

<http://dx.doi.org/10.21527/2317-5389.2023.21.12512>

A DIGNIDADE COMO CONCEITO *QUASE AVALIATIVO*: Uma Resposta à Falácia Naturalista por John Finnis

Ayrton Borges Machado

Autor correspondente: Mestre e Doutorando em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Bolsista (CAPES). Graduado em Direito pela Universidade Federal do Pará. Integrante do Grupo de Pesquisa “Tradição da Lei Natural” (CNPq). Professor na Faculdade Católica de Belém. <http://lattes.cnpq.br/5330704084462688>.
<https://orcid.org/0000-0003-2828-4909>. ayrtonmachado95@gmail.com

Victor Sales Pinheiro

UProfessor-adjunto da Universidade Federal do Pará (UFPA). Coordenador do Grupo de Pesquisa (CNPq) “Tradição da Lei Natural”.
<http://lattes.cnpq.br/0416222855469529>. <https://orcid.org/0000-0003-1908-9618>. vvspinheiro@yahoo.com.br

RESUMO

Este trabalho procede a uma crítica da função do conceito de dignidade no âmbito da teoria de John Finnis, examinando rigorosamente os seus pressupostos e os limites normativos. Chega-se à conclusão de que a dignidade não pode ser chamada realmente normativa na teoria da lei natural de Finnis, senão que, seguindo uma aproximação da terminologia de Waldron, ela possui uma função *quase avaliativa*, que consiste em ser um elemento fundante dos requisitos de razoabilidade e outros fundamentos, limitando a normatividade dos comandos éticos e jurídicos, sem ser diretamente normativa. Para tanto, primeiro expõe-se os dois momentos da teoria de Finnis a respeito da dignidade, o primeiro menos metafísico, e o segundo declaradamente dependente de pressupostos metafísicos. Na segunda parte apresenta-se a posição dos críticos da teoria de Finnis, que são relevantes para o debate da dignidade. Por fim expõe-se a tese central, de que a dignidade não é diretamente normativa, mas apenas *quase avaliativa*.

Palavras-chave: dignidade; normatividade; metafísica; Finnis; Waldron.

DIGNITY AS A *QUASI-EVALUATIVE* CONCEPT: A RESPONSE TO THE NATURALISTIC FALLACY BY JOHN FINNIS

ABSTRACT

The article intend to make a critique the function of the concept of dignity within the theory by John Finnis, rigorously examining its presupposition and normative limits. It comes to the conclusion that a dignity cannot be called really normative in the theory of the natural law of Finnis, but that, following an approximation of Waldron's terminology, it has an *quasi-evaluative* function, which consists in being a founding element of the requirements reasonableness and other grounds, limiting the normativity of ethical and legal commands, without being directly normative. For this, the Article's first part presents two moments of the Finnis's theory about dignity, the first less metaphysical and the second declaredly dependent on metaphysical assumptions. In the second part, it presents the critical positions of Finnis's theory, which are relevant to the debate on dignity. Finally, it exposes the central thesis, that dignity is not directly normative, but only *quasi-evaluative*.

Keywords: dignity; normativeness; metaphysic; Finnis; Waldron.

Submetido em: 9/7/2021

Aceito: 11/1/2023

1 INTRODUÇÃO

A dignidade é um conceito plurívoco; apesar disso, pode-se encontrar uma unidade em seus diversos significados: a dignidade é algo de elevado naquele que a possui. O primeiro sentido, ontológico, não implica uma posição privilegiada do ponto de vista moral, e sim, no máximo, um privilégio na ordem do ser e da cosmologia em que se insere. O segundo sentido, contudo, de valor intrínseco, implica um privilégio moral, exigências de dever e respeito. Em alguns casos, essa normatividade não é apenas moral, mas também política e jurídica.

É nesta segunda concepção, a de valor intrínseco, que se encontra a problemática deste artigo, por ser mais pretensiosa e complexa; não diz respeito apenas a uma questão especulativa, a ordem do ser, mas também dispõe sobre a orientação normativa das condutas, a ordem prática.

A pesquisa empreendida apresenta uma dificuldade ainda maior. Finnis, em um primeiro momento de sua teoria, não explicita claramente a função da dignidade; apenas em um segundo momento esclarecerá que a dignidade tem relação com pressupostos metafísicos – (entendidos nesta pesquisa como ontológicos – e, ao mesmo tempo, tem pretensões práticas). A primeira tarefa, portanto, é hermenêutica, a de assinalar a transição entre estes dois momentos da obra deste relevante filósofo contemporâneo. O segundo desafio a se superar é a complexidade da concepção de dignidade que se apresenta em dois níveis, isto é, tanto metafísico quanto prático.

Para uma teoria como a finnisiana, analítica e com rigor conceitual, a dificuldade é ainda maior. Entre outros fatores, Finnis considera que a transição do *ser* para o *dever* é falaciosa, ou seja, seu jusnaturalismo não exige uma antropologia filosófica como etapa prévia de sua ética – a respeito da qual, embora Barzotto (2010) não opere uma derivação, considera ele fundamental esclarecimento antropológico a toda teoria. A dignidade em Finnis está inserida num jusnaturalismo que aceitou as críticas modernas, a crítica da falácia naturalista e a crítica kantiana aos limites do conhecimento ético e ontológico, gerando implicações diretas para a concepção de dignidade na sua teoria da lei natural. Nesse contexto, impõe-se o problema: “A dignidade na nova teoria da lei natural de Finnis tem uma função normativa? Qual, afinal, a função da dignidade na teoria da lei natural?”

O presente artigo pretende, portanto, realizar uma *crítica* da dignidade, sua função, posição e limites normativos, no interior da teoria da nova lei natural de John Finnis. Para tanto, primeiro faz-se uma exposição da dignidade na sua teoria, incluindo a sua mudança de posicionamento, sobretudo entre as suas obras *Lei natural e direitos naturais* (FINNIS, 2011a) e *Aquinas* (FINNIS, 1998). Em seguida, apresenta-se a análise dos críticos de Finnis sobre o seu jusnaturalismo *sui generis* e *pós-kantiano*, que acata parcialmente a crítica de Kant à ontologia e da falácia naturalista. Por fim, expõe-se como a dignidade em Finnis, na verdade, tem uma normatividade limitada, podendo ser chamado de *conceito quase avaliativo* (WALDRON, 2007), elucidando assim a função da dignidade no raciocínio prático.

