

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**Instituto de Filosofia, Sociologia e Política**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**Dissertação de Mestrado**



**Legitimidade e Representatividade**  
**Uma discussão a partir da ideia de 'Bem Comum'**  
**em John Finnis**

**Lucas Mello Ness**

**Pelotas, 2018**

**Lucas Mello Ness**

**Legitimidade e Representatividade**

Uma discussão a partir da ideia de 'Bem Comum' em John Finnis

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Carlos Adriano Ferraz

Pelotas, 2018

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação na Publicação

N463l Ness, Lucas Mello

Legitimidade e representatividade : uma discussão a partir da ideia de 'bem comum' em John Finnis / Lucas Mello Ness ; Carlos Adriano Ferraz, orientador. — Pelotas, 2018.  
90 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

1. Bem comum. 2. John Finnis. 3. Representatividade. 4. Legitimidade. 5. Jusnaturalismo. I. Ferraz, Carlos Adriano, orient. II. Título.

CDD : 101

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

**Lucas Mello Ness**

**Legitimidade e Representatividade:  
Uma discussão a partir da ideia de 'Bem Comum' em John Finnis**

**Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.**

**Data da Defesa: 19 de abril de 2018**

**Banca examinadora:**

**Prof. Dr. Carlos Adriano Ferraz (Orientador)  
Doutor em Filosofia pela Universidade Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul**

**Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling  
Doutor em Filosofia pela Universidade Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul**

**Prof. Dr. Cláudio Roberto Cogo Leivas  
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul**

## RESUMO

O presente trabalho investiga a motivação ao seguimento legal havido na legitimidade e representatividade – dois pilares das instituições democráticas atuais – propondo sua análise a partir do conceito jusnaturalista de bem comum abordado por John Finnis. Tal proposta encerra o desafio de contrastar diferentes correntes de pensamento e propor-lhes pontos de unidade teleológica. O questionamento acerca do porquê uma pessoa, livre e autônoma, limita a si mesma é melhor justificada a partir da compreensão comunitária trazida a partir do corolário conceitual do jusnaturalismo e o bem comum, do que pelo simples arranjo estrutural das correntes tradicionalmente avançadas na consolidação sócio-política brasileira. Reconhecendo a impossibilidade de negar os conceitos já enraizados, buscou-se adentrar a proposta finnisiana a partir da compreensão do indivíduo, da comunidade, do florescimento humano, da organização estatal e sua autoridade, e do papel do bem comum nessa relação intimamente correlata. Sedimentando tais conceitos, apresentou-se pontos essenciais que, embora destoem da tradição jusnaturalista, são necessários a compreensão da realidade sobre a qual se lança a investigação, compreendendo a formação brasileira do conceito de representatividade. Por fim, audaciosamente, o trabalho aponta elos e pontos de convergência que possibilitam a adoção das estruturas teóricas internas que são mais fortes em cada proposta, a fim de possibilitar uma compreensão mais ampla e segura acerca do desenvolvimento comunitário e individual a partir da compreensão de mútua dependência entre ambos.

## ABSTRACT

The present research investigates the motivation for legal follow on legitimacy and representativeness - two pillars of the current democratic institutions - proposing its analysis based on the concept of natural justice as approached by John Finnis. This proposal presents the challenge of contrasting different currents of thought and proposing them points of teleological unity. The questioning of why a free and autonomous person limits himself is better justified from the community understanding brought from the conceptual corollary of jusnaturalism and the common good than from the simple structural arrangement of the currents traditionally created in the Brazilian socio-political consolidation. Recognizing the impossibility of denying the concepts already ingrained, this study enter the Finnis' proposal by understanding the individual, the community, the human flourishing, the state organization and its authority, and the role of the common good in this closely related relation. Sedimenting these concepts, essential points were presented that, although they depart from the tradition of natural law, it is necessary to understand the reality on which research is launched, understanding the Brazilian formation of the concept of representativeness. Finally, boldly, the paper points out links and points of convergence that allow the adoption of the internal theoretical structures that are stronger in each proposal, in order to allow a wider and more secure understanding of community and individual development from the understanding of the mutual dependence between them.

## Sumário

### Sumário

I) INTRODUÇÃO.....	7
II) FUNDAMENTO:.....	12
III) FINNIS E OS BENS-HUMANOS BÁSICOS.....	16
IV) RAZOABILIDADE PRÁTICA.....	19
V) COMUNIDADE .....	25
VI) BEM COMUM .....	28
VII) BEM COMUM E A RAZOABILIDADE PRÁTICA (OU JUSTIÇA – OUTRO NOME AO BEM COMUM) .....	34
VIII) BREVE EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE BEM COMUM.....	42
IX) ESTADO E AUTORIDADE .....	45
X) LEGITIMIDADE .....	60
XI) REPRESENTATIVIDADE.....	62
XII) COMPREENDENDO O BRASIL E SUA REALIDADE.....	73
XIII) CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	81
XIV) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	86

## I) INTRODUÇÃO

O elucidativo título deste trabalho é capaz de esboçar os caminhos a serem perseguidos durante sua leitura. Inicialmente, contudo, é importante que se observe a gênese prática que instigou as questões a serem desenvolvidas ao longo desta dissertação. A República Federativa do Brasil é um Estado Democrático de Direito, soberano, no qual todo poder emana do povo. Categórica afirmativa, redigida à luz do artigo 1º da Constituição da República Federativa do Brasil, nem sempre guarda respaldo no seio da sociedade. Os cidadãos, parcela do povo legalmente apta à escolha de representantes, elegem aqueles que devem guiar o Estado, seja legislando ou executando a vontade pública, na esperança de que os anseios do povo sejam balizados ante o interesse público e haja governança.

Em que pese a virtualidade, ou seja, a potencialidade da real representatividade, em inúmeras situações o povo parece não legitimar aqueles que ele mesmo escolhe para representá-lo. Observa-se crescente distanciamento entre o desejo do povo e o de seus representantes. Essa observação dá-se para além das redes sociais, onde as pessoas utilizam sua liberdade sem, muitas vezes, refletir sobre o que estão reclamando; essa observação funda-se no não cumprimento de normas legais cuja eficácia vê-se dirimida frente à incongruência da sanção prevista ao ato praticado e o consequente desinteresse estatal em vigiar.

Por exemplo, a pirataria (em suas diversas formas) constitui crime, tipificado no artigo 184 do Código Penal, tanto por parte de quem faz a falsificação, quanto de quem vende e compra. Contudo, essa prática está disseminada no seio da sociedade, não só disseminada como, de certa forma, estimulada pelo poder público que organiza e sedia pontos de comércio popular. Inúmeros contrapontos emergem nesse exemplo: a ilegalidade havida por primeiro é mais valorosa que os empregos/renda gerados? A desaprovação da conduta “piratear” merece sanção equivalente a de delitos em que o mal é

mais sensível? Há desaprovação por parte do povo na conduta, ou seja, se a prática é disseminada e não se reconhece mal nela, pode ser crime?

Outro exemplo; no Brasil vige a chamada “Lei Seca”, nome popular da Lei 11.705 de 2008, que proíbe qualquer condutor de veículo automotor de ingerir bebidas alcoólicas. Em que pesem as campanhas de conscientização, significativa parcela da população mantém a prática delitiva como hábito, compelindo fiscalização e penalidade mais rígida por parte do Estado. Com o aumento do número de “blitz”, a população, ainda discordando da norma proibitiva, mantém fóruns de debate em que aponta os locais onde se encontra a fiscalização, a fim de que seja burlada. Apesar da discordância do povo, o Estado utiliza sua função delegada maior, resguardar o interesse da “coletividade”, para proibir hábitos que gerem consequências nefastas ao todo da comunidade. Individualmente afirma-se que “isso não acontece comigo”, embora estatísticas demonstrem o contrário.

Os exemplos trazidos demonstram três situações: a) num paradoxo legislativo, os hábitos do povo chocam-se com dispositivos legais sobre os quais o próprio Estado opera relativização; b) o Estado, na condição de guardião do interesse comum<sup>1</sup>, observa além da pluralidade de indivíduos, impondo regras que contrariam hábitos nocivos; c) o modelo de fiscalização ainda se opera num sistema de antagonismos, o povo está contra o Estado que o reprime, o Estado está contra o povo que não compreende sua necessidade e tenta burlar as leis.

Tais proposições, que podem vir acompanhadas de inúmeros outros exemplos, vão ao encontro do objeto pretendido: o que faz com que um indivíduo siga uma norma? É possível representar uma vontade? Como se legitimam as ações de outrem tomadas no lugar de si? Onde está a origem do aparente distanciamento Estado versus Povo?<sup>2</sup> Na incapacidade dos

---

<sup>1</sup> Tratando-se da seção introdutória do trabalho, optou-se por utilizar alguns termos genéricos, a fim de não adiantar discussões próprias que carecem de maior desenvolvimento textual – contudo, atentando para que nenhuma confusão conceitual se forme, destaca-se: o Estado tem por objetivo a salvaguarda do bem comum, o bem comum apresenta dois aspectos fundamentais – substancial e instrumental, este orienta-se de forma a ser praticável e executável por parte do Estado, confundindo-se a noção corrente de interesse comum, como proteção aos membros do grupo mesmo para além de sua percepção.

<sup>2</sup> O termo Estado possui ampla polissemia, por vezes confundindo-se até mesmo ao conceito de povo.

governantes em adequar as diferentes formas normativas e manter a coerência do Estado por sua inaptidão pessoal (antitecnicismo)? Na falta de virtude por parte do povo, que é incapaz de gerir seu próprio bem, devendo os governantes guiar o Estado ao bem comum? Ou na falta de confiança mútua em que o povo, historicamente, enxerga o Estado como inimigo, seja por sua superioridade ou pelos interesses particulares dos governantes expressos em leis injustas?

As discussões caras à compreensão filosófica do problema perpassam diversas correntes e linhas filosóficas. Primaz faz-se conhecer diferentes concepções acerca do que é o bem comum. A ideia de um sentimento, (supra)bem, valor, elemento, capaz de conglobar o desejo do homem, independentemente das perspectivas individuais de bem e prazer é, ao mesmo tempo, sedutora e necessária.

O bem comum, dentro da perspectiva de John Finnis, visa ao desenvolvimento pessoal, cuja realização só é possível e viável caso haja a confluência da vontade individual, fundada na razoabilidade prática, e dos meios que a comunidade dispõe<sup>3</sup> e elabora para suas potencialidades. Ao reconhecer sua dependência em relação ao meio em que vive, observa-se que o querer de um é complementado pelo querer de outro – mutuamente necessitam-se – tal reconhecimento clama a adoção de um sistema ao mesmo tempo necessário e não limitante, nem limitado. Pretender um indivíduo maquinar o controle de sua comunidade é incoerente em sua gênese, porque é

---

Nessa fase introdutória Estado refere-se à organização moderna de personificação organizativa de uma comunidade soberana (um Estado, um país, com seu governo e seus interesses próprios”, enquanto povo encerra a comunhão dos membros regidos sob a égide estatal que, nem sempre, tem seus interesses expressos no corolário das pautas governamentais. Observa-se, ademais, que no decorrer desta obra o termo Estado será aproximado dessa noção de povo, como personificação e organização da comunidade, e seu sentido agregativo dos indivíduos membros de sua manifestação – conceituação que ficará clara, dada sua construção. Aqui Estado x Povo, significa a eventual dicotomia de interesses dada por perversões em algum dos polos; conforme os conceitos paralelos forem sendo postos, novas formulações, adequadas aos ideais apresentados, tomarão seus lugares.

<sup>3</sup> Toda comunidade humana dá-se a partir da união, objetiva, entre indivíduos em busca de algo. Parte do trabalho desenvolvido busca, justamente, compreender os elementos que compõem e operam tal união, bem como estabelecer as consequências desses laços. Ao unir-se, uma comunidade passa a partilhar meios, sejam de subsistência – como segurança, água, armazenagem, energia, espaços comuns – de desenvolvimento básico – como escolas, bibliotecas, espaços públicos – ou de aprimoramento – centros de lazer, convivência e cultura; o grau de essencialidade, bem como os componentes práticos de tais meios podem ser alterados de acordo com os valores partilhados por cada grupo.

a pretensão de uma parte controlar o todo do qual faz parte, compõe, é composto e tem interesse.

Utilizando-se de uma visão clássica, tem-se a definição humeana de bem comum, que se confunde com o interesse público e só alcança legitimidade através da publicidade e transparência que devem operar-se sobre o público; nesse, a lei será baseada, sem deixar-se corromper pela ideia de interesse da maioria. Tomando por possível e necessário comungar diversas expressões do bem comum e efetivá-lo a partir do aparato estatal, é necessário (re)conhecer a influência dos contratualistas clássicos. Da obra de Rousseau extrai-se não só relevante reflexão acerca da origem do Estado, a necessidade de que os cidadãos reconheçam e legitimem o Estado, bem como a consciência superior por parte dos governantes. Da obra de Montesquieu, continua-se a extrair a ideia de que os governantes devam buscar o bem comum acima de si próprios e seus interesses egoísticos, bem como a necessidade de que seja o povo virtuoso à compreensão da soberania estatal.

Assumindo-se que a perseguição do bem comum é fator suficiente ao embasamento da legitimidade empregada ao programa estatal, deve-se perquirir o papel da representação no seio dessa sistemática. Por muitos, ela é tida como única forma viável de comunicação e efetivação da organização estatal. Vislumbrando o poderio das nações, formas de estado que se autossustentam são reconhecidas por sua competência em aglutinar todos os diferentes meios necessários à manutenção de sua hegemonia; para tanto, assumem uma grandeza não só econômica, mas territorial, capaz de subsistir às diferentes formas de necessidade. Da sua vasta extensão compreende-se a impossibilidade de todos participarem da tomada de decisões do sistema governamental.

O plano democrático raso pondera que a decisão da maioria é capaz de fazer convergir o ímpeto do grupo e do bem proposto por essa maioria; da compreensão da limitação que é assumir a vontade da maioria (volátil e manipulável) nascem perspectivas que resguardam anseios de minorias, para compor de forma mais satisfatória e plural o mosaico social conformador da comunidade. Segundo Hannah Arendt (ARENDR, 1986), a

representação é um sistema democrático fadado à promoção de um estado de letargia ao povo. Este estado advém do distanciamento entre povo e esfera pública, que se dá não somente através de seu aprisionamento ao trabalho, mas também da distância promovida pela representação. Quando os representantes se elevam à ordem de mensageiros privilegiados ou especialistas contratados, o governo corrói-se em mera administração e a esfera pública esvaece. Por outro lado, se os representantes se consideram legítimos dirigentes daqueles que os escolheram, acabam por reforçar o estado de diferença inerente entre eles, como espaço de poucos, afastando de si o povo.

A utilização dos termos Estado, Administração e Governo, aproximam-se daquelas propostas por Cezar Saldanha (SALDANHA, 2002, p. 107), e sua teoria da hexapartição: o Estado encerra um plano abstrato, genérico e mediato; a Administração um plano concreto, específico e imediato; enquanto Governo traz a dimensão dos planos ideológicos concorrentes à propositura das ideias, estratégias e vias de consecução dos objetivos traçados. São três esferas concorrentes que se entrebalizam: ideal, execução e interesses – ao decorrer deste trabalho observar-se-á uma proposta de comunhão estatal a partir do bem comum substancial; a assunção de que a efetivação carece da observância de pontos práticos que afetam a maneira como se estrutura este ideal, fazendo emergir o bem comum instrumental; bem como o reconhecimento de que existem formas distintas e igualmente válidas de atingimento do bem comum.

