

FINNIS ENTRE ARISTÓTELES E KANT

FINNIS BETWEEN ARISTOTLE AND KANT*

GUSTAVO DA ENCARNAÇÃO GALVÃO FRANÇA

Centro Universitário UNINGÁ, Brasil
guengalfra@gmail.com

Resumo: Este artigo pretende propor uma avaliação crítica da obra moral do filósofo australiano John Finnis (1940-). Para isso, tentaremos delinear um debate entre sua concepção essencial da lei moral, por um lado, com a tradição clássica aristotélico-tomista da qual ele se nomeia herdeiro e, por outro, com as éticas modernas. Antes de tudo, descreveremos uma visão geral da estrutura do pensamento moral finnisiano, buscando mostrar que ele pode ser visto como uma reformulação da lei natural clássica para os contornos do debate ético e político moderno, de forma a justificar-se por aquilo que é acessível à simples razão. Será defendido aqui que o projeto de Finnis merece uma crítica ambivalente: de uma parte, por ter abandonado pontos centrais da metafísica aristotélica; de outra, por não ter empreendido um diálogo mais fértil com o principal modelo de ética moderna que também se apoia na razão comum: a filosofia moral de Immanuel Kant (1724-1804).

Palavras-chave: John Finnis. Aristóteles. Immanuel Kant. Ética. Lei natural.

Abstract: This article intends to propose a critical evaluation of the moral work of the Australian philosopher John Finnis (1940-). For this, we will try to delineate a debate between his essential conception of the moral law, on the one hand, with the classical Aristotelian-Thomist tradition of which he names himself heir and, on the other, with modern ethics. First of all, we will describe an overview of the structure of Finnisian moral thought, seeking to show that it can be seen as a reformulation of classical natural law to the contours of modern ethical and political debate, in order to justify itself by what is accessible for the mere reason. It will be argued here that Finnis' project deserves an ambivalent criticism: on the one hand, for having abandoned central points of Aristotelian metaphysics; on the other hand, for not having undertaken a more fertile dialogue with the main model of modern ethics that also relies on common reason: the moral philosophy of Immanuel Kant (1724-1804).

Keywords: John Finnis. Aristotle. Immanuel Kant. Ethics. Natural Law.

* Artigo recebido em 22/06/2022 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 10/07/2022.

1. Introdução

O objetivo do presente artigo é pôr a obra do jusfilósofo australiano John Finnis (1940-), em seus contornos essenciais, em diálogo com a tradição da Filosofia. Em particular, pretendo pensar a teoria de Finnis em sua relação com Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.), como patrono da linhagem jusnaturalista clássica da qual o professor de Oxford se considera herdeiro, e com Immanuel Kant (1724-1804), mais conhecido e discutido pensador moderno, particularmente em sua ética.

Para tanto, construirei uma argumentação que resultará numa proposta ousada. Após identificar as linhas gerais que inspiram toda a obra finnisiana, defenderei que seu projeto pode ser aprimorado se, ao mesmo tempo: i) estreitar sua fidelidade à metafísica aristotélica, da qual se distancia em aspectos fundamentais; e ii) buscar um diálogo mais atento com a teoria moral kantiana.

Assim, iniciaremos circunscrevendo Finnis ao debate mais fulcral enfrentado pelo tomismo diante da modernidade. Será possível readaptar a lei natural clássica para servir como gramática comum para os moldes do diálogo moral imposto pelas sociedades modernas? Ou o resgate da ética aristotélico-tomista exige o retorno ao modelo das comunidades políticas pré-modernas? Veremos que Finnis se situa no polo oposto ao de Alasdair MacIntyre (1929-) e propõe uma reformulação do jusnaturalismo aristotélico para os termos do debate ético contemporâneo. Estudaremos, de forma breve, como Finnis apresenta a lei natural de modo acessível à simples razão ordinária, a partir da coordenação de três elementos fundamentais: i) os primeiros princípios da lei natural; ii) os bens humanos básicos; e iii) os requisitos da razoabilidade prática.

Em seguida, farei a primeira seção de reparos a Finnis, mostrando como sua proposta se separa do pensamento de Aristóteles em pontos essenciais. Fundamentalmente, o vínculo entre a ética e a metafísica, marcante no aristotelismo, se desvanece, substituído por uma epistemologia que podemos qualificar de intuicionista. Argumentarei que isso enfraquece a fundamentação teórica dos bens básicos, além de perder a oportunidade de também apresentar pontos importantes da metafísica aristotélica numa argumentação racionalmente convincente.

No último tópico, proporei olhar para uma proposta moral criteriológica construída na modernidade e que ostenta o mesmo objetivo de fundo que Finnis (apresentar a razão como o elemento unificante entre todos os homens numa sociedade fraturada): a de Kant.

Contrariamente à leitura tradicional que representa Kant como o paradigma oposto à ética clássica em todos os seus traços distintos, argumentarei que a ética kantiana pode ser o caminho para uma retomada da lei natural aristotélico-tomista numa linguagem adaptada para os nossos dias.

2. **Finnis: uma proposta tomista em meio à modernidade**

O ponto de partida aqui é compreender Finnis na posição intelectual que sustenta diante do problema da lei natural na modernidade. Nunca é demais insistir nesse tema porque, sendo o plano de fundo de todas as discussões morais e políticas que vivemos em nossos dias, muitas vezes passa despercebido dos que pensamos a respeito das teorias jusnaturalistas e de seu futuro.

Sabemos ou devemos saber que a modernidade nasce da Reforma Protestante. A fratura da cristandade, com as guerras de religião, nos conduz a uma situação jamais vivenciada: a disputa interna dentro de uma mesma unidade cultural milenar. Sempre existiram choques de civilizações, mas agora estamos diante de grupos de pessoas que apelam a uma mesma herança religiosa e metafísica e, no entanto, travam batalhas sangrentas¹.

Nesse contexto, é Thomas Hobbes (1588-1679) que será o primeiro a perceber que um mundo novo precisa de um pensamento novo. De certa forma, Hobbes pode ser considerado o novo Platão. A importância capital de Platão para a Filosofia – que dá azo à máxima de Alfred North Whitehead – não se dá exatamente pelo conteúdo de suas teses, mas pelo fato de que foi ele o primeiro a fazer as perguntas que definiriam toda a investigação filosófica depois de si. Concordemos ou não com as respostas de Platão, jamais, em Filosofia, se formulou uma questão que não estivesse no programa erguido pelo fundador da Academia.

Analogamente, sejam as soluções de Hobbes do nosso agrado ou não, ele foi o responsável por elaborar um novo programa para o pensamento moral e político, totalmente diferente do clássico. Não houve pensador moderno que não tenha se adequado à forma proposta primeiramente por Hobbes².

¹ Cf. RAWLS, John. **História da filosofia moral**. Org. Barbara Herman, trad. Ana Aguiar Cotrim, rev. da trad. Marcelo Brandão Cipolla. – São Paulo, Martins Fontes, 2005, pp. 10-11.

² Para uma análise mais detalhada desses traços centrais do pensamento de Hobbes, cf. MANENT, Pierre. **História intelectual do liberalismo: dez lições**. Trad. Vera Ribeiro, rev. téc. Francisco Inácio Pinkusfeld Bastos. – Rio de Janeiro: Imago, 1990, pp. 37 e ss..

A proposta hobbesiana é que já não haja debates metafísicos e teológicos na arena pública. As grandes questões metafísicas devem restringir-se aos ambientes privados. Para a ética pública, é preciso buscar um fundamento que possa ser compartilhado por todos os homens, independentemente de ascendência cultural, de credo religioso, de convicções filosóficas; uma gramática comum a partir da qual todos possam dialogar³.

