morais se vinculariam à forma social e ao contexto da comunidade.

Essa carência de uma resposta mais precisa de MacIntyre (1978) em como os direitos morais se relacionariam com as formas sociais ou com o contexto social dificulta o avanço na questão dos direitos humanos. Uma vez sendo eles direitos morais, portanto, essa mesma dificuldade se lhes aplicariam. O principal problema se torna que MacIntyre (1978) admite uma linguagem de direitos morais, o que de alguma forma poderia representar uma abertura a uma certa interpretação dos direitos humanos; porém, ao mesmo tempo, teria que esclarecer melhor sua posição e como se daria essa vinculação a formas sociais. Esses acabam sendo problemas de difícil solução em razão da reduzida abertura de MacIntyre aos problemas do direito, se comparado com a sua preocupação com a filosofia moral.

Se por um lado, como se sustentou, Finnis esteve sujeito às críticas da linguagem e método desde a teoria de MacIntyre, por outro lado, ele consegue dar atenção suficiente ao direito. Sua concepção, apesar de suscetível às mencionadas críticas, não é absolutamente alheia

às práticas, e pode acolher e avançar em uma postura mais crítica se valendo do diálogo com os apontamentos de MacIntyre.

Finnis, portanto, por se deter no problema do direito, tem condições favoráveis inclusive para discorrer naquilo que faltou a MacIntyre, isto é, como o direito pode se relacionar com direitos morais e as formas sociais, pois sua teoria não ignora esta última relação, apenas apresenta uma visão pouco crítica acerca dela. Sua preocupação em realizar uma interpretação dos direitos humanos enquanto problema contemporâneo é a sua grande vantagem, pois este é um problema incontornável para o direito natural; contudo, ela precisa ser mais crítica quanto ao modo de fazê-lo segundo a presente pesquisa.

Portanto, as melhores conclusões que Finnis pode extrair das críticas dos tomistas como Villey e MacIntyre são: 1) que é preciso ser mais crítico aos direitos humanos e suas linguagens e instituições; bem como que, por outro lado, 2) estar consciente de que não é com tanta facilidade que se pode igualar as linguagens e os conceitos dos direitos humanos e os dos direitos naturais, pois há nisto um grande ônus de argumentação, qual seja, a de uma crítica histórica (como intentou Villey) e uma crítica das práticas e da tradição vinculadas ao problema (como se poderia realizar a partir de MacIntyre).

Compreende-se, contudo, que Finnis está preocupado em dar soluções para os problemas contemporâneos, no sentido de não demitir a linguagem dos direitos humanos. Por assistir razão a essa preocupação prática, o melhor a se fazer seria admitir aquilo que Villey sustenta: que a linguagem dos direitos humanos tenta ocupar o espaço vagado pela demissão moderna de uma moral universal, e que a demitir exigiria igualmente uma outra linguagem para ocupar essa função, sem a qual a coexistência humana cívica e humanitária não pode ser saudável. Bem como que, *ainda que não sejam sinônimos de direitos naturais*, os direitos humanos podem ser pensados como a linguagem que, pelo menos para o contexto atual, supre essa lacuna da justiça humanitária. Desse modo, julga-se que um jusnaturalista clássico deveria optar pelos direitos humanos como *escolha prática* necessária para a explicação do momento, e não enquanto *escolha teórica intrínseca* da teoria tomista, embora haja sempre a consciência de que há relação entre estas questões *práticas e teóricas*.

4.2.1 Conclusões e ressalvas

Como destacado no tópico, a crítica de MacIntyre (2007) tem virtudes e vícios que merecem destaque para os propósitos desta pesquisa. Sua principal vantagem consiste na sua percepção que relaciona as práticas com instituições e virtudes. Por outro lado, o principal

“vício” constatado é sua penetração no problema dos direitos humanos e dos direitos sem ser um *filósofo do direito* em termos de profundidade dos assuntos jurídicos abordados, de modo que sua abordagem dos direitos humanos não encontra uma análise mais robusta que o problema requer.

Apesar desta última constatação, sua teoria merece grande atenção desta investigação. Primeiramente, porque em outro momento MacIntyre (1978) admitirá a possibilidade da existência de direitos morais, como já explicado. Embora ele receie correlacionar isso com direitos humanos, e prefira apontar para o *justo natural*, um certo caminho se abre para aproximar com direitos humanos. Esses direitos morais, como explicado, não poderiam perder seu vínculo com práticas e com o contexto histórico, caso contrário, se cairia em vários daqueles problemas de irrealidade, idealismo e abstração apontados pelo autor.

Desse modo, quem como Finnis queira relacionar direitos humanos, direitos morais e, ao mesmo tempo, com justo natural (direito natural), encontra na crítica de MacIntyre (2007) um interessante apontamento para revisar como tem procedido, especialmente se tem dedicado devida e crítica atenção às práticas e instituições nas quais os direitos humanos estão envolvidos. Outrossim, a teoria das práticas de MacIntyre pode auxiliar nessa avaliação, na medida em que oferece interessante cabedal teórico para tanto.

A teoria de Finnis (2007) se enquadra precisamente nessa situação: tomou de modo pouco crítico as práticas dos direitos humanos, a exemplo da reflexão sobre como a DUDH de 1948 aponta como manifesto os contornos do bem comum - o que de algum modo, para Finnis, significa a correlação entre direitos humanos e direitos naturais. Por outro lado, essa análise que parte da aceitação das práticas não precisa ser dispensada. Ela pode ao mesmo tempo ser beneficiada dos apontamentos de MacIntyre (2007) sobre a necessidade de crítica das práticas, sobretudo acerca dos tratados e as instituições que os envolvem. A investigação da presente dissertação não tem como propósito apontar como a teoria de Finnis mais especificamente poderia realizar essa correlação, senão que, entendendo que é oportuna a crítica da abstração feita por MacIntyre (2007), a teoria da lei natural de Finnis poderia revisar alguns pontos de suas considerações a respeito dos direitos humanos.

5 A CRÍTICA DE JUSNATURALISTAS NÃO TOMISTAS

O último capítulo, sobretudo a partir de Villey (2007), explicou como pode haver uma ligação entre o *ius naturale* e o *to díkaion*. Entre a concepção grega de *justo por natureza* e *direito natural*, portanto, há uma ligação, e isto contribui sumamente para que se fale em uma

tradição do direito natural clássico. O debate suscitado é beneficiado com essa correlação, pois, de tal constatação, abre-se um campo de interpretação que torna a teoria da lei natural ainda mais profunda e integrante de uma gramática conceitual ainda mais ampla e uma semântica ainda mais fértil. É isto que se vêm empreendendo até o momento da presente pesquisa: assomar as valências e perspicácias de cada autor sobre a mesma questão, a fim de poder melhor responder ao problema.

Até o presente momento, todos os aspectos da tradição foram trazidos por *tomistas*. Se com McInerny, Veatch e Lisska, sobretudo, encontramos a virtude da análise ontológica e a exigência de uma postura mais clara a respeito da necessidade de uma antropologia filosófica, com Willey e MacIntyre vê-se sobretudo uma crítica da linguagem, e do método histórico e de filosofia prática. Contudo, uma vez que Willey (2007) - talvez por sua virtuosidade na análise histórica - realiza a conexão entre *lei natural* e *justo por natureza*, não é apropriado ignorar o que se pode apreender de jusnaturalistas *não tomistas* que igualmente fornecem uma análise sobre o justo por natureza, ressaltando neles as vantagens de suas análises, sobretudo a aspectos ainda não percebidos.

Os autores eleitos para essa tarefa de aprofundamento são Leo Strauss (2014) e Eric Voegelin (2009).

Strauss (2014) aparece nesta pesquisa como autor que possui uma visão abrangente, como ele próprio denomina, do *direito natural clássico*⁴. Além disso, o autor possui uma leitura sobre o que é o direito natural, no que ele implica, quais seus riscos inerentes - que se manifestaram empiricamente quando do uso abstrato de direito natural, e quais as suas exigências para a compreensão do que significa uma *comunidade completa*. Estes são os aspectos fundamentais a respeito dos quais se usará a leitura de Strauss para realizar uma crítica não tomista à concepção de direitos humanos em Finnis e seus pressupostos.

Porém é preciso começar a explicação não pelas considerações de Leo Strauss, mas por Eric Voegelin. O debate para este é mais fundamental, pois atinge o conceito de direito natural pela expressão *justo por natureza*, imprescindível para a crítica da concepção de direitos humanos em Finnis, que pretende ser *clássica* no sentido até aqui adotado. É preferível assim proceder, não somente em razão da matéria, mas em função da ordem da exposição. Se no capítulo anterior o mote principal de preparação do debate foi a conexão entre o direito natural tomista e o *justo* da tradição jusnaturalista não tomista, logo é premente começar por Voegelin,

⁴ Leo Strauss realiza ao longo de sua vida acadêmica um processo de retorno aos clássicos e ao direito natural como resposta as tendências modernas da filosofia (ZUCKERT *et al*, 2006).

autor que está plenamente consciente da relevância dessa conexão e interessado em como o *justo por natureza* pode aprofundar a compreensão do direito natural e da lei natural.

5.1 A CRÍTICA DESDE ERIC VOEGELIN

A expressão *direito natural* não aparece na teoria de Voegelin (2009), e nisto consiste a primeira perplexidade de quem busque uma unidade na tradição do direito natural clássico. Ele utiliza no seu lugar a expressão *justo por natureza - physei dikaion*. Mas antes de explicar esta expressão, é necessário entender melhor a gramática da teoria voegelianiana a respeito desse tema, que se forma a partir de uma retomada da filosofia clássica.

O *to dikaion* é o justo, mas não apenas o objeto da justiça, como entendido dentro de um primeiro olhar da filosofia tomista. O *dikaion* é a ordem do bem comum político - *koinonia politike* (VOEGELIN, 2009, p. 179). Em última análise, portanto, o justo é sempre um *justo político*, pois a justiça é destinada aos animais políticos, cuja vida essencialmente se revela mais adequada e melhor desde a experiência da pólis. Divide-se, por sua vez, este *justo político* em: a) justo natural – *physicon dikaion*, e b) justo político nômico – *nomikon* (VOEGELIN, 2009, p. 180). O primeiro é natural, no sentido de ser, na linguagem tomista, não instituído pelos homens, embora seja mutável, como sustenta Aristóteles. O segundo, o justo político, diz respeito ao *justo* que vige entre seres humanos livres e iguais (VOEGELIN, 2009, p. 180), isto é, é a ordem adequada para esta forma de organização social.