A crítica arendtiana (ARENDR, 1986) se faz severa sobre o sistema representativo, seja partidário ou de conselhos, sugerindo como pretensa solução a subdivisão em menores unidades, propiciando, verdadeiramente, uma efetiva e direta participação de seus membros.

O povo, nem sempre virtuoso e por vezes de baixo nível moral é responsável pela escolha de representantes que observam o Estado não como meio de garantia do bem-estar comum, mas como meio de suprir seus próprios interesses. O descontentamento e distanciamento fundamentam-se no Estado, no povo ou nos representantes? Havendo colapso na representação, queda-se

enfraquecida a relação legitimadora do indivíduo ante as escolhas da estrutura estatal vigente. A partir desse enfraquecimento, reforça-se a reflexão acerca das questões que primeiro motivaram esse projeto, onde está o problema da legitimação? Será que a forma com que a efetivação da participação nas decisões é tão parca que afasta e torna apática e apolítica a participação do representado que afasta consciência por inação? O que faz com que se aceite a legitimidade de outrem ou mesmo de um processo?

## II) FUNDAMENTO:

Em um máximo esforço de síntese, é possível afirmar-se que o objetivo desse trabalho é fundamentar o seguimento às normas legais. Nesse esforço teleológico, comunga-se uma variedade de ponderações acerca do funcionamento estatal; também pudera, as teorias que encampam as ciências ocupadas da justificação estatal são diversas e insuficientes. Lançar um olhar sobre elas, contrastando inquietações surgidas do campo prático, tentando atender e conjugar todas suas implicações teóricas é de uma pretensão quase tão grande quanto a da criatura que tenta alcançar o conhecer de seu criador. Por esse motivo, assumir-se-á, desde então, um posicionamento claro e transparente de estruturação argumentativa; tendo-se adotado a visão jusnaturalista de John Finnis, adotar-se-á sua compreensão e linha de argumentos ante às questões comunitárias, estatais e estruturais-societárias que se apresentarem. Isso significa que serão contrastados os pontos tidos por dados no constructo normativo-jurídico brasileiro, de matriz proeminentemente contratualista, àqueles de justificação jusnaturalista de formação comunitária e existência das leis como seguimento lógico das necessidades organizacionais. Nessa primeira parte, em apertada sùmula: serão discutidas a formação comunitária, o contraste sinalagmático entre indivíduo e comunidade, os bens humanos básicos necessários e suficientes ao florescimento humano, o bem comum e justiça. Num segundo momento será abordado o papel do Estado como manifestação da organização estatal e a lei como regramento deste

aparato, a autoridade e seu vínculo ao bem comum. Em seguida uma análise acerca da vinculação da legitimidade e representatividade junto à autoridade, leis e Estado. Por fim, uma retomada às questões práticas abordadas, com o intuito de, pretensiosamente, oferecer-lhe uma resposta. Perfazem-se, assim, os objetivos outrora assinalados.

Utilizada a analogia criacional, partir-se-á do conceito filosófico medieval de débito ontológico para esboçar o ponto inicial dessa discussão. Na filosofia medieval, e suas matrizes cristã, judaica e islâmica, tinha-se como premissa o fato de que o ser humano, como criatura divina, fundava sua existência e ser em seu criador; por essa íntima e umbilical relação, o ser humano, como criatura, devia e fundamentava seu ser na divindade, ou, no todo do qual retira sua razão de ser. Esse conceito é relevante, principalmente porque evidencia a essencial relação entre o indivíduo e aquele que lhe é maior, nesse caso, a comunidade, sendo necessário que compreenda, participe e estimule as relações interpessoais.

O indivíduo humano não é uma parte indistinta do todo existencial da massa social. Cada um exerce suas particularidades e busca os objetivos pessoais que constrói para si, conforme tratar-se-á posteriormente, cada um é responsável pelo seu florescimento pessoal e isso significa que ele ‘vive bem’ (FINNIS, 2007, p.107). O que não pode perverter o conceito de indivíduo é a falaciosa pretensão de que esse exista e sobreviva por seu próprio querer, agir e ser. O meio é formador do sujeito (ou do “eu”). “Ou, numa expressão mais correta, originalmente o ego inclui tudo, posteriormente separa, de si mesmo, um mundo externo” (FREUD, 1996, p. 77), nesse sentimento abrangente do “ser eu” há um vínculo íntimo entre ego e mundo que o cerca. No desenvolvimento da criança (fase inicial do sujeito), há duas relações que impõem limitações a esse eu, instintivamente a força física, tamanho e o reconhecimento da força do outro através das relações interpessoais. Estas formam, com maior solidez, o que a psicanálise nomeia de super-ego, e este guarda íntima relação com o viver social. Conforme assevera Freud, a civilização é:

a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos. (FREUD, 1996, p.96)

Freud atenta não só ao papel fundante da comunidade como para o fato de que só essa é capaz de impor limites ao indivíduo: “sua essência reside no fato de os membros de uma comunidade se restringirem suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições” (FREUD, 1996, p.102-103). Dessa forma o mesmo grupo que garante a sobrevivência daquele ser que em sua origem seria incapaz de sobreviver por si, impõe os limites àquele ser que outrora protegera, a fim de que este não se consuma na perseguição de seus impulsos egoísticos.

Mesmo reconhecendo que parte inicial deste escrito contenha noções mais abrangentes, formadoras das ideias inspiradoras das discussões travadas, faz-se relevante pontuar que existem aproximações importantes entre autores que inspiraram as construções finnisianas e as ideias propostas por Freud. São Tomás de Aquino trava, na questão 29 da primeira parte da Suma Teológica, uma discussão acerca do uso do termo pessoa ao referir-se a Deus e sua manifestação trinitária, versando acerca da correção do uso, já que pessoa também é utilizado para referir-se ao ser humano<sup>4</sup>. Naquilo que apresenta enquanto essencial ao âmago da palavra, e, portanto, aplicável a qualquer situação em que possa vir a ser empregada, Tomás aponta que “o nome pessoa significa relação”, e a pessoa humana é “indivíduo, por outro lado, é em si mesmo indistinto, mas, distinto dos outros”. Tal afirmação leva a convergência conceitual a partir da qual se manifesta que a natureza humana – indistinta – é essencialmente relacional, a partir da qual extrai-se os elementos necessários que conduzirão cada indivíduo a sua distinção<sup>5</sup>.

Dentro do campo psicanalítico encontra-se, também, a concepção

---

<sup>4</sup> A título de conhecimento, a discussão trata das implicações do uso de um termo para referir-se a situações distintas e cuja essência poderia vir a ser maculada em função das significações e propriedades peculiares a cada ser, dispondo sobre embates semânticos e significantes.

<sup>5</sup> Na perspectiva tomista, assim como cada manifestação de Deus é uma pessoa distinta, sua apresentação enquanto relação não é “um acidente inerente ao sujeito, mas, a própria divina essência”.

lacaniana que compreende a existência do sujeito apenas como ser refletido “no outro”. Este outro é razão e significação do eu, que só encontra razão de ser ao comparar-se com aquele de quem extrai similitudes e diferenças. São estas que lapidam o ser bruto e genérico em um único e individual; o indivíduo só é porque há o outro. A função da sociedade é trazida dentro da teoria avançada por Peter Berger e referenciado por Habermas:

A mais importante função da sociedade é a nomização. O pressuposto antropológico disto é o anseio humano de significado, que parece ter a força de instinto. Os homens são intrinsecamente compelidos a impor uma ordem significante à realidade. Esta ordem, contudo, pressupõe a empreitada social de ordenar a construção do mundo. Separar-se da sociedade expõe o indivíduo a uma multiplicidade de perigos, aos quais não consegue vencer por si mesmo, no caso extremo chegando ao perigo de extinção imanente. A separação diante da sociedade também inflige insuportáveis tensões psicológicas sobre o indivíduo, tensões baseadas na raiz do fato antropológico da sociabilidade. O perigo último de tal separação, entretanto, é o risco da ausência de significação. Este perigo é pesadelo por excelência, no qual, o indivíduo afunda num mundo de desordem, insensibilidade e loucura. Realidade e identidade são perversamente transformadas em significantes figuras de horror. Para se estar na sociedade, ser são é exatamente no sentido de estar abrigado diante da última insânia deste terror anômico. A anomia é insuportável, ao ponto que o indivíduo possa buscar a morte de preferência a ela. Pelo contrário, a existência dentro de um mundo nômico pode ser buscada às custas da própria vida, se o indivíduo acreditar que este último sacrifício tiver significado nômico. (BERGER apud HABERMAS, 2002, p.149)

A partir dessa análise, tem-se que a comunidade (na seção V será explicado a opção finnisiana pelo termo comunidade), cumpre o papel de nomização do indivíduo, compreendendo que o ser, por si, padece de um vazio

existencial insuportável apenas contornado pela significação que encontra no outro. Essa função nomizadora da comunidade ou grupo encontra eco nas noções psicanalíticas: o indivíduo só é satisfatória e funcionalmente enquanto membro de uma comunidade. Freud pontua que essa pertença é a melhor opção à realização do ser:

Há, é verdade outro caminho, e melhor: o de tornar-se membro da comunidade humana e, com o auxílio de uma técnica orientada pela ciência, passar para o ataque à natureza e sujeitá-la à vontade humana. Trabalha-se então com todos para o bem de todos. (FREUD, 1996, p.85)

O reconhecimento da significação do indivíduo no outro é que capacita a cada um aperceber-se da essencialidade da comunidade; o indivíduo, apesar da salutar perseguição a seus interesses próprios, deve sua existência à comunidade a que pertence, dela extrai sua razão de ser, a qual é imperioso que seja substancialmente fértil à ascensão de seus membros.

### III) FINNIS E OS BENS-HUMANOS BÁSICOS

A partir da compreensão finnissiana, uma comunidade que seja substancialmente fértil à ascensão de seus membros é aquela que possibilita o florescimento dos indivíduos, o que se dá através da perseguição e desenvolvimento de bens humanos básicos. O argumento dele baseia-se na compreensão de que há bens humanos que naturalmente são desenvolvidos por todo ser humano com faculdades mentais saudáveis. Estes bens não são compostos através de uma lista arbitrada sinteticamente, em uma lista reduzida ou mesmo categorias que limitem sua compreensão; eles advêm de uma série multidisciplinar de compreensões acerca da humanidade como um todo e do ser humano em particular que, dentro da multifacetação com que é observado, demonstra o seguimento a certos bens.

A ideia pode ser sintetizada como “todas as pessoas diriam”<sup>6</sup> que a vida é um bem básico: a autopreservação, o zelo pelos infantes, são – em diversas formas de manifestação – reconhecidos como necessários sem que isso se tenha de explicar. O reconhecimento da amizade (todas pessoas diriam que), não como sentimento, mas laço supraindividual que garante o desenvolvimento do indivíduo por pertencimento dele a um grupo, sociedade ou comunidade – seja em larga escala, seja no seio familiar.

A forma de efetivar o bem humano básico varia, reconhece-se a universalidade humana, manifesta nas diferentes tradições culturais; por esse motivo as inclinações humanas, quando observadas em estudo, devem ser apreciadas de maneira a preservar a plasticidade que lhes é peculiar. É incoerente que eu afirme: “vida é isso”, ou “amizade é aquilo” – no máximo posso propor as consequências observadas às inclinações humanas assim designadas: desta maneira categoriza-se sem limitar. Está-se a perseguir a essência do bem humano, sem lhe definir a forma.

Finnis, em sua obra “Lei Natural e Direitos Naturais” (FINNIS, 2007), defende e argumenta uma lista não exaustiva de sete bens humanos básicos: vida; conhecimento; jogo; experiência estética; sociabilidade; razoabilidade prática; e religião. Tais bens são desprovidos de qualquer carga moral, não são construções humanas arbitrárias ou artificiais, elas emanam da própria experiência humana que, no seu desenvolver, “apercebe-se”<sup>7</sup> da essencialidade de tais bens, sem que isso lhes inflija qualquer relação de maior ou menor relevância. Tanto assim o defende, que ao sustentar essa lista, pontua que, primeiro, o leitor não tem de concordar com ele, apenas lista e argumenta no sentido de fazer pontuar aqueles dos quais ele se apercebeu e, em seus estudos, pôde contrapor e conjugar a diferentes culturas, bem como a observação de diversas ciências ao proceder humano (antropologia e

---

<sup>6</sup> Finnis dedica uma subseção da obra Fundamentos de Ética (FINNIS, 2012), a abordagem dessa noção de origem aristotélica, trazendo exatamente esse nome a ela: “todas as pessoas diriam...”, destacando o proceder daqueles que agem de acordo com a razoabilidade.

<sup>7</sup> De acordo com a corrente neojusnaturalista a que Finnis é filiado, o ser humano é inclinado ao ‘insight’, essa capacidade ímpar de que o acúmulo de experiências e conhecimentos torne-se algo para além de mero aprendizado, sendo compreendido como novo e não passível de mera percepção.

psicologia, por exemplo); ademais, faz compreender que por básicos temos uma igualdade entre os bens apresentados, não há como defender uma hierarquia objetiva entre eles – o que não impede que, particularmente, as pessoas optem por atentar-se mais a um do que a outro.

Compreender o florescimento humano, na extensão e essencialidade aqui propostas, perpassa por ter claro aquilo que Finnis pontua como uma boa vida e, conseqüentemente, ter claro o papel dos bens humanos básicos. Assim, mesmo que esteja claro que a lista proposta por seu jusnaturalismo não seja conclusiva, exaustiva ou mesmo impositiva, faz-se interessante conhecer o plural conteúdo amorfo de seus elementos, a fim de que se possa traçar a compreensão adequada sobre quaisquer bens humanos aos quais se possa impor o status de básico. Didaticamente, seguir-se-á a ordem em que foram apresentados: vida – é o impulso de autopreservação segundo o qual o ser humano busca sua boa forma, mental e corporal, em vias de atingir a autodeterminação; conhecimento – para além do valor instrumental corriqueiramente a ele atribuído – trata-se da atividade humana de busca por descoberta, entendimento e julgamento correto acerca do que se apresenta a seu redor, consciente de estar em algum lugar, rodeado por fatos, atos e acontecimentos o ser humano, desde tenra idade, inclina-se à compreensão dessas experiências, e ela se dá pelo conhecimento – este nunca é mau, todos se agradam em adquiri-lo, mesmo que sobre distintos objetos; o jogo pode ser compreendido como “atividade que não tem qualquer propósito além de seu próprio desempenho, e que são desfrutadas por si mesmas” (FINNIS, 2007, p. 92), dessa forma é um tipo de atividade que satisfaz pelo fato de querer desenvolvê-la; a experiência estética é a manifestação do belo expresso exteriormente em compasso com o interior capaz de gozar da beleza; a sociabilidade, ou amizade, como destacado anteriormente é o laço de reconhecimento de interdependência e cooperação entre indivíduos, manifesto em diferentes graus – desde a família até grupos de compras na internet; por razoabilidade prática compreende-se a utilização efetiva da inteligências/faculdades mentais, para a solução dos problemas, dilemas e dirigir ações; e, por fim, religião, onde Finnis não está defendendo uma forma

descritiva de divindade ou ser superior, mas sim apontando ao fato do ser humano buscar, dentro de si e de suas relações, algo que o justifique transcendentemente.