No desenho institucional da nossa política, foi Hobbes (mais do que qualquer um de seus sucessores) quem logrou êxito ao definir os traços fundamentais do Estado moderno. Um Estado monopolizador da ordem jurídica e da solução de conflitos⁴; uma separação beirando a esquizofrenia entre as esferas pública e privada, na qual na última (quase) tudo é permitido, desde que não seja levado à primeira⁵; a exigência de uma lealdade eclesiástica ao Estado em seu âmbito próprio, independentemente do que se creia em consciência na privacidade do lar⁶. Tudo isso são os contornos gerais do projeto hobbesiano.

Portanto, tanto o delineamento geral do debate público quanto a mecânica das instituições basilares da política moderna seguem as prescrições de Hobbes. Isso significa, sobretudo, que a passagem para a modernidade é muito mais complexa do que uma simples alteração no conteúdo das teses filosóficas. O que mudou foi o próprio quadro investigativo dentro do qual se podem pensar as questões morais e políticas. Não mudaram apenas as respostas, mas as próprias perguntas.

Agora, já não existe uma perquirição metafísica e teológica ampla na arena pública, pautada num profundo patrimônio cultural comum de conceitos fundamentais (conforme existia nas *poleis* gregas e nas comunas medievais). Em vez disso, o ponto fulcral do pensamento moral é a busca pelo que pode ser a gramática comum para o debate ético nessa sociedade fraturada, capaz de fazer conversarem homens de distintas heranças culturais, credos religiosos, concepções metafísicas. É isso que os escoceses vão buscar nos sentimentos morais, Kant na razão, e assim por diante.

Nesse cenário, todos os que se ocupam de teorias da lei natural têm a premente necessidade de refletir sobre uma questão prévia e anterior a todo o conteúdo de seu pensamento. A lei natural, na tradição aristotélico-tomista, foi sempre concebida em ambientes marcados pelo consenso metafísico e teológico comunitário, em que as noções fundamentais do bem e do mal eram compartilhadas nas virtudes das práticas sociais.

³ Cf. id., *ibid.*, pp. 39-40.

⁴ Cf. id., *ibid.*, pp. 44-45.

⁵ Cf. id., *ibid.*, p. 54.

⁶ Cf. id., *ibid.*, pp. 55-56.

Diante disso, pode a lei natural ser reformulada de modo a servir como essa gramática comum exigida pelo debate moral das sociedades modernas? Ou sua retomada exige a rejeição da estrutura social contemporânea e o retorno às comunidades políticas pré-modernas?

A segunda alternativa é aquela capitaneada hoje, sobretudo, por Alasdair MacIntyre. Um comunitarista energicamente antiliberal, MacIntyre defende que a retomada da ética clássica das virtudes só é possível com a destruição do modelo moderno de Estado. As definições clássicas de bem, de virtude e de lei natural de concepções pré-rationais de justiça e de racionalidade prática compartilhadas organicamente por uma comunidade consciente de sua própria tradição. Não seria possível a um debate racional supostamente “neutro” atingir respostas morais que não sejam máscaras ideológicas para ideias arbitrárias e comprometidas com uma cosmovisão particular⁷.

Já a primeira alternativa, proposta originariamente por Jacques Maritain (1882-1973), tem hoje em Finnis seu mais conhecido defensor. A arquitetura geral do pensamento finnisiano pode ser assim definida como uma tentativa de readaptação da lei natural aristotélico-tomista aos termos do debate moral contemporâneo. Sua ideia é de que a lei natural pode ser apresentada como as noções éticas fundamentais acessíveis à razão ordinária, que, conseqüentemente, devem ser assumidas como ponto de partida para a compreensão das questões atinentes à racionalidade prática.

Finnis crê que pode apresentar a lei natural nesses termos, a partir da articulação dos três elementos centrais que conferem fundamento à sua teoria: i) os primeiros princípios da lei natural; ii) os bens básicos; e iii) os requisitos da razoabilidade prática.

Aqui, não explicarei detalhadamente esses pontos, uma vez que meu objetivo neste trabalho não é resenhar Finnis, mas apontar caminhos para um profícuo diálogo entre ele, a tradição clássica e a modernidade⁸. Desse modo, limito-me a destacar brevemente a essência da proposta jusnaturalista do nosso filósofo.

O ponto nuclear que precisamos compreender é que, no pensamento de Finnis, os primeiros princípios da lei natural, que expressam as formas básicas do bem e do mal

⁷ Cf., para o desenvolvimento completo das teses de MacIntyre, MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Trad. Jussara Simões, rev. tec. Helder Buenos Aires de Carvalho. – Bauru, SP: EDUSC, 2011; e Id., **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

⁸ Para um desenvolvimento sintético desses conceitos basilares da teoria finnisiana, ver FRANÇA, Gustavo. “A proposta moral de John Finnis: a lei natural como gramática para o debate moral moderno”. In: *Synesis*. Petrópolis, v. 12, n. 1, 2020, pp. 53-65.

humano, são acessíveis à simples razão natural humana, independentemente de educação ou de cultura particulares. Tais princípios, segundo ele, não são derivados nem de princípios de metafísica especulativa, nem de uma concepção antropológica específica da natureza humana, nem dependem de fé revelada, nem se baseiam numa compreensão teleológica do ser humano ou de suas “funções no mundo”⁹.

As formas básicas do bem humano são, em suas palavras, inderivadas. Os princípios pré-morais que regem o funcionamento da razão prática levam, por si só, à percepção de tais bens. Quer dizer, os princípios fundamentais do certo e do errado são percebidos imediatamente pela simples e normal utilização da razão prática, quando começa a habituar-se a observar e conceituar o mundo à sua volta.

Nesse quadro geral, os princípios da lei natural, na verdade, se consubstanciam em três elementos: i) um conjunto de bens humanos básicos, princípios práticos que apontam as formas elementares do desenvolvimento humano como fins a serem perseguidos, utilizados por qualquer indivíduo, mesmo pelos que chegam às respostas morais mais absurdas; ii) um grupo de requisitos metodológicos básicos da razoabilidade prática, que distinguem entre pensamentos práticos coerentes e absurdos; e iii) um conjunto de padrões morais gerais, formulados a partir dos dois anteriores. A lei natural, pois, indica o padrão ético de conduta, tanto para a consciência individual quanto para a autoridade no meio social (âmbito do Direito e da Política), a partir da percepção dos bens básicos do florescimento da pessoa humana e do bom funcionamento da razão prática na elaboração de um plano de vida na integração racional desses bens¹⁰.

Finnis aceita o argumento humiano da falácia naturalista. Também para ele, o ser e o dever-ser são planos distintos, e não é possível extrair arbitrariamente este daquele. A seu ver, o que ocorre é que a rejeição de tal falácia não atinge Aristóteles e nem Santo Tomás de Aquino (1225-1274). A lei natural aristotélico-tomista não é, como pode parecer à primeira vista, uma lei extraída da observação da natureza¹¹.

Segundo Finnis, Aristóteles e Tomás concordariam com David Hume (1711-1776) em cinco pontos fundamentais: i) que um “deve” não pode ser extraído de um “é”; ii) que teorias sobre o que seria, intrinsecamente, mais adequado à natureza humana, segundo “relações eternas”, não solucionam o questionamento legítimo de por que devemos nos ater

⁹ FINNIS, John. **Natural Law and Natural Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2ª ed., 2011, pp. 33-34.