2 A DIGNIDADE SEGUNDO A TEORIA DA LEI NATURAL DE JOHN FINNIS

A dignidade humana ocupa uma função imprescindível na teoria da lei natural finnisiana, pois implica consequências tanto éticas quanto jurídicas e políticas. A dignidade

influi diretamente nos direitos humanos, ajuda a embasá-los e confere suas primeiras determinações de conteúdo; a dignidade ainda serve à inferência de princípios, como a *igualdade* e a *liberdade ou autonomia*, apenas para citar alguns exemplos das implicações práticas.

Isso ocorre porque a teoria da lei natural é uma explicitação dos princípios metodológicos e práticos da inferência e orientação do que implica o agir bem, para a pesquisa ética e de teoria social (ENGELMANN, 2007, p. 144); uma vez que a dignidade esteja na raiz desses princípios, nada mais natural que ela influencie de modo direto em toda a ordem prática da vida humana.

A partir dessa explicação parece que a dignidade tem uma função muito bem definida na teoria da lei natural. Um olhar geral ou uma elucidação ligeiramente matizada, contudo, não pode escusar dos detalhes acerca dos limites da função da dignidade, o que é uma apreciação de um problema dessa teoria, bem como dos seus detalhes hermenêuticos. Ambos estão implicados, e a melhor forma de explicar esses dois aspectos é distinguir dois momentos transicionais e complementares da teoria de Finnis. Separando-os, pode-se observar tanto a diferenciação entre esses dois momentos, remarcando o caráter hermenêutico de um pensamento dinâmico, como o de Finnis, bem como, especificamente, se pode elucidar a função da dignidade no âmbito da própria teoria.

2.1 Presença difusa e não conceituada da dignidade em *Lei natural e direitos naturais*

Antes de proceder a esse elenco de significados, uma advertência faz-se necessária. Buscar os vários sentidos de dignidade em Finnis poderia parecer utilizar um método aristotélico, e também tomista, de unificar a polissemia de um conceito em torno de uma acepção central, por exemplo, buscando os vários sentidos de amizade, para distinguir o que é central e o que é periférico (SCHWARTZ, 2007). Esse poderia ser um empreendimento interessante, porém inadequado para a investigação atual, na medida que o que se pede não é uma unificação de sentidos análogos, senão que encontrar o lugar metodológico próprio da dignidade dentro da razão prática. O problema não é tão semântico quanto epistemológico. Feito esse esclarecimento metodológico, podemos proceder ao objetivo deste tópico.

O primeiro momento da teorização sobre a dignidade em Finnis é protagonizado pela obra *Lei natural e direitos naturais* (FINNIS, 2011a), cuja organização explicita uma menor dependência de uma explicação metafísica na teoria do autor. Da mesma forma, nesta obra, o conceito de dignidade figura de maneira esparsa e com uma *função mais discursiva* do que conceitual.

O segundo momento é articulado pela obra *Aquinas* (FINNIS, 1998), em que a manifestação de pressupostos metafísicos já está declarada, ainda que minimamente, e a dignidade é explicada de modo mais detido e evidente, com clara *função teórica e conceitual*. Esta, portanto, deve ser a ordem da exposição do presente tópico.

Lei natural e direitos naturais (2011a), doravante abreviado como LNDN, é a primeira obra sólida de Finnis na elaboração da sua teoria da lei natural. Embora de base tomista, ela inaugura uma nova perspectiva nesta tradição, pela influência da interpretação de Germain Grisez e Joseph Boyle. Nesse contexto, a teoria de Finnis adota mas também difere da linguagem e do quadro tomista geral (FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987, p. 99), o

que se convencionou chamar de *nova teoria da lei natural*. A orientação geral dessa nova interpretação empresta a base da teoria analítica, principalmente a intenção de construir uma teoria fundada na elucidação de conceitos, assim como tenta responder aos questionamentos modernos sobre o tomismo.

Um desses questionamentos centrais é a falácia naturalista, com suas primícias em Hume (2009, p. 509) e desenvolvimento em Moore (1974, p. 214-215), a partir do seu pressuposto de que o *bom* não pode ser definido analiticamente. Em resumo, isso significa que não se pode inferir um *dever* diretamente a partir de um *ser*.

É comum esta crítica ser dirigida a jusnaturalistas em geral, acusando-os de fazerem suas teorias dependerem diretamente de uma metafísica ontológica, que normatiza como vinculante, do ponto de vista prático, uma descrição específica de natureza humana realizada por eles. Alguns desses jusnaturalistas consideram essa acusação sem sentido e a ignoram.

Ao contrário, por estar no desenvolvimento dessa *nova teoria da lei natural*, que visa, entre outras coisas, a responder a questionamentos modernos, Finnis (2011a, p. 416) considera o problema da falácia naturalista uma acusação séria e fundada, e mesmo acresce no *Postscript* de LNDN que tanto Aquino quanto Aristóteles concordariam que não se pode derivar um *dever-ser* a partir de um *ser*. Tanto é assim que, na primeira parte do capítulo II de LNDN, Finnis responde diretamente a essa acusação. Ele considera que a teoria tomista não recai nesse erro, pois não derivam de uma metafísica as noções de bem e a formulação dos deveres (FINNIS, 2011a, p. 33-34), sejam eles éticos ou jurídico/políticos.

Por essa razão, a *nova teoria da lei natural* não se inicia por uma antropologia filosófica, mas por um estabelecimento dos princípios da razão prática, os bens básicos que são razões últimas para a ação. Contornar esse problema conduz sua teoria, antes, para uma metaética do que para uma metafísica.¹ Isso leva Finnis a explicar como surgem os deveres. Estes surgem a partir da diretividade² do bem: o primeiro princípio da razão prática postula que “o bem é para ser feito e o mal é para ser evitado”, o que significa que cada um dos bens básicos é para ser buscado, mas isso não implica que uma pessoa concreta tenha o dever imediato de buscar todos eles, em sua plenitude, pelo simples fato de que eles são diretivos.

Os bens básicos e o primeiro princípio são *pré-morais*, isto é, não implicam um dever concreto; somente geram deveres quando se analisa o plano de vida de cada um, assim como os demais requisitos da razoabilidade prática, que são as exigências individuais para a escolha adequada em cada situação, por parte do agente moral, ou a escolha pública da ação social, por parte do Estado.