#### IV) RAZOABILIDADE PRÁTICA

O argumento teleológico de Finnis, seguindo a tradição jusnaturalista de Tomás e Aristóteles, imputa ao ser humano um dever intrínseco de florescimento, a compreensão da pluralidade de vias para a sua satisfação leva a não limitação do conteúdo próprio a cada bem humano, assim como de uma forma impositiva de quais bens perseguir ou deixar de perseguir. Isso não significa, contudo, que toda e qualquer vontade humana seja passível de converter-se em bem humano básico, nem mesmo que os fins eleitos por cada membro de uma comunidade possam ser compreendidos e aceitos como merecedores de guarida. A apreciação e valoração de um bem a ser guindado a tal status demanda da razoabilidade prática, ou seja, a potencialidade de que efetivamente oriente ao florescimento humano.

A razoabilidade prática é composta por nove requisitos de método, onde:

Cada um desses requisitos diz respeito ao que a pessoa deve fazer, pensar ou ser para que participe do valor básico da razoabilidade prática. Quem vive de acordo com esses requisitos é, assim, o *phronimos* de Aristóteles; tem a *prudentia* de Tomás de Aquino; eles são os requisitos da razoabilidade ou da sabedoria prática, e não conseguir viver de acordo com eles é irracional. Mas, em segundo lugar, a razoabilidade tanto é um aspecto básico do bem-estar humano quanto diz respeito à participação da pessoa em todos os (outros) aspectos básicos do bem-estar humano. Portanto, seus requisitos dizem respeito à plenitude de bem-estar (na medida em que qualquer pessoa pode desfrutar de tal plenitude de bem-estar nas circunstâncias da vida). Então, alguém que via de acordo

com esses requisitos também é o *spoudaios* (homem maduro) de Aristóteles, sua vida é *eu zen* viver bem) e, a menos que as circunstâncias estejam contra ele, nós podemos dizer que tem o *eudaimonia* (o bem-estar do florescimento inclusivo ilimitado – traduzido incorretamente como “felicidade”) de Aristóteles. Mas, em terceiro lugar, as formas básicas do bem são oportunidades de ser, quanto mais um homem participa delas, mais ele é o que ele pode ser. E, para esse estado de ser plenamente o que se pode ser, Aristóteles destinou a palavra *physis*, que foi traduzida para o latim como *natura*. Então, Tomás de Aquino irá dizer que esses requisitos são requisitos não apenas da razão, e da bondade, como também (por implicação) da natureza (humana). (FINNIS, 2007, p.107-108)

Permitir-se guiar pela razoabilidade prática significa agir racionalmente em vias do atingimento de todo o potencial humano havido em cada um: ser aquilo que se pode ser. Isso é possível caso se observe nove requisitos, quais sejam: um plano de vida coerente; não preferência arbitrária por valores; não preferência arbitrária por pessoas; desprendimento; compromisso; eficiência dentro dos limites do bom senso; respeito por cada valor básico em cada ato; bem comum; seguir os ditames da própria consciência; e a moralidade é o produto dos requisitos. A razoabilidade prática é um bem humano básico, ao mesmo tempo necessário não só à consecução, mas a compreensão e desenvolvimento dos demais. Cabe analisar, sucintamente, os elementos componentes de cada requisito.

O primeiro dos requisitos elencados, plano de vida coerente, clama ao indivíduo que pautar sua existência a partir de um sentido harmônico e ordenado de ações; dessa feita, não é racional ao homem viver dia-a-dia sem propósitos, orientações ou compromissos. Atenta ao fato de que florescer demanda um plano de vida que seja voltado a responder esse anseio. O segundo requisito parece óbvio, tanto por seu nome, quanto pela forma com que as ideias foram concatenadas até então, os bens básicos não devem ser

arbitrariamente preferidos (ou preteridos)<sup>8</sup> – este clama por uma série de compreensões: primeiramente, ter sempre em mente que não há bem humano básico superior ou inferior, são todos passíveis de apercepção (insight, intelecção) pelo homem, tendo igual relevância quando trazidos em tese; a seguir é preciso observar que ao pautar-se dentro de um plano coerente de vida, a razão forjará que se atente mais a um ou outro valor básico (temporária ou permanentemente) apropriado ao plano traçado que, por sua vez, só é considerado racional caso esteja em consonância com as capacidades, circunstâncias e gostos de cada indivíduo. Ainda neste requisito é preciso observar que essa limitação deve se dar tanto na esfera pessoal, quanto na observância das atitudes alheias, nunca devendo converter-se no que Finnis aponta como “teoria rala de bem” de Rawls (FINNIS, 2007, p. 110), que, além de ser arbitrária, tende a conduzir o indivíduo a uma apatia moral, retirando-lhe, sob o pretexto de não impor seus bens a qualquer que seja, o reconhecimento de bens básicos. O terceiro requisito da razoabilidade diz respeito a não preferência arbitrária por pessoas; a primeira reflexão acerca dele diz respeito à razoável e racional preferência por si, que é compreendida a medida com que sobre minhas próprias escolhas exerço total autonomia por vias de minhas próprias atitudes e opções, conduzindo meu bem-estar através da forma com que a razoabilidade sugere e requer. O limite à preferência razoável expressa-se frente à clássica Regra de Ouro – faze aos outros o que gostarias que fizessem contigo, não fazes o que não gostarias que fizessem – negar essa regra significa agir arbitrariamente, o que é perverso e irracional. Tal qual o requisito anterior, que não permite escolha arbitrária sobre valores, o terceiro requisito aponta a uma imparcialidade racional; a não preferência, em hipótese alguma, suporta a adoção de escolhas irracionais (tais quais ser indiferente à morte e à doença, preferir lixo à arte, preferir o conforto da ignorância), o que aponta ao atendimento constante do *telos* humano então reconhecido.

O quarto e quinto requisitos devem ser tomados em conjunto com

---

<sup>8</sup> Interessante pontuar que esse tema ganha mais relevância na discussão própria de bem comum traçada por Finnis quando da construção de Aquinas (Finnis, 2004); como será exposto posteriormente, parece haver uma preferência a este elemento, guindando-o à qualidade de bem comum – mesmo que isso possa ser aceito, não se verificaria uma disposição arbitrária a essa preferência, mas sim decorrente da própria razoabilidade prática, não sendo descartado a aplicação desse requisito.

o intuito de conferir equilíbrio às atitudes do indivíduo. Compreender a pluralidade dos valores e as contingências próprias da vida significa não se atrelar a qualquer que seja seu objetivo ou atitude de vida de forma invariável e demasiadamente sólida, que impossibilite o indivíduo de reconhecer sentido na vida ou mesmo a considere insuportável frente ao fracasso. Nesse sentido requer-se o desprendimento. Ele, contudo, não é absoluto, àqueles objetivos traçados dentro das considerações tecidas a partir das experiências do agente deve ser observado e preservado o requisito do compromisso; uma vez assumida uma obrigação advinda de sua manifestação racional de vontade, deve o indivíduo empregar todas as suas forças para conquistá-lo. Comungando-se ambos princípios, deve cada um ser responsável pelos compromissos que assume, sendo-lhes solícito e zeloso, sem, contudo, prestar-lhes demasiada importância a ponto de perder a si próprio na satisfação do que se impôs; como aduz Finnis: haverá um “equilíbrio entre o fanatismo e o desligar-se, a apatia, o fracasso irracional ou a recusa a ‘se envolver’ com qualquer coisa” (FINNIS, 2007, p.114).

O sexto requisito, eficiência dentro dos limites do bom senso, assevera que não se deve “desperdiçar oportunidades”, cada ação escolhida deve ser aquela que melhor possa solucionar a situação a que se está exposto. As consequências dos atos são relevantes na decisão acerca qual dentre as possibilidades de execução de determinada atividade será eleito ao caso concreto, lista Finnis uma série de exemplos<sup>9</sup>, nos quais há uma tendência a sucumbir ao desejo de cálculo entre bens, erigindo qual é mais ou menos relevante, indo de encontro à tese de não preferência arbitrária entre bens; o que deve ser afastado a partir da observância do ponto e fatores sob os quais a consequência é avaliada.

Resumindo, nenhum significado determinado pode ser encontrado para o termo “bem” que fosse permitir que se fizesse qualquer comparação ou cálculo do bem para que

---

<sup>9</sup> “Onde o dano é inevitável, é razoável preferir atordoar a ferir, ferir a aleijar, aleijar a matar (...). Onde um modo de participar de um bem humano inclui *tanto* todos os bons aspectos e efeitos de sua alternativa *como* também mais que isso, é razoável preferir esse modo; um remédio que tanto alivie a dor quanto cure deve ser preferível a um que meramente alivie a dor” (FINNIS, 2007, p.115)

se resolvam essas questões básicas da razão prática que chamamos de questões 'morais'. (FINNIS, 2007, p.118)

A tendência do homem é se posicionar a partir de uma consecução consequencialista que se torna arbitrária por se impor de forma não racional à avaliação dos efeitos dos atos. Ao agir assim, sacam esse requisito da ordem de equilíbrio para com os demais, e o colocam como principal, passando não mais a ponderá-lo junto aos outros, o que o torna vazio em existência e consequimento. Sem a influência dos demais (numa espécie de sistema de freios e contrapesos) a adoção (perversa) de uma posição pretensamente pura de efetivação eficaz dos atos não se pauta pelo computo razoável e moral, não leva em consideração os compromissos sociais e pode atentar contra a própria compleição de bem e objetivos traçados pelo indivíduo.

O sétimo requisito, respeito por cada valor básico em cada ato, tem dois vieses – obviamente atrelados aos demais requisitos. Primeiramente, ele tem um aspecto mandamental negativo, não pode qualquer ato erigido ser atentatório às demais formas de bem que não aquele que guiou a realização daquele ato em particular. Essa constância de preservação do bem deve dar-se para além da esfera intencional; não basta que o indivíduo não queira prejudicar os valores básicos, ele, de fato, não pode tê-lo feito após a conclusão de suas ações. A segunda diz que os atos não são isolados; não basta pautar-se a observância dos valores básicos na esfera macro vivencial, nas grandes escolhas que determinam os caminhos a serem seguidos durante sua existência e não construir o quebra cabeça diário no mesmo sentido, cada ato deve carregar em si a consciência de sua relevância e fundamentação dentro do plano e ordem de vida eleitos a partir da razão prática e do objetivo do florescimento pleno de suas potencialidades.

O oitavo requisito é o bem comum, genericamente compreendido como o “requisito de favorecer e promover o bem comum da comunidade”; sendo ele tema que norteia este trabalho, será abordado nas seções seguintes, tanto sua formulação própria quanto sua intrínseca relação com a razão prática.

Seguir os ditames da própria consciência é o requisito que clama ao ser sua honestidade para consigo mesmo; não deve fazer aquilo que julga, sente ou pensa que não deve ser feito. Não há garantia de que a pessoa esteja sempre certa, mas seria de todo desarrazoado que se permitisse que ela pautasse seu agir a partir daquilo que acredita ser o que não se deve fazer. Não significa, necessariamente, não executar aquilo sobre o que não acredita, visto que deve haver uma oclusão da consciência que revista o ato de aparente irracionalidade. Nem significa que a pessoa deva contentar-se com suas ignorâncias e permanecer estática frente a juízos já formulados por si. Ela diz respeito a um aspecto de “plenitude de existência pessoal” (Finnis, 2007, p.128), qual seja pautar-se por si, autonomamente, visto que, caso assim não agisse, mesmo que florescesse, não seria capaz de julgar-se apto a guiar-se por si. Esse requisito é uma “escola de si”, deve ser compreendido dentro do equilíbrio proposto pela comum existência dos demais.

Em suma, utilizando outro texto de Finnis:

A razoabilidade prática impõe-se diante de nós porque é um aspecto básico do florescimento humano. Sua pretensão é: direcionar a maneira em que procuramos participar de cada um e de todos os bens humanos básicos. Ela é arquitetônica: é diretiva, está no comando... No entanto, a sua pretensão de ser arquitetônica não deve ser explicada em termos aristotélicos: a saber, a razão como sendo o que nos distingue dos outros animais, então...; ou ainda, de modo mais plausível: a razão (*nous*) é “a melhor (ou a mais elevada) coisa que existe em nós”. (FINNIS, 2012, p.71)

Finnis aduz que a consequência da adoção da razoabilidade prática, e seus requisitos, explicita a localização filosófica da essência da moralidade, promovendo “autoconstituição e autocontrole: integridade interna de caráter e autenticidade externa de ação” (FINNIS, 2007, p. 167). A razoabilidade prática é tema que acompanha todos os aspectos relevantes da teoria jusnaturalista e deve pautar a compreensão do bem comum que virá nas

seções posteriores.<sup>10</sup>

## V) COMUNIDADE<sup>11</sup>

Ao tratar acerca da razoabilidade prática, tratou-se superficialmente do bem comum como elemento próprio da vida comunitária; antes, quando abordado as premissas que conduzem as compreensões aqui erigidas, restou suficientemente justificado o papel fundamental e fundante da comunidade no desenvolvimento de cada indivíduo que dela participa. Outrossim, as relações próprias da razoabilidade prática e da pluralidade só são manifestas nas diversas formas de experiências interindividuais, justificantes, inclusive, de que parte das ações (sejam incentivadas ou desestimuladas) digam respeito a práticas de um indivíduo para com outro

---

<sup>10</sup> Não apenas por sua conceituação próxima, mas de sobremaneira pela estreita relação quando aplicadas às traduções em língua portuguesa, os termos razoabilidade e racionalidade devem ser pontuados com acuidade, a fim de que desempenhem satisfatoriamente seu papel teórico. Racionalidade, possui, em si, um sentido de eficiência e objetividade de escolhas; razoabilidade encerra a opção por aquilo que é mais razoável – um juízo de ponderação onde se sopesa os valores e as consequências das opções, considerando, também, a influência da experiência sobre os atos eleitos. Finnis, ao erigir o bem-comum à qualidade de baliza à observância e ação humanas, faz inferir que a racionalidade é plena quando pautada sobre os aspectos da razoabilidade, necessários a inclinação ao bem-comum e ao florescimento humano. Destacado isso, tem-se o motivo pelo qual a leitura rápida sobre o texto de Finnis faz, aparentemente, confundir os conceitos; ao aplicar a razoabilidade prática há experiência racional humana impõe-se a elevação desta a sua existência plena enquanto elementos convergentes à persecução do bem-comum e do florescimento humano.