O autor ressalva oportunamente que esse justo pertence ao *político* enquanto forma específica. Há, com efeito, *outras formas semelhantes de ordem*, o *despotikon*, o *patrikon* e o *oikonomikon* (VOEGELIN, 2009, p. 181-182), para as quais outras medidas de justiça são aplicáveis, que não aquela vigente entre pessoas livres e iguais, na qual, como nota também Willey (2009, p. 44), a justiça é usada em sentido impróprio, pois os integrantes são mais algo *do outro* do que *um outro* igual, tais como a relação entre pais e filhos, e senhor e empregado ou servo. Se é assim, então, pelo que se caracteriza o justo político, dado que é a respeito deste que se tem interesse? Para responder a isso, é preciso identificar a tensão inerente a esse problema, percebida desde o início pelos filósofos da tradição do direito natural clássico, Platão e Aristóteles, e explicada por Voegelin.

Se o *justo* é ordem, e o *justo político* ordem política, então o problema central é entender a natureza do governo, o que equivale a entender, dentro do pensamento clássico, o *bom governo*, o debate em busca do *melhor regime*. Neste, a tensão essencial percebida é entre o *governo da lei* e o *governo dos homens*. Essa tradição compreende que o primeiro é o governo

da boa orientação da pólis, e que, por isso, a lei positiva não pode ter um conteúdo qualquer, precisa ser definido e substancial (VOEGELIN, 2009, p. 181). Por outro lado, se o governo é dos homens, a natureza dos comandos é deixada de lado, e pode assumir qualquer conteúdo. A tensão se instala quando se percebe a confusão dos limites entre um e outro: se se diz que uma lei governa, é porque ela comanda e instaura a ordem política, porém, se esta lei pode ter qualquer conteúdo, então não é ela que governa, e sim prevalece o governo dos homens, embora mascarado de justo político. De fato, o justo político só existe mediante o governo da lei, pois é onde realmente a justiça se mostra ordenadora para homens livres e iguais, não submetidos a outros homens na natureza da ordem. Se é assim, então significa que a ordem da pólis, o justo, não pode ter qualquer conteúdo por ordenador.

Toda essa especulação conduz à mencionada aporia, de que a lei, para governar, como sustenta Tomás de Aquino (2016), tendo a razão por sua causa formal, não pode ter qualquer conteúdo, mas tampouco isso significa que ela seja dogmática, como lei imutável. Voegelin (2009) percebe, contudo, que essa aporia foi percebida e "resolvida" por Aristóteles. O justo político da lei que governa tem sim um aspecto convencional - um *nomikon* -, mas também têm um aspecto natural, - um *physikon*. O clássico tema do *direito natural mutável* na literatura aristotélica é sobremaneira melhor entendido enquanto *physikon* mutável do *justo político*.

Esse natural mutável é o aspecto *natural humano* do *physikon* do justo político, chamado por Aristóteles de *antropina*. O *physikon* possui outras manifestações, o sentido natural físico propriamente dito, e o sentido do *divino*, bem como há o *não natural*, o *nomikon*. A *antropina* está na tensão entre o divino e o convencional, e encontra na mutabilidade a manifestação *mutável* do natural (VOEGELIN, 2009, p. 184). O *justo por natureza* expressa essa *antropina* no âmbito do justo político, a fim de que a lei possa governar sem ignorar o seu aspecto natural humano necessário para não ser o mero governo de homens.

A busca do *justo por natureza* não é abstrata. Ao contrário: Aristóteles sabe que são os princípios *específicos*, e não os gerais, que possuem mais alto grau de verdade prática (VOEGELIN, 2009, p. 187). Logo, a busca do melhor regime, que é o tema central da filosofia política clássica, é, ao mesmo tempo, uma busca da melhor expressão da ordem (o justo) no tempo em uma comunidade política específica, porque o próprio *justo por natureza* é mutável.

Estas são considerações práticas, porém, se se desce aos detalhes ainda mais específicos, outro problema se apresenta. O processo da passagem desse *justo por natureza* para a realização em uma realidade concreta é um grande desafio a Voegelin. Isto é, o processo de determinação da justiça no tempo é o problema mais crítico, e é, afinal, o ponto culminante a que se quer chegar na filosofia prática. Chama-se *díke* a essa decisão que instaura da forma mais concreta

possível a justiça na comunidade política (VOEGELIN, 2009, p. 179). E não há diretamente uma fórmula de dedução ou um procedimento para aceder a tal justo concreto. Aristóteles (2009) trata disso intitulado de *spoudaios* aquele que consegue fazer do movimento mutável - *kineton* - da ação e decisão uma expressão da verdade prática. Na vida particular, é a *prudência* que transparece a verdade prática ética, mas é a *dikaiosyne* - justiça - a virtude necessária para a expressão da verdade prática no justo político.

Voegelin, assim seguindo os passos de Aristóteles, vincula a realizabilidade da determinação do justo diretamente com o desenvolvimento de uma ordem política justa. Aquilo que Tomás de Aquino (2016) assimilou, sustentando que é preciso de bons costumes e bons hábitos para não ter a inteligência turvada e, conseqüentemente, tanto perceber as verdades práticas mais evidentes - algumas autoevidentes - bem como para realizar um juízo adequado do justo. Esta pode parecer já uma reflexão vinculada essencialmente a uma pessoa específica que precisa decidir, e isto também está correto, pois a ordem do justo é também na alma. Porém, uma comunidade política que igualmente se dirija por maus costumes e maus hábitos, instituições corruptas, entre outros problemas de desordem, caminha para o mesmo erro, e para a injustiça.

Em todo este modo de proceder, Voegelin (2009) não é capaz de determinar o justo em si e tampouco o procedimento para tanto. Assim ocorre em função do método adotado e pelo tipo de filosofia do autor, para quem o *justo por natureza* é um tipo de símbolo. O que isto significa? O símbolo é uma expressão convencional resultante da experiência do ser, a forma conceitual e imaginativa do ser transparecido convencionalmente na consciência humana. O símbolo, portanto, está no entremeio existente entre a consciência e o divino percebido no tempo e espaço. A busca da lei natural de que José Adelino Maltez fala no prefácio de a *Natureza do Direito* (VOEGELIN, 1998), é exatamente este processo. Trata-se da busca do ser através dos símbolos de que podem ser mais ou menos reveladores do ser - chama-se isto de *grau de diferenciação do símbolo*. O *justo por natureza* é um símbolo que diferencia em certo grau a experiência da justiça, revelando até certo ponto e de certa forma a relação entre *physikon* e *nomikon*.

Por seu turno, a lei natural e a filosofia nela envolvida estão igualmente interessadas na busca de diferenciar o símbolo e alcançar a mais diferenciada experiência da justiça. Contudo, o primeiro não determina o que *naturalmente* é para ser realizado ou proibido, embora isso possa ser percebido na experiência prática. A teoria da lei natural, todavia, compreende que pode determinar os absolutos morais e direitos naturais mais fundamentais. Desse modo, como nota Leo Strauss (2014, p. 196), a clareza e precisão da lei natural em Tomás de Aquino, que

Strauss chama de *exatidão e nobre simplicidade*, é impressionante e incomum mesmo em Platão, Aristóteles ou nos estoicos. John Finnis, seguindo esse caminho da clareza do tomismo, será ainda mais intenso nessa tendência, formulando - ainda mais claramente que Aquino - uma teoria dos bens em que o direito natural pode ser determinado por *conclusão* - dedução dos direitos naturais mais imediatos desde os primeiros princípios. Na linguagem simbólica voegeliana, pode-se dizer que, quanto à especificação moral do que é para ser feito e evitado, e do que *deve* ser feito/evitado ou direitos atribuídos, a teoria de Finnis reivindica ter *maior grau de diferenciação*.

Ressalta-se que a teoria finnisiana estaria apenas *reivindicando* a superior *diferenciação*, de modo que isso não significa que a presente pesquisa per si sustente que seja de toda verdade esta afirmação. Averiguar face a face os conceitos (ou símbolos) de *justo por natureza* e de *lei natural* é, portanto, a tarefa que se impõe. Uma vez que ambos - lei natural e justo por natureza - estão sobremaneira explicados nesta dissertação, podemos passar diretamente para os pontos de comparação.

A necessidade deste paralelo de análise surge mais patente - nesta dissertação - quando da correlação entre *to díkaion* e *o justo* do direito romano e do tomismo. Logo, surgiu o profundo interesse de aprofundar o que um pode assomar ao outro, propriamente - agora pode-se dizer - para que se possa aquilatar com maior clareza o que seja o *direito natural*, e, por fim, avaliar a correlação de Finnis desse conceito com os *direitos humanos*.

O autor José Adelino Maltez no Prefácio de *A Natureza do Direito* (VOEGELIN, 1998) realiza uma constatação: a obra de Voegelin sobre "o direito" integra o que ele chama de *busca da lei natural*. O que a um olhar poderia aproximar os dois pensamentos, em função da mesma terminologia, acaba por separá-los. Enquanto Voegelin busca a lei natural por meio do *símbolo* justo por natureza - que não é um conceito na linguagem voegeliana (NEIVA, 2011, p. 237), entendendo que é preciso manter o contato com a experiência do ser do justo político, Finnis busca a lei natural pela via do *conceito*, uma expressão verbal de definição.

Voegelin (2009) sabe que conceitos são possíveis e necessários. Finnis (2007a), por outro lado, não incorpora a via dos símbolos em sua teoria, e disto há algumas diferenças entre eles. Voegelin segue o caminho de uma pesquisa simbólica do *justo por natureza* porque exatamente este é o limite, isto é, quanto a essa realidade da experiência do justo por natureza não se pode passar a uma conceituação ou a uma determinação do seu conteúdo, embora ele seja determinável.