Esse breve resumo de como surgem os deveres serve para esclarecer que, em LNDN, Finnis contorna o problema da falácia naturalista, por considerar que este é um desafio

¹ Para alguns, Finnis realiza uma mudança radical dentro das teorias analíticas, trazendo fortes elementos mesmo para a teologia natural e filosofia da religião (MICHELETTI, 2009), enquanto que outros, desde a visão do tomismo e não da teoria analítica, o mesmo autor deixa a desejar bastante quanto à antropologia filosófica, que também é uma temática da metafísica (Cf. VEATCH, 1985; MCINERNEY 1980; LISSKA, 1996).

² *Diretividade* indica que o bem é para ser feito, mas não implica suficientemente por si mesma que alguém em particular tenha *a priori* um dever específico a cumprir. Na teoria da lei natural, a diretividade é *pré-moral*, pois não identifica nem uma pessoa em particular, nem o dever específico exigível que se cumpra. O âmbito moral, com efeito, é aquele em que o *dever* se manifesta, pois não só a razão direciona para fazer algo como é *exigível* o cumprimento de uma obrigação específica para um sujeito específico.

real. Com efeito, as pressuposições metafísicas como etapa prévia à análise prática são abandonadas por Finnis, de sorte que se pode observar sua posição a respeito da metafísica na seguinte citação:

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 experimentar a nossa própria natureza, por assim dizer, pelo lado de dentro, sob a forma de nossas próprias inclinações (FINNIS, 2007, p. 45).

Ele considera que, para adentrar na teoria da lei natural e nos princípios que guiam a razão prática para a razoabilidade, não é necessário conduzir a investigação até uma antropologia filosófica de matriz metafísica. Por outro lado, da sua afirmação de que a teoria não deriva da metafísica, Finnis não sustenta afirmativamente, nem chega a negar que sua teoria dependa de uma metafísica pressuposta.

Apesar dessa negação da fundamentação metafísica, Finnis utiliza, em sua obra LNDN, reiteradamente, a expressão *dignidade* humana, mas ele não esclarece de modo preciso qual é a sua função dentro da teoria e dos princípios da razão prática. À primeira vista, isso pode levar à conclusão de que a dignidade, nesse contexto, seria apenas uma expressão de valor discursivo, utilizada no sentido comum atual, como um “valor fundamental”, sem precisar de maiores elucidações.

Tal interpretação, entretanto, parece não se sustentar por duas razões:

- (1) Finnis vincula-se à tradição da lei natural, de matriz tomista, que, em geral, costuma tomar a pessoa humana como dotada de um valor intrínseco chamado dignidade; logo, ainda que sem maiores especificações, é de se esperar que Finnis não abandonasse, sem função teórica específica, um conceito tão relevante, ou, se o abandonasse, explicasse o porquê de forma transparente;
- (2) Em segundo lugar, a maturidade do pensamento de Finnis conduziu sua teoria a elucidar melhor, posteriormente, em *Aquinas* (1998), de que forma a dignidade tem uma carga teórica e conceitual, denotando que muito provavelmente na obra anterior a esta já se entrevia uma função relevante.

De todo modo, a dignidade em LNDN (FINNIS, 2011a) apresenta-se de modo difuso na obra e com aparições esparsas, mas que fornecem pistas de sua relevância. A dignidade aparece no nono requisito da razoabilidade prática (FINNIS, 2011a, p. 125-126); aparece também no capítulo *Direitos* (FINNIS, 2011a, p. 225-226), quando se afirma serem os direitos humanos alicerçados no reconhecimento do incomensurável valor da personalidade humana, sem mencionar explicitamente que este valor é o núcleo sólido da dignidade humana. A dignidade figura, quando Finnis trata do Estado de Direito, como valor da capacidade de ser autônomo (FINNIS, 2011a, p. 272-273), sentido que se repete quando aborda a questão das leis injustas (FINNIS, 2011a, p. 253).

Dessas aparições esparsas alguns traços gerais já se manifestam. Primeiro, a dignidade é um valor de autonomia, de quem possui razão prática e pode conduzir sua ação de forma livre, porém razoável. Isso concerne ao nono requisito da razoabilidade prática (FINNIS, 2011a, p. 125-126), que preceitua como requisito para uma conduta razoável *o agir segundo os ditames*

da própria consciência, bem como quando Finnis trata do Estado de Direito e das leis injustas, e enfatiza a capacidade de ser autônomo.

Outrossim, uma das principais frentes de defesa da dignidade são os direitos humanos, de modo que Finnis entende que tais direitos morais são alicerçados no valor incomensurável da dignidade humana. Dessas passagens se conclui, então, que a dignidade em LNDN teria que estar relacionado: (1) com o valor da autonomia, e (2) com a fundamentação dos direitos humanos.

A dignidade mostra-se de grande importância para a reflexão da igualdade como princípio difuso entre os requisitos de razoabilidade, como se expõe adiante; na medida em que tais requisitos são modos de responsabilidade (GEORGE, 2015, p. 87), isto é, obrigações gerais que intermedeiam, i.e., bens básicos e sua realização moral num contexto, então sendo a dignidade aquilo que os embasa inclusive em sua formulação, assim percebemos a relevância da dignidade para a vida prática. Infelizmente, todavia, quando Finnis trata de igualdade – por exemplo, no requisito da razoabilidade prática “sem preferência arbitrária por pessoas” – ele não menciona a fundamentação da dignidade.

Já na sua explicação mais madura, porém, encontram-se subsídios para essa correlação. Isso denota que a teoria de Finnis acerca da dignidade ainda não estava madura o suficiente no primeiro momento para explicar o embasamento da sua teoria. Sinal máximo desta lacuna é que, em LNDN, a dignidade, um dos conceitos mais relevante de Finnis, não encontra uma exposição detida de suas funções conceituais, nem merece um item específico nos capítulos de metaética, ética ou de direito.

2.2 Conceituação específica e fundamentação metafísica da dignidade em *Aquinas*

Distinta da explicação dispersa de LNDN, o segundo momento do pensamento de Finnis já demonstra preocupação em explicitar o sentido teórico definido da dignidade. Na obra *Aquinas*, Finnis (1998) analisa detidamente o conceito de dignidade e suas implicações, reservando mesmo um tópico para tais esclarecimentos.

A dignidade na teoria da lei natural possui dois sentidos: (1) um sentido de superioridade ontológica do ser humano, e (2) um sentido de valor intrínseco de ser livre e racional, sendo o homem, por esta razão, capaz de ser razoável e conduzir sua ação em direção ao bem (FINNIS, 1998, p. 179).

O primeiro sentido é absolutamente ontológico, apenas denota uma superioridade em termos de posição na ordem do ser, isto é, em razão de ter uma capacidade que o distingue e o coloca acima da causalidade.