<sup>11</sup> A compreensão que Finnis apresenta para comunidade não se restringe a um tipo associativo próprio ou manifesto, sendo paradigma um determinado grupo ou sociedade, fazendo-se necessário que se leve essa compreensão abrangente no estudo desta seção, razão pela qual se adverte nos termos que o autor faz: “Quem não notou a peculiar impreciso do termo ‘social’? Quem não se sentiu ligeiramente atarantado a respeito das “comunidades”, e “sociedades”, das quais se fala as vezes como se fossem (muitos) indivíduos, às vezes como se elas mesmas fossem indivíduos com interesses, bem-estar, etc. e, às vezes, como “sistemas” extremamente abstratos (de quê)? Não se podem fazer muitos progressos falando de vida social, responsabilidade social, regras sociais etc., até que o que deve estar envolvido na comunidade esteja particularmente e concretamente entendido. Duas observações preliminares devem ser feitas. Primeiro: o que é dito de ‘comunidade’ poderia igualmente ser dito de ‘sociedade’. As duas palavras têm âmbitos e qualidades ligeiramente diferentes no uso ordinário; mas as diferenças diferem de uma língua europeia a outra, e não parece haver vantagem em seguir aqui a moda, iniciada por Tönnies, de nos apropriarmos das duas palavras para nos referirmos a extremos ou a pólos da gama de formas de comunidade/sociedade/amizade que estamos prestes a estudar. O segundo ponto preliminar é que é proveitoso começar pensando em comunidade ou associação não como *uma* comunidade ou *uma* associação (uma ‘entidade’, ‘substância’, ou ‘coisa’ que ‘existe’, atua, etc.), mas como comunidade ou associação enquanto estado ativo de coisas, um compartilhar de vida, de ação de interesses, um associar-se ou reunir-se. Comunidade, nesse sentido, é uma questão de relação e interação; (...).” (FINNIS, 2007, p. 138)

(aceite de diferentes formas de bens, não preferência por pessoas, não impor a si ditames da consciência de outrem ou a outrem seus ditames de consciência).

Cumpre, pois, analisar e compreender a forma com que Finnis compreende e aloca não só o conceito de comunidade, mas sua expressão dentro do florescimento individual. A comunidade manifesta-se como estado ativo, em uma “questão de relação e interação”, gerando uma relação unificadora entre as pessoas. Quatro são as espécies sob as quais categorizou Finnis a manifestação comunitária inter-relacional: a) atinente à compreensão das “ciências naturais”; b) concernente à compreensão do próprio entendimento; c) a unidade forjada pela sujeição aos nossos poderes; d) aquelas impostas às próprias ações e disposições ao deliberar e escolher com inteligência.

O alvo da análise comunitária é esta última forma, visto que é a única que trata, especificadamente, da interdependência deliberada e compreendida entre os membros partícipes da relação. Essa relação pode manifestar-se desde aquelas em que não há entre seus membros qualquer laço subjetivo de preocupação ou zelo, até mesmo aqueles em que há real apreço pelo pleno desenvolvimento do outro. Aquela primeira é reconhecida como comunidade de negócios, onde o interesse de ambos participantes perpassa pela necessidade de existência do outro, seja a participação conjunta requisito para atingimento do objetivo, seja uma relação contratual em que o outro detenha o que almejo e eu detenha o que o outro almeja. A coordenação da ação se dá em vias do objetivo próprio. Há outra espécie de comunidade, manifesta na busca comum de um interesse externo, que pode ser compreendida como “relação de jogo”. Nela os participantes não colocam em si ou no outro o interesse particular a ser atingido, partilham, pois, do interesse de que o “jogo seja bem jogado”.

Quando o desejo e ações de autoconstituição e autorrealização são mútuos e partilhados entre duas pessoas, havendo real interesse e ações em prol do pleno desenvolvimento (florescimento, eudaimonia) do outro, e não apenas mera coordenação ou coincidência de objetivos, está-se diante de uma

relação de amizade. Ela, como bem humano básico, é componente harmônico do extrato racional, não há outro valor que tão bem possa significar e fazer compreender o quão elevada é a limitação à noção egoística de amor-próprio, sendo capaz de transmutá-la em um amor-próprio coerente à vida plena humana.

Finnis ainda destaca, na obra “Reason in action” (FINNIS, 2011b), que a relação de amizade não se estabelece unicamente através do laço afetuoso e desinteressado entre os partícipes da relação, antes, contudo, também se estabelece na medida com que seus membros possam constituir mutuamente um bem a ser perseguido através do laço estabelecido; não se diz apenas de interesses anteriores que foram conjugados, mas da assunção de novas perspectivas de bem através do vínculo relacional.

Not to be confused with the unilateral ‘altruism’ introduced by Comte. Since friend A wills the good of friend B for B’s sake, and B the good of A for A’s sake, A must will also his own good (for B’s sake) and B his own good (for A’s sake), so that each is raised to a new standpoint, concern for a truly common good. (FINNIS, 2011b, p. 33)

A experiência comunitária tende a ser uma complexa trama entre diversas formas destas pequenas manifestações inter-relacionais; “uma associação global na qual seriam coordenadas iniciativas e atividades dos indivíduos, das famílias e da vasta rede de associações intermediárias” (FINNIS, 2007, p.148), que redundam na comunidade completa. Essa comunidade pauta-se pelo princípio da subsidiariedade, não no sentido recorrente do termo – acessório, suplementar – mas no sentido de dar subsídio, suporte ao pleno desenvolvimento do indivíduo. Ao campo de ação e de discurso próprios da comunidade completa dá-se o nome de política, a essas comunidades políticas são atribuídas três compreensões basilares justificantes: a) negócio de interesse interpessoal; b) uma relação de jogo de mútuo interesse; c) gratidão à comunidade que possibilita sua existência, onde sua família e seu plano de vida está enraizado.

Resumindo, deve-se dizer que um grupo, no sentido relevante, seja time, clube, sociedade, empresa, corporação

ou comunidade, existe sempre que existe, em um intervalo apreciável de tempo, uma coordenação de atividades por parte de um certo número de pessoas, sob a forma de interações, e com vistas a um objetivo compartilhado. (FINNIS, 2007, p.153)

O que resta evidenciado ao se tratar de relações interpessoais é o aspecto coordenativo atinente a esse tema; sempre que mais de um plano de vida e a pluralidade de meios e formas apropriados ao atingimento dos objetivos que o compõem, é necessário encontrar balizas e pontes que sejam adequados e suficientes em trazer (ou levar) ao mesmo plano as diversas formas de manifestar sua efetivação. Os meios de aplainar e (pretensamente) solucionar os problemas de coordenação serão objeto da seção IX; antes, contudo, faz-se imperioso investigar acerca do campo (e requisito da razoabilidade prática) fértil ao desenvolvimento dessas soluções que se apresentam ante a sociabilidade humana, o bem comum.

## VI) BEM COMUM

O termo bem comum circunda o proceder relacional da humanidade. Diferentes aspectos a sua conformação, conceitos e grau de extensão frente ao complexo de relações sistemáticas que se pretendem salvaguardadas sob seu manto tomaram diferentes vertentes e relevâncias. Propor-se a investigar as ramificações de um termo tão complexo e, ao mesmo tempo, de utilização tão comum no vocabulário popular, embora não configure as pretensões deste trabalho, merecem guarida ante a estruturação de um projeto sólido e que se propõe a fixar bases teóricas fortes.

Sem fugir da perspectiva finnisiana, atenta-se à investigação ensaística, do Irmão Daniel Sulmasy (SULMASY, 2012), que – no intuito de responder questões próprias ao bem-comum, elabora uma síntese das perspectivas filosóficas do termo que mais encontram eco no seio popular, bem como a manifestação que tal reverberação toma. Pontua, inicialmente, que há o bem comum agregativo – uma espécie de cálculo da soma de todos os bens

individuais de um determinado grupo social e encerra a concepção mais popular e difundida de bem comum; esse se dividiria em duas vertentes: a versão sentimentalista, sob a máxima “o maior bem ao maior número”, sem que considere questões como a distribuição do mal, e a vertente utilitarista, na qual há um cálculo de equilíbrio igualitário entre bem e mal, considerado a partir de cada indivíduo, suas buscas e concepções. O segundo conceito de bem comum por ele apontado é chamado de “comum” e encerra a noção acerca dos bens tidos em comum por um determinado grupo, compreendendo a ideia basilar ensinada a qualquer grupo que partilha de um mesmo espaço comum; também o divide em dois subgrupos: o “possessivo” que faz referência a versão mais simplória dessa visão, agregando sob ela a partilha de bens como o ar, a água, o próprio espaço físico; da reflexão sobre essa forma de bem comum extrai-se sua versão teleológica, sob a qual se compreende a partilha de bens imateriais cuja comunhão e persecução unem, congregam e guiam a comunidade. Reconhece, também, a experiência assumida por aqueles que creem no bem comum que se sobrepõe aos bens individuais, sob o manto do bem comum supersessivo; seguindo o faccional e o hegeliano enquanto seus subtipos, o primeiro assumido como aquele pelo qual a população ou parte dela – assume a representação do bem comum através das instituições, padecendo sob o fato de que o bem comum de alguns se torna o de todos; o modelo hegeliano crê que as instituições compreendem o interesse dos indivíduos que paulatinamente – de forma sistemática e sintética – subsomem suas vontades à institucional, sendo que a crítica forte a esse modelo subjaz na deletéria aniquilação individual que conduz a formas de totalitarismo. O quarto conceito apresentado por Sulmasy é o bem comum integral, compreendido como forma oriunda da interação mútua entre as pessoas e que não pode ser subdividida em partes equânimes. Sua forma condicional, mesma pontuada por Finnis na obra *Lei Natural e Direitos Naturais*, é aquele que, em síntese, promove a tendência agregativa social, levando a união dos membros em prol de seu florescimento individual; já a forma constitutiva do bem comum apresenta a inclinação agregativa em vias da formação comunitária como um bem em si, cuja relação do bem individual e do

bem comum se dá de forma sinalagmática, franca e consciente: o bem individual é parte do bem comum da comunidade que os partilha mutuamente.

Dentro do complexo sistema de freios e contrapesos oferecidos pelos requisitos da razoabilidade prática para que o ser humano possa florescer, encontra-se o bem comum, cuja fundamentação dá-se no sentido de reconhecer o elo indissociável entre indivíduo e comunidade. Para bem compreendê-lo, assim como assumir as possibilidades que o neojusnaturalismo finnisiano lhe confere (ora instrumental, ora substancial), far-se-á uma breve retomada a partir do lugar em que sua apreensão é posicionada.

O primeiro aspecto que deve ser ressaltado é o caráter inclusivo do bem comum finnisiano, embora não se limite a isso, ele “inclui o bem de todo membro da comunidade” (FINNIS, 2011, p. 66)<sup>12</sup>. Não vem assim, a noção de bem comum contrapor ou mesmo conglobar as diversas manifestações de bem que possam ser individualmente perseguidos; sendo mais do que a soma dos bens-individuais, a proposta finnisiana de bem comum vem a ser um garantidor dos bens razoavelmente manifestos pelos membros da comunidade, de forma a propiciá-los.

Dentro de perspectivas institucionalizadas e amplamente difundidas no seio social, pontua-se a relevância que o termo bem comum tem dentro da Doutrina Social da Igreja Católica (cuja inspiração aristotélica de seus santos-doutores faz espriar-se o conceito de forma a clarificá-lo e não o perverter). Bem comum apresenta definição dentro do Compêndio da Doutrina Social da Igreja, que assim dispõe: “o conjunto de condições da vida social que permitem, tanto aos grupos, como a cada um dos seus membros, atingir mais plena e facilmente a própria perfeição”.

Ainda no seio conceitual católico, o Papa Paulo VI, ao observar a constante necessidade de revisitar as noções que se atribuem ao “ser humano” pontua a relação sinalagmática entre comunidade e indivíduo:

A natureza social do homem torna claro que o progresso da pessoa humana e o desenvolvimento da própria

---

<sup>12</sup> Essa noção de bem comum acompanha Finnis, especialmente na obra “Human Rights and Commum Good” (FINNIS, 2011), na qual destaca-se a referência a outros trechos que menciona teor conceitual de semelhante valor: p. 70, p. 78,

sociedade estão em mútua dependência. Com efeito, a pessoa humana, uma vez que, por sua natureza, necessita absolutamente da vida social, é e deve ser o princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições sociais. Não sendo, portanto, a vida social algo de adventício ao homem, este cresce segundo todas as suas qualidades e torna-se capaz de responder à própria vocação, graças ao contacto com os demais, ao mútuo serviço e ao diálogo com seus irmãos. Entre os laços sociais, necessários para o desenvolvimento do homem, alguns, como a família e a sociedade política, correspondem mais imediatamente à sua natureza íntima; outros são antes fruto da sua livre vontade. No nosso tempo, devido a várias causas, as relações e interdependências mútuas multiplicam-se cada vez mais; o que dá origem a diversas associações e instituições, quer públicas quer privadas. Este facto, denominado socialização, embora não esteja isento de perigos, traz, todavia, consigo muitas vantagens, em ordem a confirmar e desenvolver as qualidades da pessoa humana e a proteger os seus direitos. (PAULO VI, 1965)

A vivência dos bens básicos confere a cada indivíduo humano o desenvolvimento de suas potencialidades naturais descobertas e experimentadas; compreendendo a natureza humana por diferentes vertentes, entende-se o ser humano como ser social, comunitário ou político. Psicológica e sociologicamente temos que o indivíduo humano funda a si mesmo na experiência do outro, extrai sua nominação do grupo onde está inserido, seja por assunção e reforço de hábitos, seja por não encontrar eco dentro de si para determinados comportamentos. Destituído de um meio o ser humano encerra-se em um declínio existencial que pode, eventualmente, levá-lo à aniquilação; contrário senso, a inserção engajada no seio da comunidade é laço tão essencial e significativo que é capaz de justificar, até mesmo, o autossacrifício.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Essa perspectiva não se confunde, salienta-se, com qualquer forma de massificação. Nas experiências totalitárias o objetivo era superinflacionar o Estado, personificando-o em um grau elevadíssimo, renegando seus membros a substituíveis engrenagens do maquinário; lá a valorização da unidade, da indiferença, da unicidade, garantiam a submissão.

Da compreensão de que o ser humano só existe como membro de um grupo, extraem-se dois importantes aspectos: a) o indivíduo só pode ser ele em sua plenitude – ou trilhar os caminhos a ela – caso possa desenvolver suas potencialidades naturais; b) ele depende da coletividade para fazê-lo, porque sem ela nada é. É preciso ter-se bem claro, a compreensão da interdependência dos membros da comunidade é fator essencial para a discussão aqui proposta. Para que eu atinja ou faça florescer minhas potencialidades é preciso que haja um mútuo desenvolvimento dos demais membros do grupo e da totalidade da comunidade (como um todo) e como organização supraindividual apta e derivada da experiência comunitária. Reconhece-se, pois, que há um ‘bem’ tão fundamental quanto os bens básicos individuais que é responsável, ao mesmo tempo, por garantir o desenvolvimento dos bens básicos individuais e por gerar em cada um a inclinação de preservação do todo: o “bem comum”:

Em cada caso, portanto, ‘o bem comum’ se referia ao fato ou conjunto de fatores (seja um valor, um objetivo operacional concreto ou as condições para realizar um valor ou atingir um objetivo) que, segundo considerações no raciocínio prático de alguém, faria um sentido à sua colaboração com outros, ou daria razões para isso e igualmente, do ponto de vista deles, daria razões para a colaboração deles uns com os outros e com ele. (FINNIS, 2007, p.154)

O bem comum, assim como os bens básicos, é amorfo. Não se compreende por uma agenda responsável por operacionalizar que todos vivam bem. Ele encerra a apercepção de que o pleno desenvolvimento de um não pode ser óbice ao pleno desenvolvimento de outrem; pelo contrário, há uma relação intrinsecamente sinalagmática entre os membros de uma comunidade e cada um precisa do seu desenvolvimento. Essa relação pode ser aceita desde uma visão utópica de igualdade humana, até uma relação de interesse individual.