Tomás de Aquino herdou essa nomenclatura *lei natural*, mas, aparentemente, não incorreu no mesmo erro de dogmatização, pois não a tratou como *leis universais imutáveis* no

sentido estrito. A lei natural para Aquino é, antes de tudo, uma participação da razão do ser humano na lei eterna, expressa não em mandamentos imutáveis, e sim em princípios desde a razão para a conduta, orientador de todos os âmbitos práticos da vida humana, sejam éticos, políticos ou jurídicos. Com isso, em Aquino, a lei natural não se dogmatiza, o que é uma grande vantagem para a conexão dos jusnaturalismos aristotélico e tomista.

Com efeito, apesar da aproximação, é preciso também os distinguir. Enquanto a *lei natural* é mais clara, evidente e com mais precisão conceitual, ao ponto de Leo Strauss (2014, p. 196) se mostrar surpreso com esta característica, o *justo por natureza* é mais profundo, reconhece a natureza da questão. O objeto de ambos é o mesmo, porém distinto o modo de proceder: para a lei natural (FINNIS, 2007a), trata-se de identificar os princípios da razão prática a fim de que o juízo prático melhor dirija sua ação individual ou ação social, enquanto que o *justo por natureza* (VOEGELIN, 2009) depende diretamente do *spoudaios* pois o razoável e prudencial é exatamente aquilo que ele discerne. Uma atitude é principiológica, e a outra é experiencial, pois, embora ambas sejam práticas, uma recua aos princípios para então dirigir a ação, e a outra desloca a tarefa de encontrar os princípios em movimento para a própria ação e para a virtude no sujeito.

Retornando ao grau de profundidade com que se começou a distinção, é preciso adentrar à questão do alcance distinto de cada conceito.

Logo, a expressão *lei natural*, embora comum a estoicos e tomista, para cada um destes apresenta *conceitos* diferentes, embora *termos* iguais. Deve-se dar mais atenção ao aspecto conceitual, pois é na *definição* de algo que se percebe aquilo a que o termo se refere. Para os estoicos a lei natural era um mandamento dogmático⁵ inclusive para a ação. De outro modo, para o tomismo, a lei natural é um direcionador da ação, e separa para outro conceito o que equivaleria aos "mandamentos" mais fundamentais. Esse outro conceito, que *depende* da lei natural, mas com ela não se confunde, é o de *direito natural*. Portanto, a crítica voegeliana à lei natural estoica não poderia se direcionar à lei natural tomista.

A comparação já feita até aqui entre lei natural tomista e justo por natureza apresentou uma aproximação, não como conceitos com funções equivalentes em suas respectivas teorias, mas como os símbolos mais característicos de suas respectivas concepções, e comparados com a finalidade de ressaltar uma crítica que poderia se estender desde o estoicismo para os tomistas. Contudo, uma vez se verificando que tal crítica não se aplica, esta comparação entre lei natural e justo por natureza pode se delimitar melhor. Trata-se da tarefa de buscar os conceitos de

⁵ O estoicismo apresentado aqui é aquele já incorporado pelos romanos e por Cícero, chamado *estoicismo médio*, e que já era mitigado e apresentado em termos de lista de deveres (VILLEY, 2009, p. 68).

funções análogas entre as teorias para se poder avançar a uma comparação mais apropriada. Lei natural não é o conceito mais aproximado ao de justo por natureza, quando da comparação entre as concepções. Então qual seria esse equivalente?

É preciso começar com um esclarecimento. Voegelin (2009) entende que o justo político é a forma do ser humano se movimentar dentro da história deflagrada pelo motor imóvel, um *deus metafísico*, isto é, a busca de experienciar o ser em movimento na vida social. A busca pela justiça é precisamente integrada a essa dinâmica, e por isso ela precisa de um *physikon* da justiça política, o *justo por natureza*. Nesse esquema, é difícil identificar o que seria a lei natural, isto é, esses princípios primeiros da razão prática. Certamente não seria o *deus metafísico* que deflagra o próprio ser. Tampouco seria todo e qualquer *physikon* pois este pode ser aquele que se manifesta na natureza física propriamente dita, enquanto que a lei natural é dotada de princípios reconhecidos pela razão. Mas há em Voegelin o *physikon* das coisas humanas; a lei natural parece estar mais próxima deste, porém, em Voegelin, não são identificados esses princípios de modo claro, como em Finnis ou Aquino.

O *spoudaios* parece ser a chave de compreensão, pois é nele que o justo por natureza aparece discernido, e naturalmente os princípios da determinação do justo e do prudente, embora ao olharmos para ele não vejamos ser explicitados conceitualmente tais princípios. Como destaca Voegelin (2009, p. 195-196), remontando a um pensamento de Aristóteles, alguém pode saber agir bem e mesmo ser mais eficaz sem conhecer os primeiros princípios. Mostra-se difícil achar o lugar equivalente exato da lei natural para Voegelin, pois sua teoria se mostra menos clara e dedutiva, mas é possível afirmar que ela está certamente dentro do processo de reconhecimento do justo por natureza e que Finnis e Voegelin estão falando da mesma coisa. Se o *justo por natureza* é já discernido na razão concreta do *spoudaios*, então ele é mais próximo do *direito natural* que já é discernido por derivação-conclusão. Não se sustenta que são a mesma coisa, mas tem uma maior afinidade que se passa a investigar.

O *direito natural* é uma derivação por conclusão desde os primeiros princípios da razão prática, considerando os assuntos apropriados a serem ordenados no âmbito jurídico. O *justo por natureza*, por outro lado, é (conceitualmente) o discernimento do *physikon* dos assuntos humanos - do justo político - discernido pelo *spoudaios* no interior da sociedade e na mutabilidade do próprio contexto. Ambos se direcionam a uma determinação do direito no seu sentido mais fundamental - distinguindo-se do direito positivo e do *nomikon* do justo político - , passando a uma especificação, seja desde o âmbito princípios, seja desde o simbólico.

O ponto mais incisivo de distinção entre eles reside nessa *passagem para a determinação do direito natural*: enquanto no tomismo há clareza de como essa se realiza no

direito natural - por uma derivação conclusiva desde os primeiros princípios - resultando em um direito não instituído nem determinado em sua formulação pela voluntariedade humana, por outro lado, o *justo por natureza* não especifica como essa identificação contextual ocorre dentro do discernimento do *spoudaios*. Tampouco se pode sustentar que esta é a única distinção: outra questão igualmente relevante é saber se o direito natural está no mesmo nível do justo por natureza, pois este é *contextual* em sua própria percepção, e muito provavelmente também em sua formulação dentro de um contexto, enquanto que há dúvidas se o direito natural pode ser contextual.

Sendo o direito natural formulado por uma dedução, então ele depende unicamente do que se pode inferir diretamente dos primeiros princípios. Veja-se o exemplo de "que nenhum inocente seja punido por um delito a que não deu causa". Neste caso, é evidente que este direito natural não é contextual, e sim da mais alta generalidade, embora diretamente aplicável. Logo, a derivação por conclusão pode se mostrar de um grau tão elevado de proximidade dos princípios que nem mesmo deixa espaço para a inserção de elementos contextuais. O justo por natureza não atinge grau tão alto de clareza quanto o tomismo faz com o conceito de direito natural, muito porque ele não é exatamente um conceito, é bem mais um *símbolo* a ser buscado que denota a necessidade de buscar o *natural* no meio da transitoriedade do justo político, e, por meio disso, experienciar o ser na justiça. Por sua vez, a justiça participa da ordem da sociedade, que participa da ordem cosmológica, pois não são *realmente* ordens apartadas.

A percepção simbólica voegeliana da noção de justo por natureza tem uma vantagem epistemológica: ela consegue compreender a multiplicidade como a busca pelo direito natural se manifesta. Nesse sentido, a lei natural tomista é de alguma forma dependente da cultura em que ela foi compreendida, a exemplo da sua matriz escolástica, ao passo que o direito natural mutável no pensamento aristotélico depende da sua cultura, embora isto não queira dizer que se trata de um relativismo, senão que é necessário compreender a *diferenciação* do símbolo como algo relacionado à linguagem, cultura e experiências de um momento em que a verdade é transparecida nos símbolos. Por isso, a despeito de serem parte da mesma tradição do direito natural clássico e tratarem do mesmo objeto e com pressupostos comuns, uma teoria da lei natural se apresenta de modo distinto da teoria do justo por natureza: em uma há maior clareza nos conceitos, em outra maior compreensão da relação entre Direito e ordem da sociedade e maior alcance do significado metafísico da ética e do direito.

Isso significa que a teoria de Finnis da lei natural não pode ser estritamente o pensamento de Tomás de Aquino. Ela parte diretamente deste, mas o momento cultural e da linguagem, e diria, também os problemas do momento de desenvolvimento da teoria, pedem

uma nova busca pelo símbolo do *physei díkaion*, a fim de que a filosofia de Tomás de Aquino não seja *doutrina dogmatizada*. Decorre disso a necessidade de se analisar quais são as inovações operadas por Finnis, isto é, verificar no que a sua *busca pelo direito natural* apresenta de particular.

Os direitos humanos são uma dessas inovações que podem exigir modulações na teoria. Ele é um problema *novo*, típico de um novo momento na história, que deve ser interpretado pela teoria. A inovação de Finnis consiste em facilitar a sua compreensão para a tradição tomista, e para tanto, como já explicado, toma direitos humanos e direitos naturais como sinônimos. Esta é uma solução que ignora o *momento* da apreensão do *justo por natureza*, e tenta solucionar um novo fenômeno pela via da sustentação de que são *o mesmo conceito*. O propósito disto parece ser tratar de um novo problema contornando a sua particularidade, mas não é possível negar seu caráter inovador e problemático.