O segundo sentido, ainda que de alguma forma menos absoluta, depende de uma ontologia pressuposta que precisa ser explicada, pois “a essência e capacidades da alma são dadas a cada indivíduo por completo (...)” e “Esta é a raiz da dignidade que todos nós temos enquanto seres humanos” (FINNIS, 1998, p. 179). No contexto da sua função teórica, todavia, esse segundo sentido de dignidade guarda bem mais relação com a normatividade e com a diretividade para a realização dos valores.

Pode-se ver, portanto, que, da passassem da obra LNDN para a *Aquinas*, há uma mudança significativa a respeito da dignidade, sobretudo porque a metafísica passa a

desempenhar uma relevância declarada na arquitetura teórica de Finnis e, principalmente, porque a dignidade se torna um conceito central.

A dignidade é uma única coisa, uma qualidade daquele que é pessoa (FINNIS, 1998, p. 176), porém o que é dual na dignidade é o sentido que dela se depreende: o primeiro sentido repousa na percepção de que ser pessoa implica uma superioridade ontológica; já o segundo diz respeito à percepção de que toda pessoa possui também um direcionamento para o mundo dos valores e pode usar da liberdade e da razão para agir bem.

O primeiro sentido gravita em torno do que Finnis chama de *primeira ordem da realidade* – ordem do ser, a realidade das coisas que são e não poderiam ser diferentes, classificação extraída de Aquino (2015, p. 23).

O segundo sentido está na fronteira da ordem do ser, porque o ser humano não pode perder sua dignidade, mas também na ordem prática, que é a realidade que pode ser potencialmente diferente do que já é em ato, por causa das escolhas, liberdades e oportunidades humanas, podendo se falar, de modo analógico, que as escolhas podem tornar-se uma ação indigna, conduzir as pessoas ao erro, a agir mal. Nesse contexto, a dignidade é uma abertura para os bens básicos que funcionam como razão última para a ação, mas também para o bem concreto escolhido prudencialmente a cada ação do sujeito moral.

O modo como Finnis (1998) apresenta a dignidade, de forma dual, na sua obra *Aquinas*, segue uma estrutura bem definida por Oliver Sensen (2011). Este autor faz uma espécie de panorama do conceito de dignidade, chegando à conclusão de que a teoria tradicional da dignidade, na sua versão metafísica e não de *status* social, é aquela que entende ser a dignidade uma espécie de posição mais elevada na ordem do ser. Esse primeiro nível da dignidade, chamada de tradicional por Sensen, distingue-se de outro sentido, que a toma como uma espécie de valor intrínseco, normativo, apto a gerar imperativos de exigências.

Esses dois níveis, ou duas concepções, são vistos claramente na teoria de Finnis. Este autor separa a interpretação da dignidade em dois níveis, semelhantes aos âmbitos descritos por Sensen: um metafísico, da ordem do ser, e outro prático-normativo, da ordem do agir.

Essa separação em Finnis, todavia, é menos clara por duas razões: (1) ambos os sentidos derivam da mesma raiz, a qual possui uma pressuposição metafísica (FINNIS, 1998, p. 179), de modo que, a partir disso, é inegável a pressuposição ontológica de que Finnis tentava se esquivar em LNDN;(2) Mesmo em *Aquinas*, Finnis permanece com a tese de que a falácia naturalista é uma realidade, e, portanto, do fato de a dignidade ser percebida como uma realidade inteligível, dependente de uma *descrição* intelectual ôntica, não se pode inferir que a dignidade gere deveres e imperativos, tais como os dos direitos humanos ou a exigência de uma conduta dita digna.

São exigidos maiores esclarecimentos a respeito de cada um dos pontos abordados, os quais singularizam a teoria da lei natural de Finnis, para que se possa entender, realmente, a problemática dos limites normativos da dignidade.

Quanto ao ponto (1), é preciso esclarecer não o conceito de dignidade, pois isso já foi feito quando se conceituou a dignidade em sentido dual, um como superioridade na ordem do ser e o outro como valor intrínseco, com suas implicações *a priori* normativas, ancoradas na liberdade e seu uso razoável. Como os dois sentidos de dignidade possuem a raiz metafísica,

ainda que as inferências sejam diferentes, o que se precisa esclarecer é o fundamento dessa pressuposição.

Finnis afirma que a dignidade é percebida a partir de uma unidade que existe em nossa alma, uma unidade de razão, sentimento e demais experiências que se reúnem em nós numa existência pessoal, uma percepção de nós mesmos (FINNIS, 1998, p. 178). A partir do que se apresentou, essa unidade é a qualidade de ser pessoa, só que descrita em termos mais detalhados.

Pessoa é substância individual de natureza racional, o que implica perceber a si mesmo como possuindo uma existência em particular, inclusive de capacidades corporais. A dignidade é um traço característico de ser pessoa, o que não deixa de ser uma característica metafísica, na medida em que essa unidade é percebida por uma descrição igualmente metafísica. Isso é o que explica, adequadamente e em absoluto, como a dignidade pode ser uma superioridade na ordem do ser, por estar inscrita na pessoalidade humana.

Dessa forma, uma vez que se parte de uma descrição metafísica como ponto de partida para dignidade, resulta difícil sustentar que essa derivação para a normatividade não seja uma falácia naturalista. Esse é o problema apresentado no ponto (2).

Se ambos os sentidos de dignidade dependem de uma descrição metafísica, isto é, de um *modo ontológico de ser* do humano, então o sentido de valor intrínseco, que se pretende normativo, também deriva dessa descrição. Nesse momento, a argumentação exige cuidado redobrado, pois alcança o cerne do problema deste artigo: A dignidade é realmente normativa, isto é, do seu conhecimento se extrai diretamente deveres e comandos imperativos? Isso não seria incorrer na falácia naturalista que Finnis tanto alega evitar, uma vez que tal falácia é encarada pelo autor como um problema real?

De fato, parece que, se realmente Finnis afirmasse que a dignidade é normativa porque dela se derivam diretamente deveres, então ele incorreria na falácia naturalista. Não obstante, o presente artigo propõe-se a investigar com mais minúcias esse problema, sustentando, ao final, que a dignidade não é em si plenamente normativa, e sim um conceito que só pode ser chamado normativo num sentido analógico.