¹⁰ Id., *ibid.*, pp. 23-24.

¹¹ Id., *ibid.*, pp. 34-36.

a elas; iii) que é equivocada a confusão entre obrigação e impulso; iv) que os primeiros princípios da lei natural não são princípios morais; e v) que a obrigação não deriva naturalmente da vontade da autoridade superior¹².

Os primeiros princípios, na visão de Finnis, são indemonstráveis e autoevidentes. Com isso, ele não quer dizer que sejam intuições puras, ou que não possam ser defendidos criticamente pela via da argumentação racional. Eles são descobertos pelo que Tomás chama de indução de princípios, a partir da experiência sensível e da memória. A “autoevidência”, na linguagem finnisiana, implica apenas que são apreendidos sem que estejam fundados em quaisquer conhecimentos previamente dados e que deles sejam deduzidos por procedimentos silogísticos. Eles se mostram ao assentimento da razão assim que adquirimos experiência dos conceitos a que se referem¹³.

Não são ideias inatas e tampouco podem ser considerados proposições teóricas acerca da natureza humana. Eles não afirmam fatos sobre nós, nem derivam de ordens de uma autoridade, seja de Deus, seja da própria consciência, mas exercem uma atração necessária sobre nossa inteligência, que se inclina à bondade intrínseca dos bens básicos. Na verdade, em sentido contrário, são os primeiros princípios que nos revelam uma compreensão fundamental da natureza humana. Com efeito, eles nos informam imediatamente as capacidades da natureza humana, a serem realizadas ao longo da vida pelas ações voltadas aos bens básicos – e por tais capacidades chegamos a formar uma ideia mais profunda da essência humana, que então podemos tematizar teoricamente. Os bens básicos são aspectos concretos do florescimento humano e, por isso, somos naturalmente inclinados a eles, mas tais inclinações não podem ser reconhecidas teoricamente antes de uma concepção adequada dos bens práticos da humanidade. São os bens que causam as inclinações; estas se integram à natureza humana apenas porque se dirigem aos bens da razão¹⁴.

Por conseguinte, os bens básicos são identificados quando aguçamos a percepção intelectual dos princípios indemonstráveis que conferem sentido suficiente às ações, aos planos, aos estilos de vida e aos compromissos axiológicos do homem, sem serem eles próprios justificados por nenhum ente ontologicamente anterior. O bem básico é aquilo

¹² Cf. id., *ibid.*, pp. 47-48

¹³ Cf. id., **Aquinas: Moral, Political and Legal Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 87-90.

¹⁴ Id., *ibid.*, pp. 91-93.

capaz de, por si só, explicar o comportamento racional humano, sem necessitar de nenhuma justificativa prévia¹⁵.

A lista de Finnis comporta sete: i) o conhecimento; ii) a vida; iii) o jogo; iv) a experiência estética; v) a sociabilidade; vi) a razoabilidade prática; e vii) a religião¹⁶.

Segundo o filósofo australiano, todos os objetivos perseguidos por qualquer indivíduo podem ser encontrados na combinação desses bens básicos ou naquilo que lhes é instrumental¹⁷. Inexiste, ainda, hierarquia entre esses sete bens. Em abstrato, nenhum deles se antepõe aos demais, e todos são necessários à vida humana. Evidentemente, cada homem, em sua situação concreta, porá em foco algum ou alguns dos bens, conforme as necessidades materiais de cada circunstância. Um professor que planeja dedicar toda a sua vida à pesquisa, ou uma pessoa que está se afogando buscará primariamente um dos bens, antes dos demais, mas todos têm essa mesma aptidão para assumirem a prioridade do desenvolvimento pessoal de cada indivíduo real¹⁸.

O outro elemento que ampara a teoria de Finnis da lei natural é o fato de que o próprio bom funcionamento da razão prática é um bem fundamental (que ele chama de razoabilidade prática). Como vimos, há uma diversidade de bens que conduzem o desenvolvimento humano, e há infinitas formas concretas de se participar em cada um deles, segundo as particularidades de cada circunstância que possa se configurar na vida de cada pessoa. Daí a necessidade de se participar no bem da razoabilidade prática por meio da elaboração do que Finnis chama de plano racional de vida. Perseguir a razoabilidade prática significa saber constituir uma vida em que a participação em cada bem básico é devida e adequadamente guiada segundo o exigido pelas situações concretas. Uma decisão individual pode ser considerada razoável quando foi tomada com base no reto uso da inteligência, a partir dos dados da experiência e movida por um desejo de submissão à razão antes que aos impulsos sentimentais que possam obscurecê-la. É o uso correto do julgamento prático, orientado pelos parâmetros que acabamos de definir, que permite extrair dos primeiros princípios normas morais¹⁹.

O processo da razoabilidade prática para a dedução dos deveres morais concretos possui, em Finnis, nove requisitos: i) é preciso elaborar um plano racional de vida; ii) nenhum

¹⁵ Cf. id., **Natural Law...**, pp. 85-86.

¹⁶ Cf. id., *ibid.*, pp. 86-90.

¹⁷ Cf. id., *ibid.*, pp. 90-91.

¹⁸ Cf. id., *ibid.*, pp. 92-94.

¹⁹ Cf. id., *ibid.*, pp. 110-111.

bem fundamental pode ser deixado de lado; iii) não pode haver preferência arbitrária entre pessoas; iv) para se estar suficientemente aberto a todas as formas de bem, em todas as cambiáveis e instáveis circunstâncias, é preciso certo desapego de projetos pessoais específicos e limitados; v) uma vez tendo-se feito um compromisso geral de vida, não se deve abandoná-lo levemente; vi) não se devem desperdiçar oportunidades com o uso de métodos ineficientes para os objetivos pretendidos; vii) não se deve realizar qualquer ato que, por si, tenha como único efeito atrapalhar ou impedir a realização de certos bens; viii) as exigências do bem comum; e ix) deve-se seguir sempre a própria consciência, sem jamais fazer aquilo que se julga errado²⁰.

Com essas breves notas, podemos entender o projeto geral do pensamento de Finnis a que começamos aludindo. Seu objetivo é expor a lei natural a partir daquilo que é estritamente óbvio à razão comum. Para ele, é possível pensar a moral com base no que não podemos logicamente rejeitar como princípios fundamentais de nossa vida. Trata-se, pois, de um tomismo readaptado para os termos da razão, sem apelo a pressupostos pré-rationais culturalmente compartilhados.

Por isso mesmo, sua proposta foi tida como uma reformulação “kantiana” da lei natural aristotélico-tomista, apesar de Finnis rejeitar veemente qualquer ligação com o kantismo²¹. O fato é que o edifício teórico que agora exploramos está exatamente alinhado ao de Kant (trataremos de explorar bastante esse ponto até o fim do artigo): cuida-se de uma proposta de gramática comum para moralidade moderna fundada na razão como elemento agregador de todos os homens.

Finnis merece aplausos por sua tentativa muito consistente de reinserir o tomismo nas arenas públicas contemporâneas. O jusnaturalismo finnisiano é um pensamento vivo, capaz de frutificar no mundo para o qual foi concebido. Não obstante, nos tópicos seguintes, veremos como penso que a teoria de Finnis poderia ser aprimorada para melhor lograr seus intentos, tanto numa melhor recepção da tradição aristotélica, quanto num diálogo mais aprofundado com a modernidade, representada por Kant.

²⁰ Cf. id., *ibid.*, pp. 103 e ss..