Os direitos humanos, a partir de tal equivalência, assim como direitos naturais, são derivações desde primeiros princípios aplicados ao tema jurídico na forma de direitos. Finnis fez essa mesma equiparação, quando sustentou que *ius gentium* e direitos humanos são a mesma coisa ou que *ius gentium* e direitos naturais se equivalem. O próprio Tomás de Aquino sustenta que o *ius gentium* é como que obtido por conclusão não muito distante dos primeiros princípios (AQUINO, 2016, p. 575). Porém, como notado por Villey, o *ius gentium* não são os direitos humanos porque aqueles são *práticas e instituições* reconhecidas por todos os povos, e não *direitos*.

De fato, o *ius gentium* e os *direitos humanos* podem ter uma relação com os direitos naturais, talvez de verificação, tendo este direito como o *critério* para julgar aqueles. Pois os *direitos naturais* são o mais próximo dos primeiros princípios, enquanto que o *ius gentium* são *não muito distantes* (AQUINO, 2016, p. 575), mas dependem em alguma medida da atividade criadora humana, do seu reconhecimento assentado em práticas e instituições, ainda que *próximas dos primeiros princípios*. Villey realiza um processo aproximado ao de Voegelin. Ele analisa o contexto de evidenciação do direito, no qual ele é, por assim dizer, *formado* como um modelo base para todo o direito ocidental posterior. Enquanto que os direitos humanos vêm para substituir a tal *moralidade humanitária e cívica*, ocupando o lugar vagado quando se rejeitou a possibilidade de uma tal moralidade válida para o mundo. Villey possui a sensibilidade de perceber que os direitos humanos são como que um símbolo mal diferenciado, ele ocupa o lugar necessário da moralidade humanitária, o *tô díkaion* da Antígona - o justo por natureza, e, apesar de tais direitos humanos serem imperfeitos e com muitos problemas, demiti-lo exigiria outra linguagem no lugar, ou outro *símbolo*.

Tanto Voegelin (2009) quanto Willey (2007) adotam uma postura crítica, de tal sorte que se interessam por analisar o desenvolvimento do direito desde o lugar do seu desenvolvimento. O primeiro analisa o momento do desenvolvimento do *justo* no contexto da filosofia grega antiga, enquanto que o segundo analisa a partir do direito romano, como linguagem jurídica ordenada e não confusa, como é o caso da linguagem moderna, embora se empenhe em correlacionar a linguagem latina e grega. Eles têm como pressuposto que é preciso realizar a *análise* tanto quanto necessário, não assumindo a prática simplesmente como algo dado.

Há diversos modos de como isso pode ser feito. Finnis (2007a) não procede a uma crítica dos direitos humanos como experiência pré-analítica⁶, e por isso toma certas pressuposições por ponto de partida. Uma destas principais pressuposições do autor é a *utilidade e versatilidade* da linguagem moderna pelo fato dela ter um grande alcance e, a partir disso, tomá-la como ponto fundamental para sua teoria dos direitos em geral e dos direitos humanos. Por outro lado, Finnis mitiga parte dessa pressuposição ao vincular os direitos humanos aos direitos naturais. Isto, contudo, importa em outra precipitação, por todos os problemas que se vem apontando ao longo de toda a dissertação sobre a mencionada equivalência de direitos humanos e naturais.

Até aqui se tem analisado como Finnis está em consonância ou não com a tradição a que se vincula, como critério de avaliação da sua teoria da lei natural. Contudo, com a noção de Voegelin (2009) do *justo por natureza* como símbolo a respeito do qual há uma *busca*, percebe-se que não se deve dogmatizar uma teoria a respeito do *justo natural*, nem mesmo a de caráter tomista. Desse modo, passa a ser elogiável o esforço de Finnis (2007a) em repensar a teoria da lei natural e sua incorporação aos direitos humanos, ainda que se concorde que as experiências incorporadas precisariam de uma análise mais profunda e crítica.

Por exemplo, Finnis é mais claro a respeito de quais são os bens básicos, e com isso se torna mais determinável qual o conteúdo dos direitos humanos. Este é um avanço importante, de modo que se poderia sustentar que, nesse aspecto, a teoria é mais *diferenciada* no sentido voegeliano da palavra, pois a busca pelo direito natural anseia pela sua determinação, e a teoria de Finnis parece contribuir sumamente para essa tarefa. Por outro lado, vários outros problemas se apresentam quando da afirmação finnisiana que direitos naturais são sinônimos de direitos humanos. Muito se perde do direito natural quando não se realiza uma análise adequada do momento e da relação dos direitos humanos com o justo por natureza. A consequência é uma

⁶ Experiências pré-analíticas são aquelas tomadas antes da análise filosóficas, manifestadas na linguagem da qual despontam e que precisam, por isso, para uma investigação a partir dos símbolos de ordem. Desse modo, a investigação filosófica, para Voegelin (2009), não pode tomar essas experiências como dadas.

relação pouco profunda de um e outro conceito. Nem os direitos humanos são compreendidos como fenômenos, nem os direitos naturais são aprofundados. Isto, sobretudo, porque o *direito natural* é antes um justo devido, e não meramente um *direito* no sentido moderno de reivindicação pessoal a um poder.

Portanto, essa correlação entre direito natural e direitos humanos restringe o alcance do próprio *justo natural*. O processo de busca do direito natural não é meramente de um direito reivindicável; seu alcance é bem mais profundo, ele alcança todo direito, estrutura, instituição, constituição ou bases políticas justas. Para citar um exemplo, podemos tomar aquele indicado por Raz (2010, p. 332). O autor sustenta que a linguagem de direitos em 3 termos é correta, inclusive para os direitos humanos; quando se depara com um chamado "direito contra o genocídio" (RAZ, 2010, p. 332), ele se surpreende com a formulação, e afirma que, embora seja louvável combater tal prática e mesmo estimular uma maior articulação contra essa violência extrema, tal expressão não pode ser tida como um direito.

Finnis que estipula sua linguagem de direitos em Hohfeld, que também inspira Raz na afirmação acima, teria a mesma dificuldade. Finnis poderia sustentar que, diferente de Raz, ele tenta formular a sua teoria dos direitos humanos em apenas dois termos, isto é, os direitos humanos são uma reivindicação (primeiro termo) que alguém (segundo termo) realiza sem identificar o devedor, pois este é toda a humanidade (sem terceiro termo). Mas o autor igualmente cairia no mesmo problema, pois, embora qualifique toda a humanidade como *devedora*, a formulação de um *direito contra o genocídio* igualmente não se sustenta enquanto formulação. Contudo, quando analisada a mesma reivindicação a partir da linguagem do *justo por natureza*, nada impede que seja invocado um *direito contra o genocídio*, pois essa prática é evidentemente contrária à ordem da sociedade e à ordem entre as sociedades. Isso já dá indícios da maior profundidade e alcance do *justo por natureza* se comparado aos *direitos naturais/direitos humanos* de Finnis.

Enfatiza-se estritamente *de Finnis* porque não se pode considerar que Aquino tenha incorrido nesse problema; Villey que é um tomista, mas também um romanista, faz uma interpretação conjunta e correlaciona o justo, *jus*, com o *tô díkaion*, o que nos permite, com maior facilidade, correlacionar o *direito natural* com o *justo por natureza*. Embora Villey tenha dado menos atenção ao *jus naturale*, na medida que o *justo* para o autor não seja necessariamente um *direito subjetivamente reivindicável*, igualmente o direito moral - que ele reconhece ser assim aceito por alguns autores do direito romano - deve igualmente ser pensado *não necessariamente como direito subjetivamente reivindicável*, mas como o *justo devido naturalmente*, que equivale ao *physei díkaion*.

Desse modo, observa-se que o *justo natural* é melhor compreendido se os conceitos *tomista* e *gregos* de "direito natural" forem integrados, como Villey (2007) indica. Enquanto, por outro lado, a correlação de sinônimos de direito natural e direitos humanos implica em uma redução do significado de direito natural, da sua profundidade, pois a recondução do direito natural para o seu símbolo revelador o aprofunda e esclarece seu propósito e escopo mais amplo, para além do que os direitos humanos podem expressar.

Isso significa que é proveniente do *justo político natural* alguns traços característicos, tais como a forma da comunidade política, a ideia de cidadania, a igualdade e liberdade, a sociedade limitada e "fechada", a diferenciação do interior e do exterior da ordem da sociedade, e, como nota Villey (2007), uma moralidade cívica e humanitária, respectivamente, *entre cidadãos e dos cidadãos para com os estrangeiros*, sem elidir essa distinção. Todo o *justo político* provém da experiência da pólis.

No seu tempo, *Aristóteles* (2009) percebeu que várias comunidades sociais não eram *políticas* no sentido mais autêntico, ressaltando que há algo *natural* necessário para que uma comunidade assim legitimamente se caracterize, algo de imprescindível a construir a sua base. O direito natural não surge para elidir esta tese, e os direitos humanos, se equiparados a direitos naturais, também não deveriam implicar em tal abandono. Quando Finnis sustenta, por exemplo, que o Estado nação não é a comunidade completa porque ela não atende a todas as relações humanas (FINNIS, 2007a, p. 150), que ultrapassam as fronteiras e redes mais complexa de relações, ele está pondo em risco toda a compreensão clássica de direito natural e a sua vinculação com a tradição clássica do direito natural.

A comunidade completa não é aquela que satisfaz a todas as relações humanas, pois, aliás, esta realização não pode existir. A comunidade completa é aquela em que o *justo político* pode se manifestar, o que exige precisamente aquilo que uma relação internacional não pode fornecer, que é a *intimidade cívica da cidadania e vida comum na ordem política*. Esse debate sobre a comunidade completa e direitos naturais, que impacta nos direitos humanos em Finnis, contudo, precisa continuar no tópico seguinte, no qual Leo Strauss o retoma e aprofunda.

5.2 A CRÍTICA DESDE LEO STRAUSS

O perfil da crítica acima se repete em Leo Strauss. Ambos procedem a um aprofundamento a respeito do que significa *direito natural*, para além de ser um direito reivindicável, e, após isto, correlacionam essa busca do direito natural com a experiência da Pólis. Contudo, algumas diferenças sutis no modo de proceder se destacam. Strauss usa

diretamente a expressão direitos naturais, embora ele pense esse conceito não como meramente um *direito stricto sensu*, o que, por outro lado, aproxima-o de Voegelin.