A dignidade é, na verdade, um conceito *quase avaliativo*, pois ele não implica diretamente deveres, mas interfere, de alguma forma, na estipulação desses deveres e mesmo na normatividade de direitos, como os direitos humanos. Tal hipótese é detalhada na parte final do presente artigo. Antes, é preciso, a título de revisão, analisar a posição de alguns críticos a respeito da dignidade em Finnis e essa transição entre dois momentos.

3 CRÍTICAS SOBRE A DIGNIDADE E OS DIREITOS HUMANOS EM FINNIS

O caráter geral da crítica à teoria finnisiana da lei natural, a respeito da sua relação com a fundamentação metafísica da teoria prática, apresenta diversos modos de análise, entretanto todos eles se debruçam sobre os limites metodológicos da relação entre metafísica e normatividade.

Duas críticas principais precisam ser analisadas para melhor entendimento da função da dignidade na nova teoria da lei natural: (1) a assertiva de Veatch (SHORTALL, 2007, p. 245), a de que Finnis está na direção das teorias que consideram a crítica kantiana da ontologia como

um marco, sendo sua teoria como um jusnaturalismo pós-kantiano, inclusive com um gesto kantiano; (2) outra crítica é aquela que bem percebeu a demissão da relevância da metafísica na teoria finnisiana (WESTERMAN, 1998).

Ambas as críticas são relevantes para a consideração a seguir. Quanto à primeira (1) Finnis teria explicitamente aceitado a crítica metafísica de Kant sobre os limites do conhecimento ontológico. Com isso, em LNDN, Finnis (2011a) evita o esclarecimento de como a *natureza* metafísica e ontológica do ser humano implica a orientação da razão prática ou a construção de deveres. Nessa obra, o que está em questão não é apenas a falácia naturalista, mas também a escolha por observar, em alguma medida, a crítica epistemológica kantiana.

Essa é a razão de Veatch (SHORTALL, 2007, p. 245) e Iglesias-Rozas (2000, p. 240) sustentarem que a teoria de Finnis é um tomismo pós-kantiano e um aristotélico tomista *sui generis*. A crítica de Kant aos limites do conhecimento e, em especial, do conhecimento da coisa em si e da ontologia o teria impactado, em algum nível, a ponto de que o próprio Finnis teria sido mais criterioso e cuidadoso em não seguir as versões tomistas declaradamente ontologistas, que partiam diretamente da natureza humana para a percepção de deveres dependentes delas.

Não se trata de sustentar que Kant tenha uma influência direta na obra de Finnis, pois o autor tomista (FINNIS, 2011a, p. 417), em uma afirmação forte de rejeição a Kant, no *Postscript*, sustenta que este autor não tem a patente da expressão “razão prática”, e mesmo quanto aos princípios dessa razão os teria conhecido apenas em uma maneira muito formal e vazia. A atitude kantiana, todavia, de preferir a ontologia e a linguagem das virtudes e dar prioridade à dimensão dos princípios certamente é um divisor no modo de se lançar à razão prática, e Finnis está no sentido de um projeto ao menos tematicamente semelhante. A crítica kantiana, por óbvio, não influenciou apenas a teoria finnisiana, mas antes foi um marco que delineou toda a história da Filosofia posterior a ela. A nova teoria da lei natural, diferente de outras teorias do Direito natural, muito corretamente optou por levá-la a sério, pelo menos parcialmente.

Isso está relacionado também com a segunda crítica (2). Westerman (1998) elucida bem que Finnis não permite que deveres derivem da *natureza humana*, embora já indique que esta tem uma função pressuposta, o que não implica derivação ontológica ou ética. Isso, por si, já demonstra um receio kantiano da teoria finnisiana. O mesmo autor, com efeito, realiza uma crítica interessante a respeito disso:

Eles sustentam que não há inconsistência aqui e que sua concepção teleológica de natureza não produz enunciados morais normativos. Isto é sustentado por meio de uma distinção rigorosa entre epistemologia e ontologia. Os jusnaturalistas sustentam que, *epistemologicamente* falando, é impossível inferir a existência de bens básicos a partir da natureza humana. Todavia, *ontologicamente* falando, os bens básicos são fundados na natureza. Uma vez que tem sido a crítica de Hume a de que não deveríamos *inferir* normas a partir de fatos, Finnis e Grisez pensam que eles podem evitar este ônus fazendo

uma distinção entre epistemologia e ontologia. Embora as normas tenham fundamento na natureza, eles não inferem normas a partir da natureza (WESTERMAN, 1998, p. 254. Tradução nossa).³

Finnis teria seguido o caminho da epistemologia, e mesmo da metaética, como meio de explicar a origem da normatividade, evitando o caminho da ontologia. Desse modo, Finnis segue caminho semelhante ao de Kant, isto é, o autor jusnaturalista realiza a sua própria *crítica da razão prática*, verificando os limites do conhecimento da razão prática, bem como de seus pressupostos epistemológicos, a fim de ser rigoroso com os seus limites.

Como ressalta Westerman (1998), Finnis opta por seguir o caminho da epistemologia, contornando o da ontologia, e nesse sentido respeita a crítica kantiana e, embora bastante diferente deste em suas conclusões, realiza uma crítica da razão análoga à de Kant. De alguma forma, a nova teoria da lei natural é um tomismo pós-kantiano. Assim como Kant legou um esforço de explicar como a moralidade não é mero assentamento em fatos brutos, sentimentos e sensações, prazeres e repulsas – marca deixada em geral na Filosofia após Hume e Moore e seguida por outros como Quine (PETTERSEN, 2014), entre outras, a concepção de que a razão racionaliza os desejos (FERREIRA NETO, 2015) – senão que algo racional, a nova teoria da lei natural de Finnis está atenta que uma razoável saída normativa contra a falácia naturalista seja um fundamento normativo da moralidade mais epistemológico.

Isto não é um problema, pois Finnis (FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987, p. 99) afirma que a nova teoria da lei natural não é mera explicitação de Aquino, mas apresenta avanços próprios em relação a esse filósofo. Desse modo, a resposta à função da dignidade também é um enfrentamento de uma questão nova, ou pelo menos enfrentamento da mesma questão, só que observando críticas modernas relevantes, como a kantiana e a da falácia naturalista. Esta seção, portanto, empenhou-se em expor como os críticos interpretaram a teoria da lei natural no sentido de suas inovações. O tópico seguinte adentra no cerne do problema, interpretando a dignidade a partir dessa arquitetura conceitual crítica.