²¹ Em prefácio à edição brasileira da obra “Fundamentos de ética” (cf. Id., **Fundamentos de ética**. Trad. Arthur M. Ferreira Neto, rev. téc. Elton Somensi de Oliveira. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, prefácio à edição brasileira, página não numerada), ele se dirige aos críticos que o associaram, de alguma forma, ao kantismo, afirmando que a teoria moral de Kant contém muitos erros e, por isso mesmo, não pode ser seriamente vista como uma concorrente teórica das filosofias morais de Platão (427 a.C.- 347 a.C.), de Aristóteles e de Tomás.

3. O abandono da metafísica aristotélica

Uma primeira crítica que se poderia fazer à teoria finnissiana é a de ter ido longe demais no abandono dos pressupostos metafísicos aristotélicos. É verdade que a proposta de Finnis, consoante acabamos de explicar, é readaptar a lei natural ao ambiente fragmentado da modernidade. Contudo, não me parece que, para tanto, seja necessário romper o vínculo entre a ética e a metafísica presente no pensamento clássico. Pelo contrário, creio que as noções metafísicas aí envolvidas tornariam muito mais sólida a defesa racional que Finnis apresenta do jusnaturalismo.

Em Aristóteles, o bem humano não é senão um caso específico do bem em geral. O bem é parte da explicação de todas as coisas, enquadrado na teoria da causalidade. A quarta causa aristotélica é justamente a causa final. A finalidade das coisas é uma propriedade objetiva sua, um fato explicativo de sua natureza. O bem é o cumprimento da finalidade, é a perfeita realização da potência intrínseca à natureza do ente.

Assim, as formas fundamentais do bem humano não são “inderivadas”, como supõe Finnis. Elas se extraem sim de uma concepção metafísica do ser humano, de suas funções e do fim a que se dirige. O bem humano é uma característica observável da reta antropologia, é a perfeição das atividades próprias da natureza humana, a plena realização das potências de uma alma intelectual. Quer dizer, o bem humano está integralmente vinculado a uma visão teleológica do mundo, da natureza e do homem e se funda racionalmente nessa antropologia metafísica, de modo algum sendo simplesmente autoevidentes na experiência prática²².

Aristóteles, na verdade, estabelece isso desde a página inicial de sua “Ética a Nicômaco”. Sua reflexão de abertura é justamente uma definição do bem como “a finalidade de todas as coisas”. Cada arte, cada investigação, cada atividade humana busca sempre um bem, que é o fim a que naturalmente se dirige, a razão que justifica o seu empreendimento.

Ao falar da felicidade como o bem moral por excelência, a perfeição da vida humana a ser buscada pela ciência do agir como tal, o estagirita afirma que, para investigar sua constituição concreta, devemos descobrir qual é “a função do ser humano”. Num raciocínio famoso, ele aduz que um bom ser humano é algo análogo a um bom flautista ou a um bom escultor. Assim como a excelência de alguém que exerce um ofício se encontra na razão do

²² Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad., texts. ads. e notas Edson Bini. – São Paulo: EDIPRO, 2014, pp. 61 e ss..

próprio ofício, a excelência da pessoa como pessoa se encontra no cumprimento da finalidade intrínseca de sua natureza humana²³.

Tomás é ainda mais explícito do que Aristóteles nesse ponto particular. No artigo 4 da questão 5 da Primeira Parte de sua “Suma teológica”, ele responde diretamente que o bem tem razão de causa final. O bem é simplesmente aquilo ao qual cada coisa tende por natureza e, portanto, se expressa sempre numa finalidade²⁴.

Se Finnis quer se manter fiel à tradição clássica da lei natural, não há motivo para conferir razão ao argumento humano da falácia naturalista. No pensamento aristotélico-tomista, não há separação entre ser e dever-ser. O dever-ser é um aspecto particular do ser, aquele tocante à causa final das coisas. O que as coisas devem ser é um atributo objetivo do que elas são.

No aristotelismo, inexistente qualquer separação entre juízos de fato e juízos de valor. Juízos de valor são tipos específicos de juízos de fato. Qualificar algo de bom não é uma valoração axiológica de uma ordem totalmente independente da realidade material, mas é parte da descrição da coisa. Afirmar que algo é bom é afirmar que cumpre sua finalidade natural, parte de sua constituição objetiva. Trata-se, pois, de um juízo descritivo sobre a coisa, extraível da observação de suas características reais²⁵.

Desse modo, o bem moral, em Aristóteles, é sim um fato, ao contrário do que afirma Finnis. Mais do que isso, é um fato derivável da observação antropológica da natureza humana. É de uma compreensão global da natureza humana, partindo de pressupostos metafísicos teleológicos, que se extraem as razões para determinar o que é bom para o ser humano e o que o devemos fazer. A independência epistêmica da ética, consubstanciada num cânon de bens básicos simplesmente “inderivados”, como que aparecendo imediatamente à razão pela experiência mais basilar das coisas do mundo, é uma ideia completamente estranha ao pensamento aristotélico.

Finnis, a meu ver, perde uma excelente oportunidade de apresentar a metafísica aristotélica da causa final como igualmente acessível à razão comum. Como dito, não me parece que nenhuma dessas noções agora brevemente discutidas dependam necessariamente de pressupostos comunitários pré-rationais incabíveis no modelo moderno de deliberação ética.

²³ Id., *ibid.*, pp. 58-59.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Volume 1. Trad. Gabriel C. Galache *et al.* São Paulo: Loyola, 2009, pp. 198-199.

²⁵ Cf. MACINTYRE, *Depois da virtude...*, pp. 108 e ss..

A visão teleológica da natureza como fundamento e ponto de partida para se pensar a moralidade pode ser perfeitamente exposta e mostrada à luz da razão e, assim, oferecer o tão necessário substrato inabalável para os termos comuns do desejado acordo moral. A causa final, por mais que o neguem certos filósofos contemporâneos, continua fazendo parte da nossa realidade. Será possível aos biólogos, médicos e fisiologistas em geral explicar um órgão sem apelo à sua finalidade e sua função no corpo? Não vemos com clareza num relógio que a finalidade de dizer as horas com precisão é uma parte constitutiva de seu conceito? Não vemos com clareza numa jaqueira que seu funcionamento orgânico se destina a dar jacas?

Logo, não há motivo sério para Finnis desistir de recuperar o vínculo íntimo entre a ética, a antropologia e a metafísica e de falar destas em sua teoria moral. Menos ainda, justifica-se atribuir essa visão de separação entre ética e metafísica, entre ser e dever-ser, entre fato e valor a Aristóteles e a Tomás. A teoria finnisiana, como vamos ainda insistir, apenas se beneficiaria de um retorno mais radical às fontes clássicas.

No bojo desses moldes estranhos que Finnis acaba por dar ao seu pensamento ético, ficamos ainda com outra ideia de difícil sustentação. Conforme estudamos, o professor australiano advoga que inexistem, em abstrato, hierarquia entre os sete bens básicos. Embora, em cada situação concreta e em cada plano de vida de cada indivíduo particular, o enfoque de sentido de uma ação se dê prioritariamente sobre algum dos bens, tomados em si mesmos, todos devem ser visto como possuindo igual valor, valor esse que reside na capacidade (por todos compartilhada) de assumir o posto de princípio último indemonstrável capaz de encerrar a sequência lógica de justificação da ação humana.