Outrossim, Strauss é menos preocupado em ser plenamente claro com o que quer dizer, isto é, enquanto Voegelin se desdobra em definições, sutilezas do método, aos poucos adentrando ao problema, Strauss é mais hermeneuta de textos e da história do pensamento, embora por trás dessa aparência de *comentador* esteja presente uma intenção de apresentar importantes *insights* filosóficos. Cada um destes a seu modo, portanto, procede a uma dupla crítica que, para a presente Dissertação, servirá para a análise dos direitos humanos em John Finnis, quais sejam, primeiro um aprofundamento no *direito natural* e, após isto, uma análise de como tal concepção se relaciona com a experiência da Pólis.

O direito natural está intimamente ligado com a tarefa da filosofia política (STRAUSS, 2014, p. 145). Na origem desta ciência está a pergunta *qual a vida boa, qual é a atitude excelente, o que é um bom governante*, entre outras. Tais questionamentos não são estranhos à vida prática; pelo contrário, eles fazem sentido exatamente porque fazem parte da vida política hodierna (STRAUSS, 2016). Strauss percebe que há uma ligação entre a filosofia e a pré-filosofia que a preparou, e esta é a experiência fundamental da qual ele parte para justificar a filosofia sem a sustentar como elemento estranho (STRAUSS, 2016).

O contexto pré-filosófico é o do ancestral, da tradição de uma dada cultura, na qual é a autoridade que dá sustento à vida social (STRAUSS, 2014, pp. 98-101). Este é o primeiro esforço pelo qual se busca alguma orientação mais sólida e regular do fundamento da vida social, sem a variabilidade: é exatamente por que tantos outro seguiram estas orientações de tais autoridades, e levaram uma vida ditosa, que, alguém dirá, “*eu também devo viver assim seguindo a tradição e sua autoridade*”. Este lançamento do homem em direção à tradição é seu anseio de não viver à deriva sem um fundamento mais sólido, e, por isso, lançando-se para um fundamento tal chega ao *fundamento mais antigo*.

O direito natural surge como a busca fundamental quando do surgimento da filosofia, a partir do questionamento da autoridade ancestral, pois, passa-se a perceber que o fundamento mais antigo, apesar de suprir o anseio pela solidez do fundamento da vida social, não é tão sólido quanto pode oferecer um *fundamento último* da vida política. A ciência política clássica precisamente se dedica a entender e buscar esse fundamento último, o *direito natural* que substitui o mito (STRAUSS, 2014, p. 102). É por essa razão que o direito natural está intimamente ligado à ciência política, sendo aquele o objeto da busca empreendida.

Percebe-se, com isso, que o direito natural para Leo Strauss não é exatamente um *direito stricto sensu*, mas se aproxima da busca a partir do símbolo de que Voegelin trata. Sendo isto a

persecução do fundamento último para o bem e a excelência, bem como para a vida boa, então trata-se de buscar o fundamento para a *felicidade - eudaimonia*. Interpõe-se, naturalmente, alguns desafios e ideias rivalizadoras a respeito do que é essa forma boa de vida.

A primeira objeção, já amplamente conhecida na filosofia, é que a felicidade consiste na honra, mas esse argumento é facilmente refutado por Aristóteles porque a honra é almejada pelo mérito e virtude daqueles que a alcançam. Logo, a honra é quista por aquilo que a faz ser merecida, que é a virtude. Por outro lado, o prazer é apresentado como sendo o fundamento da felicidade, mas esse argumento é afastado na medida em que o prazer acompanha a ação, mas não a explica, isto é, não fornece razão e finalidade à ação. A objeção do prazer é forte porque, como ressalta Strauss (2014), ela recorre à liberdade na escolha daquilo em que consiste a felicidade, argumento forte para o ser humano que é essencialmente livre. Porém, o grande *insight* de Strauss (2014) é que, se a liberdade é *natural*, a busca da medida para a liberdade não é menos natural (2014, p. 157). A essa medida adequada chama-se *virtude*.

Ao perceber que liberdade e virtude andam naturalmente juntas, em uma análise mais detida percebe-se também que é a virtude que explica o fundamento da ação, seu sentido e medida, e não o prazer escolhido de qualquer forma. O direito natural passa a ser algo semelhante à busca da ordem segundo Voegelin, agora apresentado por Leo Strauss como a busca da medida adequada pela ciência política clássica. Uma vez que o ser humano é um animal político, e que a ação não é apenas individual, mas também social, quando das instituições, grupos e a própria pólis, então é preciso buscar também a medida adequada da política. Disto surge a procura clássica da filosofia política pelo *melhor regime*.

Quando se constata que o direito natural conduz diretamente ao problema do melhor regime, que é o problema central da ciência política, percebe-se que o direito natural está na raiz da reflexão política enquanto sua orientação fundamental. Novamente, vale frisar que o direito natural não é aqui um *direito stricto sensu*, senão que uma busca da medida adequada, inclusive quanto aos elementos mais essenciais da vida política. O tema *o que é a comunidade completa* e qual a sua forma essencial é uma reflexão típica do direito natural e imprescindível para a presente dissertação.

Para essa tradição do direito natural clássico, a qual é o cerne do presente estudo, o ser humano é um animal político (ARISTÓTELES, 1986), cuja natureza, portanto, o orienta para uma vida comunitária participativa. É por isso que Voegelin (2009) distingue o *politikon* do *despotikon*, pois a vida social não é feita para sufocar e oprimir o cidadão. É na comunidade política - não na despótica - que a natureza humana melhor se aperfeiçoa e vive. Portanto, é crucial entender no que consistem os elementos essenciais da comunidade completa (política),

pois é próprio do direito natural entender esta medida para que a vida social seja autenticamente política.

A comunidade completa é aquela em que as relações entre seus integrantes consiste em um *politikon*, isto é, uma vida participativa na coisa pública, livre e na condição de cidadãos, marcada pela convivência e observância mútua de um para com os outros. A limitação de fronteira e distinção entre cidadãos e estrangeiros, que caracterizam uma sociedade fechada, embora não sejam suficientes, são também essenciais para essa definição. Recorrer a essa definição é fundamental para que se prossiga nesta Dissertação. A definição de comunidade completa é *de direito natural*; em outras palavras, é o direito natural mais fundamental que caracteriza a forma da vida social humana, pois o direito natural *se refere à polis* e à sua forma essencial. Logo, os direitos naturais não são meramente *fórmulas* que pairam como princípios essenciais na forma de direito reivindicável à espera de seu reconhecimento. Podem também incluir estes elementos; porém, ignorar que ele assenta as bases da própria vida política implicaria em ignorar o que a tradição do direito natural clássico defende de mais fundamental.

Dito isto, pode-se adentrar mais propriamente o problema que se terminou o tópico anterior, os direitos humanos em Finnis e a comunidade completa. Conforme já sustentado, os direitos humanos em si não precisam elidir a ideia de comunidade completa; pode-se ter uma visão que reconhece a existência dos direitos humanos ou naturais e que defenda que isso não implica na negação de que a comunidade política (completa) seja ainda assim uma de caráter local.

Finnis (2007a), porém, opta por aderir aos direitos humanos de tal forma que, ao mesmo tempo, tal adesão vem acompanhada de uma pressuposição de que, por haver “relações entre os homens que transcendem às fronteiras de todas as *poleis*, reinos ou estados” (FINNIS, 2007a, p. 150) não se pode acatar a interpretação destas como *comunidades completas*, merecendo mais o título de *ficção legal*. Com efeito, Finnis (2007a, 150) defende explicitamente que a integração na comunidade internacional é indispensável à maior realizabilidade da complexa vida humana na atualidade.

A posição do autor é clara: o conceito de comunidade completa é aquele de “uma associação global na qual seriam coordenadas as iniciativas e atividades dos indivíduos, das famílias e da vasta rede de associações intermediárias” com o propósito de “garantir todo o conjunto de condições materiais e outras, inclusive formas de colaboração, que tendem a favorecer, facilitar e promover a realização, por parte de cada indivíduo, de seu desenvolvimento pessoal” (FINNIS, 2007a, 148-149). Ao considerar tal conceito e propósito

da comunidade completa, Finnis está necessariamente realizando uma alteração na visão do direito natural clássico a seu respeito.

A comunidade completa é *política* no sentido estrito que se obtém dessa acepção, qual seja, a de uma comunidade de reconhecimento, convivência e participação mútua na vida política, cujo fator espacial é fundamental. É por isso que na concepção da filosofia clássica a comunidade completa tem forma restrita, pois ela pretende ser *política*, e não satisfazer todas as necessidades e relações mútuas. Os objetivos dessa forma específica são bem mais modestos.

Leo Strauss (2014, p. 179) reconhece que a visão de uma “Estado mundial”, seria o mais de acordo com a visão *mais pura* do direito natural e da justiça, contudo, esta seria uma aspiração divina de governo onde nada falta, tudo é suprido e não há injustiça humana. Porém, esta não é uma aspiração de matriz ou escopo político, e o direito natural precisa sofrer abrandamento (STRAUSS, 2014) para adentrar à vida propriamente humana, em direção a um justo compatível com a sociedade civil, um direito natural secundário (STRAUSS, 2014, p. 184-185).

Em *The City and Man*, Strauss (1978) argumenta que essa visão mais alargada da política, na qual a comunidade completa se expande para uma sociedade global, é resultado da expansão exagerada da pretensão ocidental. Inicialmente, a perspectiva clássica do ocidente o teria conduzido a uma forma mais restrita e autenticamente política de comunidade – típico da filosofia antiga; porém, o anseio de universalidade (típico do pensamento clássico) exagera e se expande para o setor político para além do que o senso comum conduziria, encampando uma tentativa de realização plena da justiça. Desse modo, o Ocidente, temendo o totalitarismo e tirania, teria se lançado a uma nova pretensão que começou a se caracterizar como a tentativa de expurgar essas possibilidades violentas da política. A aspiração da universalidade da justiça e da igualdade são aspirações nobres, porém, Strauss (1978) percebe que elas vêm acompanhadas de uma perspectiva que ultrapassa a política e a ideia de comunidade política.