A comunidade manifesta um elo ontológico (FINNIS, 2011, p. 07) na relação interdependente do ser humano; ao reconhecer-se como espécie, o

ser humano acolhe a manifestação da razoabilidade prática expressa por seus pares; aperceber-se como ser humano perpassa por compreender os atos razoáveis e racionalmente adotados por seus pares, bem como vislumbrar em suas ações próprias à potencialidade universal de fazer ecoar no desejo particular um anseio humano. Mais do que o laço primordial de reconhecimento, o elo ontológico implica a intelecção acerca da assunção dos bens humanos básicos e, conseqüentemente, deveres para com seus meios de garantia e responsabilidade para com as pessoas que os titulam e exercem. O dever para com a comunidade e seus membros, em um primeiro estágio, manifesta-se de forma negativa, no dever de não prejudicar outrem nos aspectos básicos de seu florescimento, paulatinamente vertendo-se a ações que promovam o desenvolvimento potencial de cada membro da comunidade.

Dessa compreensão, nasce a defesa a bens materiais – como bibliotecas e museus – que podem ser exemplo mais concreto da manifestação do bem comum. Como garantidor do pleno desenvolvimento individual, o bem comum é também limitador de pretensas liberdades – por ele se exige o que, em termos jurídico-legais, é conhecido como função social da propriedade.<sup>14</sup>

O reconhecimento é cíclico: apercebo-me de que sou um indivíduo e só o sou porque inserido no seio da minha comunidade. Minhas potencialidades, resultado e reforço de minha individualidade só podem florescer quando estou inserido num grupo, dependendo de outros indivíduos, bem como da salvaguarda que o apreço e reconhecimento pelo coletivo geram em cada membro do grupo. O mútuo desenvolvimento garante a plenitude de cada um e de todos.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> No Brasil o desejo de enraizar essa noção no seio social é de tamanha monta relevante que a Constituição Federal prevê, dentro do rol de Direitos Fundamentais, limitação ao direito de propriedade caso esse não cumpra sua função social [Art. 5º, XXIII: "Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...) XXIII - a propriedade atenderá a sua função social"], aquele que não fizer de sua propriedade uma forma de bom uso ou retorno a sociedade que sustenta e possibilita a existência desse bem, não poderá tê-lo para si, podendo vir a perdê-lo definitivamente.

<sup>15</sup> Essa seção encerra a noção básica acerca do conceito de 'bem comum'. Esgotar sua definição seria, no mínimo, por demais pretensioso. As inflexões axiológicas sobre o tema serão abordadas quando naturalmente surgirem no seio da discussão. A fim de que, desde já, se observe os desdobramentos caros às análises a serem erigidas, tem-se que o bem comum ora se apresenta como elemento

## VII) BEM COMUM E A RAZOABILIDADE PRÁTICA (OU JUSTIÇA – OUTRO NOME AO BEM COMUM)

O bem comum, esse elemento amorfo capaz de garantir de maneira satisfatória e não limitante o florescimento humano, apresenta-se como requisito da razoabilidade prática com a alcunha de ‘justiça’<sup>16</sup>. É interessante observar que esse termo seja capaz de congrega, mesmo em seu sentido usual e cotidiano, aspectos que lhe importem melhor compreensão. Ser justo carrega em seu âmago uma relação intersubjetiva de dever e proporcionalidade. Justiça é uma relação que se guarda para com o bem de outrem, a partir daquilo que lhe é devido (por lei, contrato ou moral), sendo assim compreendida na medida em que é suficiente e capaz de prover-lhe as necessidades próprias a que está sujeito em função de suas características pessoais.

Adotar a justiça proposta por Finnis significa não estar restrito aos limitantes de outras conhecidas teorias de justiça propagadas dentro das tradições filosóficas, como a perfeição ou basicidade da comunidade rawlsiana ou mesmo a excelência de seus membros dentro da perspectiva aristotélica. A

---

instrumental, ora enquanto elementos substancial – naquele, compreendido como elemento meio à consecução do florescimento humano, e por isso insuficiente à magnificência de observação preliminar; neste como elemento anterior e primordial que aponta e orienta a realização do ser humano e, como tal, elemento de especial observância à sua plenificação (FINNIS, 2004, pg. 222). De acordo com o desenvolvimento teórico apresentado por Finnis, em apertada síntese, vislumbra-se a proposta substancial de elemento ideal que deve guiar a compreensão da extensão do bem comum e sua relevância; já a instrumentalidade dá-se quando da consecução prática de sua pretensa efetivação.

<sup>16</sup> Em que pese tal afirmação pareça destoar dos conceitos normalmente atribuídos a Finnis e aos autores cuja tradição ele segue – a saber, Aristóteles e Tomás de Aquino – ela tem por base a literalidade do texto finnisiano, quando expressa: “O exame da comunidade feito no capítulo anterior permite que eu me volte para o requisito da razoabilidade prática remanescente do Capítulo V (V.8) [os requisitos do bem comum], o requisito da justiça – um conjunto de requisitos da razoabilidade prática que são válidos porque a pessoa humana deve buscar realizar e respeitar os bens humanos não apenas em si mesma e em seu próprio bem, mas também em comum, na comunidade” (FINNIS, 2007, p. 161); dessa forma, seguindo o argumento que embasa o presente texto, pode-se afirmar que a unidade conceitual sob o manto da ‘justiça’, em John Finnis, permite a aproximação dos conceitos, propriedades e aspectos da justiça distributiva ao de bem comum, sendo-lhe esse, paradoxalmente, objeto e sinônimo.

Reforça o mesmo entendimento: “Mesmo nas sociedades contemporâneas, tidas como complexas, plurais e fragmentárias, é preciso perceber que elas apenas tornam mais desafiadoras as bases fundamentais necessárias para a sua organização. Essas bases podem ser traduzidas no princípio do bem comum, que é o bem da justiça social.” (RAMPAZZO, 2015, p. 133)

justiça é manifestada em diferentes aspectos pelos quais pode ser reconhecida, exercida e almejada em todas as comunidades racionais. Isso porque, enquanto elemento/requisito da razoabilidade prática é atingível por qualquer ser humano que se proponha a florescer, reconhecendo o aspecto fundante e fundamental da comunidade e, conseqüentemente, do bem comum.

Justiça, enquanto qualidade de caráter, é, em seu sentido geral, sempre uma disposição prática a favorecer e fomentar o bem comum de suas comunidades, e a teoria da justiça é, em todas as suas partes, a teoria do que em linhas gerais é requerido para esse bem comum. (FINNIS, 2007, p. 165)

Essa noção de justiça é conhecida como “justiça geral”, e, como destacado, é uma qualidade de caráter, um aspecto abstrato que clama internamente sua observância e busca em cada indivíduo humano. Mas o pertencimento à razoabilidade prática demanda que essa disposição abstrata seja suficientemente introjetada, internalizada e assimilada (esteja de tal forma apreendida pelos membros da comunidade), que possa ter parte nas contingências da vida real. A vida não parte de um status zero, com todos os recursos disponíveis a todos ou mesmo organizados de forma equânime; nem mesmo todos estão aptos a fazer bom uso desses bens (nesse sentido, ‘bom uso’ é aquele capaz de otimizar o recurso de forma que ele possa servir ao bem comum) – afinal, “poucos irão florescer, e ninguém irá florescer em segurança, a menos que haja uma efetiva colaboração das pessoas e coordenação dos recursos e das iniciativas” (FINNIS, 2007, p.165).

Os bens a serem alocados são públicos e divididos em duas categorias: *estoque comum* e *incidentes de empreendimento comunal*. Correspondem aos bens da primeira categoria aqueles que, não oriundos da obrigação de alguém em especial, nem tendo sido criado por ninguém, é capaz de gerar benefícios a todos e cada um que o acessem: energia e luz solar, mar, terra, espaço aéreo e congêneres; também pertencem a essa categoria os bens que, mesmo produzidos pelos membros ativos da comunidade tem a função precípua de defendê-la e melhorá-la, como pontes, muros, diques, celeiros públicos, hospitais, entre outros. A segunda categoria é formada pelo

aspecto intrínseco da relação intersubjetiva comunitária, qual seja a coordenação e efetiva colaboração entre os membros do corpo comunitário para a consecução de projetos relevantes, o que inclui a participação das pessoas nesses projetos, sua atuação voluntária e, inclusive, a alocação de recursos e aportes para seu desenvolvimento.

Incidentes de empreendimento comunal tocam mais ao tema autoridade do que justiça. Isso porque, como será abordado nas seções subsequentes, autoridade é a forma como se resolvem os problemas de coordenação originados da multiplicidade de formas razoáveis e racionalmente válidas de efetivar o bem comum. Por ora, cumpre observar os aspectos acerca do justo e de como essa relação está intimamente ligada a quem exerce as atividades que efetivarão a alocação de recursos em vias do bem comum. Nesse sentido, é relevante atentar-se a essa ressalva de Finnis:

(...) devemos recordar que o bem comum é fundamentalmente o bem dos indivíduos (...). (Ele), que é o objeto de toda justiça e que toda vida razoável em comunidade deve respeitar e favorecer, não deve ser confundido com o estoque comum, ou com as iniciativas comuns, que contam entre os meios de realizar o bem comum. (FINNIS, 2007, p.167)

Compreendida essa distinção entre os meios de materialização e a efetiva busca do valor mote bem comum, deve-se sempre observar que a alocação de recursos componentes do estoque comum pode ser tanto efetivada através de “servidores públicos”, quanto através de particulares. Àqueles, destina-se parcela dos bens públicos, que aqui serão denominados “de posse pública”, cuja essencialidade e objetivo secundário serão sempre a vantagem pública. Objetivo secundário é aqui compreendido como o objetivo que motiva o agente que exerce a posse sobre o bem do estoque comum; o objetivo primário de tudo, conforme parece já ter ficado suficientemente claro, é o bem comum; assim objetivo primário será sempre o bem comum e o secundário aquele que motiva o agente que faz uso do bem. Dessa compreensão deriva que o particular incumbido de preservar o bem público deve exercer toda sua inventividade, criatividade, zelo e acuidade para

desenvolvê-lo com primazia. Seu objetivo secundário é privado, nada há de errado em que do justo exercício de suas aptidões, bem desenvolva a posse que lhe fora outorgada; não deve haver, contudo, ruptura daquele que é o objetivo primeiro de todo o bem.

Essa perspectiva é necessária ante a incursão real a que esse estudo se propõe; caso se estivesse a traçar um panorama ideal de mundo, seria possível conclamar e obrigar que todos buscassem, sempre e invariavelmente ao pleno desenvolvimento da comunidade, sem que fosse preciso apelar aos interesses particulares, visto que a unicidade e imbricação de desejos e objetivos seria tal que o pleno desenvolvimento da comunidade significaria a plenitude da totalidade de seus membros em comunhão. Mas os desejos egoísticos, quando tomam parte na confirmação da identidade individual são de tamanha forma relevantes e, em certa monta, dominantes, que é preciso reconhecer a impossibilidade desse tipo ideal e, mesmo reconhecendo sua beleza, trabalhar com o que há na verdade.

É claro que, se os membros ativos da comunidade fossem mais desapegados de considerações de vantagem privada, de “amor pelo que é só seu” etc., então a posse e o empreendimento em comum *produziriam* mais benefícios para todos. Mas uma teoria da justiça deve estabelecer o que é devido a uma pessoa nas circunstâncias sob as quais ela se encontra não em circunstâncias de algum outro mundo “ideal”. (FINNIS, 2007, p.169)

Não se pode, igualmente, imaginar que a outorga ao zelo privado seja unicamente forma de satisfazer instintos egoísticos de pretensão pertencimento comunitário; como já exposto, objetiva-se o emprego dos diferentes “eus” sobre o bem, a fim de explorá-lo ao máximo que sua potencialidade interna lhe permita para o bem da comunidade. Essa exploração só é possível dada a autonomia individual e sua frutífera efetivação apenas através da exploração particular, visto que tudo relacionado à inventividade não sofrerá limitações esdrúxulas por parte de mentes limitadas aos usos já consagrados de determinado bem. O exercício justo da posse privada deve

observar os requisitos e características de justiça outrora apontados: relação intersubjetiva, de dever e proporcionalidade. Assim, mesmo que o exercício autônomo, necessário à maximização da fruição de determinado bem, fosse embasado na destruição da vida humana, esse seria despropositado e, conseqüentemente, injusto. Outro nome da proporcionalidade é equilíbrio, logo, o uso e desenvolvimento da inventividade particular deve encontrar como óbice o pleno desenvolvimento humano, geral e individual (não é permitido, sob o pretexto de uma grande descoberta médica, assentir a morte de milhares em testes e experimentos, mesmo que isso barre a inventividade de uns, por exemplo, visto que haveria uma clara quebra no equilíbrio existencial). E esse limite deve ser materializado em regras que sejam suficientes a frear os impulsos particulares de forma a sempre rememorar o objetivo final da concessão e uso de bens, o bem comum.

Tais regras não devem apenas barrar o pseudodesenvolvimento oferecido por essa forma de exercício da posse; ela deve coibir a permanência da posse àqueles que agem com inércia (seja em vias de especulação financeira, seja em função de sua inaptidão – material ou formal – de desenvolver os bens que lhe foram confiados).

Em outras palavras, além de um certo ponto, o que estava disponível em comum, mas que foi com justiça tornado privado para o bem comum, torna-se novamente, de acordo com a justiça, parte do estoque comum; embora apropriado a seu gerenciamento e controle, agora não é para seu benefício privado, mas é mantido por ele imediatamente para o benefício comum (como Aristóteles disse mais concisamente).

(...)

Onde os possuidores não cumprem com esses deveres, ou não podem efetivamente coordenar seus esforços de forma a cumprir com eles, então a autoridade pública pode corretamente ajudá-lo a fazê-lo criando e implementando esquemas de distribuição, *e.g.*, por meio da distribuição “redistributiva”, para propósitos de “bem-estar social”, ou

por uma medida de expropriação” (FINNIS, 2007, p.171-172)

Resta materializada a ideia aristotélica de que os bens devem ser públicos e de posse privada, mantendo-se seu uso comum. A autoridade estatal, seja sua forma ou personificação, reconhece que as regras próprias de sua atuação não são suficientes para explorar a totalidade dos bens disponíveis, é preciso deixar margem à atividade e inventividade particulares no desenvolvimento de certos bens visto que a conformação da vontade estatal apenas limitaria e não seria suficiente da constante reinvenção e plenitude almejados. Contudo, a vontade do estado é capaz de vislumbrar hipóteses de hipossuficiência na efetivação do exercício empregado sobre os bens. Quando da ocorrência desse fato, deve o estado clamar a si e a suas regras a persecução última de sua razão de existência – a garantia do bem comum. Nota-se que o bem, de propriedade comum, não pertence ao estado como ente abstrato, mas como força manifesta do existir público (essa diferença, diminuta e simples será melhor desenvolvida nas seções subsequentes, por ora basta que a tenhamos em mente), sendo sempre agente subsidiário (no sentido de dar aporte), quando o mínimo vislumbrado àquele bem não é efetivado ou mesmo trabalhado em prol da efetivação. A não execução das potencialidades pelo Estado se dá por sua inaptidão à máxima exploração dos bens, o que não significa reconhecer que o Estado não seja apto a vislumbrar elementos sensíveis capazes de manifestar e compreender a mínima expectativa sobre os frutos da posse desses bens.