Parece-me bastante evidente que há hierarquia entre os bens básicos. Não apenas diante de dada circunstância concreta, mas em abstrato, entre os bens em si mesmo considerados. É óbvio que a vida, ontologicamente, precede o jogo. Para fruir do jogo ou de qualquer outro bem básico, é necessário estar vivo. A argumentação – um tanto forçada – por uma lista de bens básicos, sem uma estrutura ordenadora entre eles, como sete entes de mesmo peso ontológico que simplesmente “aparecem” à razão, todos ao mesmo tempo como “valores últimos” da vida prática humana carece de força convincente à luz de um escrutínio racional.

No fundo, creio que podemos dizer que Finnis é um intuicionista, ainda que ele, como todo tomista, jamais vá aceitar esse rótulo²⁶. Ele não propõe um princípio unificador ou um bem maior que constitua um ponto de apoio racional para a dedução de seus bens básicos. Eles simplesmente se dão ao intelecto quando adquirimos experiência de seu significado. Trata-se de uma compreensão imediata, sem o apoio de explicações anteriores.

Embora, obviamente, esse não seja um debate que possa ser resolvido aqui, penso que a posição intuicionista seja mais fraca do que as teorias morais que podemos chamar de criteriológicas, isto é, que propõem um critério racional e argumentativo para o discernimento do conteúdo dos deveres morais. A ética aristotélico-tomista, segundo o que acabamos de comentar, é criteriológica, não intuicionista.

Vamos dedicar a parte final deste artigo a recordar que existe uma teoria moral criteriológica elaborada na linguagem moderna e que – talvez para a surpresa de muitos – pode ajudar Finnis na difícil tarefa de se inserir no mundo moderno e, ao mesmo tempo, permanecer fiel ao resgate da tradição aristotélica. Trata-se da ética de Kant.

4. Kant: um caminho criteriológico na modernidade

Meu objetivo, na última parte deste artigo, é argumentar – numa tese certamente espantosa para muitos – que uma leitura atenta e livre dos preconceitos da interpretação vulgar dos manuais de Kant pode levar a um aperfeiçoamento do projeto moral finnisiano, num acréscimo de consistência conceitual aos contornos gerais de seu pensamento.

Não é à-toa que, no item 2, eu batizei o jusnaturalismo de Finnis de “uma reformulação kantiana da lei natural clássica”. Com efeito, Kant coincide absolutamente com Finnis no motor de fundo de sua filosofia prática. Kant é o mais conhecido e profundo defensor de uma ética fundada na razão como capaz de ser universalmente exposta e aceita, num mundo fraturado como o atual. À sua filosofia devemos sempre retornar se quisermos seriamente discutir ética numa sociedade contemporânea.

Finnis, num desenvolvimento posterior em “Fundamentos de ética”, admite que existe um princípio-mestre da ética. Tal princípio manda buscar sempre, em cada escolha e

²⁶ Um eloquente exemplo contemporâneo de uma ética de modelo intuicionista, no sentido que emprego aqui, é a ética material dos valores de Max Scheler (1874-1928). Cf. SCHELER, Max. **Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético**. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001.

em cada ato, a realização humana integral. A realização humana integral, como princípio ordenador dos bens básicos, é uma manifestação da noção clássica de *eudaimonia* (normalmente traduzida por felicidade). A plena realização da natureza humana é o fim último de toda ação humana e o objetivo de toda especulação moral²⁷.

A boa vontade é aquela que está aberta, pela equilibrada busca e fruição dos bens básicos, à realização humana integral. Finnis, inclusive, cita Kant, concordando com sua ideia de que a boa vontade é o único bem incondicionado, fonte e raiz do valor moral atribuível aos demais objetos (discutiremos essa noção a seguir). De fato, se dissermos que o objeto da boa vontade é a plena realização humano, estaremos fazendo praticamente uma citação literal de Kant.

Minha interpretação de Kant, como se poderá verificar, vai no sentido contrário da visão tradicional amplamente difundida. Não é possível, no escopo do presente texto, expô-la de modo completo, mas apenas comentarei alguns aspectos centrais que me parecem dar azo a um diálogo profícuo com Finnis²⁸. Na leitura consagrada dos manuais, Kant é um filósofo formalista, rigorista, do “dever pelo dever”, a encarnação do paradigma moderno, por oposição ao paradigma das éticas clássicas, representado por Aristóteles, um pensador substancial, teleológico, centrado nos bens e nos fins, na natureza humana, na felicidade e nas virtudes.

Essa caracterização de Kant é simplista e injusta. Kant não reduz a ética ao método lógico. Kant não rejeita a felicidade, nem propõe uma deontologia meramente formal, alheia a bens e a fins. Kant, ao contrário, está muito mais próximo de ser uma reinvenção do aristotelismo na linguagem da modernidade do que normalmente se supõe.

A verdadeira inovação de Kant está justamente em sua tese de que o fundamento último que distingue uma boa ação não é um bem como os demais – um “bem supremo”

²⁷ FINNIS, **Fundamentos de ética...**, p. 73.

²⁸ Para um panorama mais completo dessa leitura de Kant, ver FRANÇA, Gustavo. “Kant e Aristóteles como paradigmas da ética normativa: uma separação intransponível?”. In: *Juris Poiesis*. Revista do Curso de Direito da Universidade Estácio de Sá. Rio de Janeiro, Vol. 23, nº 33, 2020, pp. 113-138. Cf. também HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. – São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 187 e ss.; WOOD, Allen W. **Kant**. Trad. Delamar José Volpato Dutra. – Porto Alegre: Artmed, 2008, pp. 158 e ss.; IRWIN, Terence. **The Development of Ethics: a historical and critical study**. Volume III: from Kant to Rawls. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 1 e ss.; GREGOR, Mary J.. **Laws of freedom: a study of Kant's method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten**. Oxford: Basil Blackwell, 1963; DE HARO ROMO, Vicente. **Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals**. Trad. Erik Norvelle. Hildesheim/Zurich/New York, OLMS, 2015; e VIGO, Alejandro G. **Conciencia, ética y derecho: estudios sobre Kant, Fichte y Hegel**. Hildesheim/Zurich/New York, OLMS, 2020.

buscado pelos filósofos antigos – mas a forma da vontade. Aqui está o único sentido em que Kant propõe um critério “formal” para a moral.

Kant inicia a “Fundamentação da metafísica dos costumes” exatamente da mesma maneira que o Livro I da “Ética a Nicômaco”: buscando aquilo que é ilimitadamente bom. Somente aquilo que é bom em si mesmo, incondicionadamente pode ser o fundamento da ética. À diferença de Aristóteles, Kant não encontra um “bem maior” como objeto da realidade, mas a própria boa vontade. Moralmente, é a vontade que sempre busca o bem que é capaz de identificar sempre a boa ação. Qualquer objeto da realidade, por mais agradável ou conveniente que seja, só pode ser moralmente bom se tomado por uma vontade reta²⁹.

Kant, ao contrário do que muitas vezes se julga, não abandona a teleologia. Muito pelo contrário, a ação humana, tanto no plano descritivo, quanto no plano normativo, é sempre definida teleologicamente. Na teoria kantiana da ação³⁰, o elemento central para a descrição de um ato humano é o seu fim, núcleo de todo o agir racional e, mais do que isso, a própria característica distintiva da natureza racional (o que diferencia o arbítrio do ser racional do arbítrio bruto dos animais é justamente sua aptidão para definir fins para si mesmo).