4 A DIGNIDADE COMO CONCEITO QUASE AVALIATIVO EM FINNIS

Nesta seção do artigo defende-se a tese principal de que a dignidade em Finnis é um conceito *quase avaliativo*, e não um conceito que implica diretamente normatividade. Esta tese tem como finalidade subtrair a teoria de Finnis desta autoacusação: se a dignidade na nova teoria da lei natural implicasse, diretamente, normatividade, então, ela incorreria na falácia naturalista, cuja existência e limitação lógica o próprio Finnis reputa digna de toda atenção por parte do teórico.

Ou seja, Finnis teria contornado a falácia naturalista na obra LNDN, mas teria falhado no segundo momento, mais metafísico, de seu pensamento, na obra *Aquinas*. Julgamos, todavia,

³ “They maintain that there is no inconsistency here and that their teleological conception of nature does not give rise to moral ‘ought’-statements. This is argued by means of a rigorous distinction between epistemology and ontology. The natural lawyers assert that, *epistemologically* speaking, it is impossible to infer the existence of basic goods from human nature. But *ontologically* speaking, the basic goods are grounded in nature. Since it has been Hume’s criticism that we should not *infer* norms from facts, Finnis and Grisez think that they can avoid that charge by making a distinction between epistemology and ontology. Although norms are grounded in nature, they do not infer norms from nature” (WESTERMAN, 1998, p. 254).

que esta seria uma interpretação muito simplista, resultado de pouco empenho na busca da melhor interpretação possível da nova teoria da lei natural. Por isso, precisamos considerar mais detidamente essa questão.

A dignidade é fundamento para várias premissas da teoria da lei natural: a consideração do sujeito como pessoa racional, a liberdade como traço essencial da razoabilidade de uma ação e da ideia de que nenhuma pessoa pode ser tratada como simples meio, a igualdade compõe o bem (comum) de todos os seres humanos, como uma equiparação enquanto sujeitos racionais (OLIVEIRA, 2002, p. 12). Essa igualdade repousa na realidade de que os bens básicos (como razões últimas e suficientes para a ação), sendo razoáveis, são bens para mim e também para qualquer outro ser humano (FINNIS, 1998, p. 176).

Aparentemente, pode-se pensar que o caminho para a descoberta dessas premissas seja cogitar que a *dignidade* implica que “se deve tratar todos de forma igual”, ou “ninguém deve ser tratado simplesmente como mero meio”. Essas medidas, sim, incorreriam na falácia naturalista, pois significaria que (1) do fato de se descrever o ser humano ontologicamente como digno, (2) logo se deve tratá-lo sempre como um fim, nunca meramente como meio, como um ser igual a todas as outras pessoas, dignas de respeito e consideração. Essa argumentação revela-se falaciosa, pois se parte de uma premissa ontológica (1) para uma conclusão deontológica (2), isto é, de uma descrição (1) para uma conclusão normativa (2).

A superação desse problema encontra dificuldades pelo modo como surgem os deveres na nova teoria da lei natural: (1) inicialmente, há o primeiro princípio da razão prática: “o bem é para ser perseguido, e o mal evitado/rejeitado”, que não constitui um dever, mas uma *diretividade* para a razão; (2) em seguida, há os bens humanos básicos, a lista dos fins que conferem razões últimas para a ação; (3) da união do primeiro princípio e dos bens básicos, formula-se que esses bens são para ser buscados, para satisfazer a razoabilidade, mas disso ainda não surgem os deveres; (4) os deveres surgem quando essa diretividade para um bem básico, *em uma situação particular e concreta*, passa pelas exigências da razoabilidade prática, gerando um comando razoável e normativo prático. Ou seja, passa-se do *nível pré-moral* para o *nível moral*.

A dignidade não passa por esses requisitos, ela é, em alguma medida, um fundamento desses requisitos: o requisito “sem preferência arbitrária por pessoas” provém da dignidade que abre a percepção humana para o valor intrínseco *igual* para todas as pessoas. O nono requisito, “seguir os ditames da própria consciência”, também tem como uma de suas bases a dignidade, pois é dela que se percebe a qualidade da liberdade e de não se poder tratar qualquer pessoa simplesmente como meio. Se a dignidade não passa por esses requisitos para gerar deveres, então como ela pode implicar normatividade? Como pode ela implicar deveres?

A dignidade, de fato, não gera deveres diretamente, ela não passa por esse teste, e é por isso que ela não é normativa *simpliciter*, ela é normativa apenas em um sentido analógico, isto é, contribui para a normatividade, mas em si *não gera diretamente* deveres. Ao analisarmos os requisitos da razoabilidade prática mencionados no parágrafo anterior, percebemos que eles são conhecidos mais imediatamente (na dimensão prática, enquanto a ação se desenvolve) do que a própria dignidade como realidade que lhes dá sustentação ontológica, e isso porque

“A metafísica da natureza humana chega tardiamente na ordem do conhecimento humano” (FINNIS, 2011a, *tradução nossa*, p. 440).⁴

Então como a dignidade pode ser útil para o raciocínio prático, se é ilícita essa derivação do ser para o dever? A solução que se entrevê na teoria finnisiana é sua consideração de que os *data*, inclusive dados conhecidos a partir da ontologia e outros mais descritivos, podem servir na elaboração da ocorrência dos *insights* práticos. Isto, contudo, ainda deixa confuso qual o papel normativo da dignidade.

O caminho para solucionar essa normatividade analógica é chamá-la de *quase avaliativa*.

Utilizada por Waldron (2007, p. 206-207), a expressão *quase avaliativa* (*quasi-evaluative*) designa um princípio que não gera diretamente normatividade, mas, de algum modo, restringe ou embasa a normatividade, com vistas a posteriores determinações. Isto é, trata-se de um conceito que recorre à abstração para estabelecer limites a posteriores determinações de conteúdo. Em Finnis, isso funciona por meio da dignidade, embasando, sobretudo, os requisitos de razoabilidade prática.

Por que, então, chamar a dignidade de *quase avaliativa*, uma expressão estranha à tradição da lei natural, ao invés de fazer uso da linguagem lógica e chamá-la de *analogicamente avaliativa*?

Esta é uma escolha arriscada, e apresenta o ônus de preferir a clareza teórica e preterir a clareza da lógica interna da teoria da lei natural. Dizer que a dignidade é analogicamente normativa esclareceria pouco o que, teoricamente, significa o mesmo postulado filosófico. Ou seja, seria logicamente correto, mas não traria maiores explicações do que realmente isso significa, que é o que realmente importa num empreendimento teórico.