Não se sustenta que Finnis esteja exatamente defendendo a posição constatada por Strauss (1978), e tampouco se pode acusar de ideológica sua posição por perceber a ampliação das pretensões da comunidade completa e incorporação dos direitos humanos, como faz Schall (1987); isto seria levar a crítica além do devido. Contudo, pelo menos um traço da crítica de Strauss (1978) está presente na concepção de Finnis: a ideia de que a comunidade completa é feita para satisfazer todos os níveis de relações, colaborações e de condições materiais. Nem mesmo uma comunidade internacional sob um único governo seria capaz de conceder no nível máximo essas benesses. A comunidade completa é propositadamente restrita para reter o traço *político* da vida humana, e para distingui-la de outras formas de associação, como a familiar.

Finnis parece, portanto, não compreender que a tradição clássica do direito natural pressupõe uma noção bastante específica de política; igualmente, não compreende que o direito natural - e o justo político natural aristotélico explicado por Voegelin - fundamenta as bases dessa noção específica de política.

Percebe-se isso quando Finnis afirma que “Pode haver ‘política provinciana’, ‘política universitária’, e assim por diante; mas ‘política’ sem adjetivos significa o campo de ação e de discurso que tem a ver com os assuntos de comunidades completas” (FINNIS, 2007a, p. 149). Essa passagem, somada à compreensão de que a comunidade completa está contemporânea e inevitavelmente relacionada à comunidade internacional, nos conduz à inevitável conclusão do distanciamento de Finnis em relação a um dos mais importantes conceitos da tradição do direito natural clássico, isto é, de que a *polis* é uma experiência mais fundamental e específica do que a visão de Finnis sobre a comunidade completa.

De uma só vez, Finnis toca nos dois problemas fundamentais que se pode extrair da reflexão de Strauss e Voegelin. O autor tem uma noção restrita do direito natural, isto é, não compreende que seu caráter mais fundamental - não estrito de *reivindicação* - é aquele de que funda as bases da existência política. Por outro lado, o autor também não compreende que o direito natural *depende de e está vinculado a* uma noção mais específica do modelo de comunidade completa, sem a qual se distancia da tradição do direito natural clássico.

O primeiro problema pode parecer mais uma questão de método e opção por uma certa visão conceitual do direito natural, mas que, em si, não implicaria em um distanciamento da concepção do direito natural clássico. De fato, esta é uma leitura parcialmente correta, pois a percepção finnisiana do direito natural realmente é mais restrita e conceitualmente mais precisa porque tomista, e é perceptível a preferência de Finnis por essa clareza. Porém, a percepção correta da comunidade completa, segundo o direito natural clássico, depende de uma reflexão mais profunda sobre a relação desse conceito com o modelo político, não em seu regime específico, mas em seus traços fundamentais já ressaltados.

A sugestão de Finnis (2007a, p. 150) de que a noção de comunidade completa não poderia prescindir em sua definição da integração internacional, e que por isso ultrapassaria a *polis*, ou qualquer outro modelo restrito de fronteira como os estados nacionais etc. denuncia sua mudança de perspectiva em relação ao traço do direito natural clássico. Esta dissertação não tem como finalidade se aprofundar estritamente neste tema da sociedade internacional, pois seria um trabalho a parte de análise. Porém, ressaltá-lo é fundamental, pois os direitos humanos, enquanto experiência contemporânea, estão mais relacionados com essa pretensão de comunidade internacional.

Finnis, por meio de tais desvios da tradição mencionada, portanto, dá indícios de que sua teoria pode ser conduzida de modo que os direitos naturais, compreendidos como direitos humanos e alicerçados em uma concepção internacional de comunidade completa, se distanciam do seu sentido político autêntico na perspectiva da tradição do direito natural clássico. Finnis (2007a) não é um defensor ideológico de uma comunidade global ou um ideólogo contra as comunidades locais ou nacionais; pelo contrário, ele reconhece muito adequadamente o bem comum em cada um dos níveis da cooperação humana. Porém, a constatação feita no sentido tomado por ele, negando o caráter de comunidade completa a sociedades mais restritas, é fundamental para compreender sua visão dos direitos humanos e sua concepção sobre o que é *político*.

Finnis de modo bastante mitigado está inserido nessa nova perspectiva ocidental de tentativa de universalidade constatada e, até certo ponto, criticada por Leo Strauss. Porém, é compreensível sua posição. Finnis é um autor da teoria da lei natural que quer se lançar aos novos tempos e problemas, tratar de direitos humanos, de sociedade internacional, entre outros temas, aos quais ele não pode se escusar. Ao mesmo tempo, se mantém sobremaneira vinculado à tradição do direito natural clássico. De nenhum modo se pode imputar a ele a defesa de uma sociedade global contra o bem comum local. O interesse em realizar a correlação entre ele e a posição criticada por Strauss é de tão somente perceber esse traço de desvio que há em Finnis, qual seja, de que o modelo da *polis* não seja uma comunidade completa, e como isso está atrelado ao seu esforço por compreender o papel dos direitos humanos nessa integração.

Desse modo, não se deve ir tão longe na crítica a Finnis a respeito da comunidade completa. Pelo contrário, embora não mereça ser omitida, ela deve ser bastante mitigada por alguns motivos. O primeiro dele é que o caso central do direito para Finnis (2007a) é o *Estado de direito*, que é mais relacionado à comunidade política do que a uma sociedade internacional. Outrossim, atrelado também a esse modelo, a autoridade da comunidade completa é mais central do que aquela em que se possa alegar dentro de um modelo internacional. Logo, Finnis está plenamente ciente do que consiste para a tradição, e segundo a razoabilidade prática, a comunidade política e o bem comum centrais. A sua sustentação acaba sendo melhor interpretada se assim compreendida: a comunidade completa *necessita* da comunidade internacional para o seu propósito, mas não elide a existência das comunidades mais restritas.

Ele sabe que o modelo mais restrito de comunidade é *político*, mas a sua noção de política já está bastante desgastada e diluída. Apesar de ser surpreendente para o direito natural clássico a afirmação de uma nova teoria da lei natural de que a comunidade restrita não é completa, é preciso olhar com mais cuidado para isso de modo que não se acuse a Finnis (2007a)

indevidamente de se voltar contra essa tradição, a qual, afinal, o autor se vincula. Pode-se dizer que esse seu posicionamento é mais um efeito da sua mitigação do peso sobre o que significa o caráter político e do próprio conceito menos preciso dos propósitos da comunidade completa e sua experiência fundamental.

A concepção dos direitos humanos de Finnis (2007a) é favorecida por esse modelo de comunidade completa. Uma vez que direitos naturais e direitos humanos são sinônimos para o autor, disso deriva que Finnis consegue trazer os direitos naturais para a esfera de seu argumento de comunidade internacional. Não é necessário que se retome toda a crítica feita sobre essa equivalência de tipos de direitos; mais relevante é perceber que da concepção de Finnis de comunidade completa (internacional) se beneficia a sua incorporação dos direitos humanos, uma vez que estes inevitavelmente se difundem com grande facilidade por toda a linguagem do direito e instituições internacionais.

Finnis, desse modo, se mostra prudencial e reconhece a mitigação necessária do direito natural ao não rejeitar absolutamente as práticas estabelecidas. Porém, igualmente válidas são as críticas de que sua concepção de direitos humanos e de comunidade completa como incorporadora da comunidade internacional precisariam ser mais críticas e conscientes para com a posição da tradição do direito natural clássico, não somente mais afeita a uma visão restrita de comunidade, bem como considerar que esta é a posição mais fundamental e correta para a referida tradição.

5.3 CONCLUSÕES E RESSALVAS

Este capítulo atestou sobretudo a maior profundidade do significado de direito natural, que se mostra não apenas como *direito reivindicável*, mas como o justo estruturante dos aspectos mais fundamentais da vida política. Em ambos autores desta crítica desde jusnaturalistas não tomistas, notadamente Leo Strauss e Eric Voegelin, esse traço fica evidente, sobretudo por ambos serem grandes pensadores da filosofia política, escopo com o qual sempre o direito natural – ou mais especificamente o justo natural ou justo por natureza – aparece relacionado em suas teorias.

A primeira conclusão a que este capítulo conduz é que o direito natural é melhor compreendido – no sentido de alcançar sua maior profundidade – se a concepção tomista for remetida ao símbolo do *justo por natureza*. Esta referência à origem grega da reflexão sobre o justo foi realizada em alguma medida por Villey (2007), como pode ser constatado no tópico 4.1 desta Dissertação. Porém, a profundidade que Voegelin (2009) confere ao direito natural,

correlacionando-o ao justo por natureza, é maior tanto ao nível metafísico – menos relevante para esta pesquisa –, quanto ao nível da sua vinculação aos aspectos mais fundamentais da comunidade política.

A explicação por Voegelin (2009) de que o justo por natureza encaminha para o modelo mais específico do que significa ser político, distinguindo o *politikon* do *despotikon*, por exemplo, demonstra que o direito natural está na base das características da política em si. O justo por natureza é uma parte imprescindível do justo político – a outra parte é o *nomikon*, o aspecto arbitrário da justiça –, e o justo político encontra suas determinações mais essenciais no símbolo da pólis. Essa reflexão é aproximada por Leo Strauss, que expõe como a busca da medida adequada da política conduz a uma *necessária mitigação* do direito natural que permitiria aproximar de delineamentos mais fundamentais o bem político humanamente possível, ancorada nas noções de cidadania, liberdade, igualdade, limitação por fronteira, e convívio, por exemplo, os quais distanciariam a concepção de comunidade completa daquelas aspirações mais utópicas de um “Estado Mundial”, do fim absoluto de toda distinção entre pessoas.

Quanto a essa exposição, dois posicionamentos de Finnis merecem crítica e direcionamentos para possíveis alterações, segundo a pesquisa que se desenvolve. Em primeiro lugar, os direitos naturais, enquanto derivações conclusivas desde a lei natural, precisam ser pensados como determinantes dos traços mais fundamentais da comunidade política, e não apenas como direitos reivindicáveis. O direito natural, nesse sentido, tem um papel fundamental para a política, de ser determinante para as características mais justas da comunidade política, ou melhor, de uma organização social que mereça ser chamada de política.