Diferentemente do senso comum, justo não é o ato tendente à igualdade, mas sim ao bem comum:

o florescimento de todos os membros da comunidade, e não há qualquer razão para supor que esse florescimento de todos seja intensificado tratando-se todos identicamente quando da distribuição de papéis, oportunidades e recursos (FINNIS, 2007, p.172)

Adotando o ponto de vista crítico, há de se discordar da afirmação de que “não há **qualquer** razão para supor”. Em verdade, há razões para supor essa simplificação desse elemento-chave da justiça distributiva; a visão não

ideal de mundo faz-nos admitir sermos parciais quando da observação e julgamento da vida, a capacidade de “pôr-se no lugar do outro” (empatia) é algo a ser desenvolvido, regra geral balizamos e avaliamos o mundo a partir de nossas próprias experiências e modos de pensar. Não significa que se deve aceitar essa predisposição humana, sendo inclusive esse um dos obstáculos a ser superado ante o exercício da razoabilidade prática e a observância de seus requisitos (não preferência entre valores, pessoas); contudo há de se admitir a inclinação pela fácil e ideal assunção de que se todos vivessem de forma igual (compreendida como a forma com que cada um julga melhor para viver), não haveria discrepâncias. Mas, justamente ao admitir que há pluralidade na efetivação do florescimento humano, e que cada qual guarda dentro de si potencialidades próprias e únicas, não há de se admitir que a igualdade rasa de papéis, oportunidades e recursos seria suficiente para criar um meio justo. Os critérios apresentados para que se possa avaliar uma justa distribuição, a partir da leitura de Finnis, são: necessidade; função; capacidade; recompensa e contribuição<sup>17</sup>; criação e previsão de riscos evitáveis.

Isso não pode servir como desculpa para efetivar-se privações infundadas a membros das diversas comunidades; para efetivação do bem comum, não só instrumental, mas sobretudo substancial – ou seja, guindado a qualidade de bem básico racionalmente disposto, tal qual ‘supra bem’ não arbitrariamente imposto – é preciso que os membros de uma comunidade possam, efetivamente, conhecer a si próprios e desenvolverem seus potenciais. Não podem as circunstâncias econômico-sociais ditar limites aos indivíduos, visto que haveria limitação não condizente à pluralidade dos bens humanos básicos e seu pleno desenvolvimento. Sem os radicalismos próprios do tempo em que fora desenvolvida, a ideia aristotélica de que alguns nascem

---

<sup>17</sup> Aqui faz-se válido ponderar acerca da meritocracia: aquele que, em vias do florescimento, reconhece suas habilidades e potenciais, traçando um plano coerente de vida que visa ao pleno desenvolvimento de seus bens humanos básicos, observando a pseudolimitação conferida pelo bem comum, reconhece que para tanto será necessário empregar esforço e autossacrifício, pelos quais é digno e merecedor das recompensas próprias do seu mérito, qual seja a constância de propósito. O que não se faz coerente, dentro do círculo de referências proposto, é fazer deste mérito um trunfo a ser oposto aos demais membros da comunidade; não há um terceiro imparcial capaz de ponderar entre méritos e potencialidades, não há como mensurar méritos sem considerar as características de cada membro da comunidade, seja os que ali concorrem, seja aqueles que deveriam concorrer, mas cuja oportunidade não lhes foi conferida.

para serem servos e outros senhores, merece guarida em seu âmago. A ideia cristã de igualdade o condiz com a dignidade humana e a igual valorização de sua existência, independentemente da forma como isso se manifesta. E essas noções devem caminhar juntas; comungando-as temos que se deve criar e manter espaços suficientemente razoáveis para que todos – sem distinção – conheçam suas potencialidades, ao passo que devem ter pleno poder de exercer suas potencialidades ao máximo; em paralelo deve a comunidade efetivar formas de (a) permitir a todos a descoberta de suas potencialidades; (b) incentivar a valorização de cada exercício de potencialidades, coibindo sub ou superestimativas acerca de determinadas atividades ou formas de agir. Há um duro dualismo entre o ideal e o real nesse sentido; ser servo ou senhor consistiria unicamente numa diferença na forma de agir frente às diversas necessidades que se apresentariam, cada uma com seus ônus e bônus; contudo a maneira como se efetivam as relações intersubjetivas não é justa – havendo hipervalorização da posição de chefia, criação de desejo ao seu redor e diminuição da posição servil, afasta-se o reconhecimento da capacidade do outro em florescer a sua maneira, o que rompe com a estrutura de busca do bem comum (como aceitar florescer se isso significa ser subjugado por alguém que injustamente tira vantagem da sua posição).

Há relações que evocam o termo justiça e seus variantes que não dizem respeito à relação comunitária. À relação intersubjetiva direta de trocas pessoais e manutenção do equilíbrio em função de ações, regras e contratos, dá-se o nome de justiça comutativa. Essa manifesta-se em deveres entre sujeitos decorrentes não mais da posse de bens comuns, mas do exercício de atividades livres e voluntárias. Efetiva-se no dever de indenizar caso sua ação ou inércia venham a causar danos a outrem; não importando se advindos de um contrato celebrado, do mau exercício de uma liberalidade ou mesmo de uma atribuição legal. Para o tema desenvolvido neste trabalho, faz-se relevante destacar que mesmo atribuições legais de autoridade geram no agente deveres de justiça comutativa caso seja violado o bem objeto do proceder público (má tributação, desvios de finalidade, entre outros).

As balizas da justiça pertencem ao estado e ao complexo

normativo dele decorrentes, mas isso é tópico para seção própria. Por ora, é imperioso que se frise novamente a ideia fundante da teoria aqui proposta: o 'ser' humano é inseparável do existir comunitário; a partir da comunidade o ser humano se funda e pode perseguir a sua plena realização; tal persecução deve atentar ao bem comum, este tratamento ideal – mesmo que calcado em observações práticas – guarda limitações quando da sua efetivação, por essa razão é preciso contemplar pontes capazes de conjurar o plano teórico-prático do bem comum às experiências político-comunitárias; a partir dos elementos da razoabilidade prática, tem-se isso dado a partir da justiça, elemento e nome prático da persecução do bem comum.

## VIII) BREVE EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE BEM COMUM

Platão trazia uma noção de Ideia Universal de Bem que, a despeito de sua impossibilidade de plenitude prática, visto que era baseado naquilo que cria ser causa primeira, anterior mesmo à terra e ao cosmos, já encerrava a impossibilidade que descrevia como "insight", própria a ideia de apercepção de bens:

sobre tais coisas [as doutrinas dos primeiros princípios] não existe um texto meu nem existirá jamais. De nenhuma maneira o conhecimento dessas coisas é comunicável como os dos outros conhecimentos, mas, depois de muitas discussões sobre elas e depois de uma comunidade de vida, subitamente, como luz que se ascende de uma faísca, ela nasce na alma e alimenta-se de si mesmo. (PLATÃO, CARTAS, VII)

A proposta platônica, contudo, é limitada porque restringe a persecução do bem político a uma esfera teórica não apreensível, uma remissão a princípios metafísicos. Aristóteles, ao criticar os posicionamentos de seu mestre não se afasta das conclusões acerca da existência de um Bem Superior a ser perseguido por cidadãos e polis; seu ponto de aversão teórico

concerne a distância imposta pelas conclusões de “República” entre o modelo a ser perseguido e suas formas de efetivação. Para o estagirita o Bem Universal deve ser atingível:

ainda que haja um bem único que seja um predicado universal dos bens, ou capaz de existir separada e independentemente, tal bem não poderia obviamente ser praticado ou atingido pelo homem, e agora estamos procurando algo atingível. (ARISTÓTELES, ÉTICA A NICÔMACO, I, 6, 1096b)

O bem universal platônico é uno e distante da consecução prática, o bem universal aristotélico é plural e prático. A pluralidade de formas de atingimento do bem revela-se como forja a um tipo novo de bem, qual seja a felicidade<sup>18</sup>, compreendida como a busca da vida a partir dos bens eleitos.

Essa busca é prática, a felicidade é o “exercício ativo das faculdades da alma” em conformidade com a melhor e mais completa excelência de todas. Desenvolver o bem universal é algo próprio daquele que se reconhece como ser inclinado ao esgotamento de suas potencialidades naturais; a esse modo de viver cuja escolha é pela suma felicidade dá-se o nome de vida virtuosa. Essa disposição não é inata, pelo contrário ela é fruto de hábito e convívio, manifestando-se, pois, invariavelmente através da experiência comunitária.

Brutos ou deuses, seriam aqueles que não conseguem ou não precisam viver em sociedade, o que leva a conclusão de que todo o homem razoável reconhece sua dependência em relação à comunidade e suas diferentes formas de manifestação, família, tribo, grupos, *polis*. Dessa maneira a realização humana só é passível de plenitude no âmbito comunitário. A inflexão aristotélica leva, contudo, a colocar o agir de acordo com o melhor para a coletividade como melhor opção a ser adotada pelo homem virtuoso.

Neste ponto, as reflexões de *Ética a Nicômaco* e da

---

<sup>18</sup> Finnis é contrário a adoção da tradução “felicidade” para o termo “eudaimonia” (FINNIS, 2007, p. 107); seu uso aqui é consoante a tradição que assim o aceita, a fim de que cada remissão a ideia que encerra não se verta em tratado sobre o tema.

*Política* convergem plenamente. Se, na primeira obra, Aristóteles estabelece a felicidade como bem supremo, alcançável através da vida virtuosa, na *Política* sustenta que essa felicidade só pode ser obtida com o bem comum. Logo, felicidade individual e coletiva apresentam-se como elementos indissociáveis. Vale notar, contudo, que ética e política não se superpõem totalmente. Cada qual tem seu espaço de autonomia; a convergência entre as duas implica, porém, a perfeição da cidade e do cidadão: o ponto de intersecção entre ética e política se faz pura ‘dever ser’, constituindo a finalidade suprema do bom governo. (TEIXEIRA, 2004)

O que se observa, a despeito da construção de um conceito plural e suficiente de bem comum, capaz de justificar a atuação prática dos governantes em vias da consecução ‘eudaimônica’, é que desde de sua gênese apresenta vínculos intrínsecos ao desenvolvimento humano a partir do ‘insight’, sendo que a evolução de sua compreensão solidifica a ideia de racionalidade prática em seu processo de apercepção e desenvolvimento.

O bem comum em Tomás de Aquino já lança sua base como elemento amorfo e cuja definição lhe seria imprópria pela natureza de sua pluralidade não limitante; dessa feita não há que se trabalhar com um sinônimo ou significado único a “bem comum”, sua compreensão manifesta-se da observância de suas características e aplicabilidades. No desenvolvimento de sua análise, o bem comum é superior ao bem particular<sup>19</sup>, sendo melhor o bem comum do que aquele de interesse individual; devendo manter-se o que convém ao bem de todos face a potenciais turbações ao particular. O interesse de cada um deve ordenar-se ao bem comum; de modo que a persecução a um bem particular, ou de interesse coletivo pluri-individual, é lícito e, em essência, nada possui de mau – desde que o fim último a que os interesses se sirvam não firam a inclinação natural por todos partilhada à promoção do bem comum. Segundo a análise de Pedro Jesus Lasanta, em sua obra *Diccionario Teologico*

---

<sup>19</sup> Com o intuito de que não se gere más interpretações, atenta-se ao fato de que esta ideia de bem comum que se sobrepõe ao bem particular não condiz ao ideal finnisiano, sendo, tão somente, a perspectiva tomista no desenvolvimento conceitual.

Y Doctrinal De Santo Tomas De Aquino (LASANTA, 2011), não só o bem comum é superior<sup>20</sup> ao particular, como também é melhor do que esse, assim como a parte não é melhor que o todo a que compõe; em consonância à tradição seguida por Finnis, tem-se aqui que o bem particular é contemplado quando do atingimento e persecução do bem comum, sendo este maior do que a soma daqueles, já que envolvido também pelo ganho intrínseco decorrente da salutar inter-relação, seja objetiva ou subjetiva, da coordenação do florescimento. Sendo o bem particular parte do bem comum, a persecução desse não encerra abstenção ou negligencia em relação àquele, senão zelo para com a única forma de faticamente extrair seu potencial atingimento; em outras palavras, uma vez que o bem comum garante o bem particular, este é inatingível sem que o sujeito trabalhe em vias da promoção daquele (LASANTA, 2011, p. 226).

## IX) ESTADO E AUTORIDADE

A linha argumentativa até então exposta se desenvolveu com o claro objetivo de fundamentar a primazia da observância do bem comum frente aos bens individuais, o que não significa oposição frontal ou graus rasos de exclusão entre ambos. O indivíduo, por si, é falho e insuficiente a garantir-se a si próprio e mesmo ver sanadas suas necessidades mais triviais. O apreço à comunidade advém da assunção de sua essencialidade no desenvolvimento de cada ser humano, indivíduo e componente do meio comunitário. Compreendida a essencialidade da comunidade, faz-se necessário dimensioná-la, de forma a balizar suas funções, seus objetivos e, assim, suas diretrizes.