O conceito *quase avaliativo*, tal como articulado por Waldron (2007), é estranho à teoria da lei natural, mas explica não apenas a carga lógica de “se aproximar de um sentido”, por meio da expressão *quase* (o que equivaleria à expressão *secundum quid*, isto é, *relativo à outra coisa por se aproximar dela*), mas elucida, principalmente, que a função teórica da dignidade não é gerar deveres, mas restringir a normatividade, estabelecendo limites e parâmetros a serem observados, que são os pressupostos da razoabilidade, os quais são responsáveis por serem os filtros para a geração de deveres.

A dignidade não é *quase avaliativa* porque seja um caso periférico ou inferior ao sentido focal, impressão dada quando se diz que ela é normativa apenas *analogicamente*. Ela é *quase avaliativa* em um sentido positivo, de ocupar uma função específica, de limitar a normatividade e estabelecer seus parâmetros, e isso não é um grau abaixo de normatividade, mas, sim, uma função própria. Se usada isoladamente, a analogia apenas confere o efeito lógico e semântico comparativo, o de estabelecer a dignidade como um grau inferior de normatividade, por não implicar diretamente normatividade, mas não esclareceria a natureza de sua função teórica.

Trata-se de uma função específica porque foge à lógica dos princípios da razão prática. Os primeiros princípios da razão prática, embora sejam pré-morais, são ainda assim diretivos para a normatividade (moralidade propriamente dita) e não ontológicos, com o que “eles não

⁴ “The metaphysics of human nature comes later in the order of human knowing” (FINNIS, 2011a, p. 440).

estão fora do reino dos julgamentos morais quando os julgamentos morais entram em jogo” (FINNIS, 2011a, *tradução nossa*, p. 442).⁵ Se os primeiros princípios são atrativos, primeiro à razão, e depois aos desejos (FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987), nesse processo de *insight* isso se justifica porque a dignidade, na sua função particular, fornece um suporte ontológico de tipo especial, que é *quase avaliativo*, que entrega as condições para que a normatividade plena seja possível e racional.

A dignidade, a uma primeira vista, até parece ser algo do tipo: ela não é normativa por si, mas parece limitar a normatividade pelas ideias dela provenientes de que já falamos – valor intrínseco, autonomia, igualdade de tratamento, vedação à arbitrariedade. Se, contudo, por um lado ela não é normativa, embora limite, por outro também não é nem mesmo pré-moral. Então, a melhor solução é buscar para a dignidade uma nova categoria, uma adequada para aspectos que, como a dignidade, embora não sejam nem normativos ou diretivos, ainda assim desempenhem uma função decisiva para a normatividade limitando/moldando-a.

Nos termos da teoria da lei natural, o que é essa função *quase avaliativa*? Após essa reflexão, que parcialmente contorna a linguagem da lei natural, a tarefa é precisamente esta: reconduzir o conceito de *quase avaliativo* para uma linguagem traduzida para a teoria da lei natural, e testar se tal conceito adapta-se à arquitetura teórica de Finnis.

Felizmente, a teoria da lei natural dispõe de um expediente conceitual que pode expressar essa *quase avaliatividade*. A dignidade seria como um conteúdo (*data*) obtido de dois modos: tanto (1) por meio de uma observação prática de como nós existimos, na condição de unidade de sentimentos e deliberação (unidade da pessoa na *alma e no corpo*), quanto (2) por meio de uma descrição ontológica e metafísica das faculdades humanas (da unidade possível em razão da existência da alma). Neste segundo caso, a metafísica é percebida na descrição da faculdade da razão e da qualidade de pessoa de todo agente.

Se ambos os sentidos de dignidade exigem uma metafísica subjacente, então essas descrições são imprescindíveis, tanto (1) a ética, quanto (2) a ontológica. A dignidade funciona como um *dado* que informa o raciocínio prático, para que este chegue a um *insight* dos seus pressupostos.

Por exemplo, do dado de que a dignidade implica que todos são iguais em termos de seu valor intrínseco e sua racionalidade, provém o pressuposto de igualdade, pelo qual uns devem ter para com os outros uma postura de igual razoabilidade, contribuindo para o *insight* quanto ao requisito de “não se ter preferência arbitrária por pessoas”.

Igualmente, do fato de que a racionalidade da qualidade de ser pessoa implica liberdade, então esta necessariamente integra a razoabilidade. Com efeito, o nono requisito da razoabilidade prática – “seguir os ditames da própria consciência” – é compreendido tendo como pressuposto essa liberdade inerente à qualidade de ser pessoa, inerente à sua própria dignidade. É a dignidade que embasa a concepção de ação humana como resposta livre a razões presentes em Finnis (SÁEZ, 2008, p. 21), não como mero postulado. Logo, a dignidade desponta, mais uma vez, como um dado que informa a razão prática, franqueando a percepção do que é razoável.

⁵ “they are not outside the realm of moral judgments when moral judgments come into play” (FINNIS, 2011a, p. 442).

Em ambos os casos a dignidade não gera diretamente um dever. Como *data* (conteúdo), a dignidade informa a razão prática, fornecendo indícios e orientações daquilo que não pode ser deixado de lado, haja vista que a dignidade é inafastável do sujeito agente. A partir disso, torna-se autoevidente para o agente, por meio da razão prática, a percepção da dignidade e o que ela implica (sem ser um dever) são essenciais para um agir razoável.

A autoevidência não é *subjetiva*, pois, se o fosse, então seria transparente para todo e qualquer agente o que a dignidade significa, independentemente da situação dele. A autoevidência de que se fala é *objetiva*, isto é, um sujeito com uma razão prática não obstruída por circunstâncias históricas e instituições perversas consegue entender sua razoabilidade. Já, no entanto, que isso exige uma elucidação mais teórica, deve-se tomar a teoria da lei natural, e sua tradição, com afirma Engelmann (2007, p. 153), como um dispositivo que ajuda a explicitar esses princípios.

Em ambos os requisitos de razoabilidade, a igualdade e a liberdade figuram como resultado de um dado fornecido a partir da percepção do que é a dignidade, e, a partir disso, o raciocínio prático pode conceber aquilo que deve orientá-lo.

Isso ocorre porque, sendo a dignidade a qualidade de ser pessoa (manifestada nos sentidos ético e metafísico, antes aludidos), e sendo também pessoa aquele que é dotado de razão, logo os atributos percebidos a partir da dignidade, como liberdade e igualdade, constituem limitadores, autênticos delineamentos da razão prática.