Em segundo lugar, a alteração do conceito de comunidade completa por Finnis em face da concepção de Aristóteles, incluindo o elemento internacional como necessário ao atual contexto, é merecedor de crítica. Quanto a esse ponto, por um lado, Finnis se distancia da tradição do direito natural clássico ao se distanciar de uma concepção mais restrita de comunidade completa, ampliando indevidamente o que significa a política, que para a referida tradição tem uma compreensão mais estrita e define um modo específico de organização social. Nesse sentido, Finnis (2007a), ao flexibilizar a noção de política, como sustentado no capítulo, conduz a uma alteração essencial na concepção de política.

Por outro lado, ao argumentar contra a concepção de Aristóteles de comunidade completa, Finnis (2007a) sustenta que o filósofo realizou uma análise incorreta em razão da carência de material empírico. Contudo, Finnis acaba por ignorar que a pólis é um símbolo cujos traços fundamentais são desvelados, e não apenas uma descrição empírica do seu

contexto. O modo de proceder de Aristóteles não é o de realizar generalizações de características empíricas comuns, mas, incluindo a realidade empírica como ponto de partida, refletir sobre a forma mais adequada

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa desenvolvida se empenhou em realizar uma crítica à concepção de direitos humanos da nova teoria da lei natural de John Finnis. Como restou evidente em todas as etapas, tal análise se volta a uma crítica de tipo interna, isto é, partindo desde autores que se vinculam à tradição do direito natural clássico, sejam eles tomistas ou não, mais voltados à filosofia moral, ou à política e direito, notadamente autores como: Ralph McInerny, Anthony Lisska, Henry Veatch, Michel Villey, Alasdair MacIntyre, Eric Voegelin e Leo Strauss.

A intenção claramente foi de restringir a abrangência que uma crítica de matriz externa pudesse alcançar, desde a compreensão de que seria mais interessante para o escopo da pesquisa buscar a profundidade da própria compreensão dos direitos humanos de Finnis em diálogo com autores que da mesma tradição pudessem aquilatar os problemas mais profundos. Isso não significa uma imersão em posicionamentos homogêneos e uns confirmadores do outro. Ao contrário, resta evidente em toda a dissertação o caráter crítico e divergente que se extrai dessas incursões internas na tradição.

O avanço na pesquisa mostrou nos conduzir em três sentidos: a) verificar o quanto das escolhas teóricas da nova teoria da lei natural de John Finnis se podem dizer autenticamente clássicas enquanto vinculadas à tradição do direito natural clássico, b) quais são os problemas que se percebe nas escolhas teóricas de Finnis a respeito da sua concepção de direitos humanos e o que ela envolve, e c) quais são, por outro lado, as vantagens e avanços que sua compreensão carrega. De cada uma das principais partes desta dissertação, pode-se analisar pelo viés destes três eixos para apresentar as principais conclusões.

Quanto à crítica apresentada pelos tomistas receptivos aos direitos humanos, deve-se dizer que estes desafiam pontos fundamentais da relação entre Finnis e a tradição do direito natural clássico: a) quanto a falácia naturalista, e b) quanto à relevância da natureza e antropologia filosófica para o raciocínio prático.

Finnis, embora tomista, prefere uma filosofia prática que dispensa uma prévia explicação da antropologia filosófica e que estabeleça seu enfoque na metaética e na teoria dos fins e da ação. Esse modo de proceder mais epistemológico e menos ontológico é criticado por McInerny (1980), Alford (2010) – que enxerga no modo de proceder de Finnis um certo

kantismo – e também por Lisska (2013) – que considera fundamental uma antropologia filosófica para dar suporte ao raciocínio prático. Como explicado, essa divergência de Finnis se realiza sobretudo por ele considerar a crítica da falácia naturalista como possível, e, embora considere que Aquino nela não incorreu, ainda assim recorrentemente prefere evitar incursões em matéria de antropologia filosófica, tão cara para a filosofia tomista e aristotélica e toda a tradição do direito natural clássico.

Por outro lado, Finnis apresenta uma estrutura teórica mais sólida que estes autores. Seu estudo dos primeiros princípios, da teoria da ação, e como se passa desses para a dimensão política e jurídica, impressionam em coerência e completude. Sobretudo para a temática dos direitos humanos, essa correlação de campos é fundamental, de modo que se observa que Finnis tem mais profundidade na reflexão sobre os direitos morais relacionando-os com a necessidade de reflexão sobre tratados internacionais de direitos humanos, instituições e comunidade internacionais. Em função disto, considera-se que Finnis, quanto à pertinência desta parte da crítica, precisaria apenas acrescentar uma reflexão mais profunda sobre a antropologia filosófica, que não implica incorrer na falácia naturalista e ainda tem a vantagem de aumentar a solidez da sua concepção de direitos humanos.

Quanto à *crítica dos tomistas que rejeitam a linguagem dos direitos humanos*, deve-se ressaltar que ela se dirige sobretudo: a) a certa falta de crítica da linguagem dos direitos humanos de ordem histórica, e b) se dirige uma crítica metodológica à questão das práticas e do modo abstrato de pensar os direitos humanos, e c) uma crítica à equiparação entre direitos humanos e direitos naturais

Neste tópico, a crítica principal foi a de Villey (2007). Sua teoria tem a virtude de expor a necessidade de uma crítica histórica para a adequada compreensão e crítica da linguagem dos direitos humanos. Finnis (2007a) tendeu a determinadas assunções sobre a linguagem moderna de direitos que se mostraram pouco conscientes das contrariedades entre, por exemplo, o direito como o justo, e o direito subjetivo moderno como poder. Carece em Finnis uma crítica histórica, e a consequência mais direta é a justaposição de concepções muito diversas de direitos, aglutinação que implica, afinal, em uma correlação problemática entre direitos humanos e direitos naturais.

No mesmo sentido caminha MacIntyre (2007), que apresenta uma crítica da linguagem dos direitos humanos, em um primeiro momento, fundada na sua pretensa abstração que estes carregariam consigo. Para o autor, e esta é sua crítica metodológica, os direitos como práticas precisam estar assentados nas formas sociais, práticas e instituições. Num momento posterior, parece haver uma possível abertura da sua teoria para os direitos humanos, mas que representa

apenas uma maior receptividade aos direitos morais, ao justo natural, mas que continuam a evitar a abstração que o autor imputa aos direitos humanos.

Ambas as críticas são relevantes, pois a insuficiente crítica da linguagem dos direitos humanos em Finnis tende a aproximar sua teoria das tendências modernas que Villey (2007) e MacIntyre (2007) identificam. Contudo, como ressaltado por Villey (2007), os direitos humanos na contemporaneidade ocupam – ainda que com alguns problemas – a necessidade de uma moral humanitária que tanto se necessita. Apesar das críticas, Finnis possui o diferencial de não apenas mostrar os problemas, senão que também buscar soluções para a realidade contemporânea do direito. Desse modo, as críticas de Villey (2007) e MacIntyre (2007) serviriam para que a nova teoria da lei natural se apercebesse da necessidade de uma consciência maior da linguagem do direito, mas que avançasse para uma necessidade fundamentalmente contemporânea, a de explicar a incorporação dos direitos humanos, algo que carece em Villey e MacIntyre, e por isso as críticas são tomadas para aprofundar a teoria de Finnis.

Por fim, deve-se destacar a crítica dos jusnaturalistas não tomistas, notadamente Leo Strauss e Eric Voegelin, sobre os temas: a) da correlação entre direito natural e a justiça por natureza, e b) da relação entre direitos naturais e comunidade completa. Esta crítica se mostrou fundamental, pois a tradição do direito natural clássico não é apenas tomista, senão que tem nesta a sua continuidade. Desse modo, realizar a crítica que implique em um aprimoramento da nova teoria da lei natural passa também pela reflexão das suas raízes mais antigas.

Neste tópico, a crítica se iniciou por uma explicação de como os direitos naturais se relacionam com o conceito de justo por natureza, e como a sua compreensão implica em um aprofundamento da compreensão do direito natural a um nível que somente fazendo a correlação entre o justo tomista e o justo por natureza se poderia alcançar. Voegelin (2009) explica como isso se realiza, imergindo no justo por natureza, na sua distinção e relação com o justo nômico. Uma vez que Finnis (2007a) equiparou direitos humanos e direitos naturais, o problema que se verificou foi a redução do alcance da significação deste último, que adquiriu mais uma dimensão de direito reivindicável do que uma função estruturadora.

Como se expôs com Voegelin (2009) e Strauss (2014), o direito natural não é apenas um *direito estrito senso*, senão que um justo estruturador da própria ordem da pólis. Isto significa que os caracteres essenciais da comunidade política também são *de direito natural*. A comunidade política limitada, caracterizada pela cidadania, liberdade e igualdade, participação na coisa pública, entre outros, são traços fundamentais. Finnis (2007a) acaba por, explicitamente, rejeitar a noção aristotélica de comunidade completa e, inclusive, incluir a necessidade da dimensão internacional para a realização do bem comum.

Isso acaba por prejudicar a mais profunda compreensão do direito natural em Finnis (2007a), e esse seu posicionamento pode ser entendido, sobretudo porque o seu direito natural não é remetido a uma compreensão mais profunda aristotélica de justo por natureza, o que, de alguma forma, provém da pouca reflexão crítica de Finnis sobre a linguagem dos direitos, agora não apenas moderno, mas também acerca da própria tradição clássica do direito natural. A presente pesquisa compreende que, neste ponto, a nova teoria da lei natural deveria aprofundar na compreensão clássica de direito natural e justo por natureza, sobretudo reformando no sentido de adotar uma compreensão mais restrita de comunidade completa, que Finnis alargou possivelmente por motivos de uma certa compreensão sua de direitos humanos que restringiu o alcance do entendimento do direito natural.