Em que pese a simplicidade com que ela pode ser expressa, a primeira questão que se apresenta é fundamental, bem como capaz de marcar

---

<sup>20</sup> “Portanto, a *civitas* tem como primeira característica, que a diferencia das formas pré-políticas de associação, a ordenação de suas partes para um fim superior à mera sobrevivência, podemos chamá-lo *bem viver*. Por essa razão Santo Tomás denomina *civitas* “comunidade perfeita”, pois quanto ao fim buscado com as demais e a forma de organização, é superior às demais.” (STORK, in DE BONI, 1996, p. 326)

radicalmente a forma de expressão e consolidação do ente comunitário que se desenhará: a comunidade é um fim em si mesma? Tal questionamento se denota fundamental pois é a partir dele que se poderá, ou não, expressar os limites da comunidade, bem como seu local na escala de submissão frente a seus membros.<sup>21</sup>

Em uma perspectiva aristotélica, a *polis* (Cidade) é um fim em si mesma. A organização dos seus membros se dará de forma a melhor garantir o desenvolvimento da cidade, seu enriquecimento e poder. Os membros são elementos constituintes a serviço de um bem maior corporificado e estatuído. O desenvolvimento dos membros/indivíduos é mera consequência e exaurimento da plenitude da unidade maior da qual participam e à qual pertencem:

Uma Cidade existe por causa da meta de conseguir uma vida boa, e não para somente assegurar a vida (...). Tampouco uma Cidade existe por causa da meta de aliança e segurança contra a injustiça, nem por causa do objetivo de comércio e relações de negócios (...). É evidente que uma Cidade é mais do que uma mera associação em lugar comum, estabelecida com o objetivo de prevenir crimes mútuos e de comércio. Estas são condições sem as quais uma Cidade não pode existir, mas todas essas condições juntas ainda não constituem uma Cidade, a qual é uma comunidade de famílias e agregados que se unem para viver melhor, com o objetivo de uma vida perfeita e autossuficiente. (...) Em consequência disso surgem laços entre famílias, fraternidade, o fazer sacrifícios religiosos juntos, o divertimento, que levam os homens a conviver. A fonte disso tudo é a amizade, pois o desejo de viver junto é a amizade. O fim da Cidade é a boa vida, e aquelas instituições são os meios para chegar a esse fim. A Cidade é a união de famílias e povoados

---

<sup>21</sup> Necessário pontuar que nas seções que seguem abordam-se temas concernentes a ideia de Estado e formação política, perpassando séculos de história, pensamentos filosóficos e políticos, razão pela qual optou-se, metodologicamente, por manter-se próximo ao jusnaturalismo (e seus hiatos enquanto a forma expoente de pensamento), apenas tangenciando outras correntes, quando necessárias ao esclarecimento de períodos relevantes a estruturação da pesquisa. Caso houvesse uma perseguição pormenorizada de todas as correntes citadas, seu aprofundamento e reflexão, o trabalho perderia seu objeto e tornar-se-ia demasiadamente longo.

para uma vida perfeita e autossuficiente, a qual consideramos uma vida feliz e nobre. (POLÍTICA LIVRO III, CAP IX).

Nesse trecho, o estagirita assume que a vida perfeita e autossuficiente que emana da Cidade é a vida feliz, nobre ou boa vida a ser perseguida e atingida pela união dos membros na Cidade. A Cidade é um fim em si, para além dos tratados de sobrevivência ou de mútua convivência, existe um laço intrínseco e maior que faz surgir a Cidade, esse laço de nobreza e hombridade; superior em si, justifica e significa a comunidade em si e faz, como consequência, plenos seus membros.<sup>22</sup>

A linha tomada por John Finnis é consonante àquela erigida por Tomás de Aquino, que posiciona a *polis* (Cidade, *civitas*, ou Estado)<sup>23</sup> enquanto meio ao atingimento do bem fim do ser humano. Numa perspectiva salvífica, a cidade é campo terreno necessário e pelo qual perpassa a salvação do homem; o fim último do ser humano é a beatitude, a santificação, o estado máximo de atingimento do objetivo fim que o criador depositou em sua criatura, a felicidade. Se adotarmos uma posição secular frente à exposição tomasiana, temos que o ente estatal (comunitário) deve garantir o pleno desenvolvimento do ser humano, qual seja o pleno exercício de suas potencialidades, seu

---

<sup>22</sup> Assumir a Cidade como fim em si mesmo forja um falso sentimento de unidade capaz de justificar linhas totalitárias de compreensão comunitária; visto que os indivíduos seriam reduzidos a meras engrenagens ou elementos substituíveis dentro da mecânica perfeita e final da máquina estatal. Dentro destas mesmas perspectivas, a unidade entre os membros é vista como algo benéfico, onde todos são iguais, não em essência e dignidade, mas em ser e finalidade – não se é ‘um’, mas apenas ‘mais um’. Essa construção ideológica marcante da primeira metade do século XX, principalmente, não encontra eco no ideal aristotélico, que reconhece a essencialidade da pluralidade da constituição da Cidade, rechaçando as correntes que afirmavam que ‘a máxima unidade de uma cidade é o maior de seus bens’: “(...) a Cidade é por natureza uma pluralidade, e se se aspira à unidade máxima, de Cidade passará à família, e de família a indivíduo, porque a família tem mais unidade que a Cidade, e o indivíduo, ainda mais que a família. Desse modo, mesmo que fosse possível obter tal unidade, seria preciso não o fazer, por isso significaria a destruição da Cidade” (POLÍTICA, LIVRO II, Cap II)

<sup>23</sup> A concepção moderna de Estado não tem referência estrita à construção do significado da *civitas* de Tomás de Aquino; as implicações organizativas e constitutivas do Estado moderno não estavam presentes quando foram tecidas as perspectivas tomasianas – porém, mesmo atentando a estudos específicos acerca do necessário cuidado na utilização de ambas como sinônimo (NASCIMENTO 1992; STORCK in DE BONI, 1996), faz-se necessário observar que a caracterização da *civitas* enquanto comunidade que potencialmente proporciona uma vida de acordo com os padrões requeridos, qual sejam, a comunhão de esforços e cooperação entre membros em vias do bem-comum, encontra eco na noção comunitária organizada sob o resguardo do conceito estatal, como forma estatuída em prol da efetivação do bem comum.

florescimento.

Seguindo a tradição aristotélica em que se inspira, São Tomás de Aquino ratifica a naturalidade do pertencimento humano a uma comunidade, colocando no Estado a salvaguarda do bem comum, sendo forma a matéria humana, que se unifica sob seu manto, sem que, contudo, subjaza sua autonomia e dignidade. Nesse sentido, Tomás propõe um paralelo ontológico entre o ser estatal e o indivíduo que o compõe, não existe supremacia ou supervalência entre ambos – eles coexistem tal qual lados de uma mesma moeda – por mais que, aparentemente estejam contrapostos, a existência de ambos é interdependente. Mesma perspectiva é adotada por Finnis ao conceber sua obra.

Desse modo, a justiça social é que forma o laço constitutivo da comunidade, uma vez que a existência da comunidade depende do fato de todos, como membros da comunidade, terem a mesma coisa, vale dizer, os mesmos direitos e deveres, e não do fato de estarem submetidos a um poder comum.

Em última instância, a humanidade como fim é o fundamento ético da justiça social, que até a mais complexa, plural e fragmentária sociedade precisa ter como referencial, sob o sério risco de se diluir em intermináveis atomizações de interesses particularistas, até que já não consiga sequer satisfazer qualquer deles.  
(RAMPAZZO, 2015, p. 135)

Assim, o valor da comunidade não é o da submissão de seus membros à sua ordem e seu desenvolvimento – isso ocorreria na perspectiva aristotélica, no qual a Cidade<sup>24</sup>, fim em si mesma, é maior que seus membros e sua existência deve ser garantida com a participação de seus membros que, em contrapartida, na ascensão da Cidade terão a ascensão e realização de sua existência. O valor que a comunidade encerra é o da assunção de sua essencialidade frente ao grupo de indivíduos, conforme já fora repisado, toda

---

<sup>24</sup> “Cada Cidade-Estado helênica deve ser um fim em si mesma e unificar as suas partes sob a ação da vida ativa do indivíduo responsável” (ARISTÓTELES, 2016, p.23)

limitação que a comunidade impõe ao indivíduo faz-se no sentido de viabilizar seu pleno florescimento e não de fazê-lo diminuto em relação ao todo que compõe.

O termo até então empregado para designar o corpo do conjunto de indivíduos foi comunidade; um termo amplo e irrestrito, adotado por Finnis, e que serve de conceituação genérica a qualquer forma associativa, desde as mais rasas e perecíveis, às aquelas mais profundas, organizadas e perenes. Um grupo humano é qualquer forma associativa que visa a um fim único, afastando, pois, a mera multiplicidade de interações<sup>25</sup>.

Contudo, o cerne do termo associativo comunitário só concebe a relevância até aqui imbuída sobre si caso seja comungada a necessária e significativa presença do bem comum; uma comunidade “plena” (ou tendente a ela e, portanto, relevante) só tem lugar caso o objetivo partilhado seja o bem comum; só este amorfo conceito plural é capaz de fundamentar e manter o compartilhamento de objetivos vinculado ao desejo de continuidade do laço comunitário. A comunidade relevante para Finnis não é aquela que se une por necessidade ou oportunidade, é aquela cuja assunção de sua interdependência é capaz de criar e nutrir o laço sinalagmático de coexistência.

A comunidade desenhada por Finnis não tem em si o raso sabor de coesão querido por estados totalitários do início do século XX; pelo contrário, guarda a riqueza já vislumbrada por Aristóteles quando teceu a Política: a pluralidade – conjunto de diferenças relevantes e, em última e grande análise, intrinsecamente complementar, não tendente à abolição coesiva – de seus membros é fator não só a ser considerado, mas essencial à sua formação e manutenção. O bem comum é o grande objetivo compartilhado por carregar em si a oportunidade do florescimento de cada membro componente do corpo comunitário, não é, contudo, fator de apatia identitária, ou mesmo reducionismo de objetivos de vida; cada indivíduo deve ser livre para traçar seu

---

<sup>25</sup> Tal noção é corroborado em conformidade ao texto finnisiano, no já mencionado trecho: “Resumindo, deve-se dizer que um grupo, no sentido relevante, seja time, clube, sociedade, empresa, corporação ou comunidade, existe sempre que existe, em um intervalo apreciável de tempo, uma coordenação de atividades por parte de um certo número de pessoas, sob a forma de interações, e com vistas a um objetivo compartilhado.” (FINNIS, 2007, pg. 153)

objetivo de vida e trilhar o caminho da felicidade, ou pleno desenvolvimento:

Os indivíduos só podem ser “eus” – isto é, ter a “dignidade” de serem “agentes responsáveis” – se não forem forçados a viver suas vidas para a conveniência de outrem, mas lhe seja permitido e sejam ajudados a criar uma identidade duradoura por “toda a vida”. (FINNIS, 2007, p. 266)

Vislumbra-se contemplada a noção de autoridade havida nas bases greco-romanas: autoridade verdade socialmente aceita, cujo termo tem origem na palavra *augere* – literalmente, aumentar – que implica seu compromisso com o desenvolvimento comunitário que, ao reconhecer os feitos e estruturas pretéritas, observa os movimentos sociais e a eles se integra no reconhecimento da observância e persecução do florescimento individual, extraído necessária e invariavelmente do incremento social. (FARIA, 1978, p.59)

Essa relação saudável e virtuosa no seio comunitário só é possível através do Estado de Direito. A forma institucionalizada da comunidade destaca-se do sentido comum e banal comunitário por encerrar o sentido pleno e plural de comunidade organizada em vias do bem comum. Essa é ordenada a partir de regras e leis que, seguindo pressupostos e condições de existência e validade, “co-ordenam” a comunidade à justiça e equidade.

Em outras palavras, tem-se que o Estado de Direito é a forma institucionalizada de efetivação do bem comum. Como “Estado”, é a organização capaz de garantir e promover direitos humanos; e “de Direito”, aumenta o grau de justiça e convivência entre seus membros, servindo de aporte ao bem comum<sup>26</sup>. Segundo analisa professor Victor Sales Pinheiro, na

---

<sup>26</sup> No contexto tomista, seguido por Finnis, justiça é uma virtude que encontra seu mérito fora de si, perfazendo-se no bem do outro. O direito é objeto da justiça, com ela não se confunde, relacionando-se com uma espécie de substrato aplicável em ordenamentos, comportamentos reiterados de acordo a justiça que a ela se relacionam, mas já não o são. A lei é um elemento específico, formatável e aplicável dentro do direito, que a ele não se resume, mas se relaciona dentro do esquema gênero x espécie. Nesse sentido, aproximando-se as análises: “E aqui John Mitchell Finnis faz uma observação muito significativa, qual seja a de que sua priorização do conceito de direito, entendido como algo que pertence ao outro, aproxima-se da articulação de um conceito de direitos humanos. Um conceito certamente implícito em sua tese de que existem preceitos de justiça, cada um impondo a mim e à minha comunidade, um dever a todos sem discriminação” (RAMPAZZO, 2015, p. 49)

obra Aquinas, Finnis pontua que:

”o caso central de um governo político é o governo de um povo livre, e o caso central do Direito é o da coordenação de sujeitos voluntários por um direito que – por seu caráter público, promulgado, sua claridade, e generalidade, estabilidade e praticabilidade – trata seus sujeitos como participantes da razão pública” (PINHEIRO, 2017)<sup>27</sup>

O caso central do Direito (e das instituições que o sacramentam) é a lei (FINNIS, 2007, p. 254); por lei, seguindo a tradição tomista de Finnis, compreende-se “ordenamento da razão para o bem comum” (conforme questão 90, artigo II, da Suma Teológica). Ao tratar da lei, Tomás sintetiza:

(...) a lei pertence ao que princípio dos atos humanos, por ser regra e medida. Mas, como a razão é o princípio dos atos humanos, há algo inerente à própria razão que é princípio em relação a todo o restante. Donde ser necessário que a lei pertença a isto a título principal e máximo. Ora, o primeiro princípio no que concerne ao operar, o qual compete à razão prática, é o fim último. Por sua vez, o fim último da vida humana é a felicidade ou beatitude, como acima se estabeleceu. Donde ser necessário que a lei vise sobretudo a ordenação para a beatitude. De resto, dado qualquer parte ordenar-se para o todo como o imperfeito ao perfeito e ser cada homem parte de uma comunidade perfeita, é necessário que a lei vise a ordenação para a felicidade comum como o que lhe é próprio. (SUMA TEOLÓGICA Q90 AII)

Dessa forma, a lei ao ser direcionada ao bem comum encaminha o ser humano e aquele que se pretende guiado por ela ao florescimento humano, que na visão laica aqui construída, tem sentido semelhante à beatitude erigida por Tomás, qual seja, o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas. Finnis, ao abordar os aspectos concernentes à lei,

---

<sup>27</sup> Optou-se por usar o recorte trazido pelo professor, por fazer uma análise pontual do capítulo VII, seção 7 da obra “AQUINAS” (FINNIS, 2004, p.245-252), trazendo um recorte que preenche de sobremaneira adequadamente a proposta aqui erigida, não se fazendo necessário um número exacerbado de pequenas citações literais do texto.

afirma não estar empregando esforços em esgotar um único sentido ao conceito, mas no desenvolvimento de um conceito capaz de fazer compreender os diversos fenômenos referenciados nas concepções ordinárias e comuns da lei, alinhando-as “com requisitos permanentes da razoabilidade prática relevantes a esta ampla área do interesse e da interação humana” (FINNIS, 2007, p. 272).

O sustentáculo teórico da lei reside na pluralidade de membros componentes do Estado de Direito. Ao assumir a multifacetação do bem comum, é imperioso reconhecer que sua efetivação pode, igualmente, dar-se de diferentes formas. Ao se deparar frente a uma diversidade de possibilidades igualmente aptas a sanar uma determinada situação, é necessário que se escolha uma das alternativas existentes; podendo todas elas bem resolver o problema, qual opção deve ser guindada ao status normativo?