A própria ética lida não com ações, mas com máximas. O imperativo categórico dirige-se sempre às máximas das ações (ele sempre se formula, pode-se notar, “age segundo uma máxima de tal...”). A máxima é o princípio subjetivo que guia a ação, eleito pelo indivíduo e que dirige a sua vontade a um fim real. Ações muito distintas podem estar fundadas na mesma máxima (a máxima de “ajudar pessoas em necessidade” dirá ao exímio nadador, diante de uma pessoa que se afoga, que se atire na água; enquanto ao que não sabe nadar, na mesma circunstância, lhe dirá para correr a chamar alguém), assim como ações constituídas pelos mesmos movimentos exteriores se diferenciam radicalmente justamente pela distinção de intenções dos agentes (penetrar o abdômen de um indivíduo com um objeto cortante pode ser um homicídio ou uma intervenção médica, dependendo da máxima do agente)³¹.

Então, para Kant, o que dá inteligibilidade a uma ação humana é a sua máxima. É a máxima que permite definir a ação e também torná-la moralmente relevante. Em outras palavras, o que confere unidade a uma ação humana, ordenando o conjunto de movimentos

²⁹ Cf. KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad., int. e notas Guido Antônio de Almeida. – São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009, pp. 101 e ss..

³⁰ Para uma visão geral mais detalhada da teoria da ação em Kant, ver DE HARO ROMO, op. cit., pp. 21 e ss..

³¹ Cf. HÖFFE, op. cit., pp. 203-206.

mecânicos que a compõe e dando-lhe um sentido compreensível, é o princípio teleológico que dirige a vontade a um objeto da realidade³².

O que caracteriza propriamente a ética e a diferencia do direito é exatamente o fato de que a ética julga as máximas das ações, enquanto o direito julga ações. Conseqüentemente, o tema da moralidade é sempre os fins e nunca simplesmente um ato considerado materialmente. Em Kant, não há “deveres frios” de fazer isto ou aquilo, independentemente de considerações circunstanciais, mas, ao contrário, uma lei que atua no interior da consciência, em seu ato interno de definir as diretrizes que orientam o nosso agir no dia-a-dia e as nossas vidas³³.

Desse modo, se a estrutura da ação humana é integralmente teleológica, também o é o funcionamento interno da ética. Com efeito, Kant define a ética como “a doutrina dos fins da razão prática pura”. Trata-se de outro modo de se diferenciar a ética do direito: enquanto o direito comanda externamente ações, que devem ser realizadas ou evitadas em seu aspecto fenomênico, independentemente dos princípios que guiam a consciência do agente, a moral comanda fins, ordena não ações em sentido material, mas as finalidades que devem orientar internamente a vontade³⁴.

Dois são os fins obrigatórios, os fins da razão que são também deveres de todo ser racional: a própria perfeição e a felicidade alheia³⁵. Mais adiante, mostraremos que esses são os dois aspectos do sumo bem, da plena realização humana, que é aquilo que a razão prática busca realizar no mundo. Por conseguinte, a ética não se constitui de outro modo que de uma adequação dos fins subjetivos de cada indivíduo aos fins necessários vislumbrados pela razão.

Vemos, pois, que toda a estrutura da ética kantiana é plenamente teleológica, apenas o critério último não é. O critério último que permite distinguir a boa ação não é um objeto material, mas a boa vontade. Finnis, como vimos, concorda com essa tese. Por maior que seja a bondade objetiva (metafísica) de uma coisa, a ação se torna moralmente má se tal coisa for tomada por uma má vontade. A esmola dada a um pobre por puro desejo de mostrar-se bom aos demais perde seu valor moral. A honestidade do vendedor que deixa de enganar

³² Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 35-36; 43-44.

³³ Cf. KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Trad., textos adicionais e notas Edson Bini. – Bauru, SP: EDIPRO, 2ª ed. rev., 2008, pp. 232-234.

³⁴ Id., ibid., pp. 224-225.

³⁵ Id., ibid., pp. 229-231.

uma criança com o troco por medo de ficar malvisto e perder a clientela não lhe vale como verdadeiro bem moral.

Dito isso, o que a boa vontade quer necessariamente? O que a razão prática indica à boa vontade? Kant nos indica dois principais cânones do juízo moral, em suas duas fórmulas centrais do imperativo categórico.

O primeiro cânão, mais formal, é a chamada fórmula da lei universal: “age segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que se torne uma lei universal”³⁶. Trata-se de uma formulação conceitualmente precisa da noção moral básica de imparcialidade ou de equidade. A justiça exige que a lei possa ser aplicada a todos. Agir moralmente é agir segundo as normas que, racionalmente, possamos reconhecer ser bom que seja universalmente imposta. A ninguém é lícito agir contra o princípio que reconhecemos como universalmente aplicável.

Esse critério kantiano é objeto de infindáveis confusões. Muitas vezes, ele é descrito como uma espécie de procedimento imaginativo, em que deveríamos figurar “o que aconteceria se todo o mundo agisse de determinada maneira”. Não se trata disso. Se fosse assim, Kant cairia num raciocínio consequencialista, destruindo o próprio espírito de seu pensamento.

Não se trata de “imaginar um mundo regido por tal ou qual lei”, mas de uma análise estrutural da própria constituição da máxima no mundo. Há máximas que, por seu próprio conteúdo, só podem ser coerentemente pensadas num mundo em que são exceção, jamais regra.

No famoso exemplo kantiano da promessa falsa, temos um homem que, acossado por sérios apuros financeiros, obtém dinheiro emprestado mediante uma promessa que sabe que não poderá cumprir. Ora, quando analisamos a máxima da promessa falsa, constatamos que só faz sentido fazê-la num mundo em que o universalmente esperado é que as promessas sejam honradas. Se a norma universal é que as promessas sejam falsas, então, não faz sentido prometer qualquer coisa. Só é possível obter um resultado de uma promessa falsa se o comportamento universalmente exigível é a veracidade dos pactos. Portanto, a máxima da promessa falsa só faz sentido se pensada como imoral.

Em outro exemplo, também o roubo só pode ser consistentemente cogitado como exceção à regra. Só faz sentido tornar algo meu num mundo em que o “meu” e o “seu”

³⁶ Id., **Fundamentação...**, p. 215.

possuem relevância moral. Se o respeito à propriedade não é o universalmente esperado, a própria noção de roubar perde o sentido.

Em ambos os casos, existe uma fratura da vontade. Desejamos uma máxima, ao mesmo tempo que, implicitamente, reconhecemos uma lei de validade universal contrária a ela. Quando adotamos uma máxima que só faz sentido num mundo em que ela é excepcional, inadvertidamente damos assentimento à lei universal que a proíbe. Atuamos contra o princípio que, em nossa própria atuação, a razão nos obriga a reconhecer como universalmente vigente – e essa é a definição do ato imoral. Compreendemos, assim, que certas máximas denunciam sua própria imoralidade por uma simples análise de sua constituição³⁷.

O segundo cânon que Kant nos propõe, mais material, é a fórmula da humanidade: “age segundo uma máxima tal que trates a humanidade, quer na tua pessoa, quer na de outrem, ao mesmo tempo como fim em si mesmo e não meramente como meio”. Aqui, a razão prática nos indica um conteúdo necessário, um fim em si mesmo, que se constitui no fundamento de ação de todo ser racional³⁸.

Tal fim é a humanidade, a própria natureza racional, a única que possui um valor infinito, sobre todas as coisas criadas. Referimo-nos, pois, à dignidade humana, o bem ontológico da pessoa humana, cuja salvaguarda e elevação à plenitude de suas potências é a própria substância da ética. O fundamento do bem moral é aquilo que realiza a dignidade humana na totalidade de suas capacidades racionais.