A razoabilidade da ação é definida exatamente por isto: correções e limitações à ação, entre outros fatores, proveniente do que a própria razão implica. Uma vez que a razão implica ser pessoa todo aquele que a possui, e sendo a dignidade atrelada à pessoa e à racionalidade desta, logo a dignidade é um dos aspectos centrais para fornecer orientação (pautada no conteúdo, *data*, apreendido pelo *insight*) para que a razão prática encontre suas balizas normativas em busca da razoabilidade. Os dois requisitos da razoabilidade prática expostos são exemplos de como a razão prática depende da dignidade para entender a sua função para a prudência dos comandos práticos em geral.

5 CONCLUSÃO

Este artigo apresentou uma crítica da dignidade segundo a nova teoria da lei natural de Finnis. A primeira tarefa foi expor uma sucinta elucidação hermenêutica sobre dois momentos da teoria da dignidade nos escritos de Finnis, protagonizados, respectivamente, por duas obras: *Lei natural e direitos naturais* (FINNIS, 2011a), em que a metafísica desempenha papel muito discreto, inclusive como etapa desnecessária para o raciocínio prático; e *Aquinas* (FINNIS, 1998), obra em que Finnis já está mais consciente de que a metafísica fornece pressupostos para os imperativos morais, embora esses imperativos não derivem dela.

Cumprida essa etapa, percebeu-se que a dignidade e sua normatividade encontram desafios exatamente nessa dificuldade de estabelecer a fronteira e diferenças entre *derivação* do ser e *dependência* do ser, enquanto pressuposto.

O modo como se chegou ao problema conduziu à necessidade de expor como os críticos abordam essa fronteira (limite) da relevância da função da metafísica na obra de Finnis, articulando essa metafísica, especificamente, à problemática da dignidade. Esses autores

demonstraram que Finnis integra um jusnaturalismo *sui generis*, que acata, mesmo que em parte, a crítica kantiana da limitação do conhecimento da ontologia, bem como a necessidade de realizar uma crítica da razão, que Finnis tenta realizar ao seu modo.

Dessa forma, a lei natural finnisiana é chamada de *pós-kantiana*. Ademais, outra parte da análise dos críticos levou a perceber que Finnis teria retirado de seu jusnaturalismo a função da metafísica na determinação dos imperativos.

Por fim, e esta é a hipótese central do artigo, demonstrou-se como a dignidade não pode ser chamada de normativa na teoria da lei natural de Finnis, pois ela apresenta uma função apenas *quase avaliativa*, conceito este formulado por Waldron (2007).

O artigo procedeu a uma reinterpretação da dignidade em Finnis, tentando ser ainda mais rigoroso e encontrar o lugar preciso da função da dignidade, percebendo seu rastro desde seu reflexo nos requisitos de razoabilidade prática. Observando as críticas modernas que Finnis acatou em parte, a kantiana e a falácia naturalista, buscou-se apresentar como Finnis poderia fugir à autoacusação de ter incorrido nessas imprecisões que ele próprio assumiu que sua teoria pretendia evitar.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III): o bem e as virtudes*. Edição, tradução e notas Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015. Volume 1.
- BARZOTTO, L. *Filosofia do direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.
- CORREAS, Carlos Massini. *Derechos Humanos y Bienes Humanos*. In: *Teoría del Derecho y Derechos Humanos*. Peru: ARA Editores, 2011. p. 25-55.
- ENGELMANN, Wilson. *Direito natural ética e hermenêutica*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.
- FERREIRA NETO, Arthur Maria. *Metaética e fundamentação do Direito*. Porto Alegre: Elegancia Juris, 2015.
- FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- FINNIS, John. The priority of persons. *Oxford Essays in Jurisprudence*, v. 4, 2000.
- FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Trad. Leandro Cordioli. Rev. Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007.
- FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Clarendon Press, 2011a.
- FINNIS, John. Human rights and their enforcement. In: *Human rights and Common- Collected essays*. Oxford: Oxford University Press, 2011b. p. 19-467. Vol. III.
- 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.
- GEORGE, Robert P. *Conscience and Its Enemies: Confronting the dogmas of liberal secularism*. Delaware: ISI Books, 2015.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução Déborah Danowski. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- IGLESIAS-ROZAS, Teresa. Reasons for Action. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 8, n. 2, p. 238-246, 2000. DOI:10.1080/09672550050084036
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática* 1. ed. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2007. (Coleção Textos Filosóficos).
- KANT, Immanuel. Introdução à doutrina do direito. In: *A metafísica dos costumes*. 1. ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003, p. 1-89.
- KANT, Immanuel. Of duties to oneself. In: *Lectures on Ethics*. (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant). 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. Peter Heath. 1997. p. 122-128.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* 1. ed. São Paulo: Abril. 1974. (Coleção Os Pensadores).

- LISSKA, Anthony J. *Aquinas theory of natural law: An analytic reconstruction*. Oxford: Claredon Press, 1996.
- MCINERNY, Ralph. The principles of natural law. *Am. J. Juris.*, v. 25, 1980.
- MCINERNY, Ralph. *Natural Law and Human Rights*. McInerny Center for Thomistic Studies, 1991. Disponível em: <http://www.thomasinternational.org/ralphmc/readings/mcinerny000.htm>
- MICHELETTI, Mario. *Tomismo analítico*. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.
- MOORE, George Edward. *Princípios de ética*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).
- OLIVEIRA, Elton Somensi de. *Bem comum, razão prática e direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis*. 2002. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Direito, Porto Alegre, 2002.
- PETTERSEN, Bruno Batista. *A naturalização da epistemologia: empirismo, ciência e semântica em Quine*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- SÁEZ, C. P. *La autoridad del derecho: un diálogo con John M. Finnis*. Granada: Editorial Comares, 2008.
- SCHWARTZ, D. *Aquinas on Friendship*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- 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 (Doutorado) – St. Patrick's College Maynooth, 2007.
- VEATCH, Henry Bancroft. *Rational Man: A modern interpretation of Aristotelian ethics*. Blomington & London: Indiana University Press, 1962.
- VEATCH, Henry Bancroft. *Human rights: fact or fancy?* Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1985.
- WALDRON, J. Dignity and Rank. *European Journal of Sociology*, v. 48, n. 2, p. 201-237, 2007.
- WESTERMAN, Pauline C. *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*. 1998. Leiden; New York; Köln: Brill. 1998.
- WOOD, Allen. *Kantian Ethics*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Todo conteúdo da Revista Direitos Humanos e Democracia
está sob Licença Creative Commons CC – By 4.0