Finnis é um dos filósofos tomistas mais relevantes na atualidade, e imprescindível para a teoria do direito. A presente dissertação apresenta uma diversidade de críticas à sua teoria e concepção dos direitos humanos, antes de tudo, por considerá-la a base mais sólida dentre as atuais teorias e merecedora de correções a fim de enriquecê-la, não de rejeitá-la. O caminho que se tomou nesta pesquisa buscou a diversidade de críticas internas, tanto dos pontos da crítica quanto da diversidade de vinculação teórica dos autores tomados na análise, apesar de internos à tradição do direito natural clássico. Esse debate interno tem a virtude de realizar aperfeiçoamentos da nova teoria da lei natural a partir das sugestões realizadas, e sobretudo apontar caminhos para serem realizadas tais mudanças. Finnis é este autor singular, de uma teoria sólida, com unicidade e completude que merecem ser tomados como base, e, como toda teoria que assim se postula, também é digna de críticas e apontamentos para sua construção.

REFERÊNCIAS

ALFORD, C. Fred. **Narrative, Nature, and the Natural Law: From Aquinas to International Human Rights**. New York: Palgrave Mcmillan, 2010.

AQUINO, Tomás de. **Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III): o bem e as virtudes**, volume 1. Edição, tradução e notas Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015.

_____. **Suma Teológica (Vol. 2) Ia IIae**. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Ecclesiae, 2016.

ARISTÓTELES. **POLÍTICA**. In: **OBRAS**. Colección Grandes Culturas. Tradução do Grego por Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar. 1986, p. 651-996.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução do grego de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas. 2009.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Tradução, apresentação e notas de José Miguel Nanni Soares. 1 Ed. São Paulo: EDIPRO, 2014.

BOWRING, Bill. Misunderstanding MacIntyre on human rights. **Analyse & Kritik**, v. 30, n. 1, p. 205-214, 2008. Acesso em 25 de Agosto de 2020.

CORREAS, Carlos Massini. **DERECHOS HUMANOS Y BIENES HUMANOS**. In: **TEORIA DEL DERECHO Y DERECHOS HUMANOS**. Peru: ARA editores. 2011, p. 25-55. 15 de novembro de 2019.

ENGELMANN, Wilson. **Direito natural, ética e hermenêutica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

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

_____. **Lei natural e direitos naturais**. Tradução Leila Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2007a.

_____. **Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico**. Trad. Leandro Cordioli e revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007b.

_____. **Reason in Action**– Collected essays vol. I. Editora: Oxford University Press. 2011a.

_____. **Intention and Identity** – Collected essays vol. II. Editora: Oxford University Press. 2011b.

_____. Human rights and their enforcement. In: **Human rights and Common**– Collected essays vol. III. Editora: Oxford University Press. 2011c.

_____. **Philosophy of Law**– Collected essays vol. IV. Editora: Oxford University Press. 2011d.

_____. **Religion and Public Reason**– Collected essays vol. V. Editora: Oxford University Press. 2011e.

_____. The priority of persons. **Oxford essays in jurisprudence**, v. 4, 2000. 15 de novembro de 2019.

FINNIS, John. GRISEZ, Germain. Boyle, Joseph. Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. **American Journal of Jurisprudence**, South Bend Ind, v. 32, p. 99-151, 1987. Acesso em 09 de Setembro de 2020.

FINNIS, John; GRISEZ, Germain. The Basic principles of natural law: A reply to Ralph McInerny. **Am. J. Juris.**, v. 26, p. 21-31, 1981. Acesso em 09 de Setembro de 2020.

FRUCHAUD, Louis-Damien. **Jacques Maritain, Michel Villey: le thomisme face aux droits de l'homme**. 2005. Tese de Doutorado.

GRISEZ, Germain G. The first principle of practical reason. In: **Aquinas**. Palgrave Macmillan, London, 1969. p. 340-382.

GONTIER, Thierry. The Open Society, from Bergson to Voegelin. In: **APSA 2012 Annual Meeting Paper**. 2012. Acesso em 23 de outubro de 2020.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Déborah Danowski. 2 Ed. Revista e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

IGLESIAS-ROZAS, Teresa. Reasons for Action, **International Journal of Philosophical Studies**, 8:2, 238-246, 2000. Acesso em 26 de novembro de 2019. DOI:10.1080/09672550050084036

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura** (Coleção Os Pensadores). 1ª Ed. São Paulo: Abril. 1974.

_____. Of duties to oneself. In: **Lectures on Ethics**. (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant). 1ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. Peter Heath. 1997, p. 122-128.

_____. Introdução à doutrina do direito. In: **A metafísica dos costumes**. 1ª Ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO. 2003, p. 01-89.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes** (Coleção Textos Filosóficos). Trad. Paulo Quintela. 1. Ed. Lisboa: Edições 70. 2007.

_____. **Crítica da Razão Prática (Coleção Pensamento Humano)**. 1ª Ed. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KNIGHT, Kelvin. An Argument within Aristotelianism: Maritain and MacIntyre on the Theory and Practice of Human Rights. **MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE**, v. 57, n. 4, p. 73-85, 2013. Acesso em 25 de Agosto de 2020.

LISSKA, Anthony J. **Aquinas's theory of natural law: An analytic reconstruction**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LISSKA, Anthony J. et al. Human rights theory rooted in the writings of Thomas Aquinas. **Diametros**, n. 38, p. 134-152, 2013. Acesso em 10 de junho de 2020.

MACINTYRE, Alasdair. How to Identify Ethical Principles. In: **The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research I**, Department of Health, Education, and Welfare Pub. No. (OS) 78-0013 (Washington, DC: Government Printing Office, 1978), 10-37. Acesso em 27 de outubro de 2020. Disponível em: https://videocast.nih.gov/pdf/ohrp_appendix_belmont_report_vol_1.pdf

_____. **Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues**. Série: Paul Carus Lectures. Chicago: Open Court, 1999.

_____. **After Virtue**. 3ª Ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

_____. **Justiça de quem? Qual Racionalidade?** Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 4 Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MCINERNY, Ralph. The principles of natural law. **Am. J. Juris.**, v. 25, p. 1, 1980. Acesso em 10 de março de 2020.

_____. **NATURAL LAW AND HUMAN RIGHTS**. McInerny Center for Thomistic Studies. 1991, Acesso em 10 de março de 2020. Disponível em: <http://www.thomasinternational.org/ralphmc/readings/mcinerny000.htm>

MOORE, George Edward. **Princípios de Ética (Coleção Os Pensadores)**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NEIVA, Horácio Lopes Mousinho. NAS PROFUNDEZAS DO PHYSEI DIKAION: O DIREITO NATURAL À LUZ DO SÍMBOLO. **Revista Jurídica Eletrônica da UFPI**, v. 1, n. 01, 2011. Acesso em 16 de Novembro de 2020.

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.

PENNOCK, J. ROLAND. "RIGHTS, NATURAL RIGHTS, AND HUMAN RIGHTS—A GENERAL VIEW." **Nomos**, vol. 23, 1981, pp. 1–28. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24219085. Acesso em 18 de Junho de 2020.

RAZ, Joseph. Human rights without foundation. In: **The philosophy of law**. Samantha Besson & John Tasioulas (Org.). New York: Oxford University Press. 2010, 321-339.

_____. **A moralidade da liberdade.** Trad. H. Blecher, L. Rosa. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

RETTTER, Mark D. The road not taken: On MacIntyre's human rights skepticism. **The American Journal of Jurisprudence**, v. 63, n. 2, p. 189-219, 2018. Acesso em 15 de junho de 2020.

SCHALL, James V. Human Rights as an Ideological Project. **Am. J. Juris.** , v. 32, p. 47, 1987. Acesso em 10 de março de 2020

STRAUSS, Leo. **The City and Man.** Chicago: University of Chicago Press, 1978.

_____. A origem da ideia de direito natural. In: **Direito natural e história.** Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014. pp. 97-145.

_____. O direito natural clássico. In: **Direito natural e história.** Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014. pp. 145-199.

_____. **Introdução à filosofia política: dez ensaios.** Trad. Élcio Verçosa Filho. Hilail Gildin (Org). 1 Ed. São Paulo: É Realizações. 2016.

SMITH, Steven B. **Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism.** University of Chicago Press, 2006.

VIGO, Rodolfo Luis. **El iusnaturalismo actual de M. Villey ya J. Finnis.** Fontamara, 2003.

VILLEY, Michael. **O direito e os direitos humanos.** Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Martins Fontes: São Paulo, 2007.

_____. **A formação do pensamento jurídico moderno.** Tradução de Cláudia Berliner. 2º Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SENSEN, Oliver. **Kant on human dignity.** (Kantstudien Ergänzungshefte). Berlin/Boston: Hubert & Co, 2011.

SHORTALL, Michael. **Human Rights and Moral Reasoning:** A comparative investigation by way of three theorists and their respective traditions of enquiry: John Finnis, Ronald Dworkin and Jürgen Habermas. 2007. Tese de Doutorado. St. Patrick's College Maynooth.

VEATCH, Henry Babcock. **Rational man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics.** Blomington & London: Indiana University Press, 1962.

_____. **Human rights: fact or fancy?** Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1985.

VINCENT, Andrew. **The politics of human rights.** Oxford University Press, 2010.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência política.** Tradução de José Viegas Filho. 2. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 1982.

_____. **A natureza do direito e outros textos jurídicos**. Tradução Fernando Virgílio Ferreira. Lisboa: Veja, 1998.

_____. Justo por natureza. In: **ANAMNESE**. Da Teoria da História e da Política. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009. pp. 177-197.

_____. O que é natureza. In: **ANAMNESE**. Da Teoria da História e da Política. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009. pp. 197-218.

WALDRON, J. Dignity and Rank. **European Journal of Sociology**, v. 48, n. 2, pp. 201-237, 2007. Acesso em: 20 de Janeiro de 2020

WESTERMAN, Pauline C. **The Disintegration of Natural Law Theory**. Aquinas to Finnis. 1998. Leiden; New York; Köln: Brill. 1998.

WOOD, Allen. **Kantian Ethics**. 1ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ZUCKERT, Catherine H.; ZUCKERT, Michael P. The Return to the Ancients: An Overview of the Straussian Project. In: **The truth about Leo Strauss: Political philosophy and American democracy**. University of Chicago Press, 2006, pp. 27-57.