É exatamente aqui que me parece que se encaixaria perfeitamente a noção finnisiana de bens básicos. De uma análise normativa das potências intrínsecas da natureza humana são extraídos os aspectos fundamentais de sua realização como bens humanos primários. Nessa configuração, conferimos aos bens básicos um raciocínio argumentativo mais bem formalizado do que na epistemologia intuicionista de Finnis e um fundamento antropológico numa análise da natureza humana, a meu parecer, algo muito mais próximo do que pensava Aristóteles.

Em “Fundamentos de ética”, Finnis compara seu próprio princípio “não escolhas diretamente contra qualquer bem humano básico” com a fórmula da humanidade do imperativo categórico kantiano. Segundo o professor australiano, os princípios se

³⁷ Cf. VIGO, Alejandro G. “Kant: liberal y anti-relativista”. In: *Estudios Públicos*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía. Santiago (Chile), n° 93, 2004, pp. 36-37.

³⁸ KANT, **Fundamentação...**, pp. 239-241.

diferenciam pelo fato de Kant apresentar um conceito muito restrito de “humanidade”. A humanidade, em Kant, não abarca todos os aspectos do desenvolvimento humano, mas apenas a natureza racional. Igualando humanidade a racionalidade, Kant a reduz a um único bem humano básico, ignorando ou instrumentalizando os demais³⁹.

Essa objeção é excessivamente estranha. A natureza racional é um único bem humano básico? Ora, a natureza racional é justamente o centro da personificação humana. O estatuto de inestimável dignidade da humanidade, que a separa de toda a realidade material, se centra justamente na capacidade da razão e seu modo de ser racional. Obviamente, o ser humano não é uma “inteligência pura” flutuando no éter – nem Kant o sugere. No entanto, é a racionalidade que comanda e unifica todos os elementos da vida humana e lhes informa como bens pessoais fundamentais, participantes da dignidade humana. Não deriva o valor inestimável da vida humana do fato de que é o homem uma pessoa racional? Podem seres irracionais jogar, viver experiências estéticas ou constituir amizades? Finnis parece ostentar uma definição bastante frágil e magra de racionalidade – e projeta isso em Kant.

Finnis acusa Kant de seguir a epistemologia empirista humana. Kant separaria de modo dualista e radical a razão dos desejos e das inclinações. Por isso mesmo, escapa-lhe que a razão possa conceber bens a serem buscados que não estejam contidos na própria atividade racional. Os bens referentes às distintas oportunidades da vida humana estariam excluídos pela proposta moral kantiana⁴⁰.

Finnis reconhece que Kant se utiliza das categorias de “natureza humana”, “perfeição” e “felicidade”. Entretanto, tais categorias estariam reduzidas a um papel arquitetônico meramente formal, esvaziadas de um conteúdo antropológico profundo. Em Kant, os dois fins necessários da razão prática são a própria perfeição e a felicidade alheia.

Porém, a felicidade, em Kant, é apenas o estado duradouro de plena satisfação com a própria condição. Já a perfeição é o cultivo das faculdades naturais e da vontade do indivíduo, de modo que esteja mais apto a fazer frente às exigências do dever. Para Finnis, isso reforça o quadro de que Kant instrumentaliza todos os aspectos da vida humana para a racionalidade estreita, a capacidade de eleição livre do dever moral como fim próprio. Desse modo, exceto a própria racionalidade prática, todos os bens básicos, para Kant, seriam

³⁹ FINNIS, *Fundamentos de ética...*, pp. 120-121.

⁴⁰ Id., *ibid.*, pp. 121-122.

objetos da inclinação e, portanto, absolutamente alheios à verdadeira vida moral e à elevação da humanidade que se pretende promover⁴¹.

Mais uma vez, Finnis faz uma leitura injusta e superficial da filosofia kantiana. Como insistiremos a seguir, de fato, Kant entende por felicidade algo diferente do que era a *eudaimonia* para os antigos (mas a *eudaimonia*, como realização humana integral, ocupa um lugar central na ética kantiana, tendo a felicidade como uma de suas partes – e esse é o ponto que exploraremos na sequência de nosso raciocínio). A felicidade, em Kant, é a plena e duradoura satisfação do conjunto integral de nossas inclinações sensíveis. Ela é uma aspiração necessária de todo ser humano (nenhum ser humano não deseja ser feliz) e ocupa posto de destaque como parte do sumo bem humano. Por isso mesmo, a razão prática sempre busca a felicidade (busca a própria por necessidade natural e faz da busca pela felicidade alheia um dos dois deveres fundamentais, sobre os quais se constrói a ética), e a plena felicidade faz parte da realização a que a razão humana necessariamente aspira por natureza⁴².

Aqui, portanto, estão reunidos todos os bens que não estão estritamente contidos na racionalidade inteligível, como parte inseparável da realização humana integral e como objeto da moralidade. Consequentemente, não se vislumbra qualquer materialidade na crítica de Finnis, nem qualquer redução “empirista” ou “dualista”.

Menos compreensível ainda é a objeção finnisiana quando aplicada à perfeição em Kant. A perfeição, para o filósofo de Königsberg, é o pleno cultivo de todas as faculdades humanas, de todas as faculdades intelectuais, como o entendimento, e da vontade como apetite da razão prática. O dever do homem é progredir sempre para o estágio de maior desenvolvimento de sua natureza. Por isso, deve progredir da incultura para a cultura, da ignorância para o conhecimento. E também cultivar sua vontade, de modo a se identificar cada vez com o que lhe mostra a razão como intrinsecamente bom. Trata-se de um cultivo integral de todas as faculdades presentes na pessoa humana e que constituem as experiências de sua vida⁴³.

Não há nenhuma “restrição dualista” que imagina Finnis. Kant fala de “superação da animalidade em prol da racionalidade”, não como se todo o corpóreo devesse ser abandonado por uma “racionalidade” fantasmagórica, mas simplesmente como honrar

⁴¹ Id., *ibid.*, pp. 122-123.

⁴² KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad., int. e notas Valerio Rohden. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 3ª ed., 2011, p. 38.

⁴³ Id., **A metafísica dos costumes...**, pp. 230-231.

aquilo que é mais sublime na natureza humana, deixando de viver como um animal, isto é, escravo das paixões sensíveis, sem capacidade racional. Obviamente, Finnis concorda que os instintos e as paixões empíricas, isoladamente, sem a ordenação da vida racional, são o aspecto mais primário e bruto do ser humano, e um homem que se entregasse exclusivamente a isso, sem dirigir sua vida pela razão prática, estaria atirando fora sua dignidade. Não é mais do que isso o postulado por Kant.

A análise de Finnis de que a natureza racional de que fala Kant é apenas um bem humano básico (a razoabilidade prática) e de que todos os demais seriam meramente bens da inclinação, sem significado moral, não se sustenta. Conforme a explicamos, a humanidade como natureza racional não é apenas o uso da razão prática, mas a totalidade das potências da alma humana. Nem o conhecimento (potência intelectual fundamental para o desenvolvimento da personalidade humana, como afirmado expressamente pelo pensador prussiano – e aquilo que nos permite a contemplação de uma das duas coisas que “mais enchem o espírito de admiração e reverência”: “o céu estrelado acima de mim”), nem a experiência estética (marca própria e exclusiva da condição humana, ao se fundar sobre uma sensibilidade só possível mediante a contemplação reflexiva do juízo, à qual Kant dedica metade de sua terceira Crítica), nem a amizade (tema moral fundamental) pertencem ao reino das inclinações, e não há sombra de respaldo nos textos de Kant para tal imputação (talvez, o jogo tenha uma função mais instrumental, mas isso seria muito mais uma discussão específica sobre esse bem do que sobre a arquitetônica do pensamento kantiano).

Em suma, retornando a um tema inicial, Kant não despreza a felicidade. Consoante comentamos, o que ele chama de felicidade é um conceito empírico, a plena e duradoura satisfação das inclinações. E esse conceito de felicidade não desempenha um papel menor no pensamento prático kantiano. Ela é o objeto necessário dos desejos de todo ser humano. Todo homem, por natureza, deseja ser feliz, ainda que o conteúdo concreto dessa felicidade varie conforme a pessoa e suas circunstâncias. Por isso mesmo, a razão prática não pode desprezar a felicidade e a repugnaria uma plena realização moral que contradissesse a felicidade⁴⁴.

O que a felicidade não pode ser é o fundamento da ética. E essa noção de felicidade tampouco pode tê-lo em Aristóteles ou em Tomás. A felicidade que, em Aristóteles, é o

⁴⁴ Cf. id., *Crítica da razão prática...*, pp. 98-106.

fundamento da moralidade não é um conceito empírico, mas normativo⁴⁵. A *eudaimonia* é a realização humana integral, o pleno cumprimento de todas as potências da natureza humana.

A *eudaimonia* não corresponde ao que Kant nomeia felicidade, mas ao seu conceito de sumo bem. O sumo bem é o objeto da razão prática, aquilo que a razão prática busca realizar no mundo. Ele se constitui da perfeita conjunção entre a plena felicidade e a plena virtude. Trata-se da coincidência entre a integral satisfação e a perfeição moral. Desse modo, o critério último da ação moral é a boa vontade, mas o objeto da boa vontade, a sua aspiração essencial, é o sumo bem, a realização humana integral⁴⁶.

Em conclusão, creio que essa seria uma reformulação mais adequada para a teoria finnisiana dos bens básicos, que lhe daria uma consistência mais sólida nos fundamentos de sua explicação. O próprio Finnis chega a vislumbrar isso ao falar da realização humana integral como o princípio-mestre do agir moral. Uma leitura mais atenta de Kant, livre dos preconceitos manualísticos, possibilitariam um aprimoramento de sua argumentação, sobretudo, com vistas ao motor vital de sua obra: a readaptação da lei natural clássica ao ambiente moral moderno. Uma diálogo com a mente filosófica mais poderosa da modernidade é um passo fundamental na radicalização dessa tarefa, ao passo que, paradoxalmente, abre a porta para uma relação ainda mais estreita com a tradição aristotélico-tomista.

5. Conclusão

Ao longo deste artigo, pus-me na incômoda posição de defender uma tese bem pouco convencional. Se, no debate a respeito da obra de Finnis, apresentam-se normalmente os discípulos do jusfilósofo australiano, os tomistas mais ortodoxos que o criticam por sua pouca fidelidade a Tomás e os liberais desgostosos com o seu tomismo, minha análise não se alinha com nenhuma das três perspectivas, mas pode ser considerada uma via construída com algo de cada uma delas.

Sou, antes de tudo, um entusiasta do projeto essencial que identifico no fundo do pensamento de Finnis: a reformulação da lei natural clássica, de modo a apresentar-se como a gramática comum clamada pelo debate moral nas sociedades modernas. Creio que essa seja

⁴⁵ Cf. VIGO, *Conciencia, ética y derecho...*, pp. 279-280.

⁴⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Lecciones de ética*. Int. e notas Roberto Rodríguez Aramayo. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo e Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 3ª ed., 2009, pp. 43-44.

a abordagem correta para todo aquele que deseje fazer da tradição aristotélico-tomista uma voz relevante nas arenas dos dias atuais.

Meus reparos ao resultado final da obra de Finnis são ambivalentes. Por um lado, critico um excessivo distanciamento de pontos nodais da metafísica aristotélica, que ajudariam a esclarecer com muito mais agudeza o estatuto dos bens humanos básicos do que o intuicionismo epistemológico em que o mestre de Oxford acaba por cair. Por outro lado, penso que Kant possa ser justamente o elo que falta para que aquela fundamentação que vejo solidamente presente em Aristóteles e tristemente ausente em Finnis seja recuperada e incorporada numa nova versão da lei natural.

Não temos alternativa: recuperar a tradição clássica perdida exige agregar a ela a circunstância moderna, na qual nascemos e da qual não podemos escapar. Essa tarefa não tem como fugir da ambiguidade que apresento em minha argumentação: só por uma radicalização daquilo que de melhor foi produzido pelas mentes iluministas abriremos a porta pela qual reintroduziremos a sabedoria milenar dos antigos filósofos.

Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad., texts. ads. e notas Edson Bini. – São Paulo: EDIPRO, 2014.

DE HARO ROMO, Vicente. **Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals**. Trad. Erik Norvelle. Hildesheim/Zurich/New York, OLMS, 2015.

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

_____. **Fundamentos de ética**. Trad. Arthur M. Ferreira Neto, rev. téc. Elton Somensi de Oliveira. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

_____. **Natural Law and Natural Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2^a ed., 2011.

_____, GRISEZ, Germain e BOYLE, Joseph. “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends” (1987). *Journal Articles*. Paper 846. http://scholarship.law.nd.edu/law_faculty_scholarship/846.

GREGOR, Mary J.. **Laws of freedom: a study of Kant's method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten**. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

FRANÇA, Gustavo. “A proposta moral de John Finnis: a lei natural como gramática para o debate moral moderno”. In: *Synesis*. Petrópolis, v. 12, n. 1, 2020, pp. 53-65.

_____. “Kant e Aristóteles como paradigmas da ética normativa: uma separação intransponível?”. In: *Juris Poiesis*. Revista do Curso de Direito da Universidade Estácio de Sá. Rio de Janeiro, Vol. 23, n° 33, 2020, pp. 113-138.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

IRWIN, Terence. **The Development of Ethics: a historical and critical study**. Volume III: from Kant to Rawls. New York: Oxford University Press, 2009.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Trad., textos adicionais e notas Edson Bini. – Bauru, SP: EDIPRO, 2^a ed. rev., 2008.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad., int. e notas Valério Rohden. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 3^a ed., 2011.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad., int. e notas Guido Antônio de Almeida. – São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

_____. **Lecciones de ética**. Int. e notas Roberto Rodríguez Aramayo. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo e Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 3^a ed., 2009.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral.** Trad. Jussara Simões, rev. tec. Helder Buenos Aires de Carvalho. – Bauru, SP: EDUSC, 2011.

_____. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

MANENT, Pierre. **História intelectual do liberalismo: dez lições.** Trad. Vera Ribeiro, rev. téc. Francisco Inácio Pinkusfeld Bastos. – Rio de Janeiro: Imago, 1990.

RAWLS, John. **História da filosofia moral.** Org. Barbara Herman, trad. Ana Aguiar Cotrim, rev. da trad. Marcelo Brandão Cipolla. – São Paulo, Martins Fontes, 2005.

SCHELER, Max. **Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.** Trad. Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica.** Volume 1. Trad. Gabriel C. Galache *et al.* São Paulo: Loyola, 2009.

VIGO, Alejandro G. **Conciencia, ética y derecho: estudios sobre Kant, Fichte y Hegel.** Hildesheim/Zurich/New York, OLMS, 2020.

_____. “Kant: liberal y anti-relativista”. In: *Estudios Públicos*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía. Santiago (Chile), n° 93, 2004, pp. 29-49.

WOOD, Allen W. **Kant.** Trad. Delamar José Volpato Dutra. – Porto Alegre: Artmed, 2008.