A situação apresentada recebe o nome de “problema de coordenação”; casos em que se deve escolher entre caminhos alternativos para a solução de um mesmo problema, nenhum deles tem uma razão objetiva capaz de excluir a potencialidade sanadora do outro, é uma questão de escolha. Um exemplo recorrente a essa situação diz respeito à escolha do lado de se dirigir em uma via – é uma questão unicamente de escolha; por mais que razões sejam erigidas a cada uma das alternativas, a escolha é que determinará a solução ao impasse. À luz do que destaca Leslie Green (GREEN, 1983), uma determinada regra só pode ser reconhecida como regra de coordenação (e, portanto, componente de uma solução a um problema de coordenação) caso siga certos requisitos: “Uma regularidade R no comportamento dos membros de uma população P em uma situação recorrente S é uma norma de coordenação se, e somente se [aditivo], na (maioria) dos casos de S: (1) for de conhecimento comum em P que: (2) (quase) todo mundo obedece a R porque – (2a) (quase todo mundo espera que (quase) todo mundo se guie por R; (2b) (quase) todo mundo prefere que qualquer um se guie R na condição de que (quase) todo mundo se guie por R; (2c) (quase) todo mundo prefere que todo mundo se guie por algum R do que não obedeça qualquer R. – Em um tempo t, uma norma de coordenação é uma

convenção se solucionar todos os casos similares a S previamente a t, e um decreto caso pretenda resolver todos os casos relevantes similares a S depois de t”.

No desenvolvimento finnisiano, a lei encontra um “sentido focal”, cujo objetivo é dar razões válidas à ação, é a partir da razão prática que as leis promulgadas pelo Estado de Direito encontram sua validade e expectativa de observância. Com o intuito de que fique clara a construção teórica de Finnis, é necessário pontuar algumas questões que perpassam a própria filiação jusnaturalista do autor, bem como sua relação com o direito positivo. A tradição jusnaturalista de Finnis não vem a negar o direito positivo e seu desencadeamento intrínseco de retrovalidades, ele vem a pontuar externamente um elemento de validade no direito natural, suficiente a afastar do sistema jurídico sua autogênese, uma vez que o direito positivo deve ser guiado pela ideia de moralidade, com vistas ao bem comum e individual e o conseqüente florescimento comunitário e particular.

he suggests that the concept of law has a 'focal meaning', a paradigmatic or central case which is normative in the full-blooded sense of giving valid reasons for action. It is not simply a prescriptive injunction about how to shape up our legal systems, but an attempt to articulate what is already implicit in the concept of law. This could be called a functional explanation of law in a sense which does not presuppose real teleology but mainly offers a characterization, a reading, of the institution on the assumption that certain of its consequences are basic and more important than others. It provides, in the non-pejorative sense of the term, a rationalization of law, an attempt to ground law in the requirements of practical reason. Its methods will be a priori and speculative rather than empirical. (GREEN, 1983, p. 300)

O Estado de Direito, instituição organizativa e necessária à efetivação do bem comum, utiliza-se de mecanismos positivistas; regras

ordenadas que fundamentam outras regras capazes de regular as relações inter-humanas que fundamentaram sua criação. O sistema jurídico como um todo deve atender a requisitos que sustentam sua aplicabilidade e reforçam sua formatação, são eles: (i) regras prospectivas, não retroativas, (ii) cuja desobediência não é impossível, (iii) que tenham sido promulgadas, (iv) sejam claras e (v) coerentes entre si; (vi) suas regras são suficientemente estáveis de modo que as pessoas possam se guiar pelo conhecimento que tem de seu conteúdo; (vii) a feitura de decretos e mandados judiciais aplicáveis a situações limitadas é guiada por normas que respeitem as orientações anteriores (clareza, promulgação, estabilidade e generalidade); (viii) os sujeitos com autoridade para fazer, administrar e aplicar as regras em caráter oficial (a) são passíveis de serem responsabilizados pelo cumprimento de regras aplicáveis a seu desempenho e (b) realmente administrem a lei com consistência e de acordo com seu teor.

A observância destas oito *desiderata* (requisitos desejáveis) à existência e manutenção do Estado de Direito reforçam as cinco características formais que, segundo Finnis, a lei encerra: a) o conceito inserido no princípio geral de Direito expresso sob o nome de princípio da legalidade – a lei “insere definição, especificidade, clareza e, portanto, previsibilidade” às relações humanas reguladas a partir do aparato legal: a lei não é fator de surpresa, trunfo ou autoritarismo, ele objetiva regular de forma sadia e perene as relações humanas que foram guindadas à sua égide, razão pela qual é de interesse do sistema que sejam essas normas conhecidas para que o bom funcionamento do sistema se mantenha; b) a necessária pré-existência da norma legal frente aos fatos que deseja regular, também tido por extensão do princípio da legalidade, a carência de anterioridade na previsão legal tem por intuito coibir injustiças sobre aquele que à época de sua atuação não estivera fazendo nada em contrariedade às determinações legais; c) a perpetuação e perenidade não só das regras constituídas e daqueles que as executam e regulam, mas de todos os atos particulares instituídos a partir das regras expressas, bem como as fórmulas necessárias a sua modificação – tudo aquilo que é criado de acordo com a previsão legal a ela disposta é feito para

perdurar no tempo; d) o postulado do passado, no qual substancia-se o sentido de “existência e validade” de uma regra jurídica como sendo aquela reconhecida como decisão tomada no passado e pela “relevância contínua do conteúdo do ato jurídico do passado” “dá razão para decidir e agir no presente do modo especificado ou estabelecido então” – por ele compreende-se a norma como opção tomada por serem as circunstâncias daquele período confluentes a sua adoção; conferindo-lhe dupla atribuição de autoridade: imutabilidade dos fatos pretéritos e proximidade da transmutação do presente em passado; e) por fim, a fictícia potencialidade sobre a qual se acredita que a lei contém, em si, a resolução de todas as situações que virão a se apresentar no seio da comunidade – essa característica vem por coroar as demais, sedimentando a crença de que o fundamento prático que lhes serve de estopim é também o que lhes faz apta a antever – no mínimo formalmente – a resolução de qualquer problema de coordenação, a lei é solução aos problemas do passado, neles encontra eco e fundamento e, ao mesmo tempo, razão para que se creia na sua aptidão coordenativa (e autoritativa).

A lei “visa a ordenação ao bem comum” (de acordo com a Questão 90, art. III, da Suma Teológica), tal disposição sujeita toda multidão, uma vez que a observância, manutenção e promoção do bem comum é condição essencial ao pleno desenvolvimento da comunidade como um todo e de seus membros em particular. Conforme afirma Tomás, “ordenar para o fim é competência daquele a quem é próprio o referido fim”, observando, contudo, que a incumbência de estabelecer a lei – e conseqüentemente ordenar ao bem comum – pertence a toda a multidão ou “a quem cabe gerir fazendo as vezes de toda a multidão”. Compreendendo contemporaneamente a questão, assim como as opções estruturais, não parece concebível a autogestão plena da multidão sobre o ordenamento que deve guiar; é preciso emprestar e conferir a personagens responsáveis por “co-ordenar” essa essencial ordenação ao bem comum tal competência. Cumpre, pois, aos governantes, o estabelecimento das leis.

Tal aptidão coordenativa só é viável caso se reconheça em sua criação um poder que justifique ou fundamente sua existência e validade. O

sistema legal como um todo carece de autoridade. Autoridade, em Finnis, não se confunde em nada com autoritarismo, pelo contrário recebe um caráter “autoritativo”, fundante e essencial. Diferentemente do que o senso comum traduz, autoridade é uma espécie de poder que emana no seio da comunidade, não da regulação necessária “por causa da estupidez e da incompetência de seus membros, da debilidade de propósito e da falta de dedicação ao grupo, do egoísmo e da malevolência, da tendência a explorar e ‘se aproveitar’ dos outros” (FINNIS, 2007, p. 227), mas da busca intensa pelo aprimoramento da comunidade e de seus membros, visto que quanto mais engajados na comunidade, maior interesse na resolução e regulamentação das situações cotidianas e, assim, maiores e melhores chances de terem o propósito compartilhado do bem comum plenamente corrente<sup>28</sup>.

Esta visão de Finnis espraia-se sobre sua análise à obra de Tomás de Aquino (FINNIS, 2004), tendo por certa a necessidade do estado mesmo na paz e cooperação, caso se almeje uma efetiva cooperação entre os membros de determinada comunidade<sup>29</sup>. Mesmo que fosse possível vislumbrar um paraíso na terra, onde as pessoas não agissem por má índole, não fossem injustas ou recalcitrantes, isso não significa que haveria convergência de opinião, ou mesmo unidade nas ações sociais, que direcionasse ideias conflitantes ao bem comum. Aquino (de acordo com o que compreende e concorda Finnis) não defende uma forma rígida de estado ou mesmo constituição legal para o atingimento de tal status coordenativo, apenas pontua a necessidade de uma forma de organização: “alguém que governe e guie/direcione as pessoas livres” (FINNIS, 2004, p. 248).

---

<sup>28</sup> “Segundo Santo Tomás, a *civitas* não é essencialmente coercitiva, mas cooperativa, ou seja, é o resultado dos esforços compartilhados para se alcançar um bem comum. Essa diferença de concepções [em relação a Hobbes, artificialidade e coercitividade estatais], se apresenta em toda sua radicalidade quando Santo Tomás defende na *Suma Teológica*, primeira parte, questão 96, artigo 4 que mesmo no Estado de inocência haveria a figura da autoridade.” (STORCK, in DE BONI, 1996, p. 328)

<sup>29</sup> De acordo com a obra “Lei Natural e Direitos Natural”, a resolução dos problemas de coordenação só é possível de duas formas: unanimidade ou da autoridade. Unanimidade é a concordância originária havida entre as partes ou aquela forjada através da feitura de promessas recíprocas (visto que essa concordância é havida sobre o conteúdo específico da promessa) - A unanimidade é de pronto afastada enquanto opção viável ou provável dentro de qualquer grupo real, principalmente porque inteligência e dedicação ao bem comum estão misturadas ao egoísmo e a insensatez.

Autoridade pode ser sucintamente compreendida elemento pelo qual um indivíduo, livre, dotado de suas faculdades mentais e razoabilidade prática, projeta no outro um “achar que deve se guiar” a partir de suas deliberações, uma vez que reconhece no outro o querer do bem comum, e na sua ação de aceitação a possibilidade de vislumbrá-la. Esse sentido reforça a existência do Estado de Direito, como aparato perene que tem por objetivo “garantir aqueles que estão sujeitos à autoridade a dignidade da autonomia e de ficarem livres de certas formas de manipulação” (FINNIS, 2007, p. 266).

Assim compreendida, autoridade é uma característica nata a toda comunidade humana; comunidade, como primeira garantidora e especial protetora da realização plena do ser humano (florescimento), é fonte e objeto do bem comum e, independentemente das relações interpessoais titularizadas por seus membros, carece desse vínculo coordenativo e organizativo que compreende o agir autoritativo. Contudo a noção de comunidade não deve ser confundida com a de comunidade política – *communitas politica* – conhecida e grafada como estado e, muito menos, com as formas de governo e seus organismos, constituintes do Estado (grafado com letra maiúscula). O ‘estado’ organização humana comunitária difere do Estado organização comunitária dada por leis e governos estatuidos. O Estado é uma forma de estado, e como forma, encerra diminuta parte do todo que essa compreensão eleva sobre si.

Ainda que tal colocação pareça frágil, ela segue a tradição tomista assumida por Finnis, através da qual a assunção do ser humano como naturalmente um animal político não deve ser confundida com a ideia de comunidade política. O organizar-se em comunidades não resulta, necessariamente, na assunção de uma organização estatal ou mesmo de um Estado de Direito. A opção por essa forma organizativa é fruto da razoabilidade prática e não de uma inclinação natural de primeira ordem do ser humano. O ser humano naturalmente agrega-se em comunidade, que se organiza de alguma forma; mas a opção pelo meio organizativo político é oriunda da razão. As formas estatais não podem ser concebidas como bens humanos básicos; embora pequenas e indispensáveis formas associativas básicas (comunidades familiares e amizade) o sejam, o mesmo não se pode estender a unidades

transitórias e complexas. Estas, por sua vez, tomam relevância quando examinadas sob o crivo da razão: assim como o seguimento às leis se mostra “bom”, é a partir dessa mesma noção que se reconhece a importância do ente estatal. A forma organizativa ganha respaldo e demonstra-se suficiente ao balizamento e resolução das questões práticas surgidas no seio das comunidades complexas.

Havendo um distanciamento entre os conceitos de comunidade e estado, deve-se assumir que as noções de bem comum encerradas no âmbito de cada uma sejam distintas em função das características próprias de cada uma. Assim como o estado (comunidade política) é (apesar de sua relevância organizativa e sua fundamentação racional) apenas uma parte do complexo associativo comunitário, também o bem comum que ele encerra é limitado à sua própria extensão. Um “bem comum limitado”, chamado “bem público” (FINNIS, 2004, p. 226).

The thought that we cannot live reasonably and well apart from a civitas is consistent with the proposition that the common good specific to the civitas as such – the public good – is not basic but, rather, instrumental to securing human goods which are basic (including other forms of community or association, especially domestic and religious associations and none of which is in itself specifically political, i.e. concerned with the state. (FINNIS, 2004, p. 247)

Tal passagem evidencia a posição de Finnis no que concerne à instrumentalidade<sup>30</sup> do bem comum quando posto em prática no estado. Sua efetivação não é consonante ao amorfismo próprio de sua essencialidade no gênero comunitário. O bem comum, como elemento supra individual, capaz de

---

<sup>30</sup> Tal perspectiva é ratificada e expressamente defendida na obra “Human Rights and Commum Good”: “In any sound theory of natural law, the authority of government is explained and justified as an authority limited by positive law (especially but not only constitutional law), by the moral principles and norms of justice which apply to all human action (whether private or public), and by the common good of political communities—a common good which I shall argue is inherently instrumental and therefore limited.” (FINNIS, 2011, p. 83)

barrar o egoísmo humano na assunção de seu débito comunitário, encerra subjetivamente a noção de bem humano básico, cuja mutabilidade formal e núcleo conceitual são suficientes para tanto. Ao adentrar na esfera estatal, e com a pretensão de efetivação dos bens humanos básicos, as noções de amorfismo se esvaem e tornam-se insustentáveis – ou bem mantém-se a característica mutável ou bem efetiva-se o bem comum. Nesse jogo de efetivação ele se desnatura, e se permite deslocar-se da qualidade de bem humano básico a de bem instrumental na ânsia de vislumbrar a satisfação de seu objetivo maior – assegurar o pleno desenvolvimento dos bens humanos básicos.

Em outras palavras, existe o bem comum (bem humano básico) que move e congrega a comunidade, ele é o elemento amorfo defendido nas seções anteriores; a formalização do Estado de Direito – sua regularização e legislação – faz perder-se o elemento substantivo orgânico, vivo e mutante, a uma forma estrita, reproduzível, capaz de integrar o conjunto esperado que corresponda às expectativas e demais pré-requisitos da lei (tem de ser previsível). Tal previsibilidade é incompatível com a organicidade característica do bem comum, queda inviável à manutenção da mutabilidade em sentido substancial, fazendo brotar uma modalidade restrita e instrumental de bem comum, o denominado bem público. O bem público é o objeto imediato do Estado de Direito (que pode prevê-lo e com ele orquestrar estratégias de resolução de problemas de coordenação) remanescendo seu objeto e objetivo mediato – o bem comum substancial.

Ao fim, tem-se por clara a defesa finnisiana por um estado forte, autoritativo e não autoritário. O termo autoritário traz em si uma perspectiva pseudo-meritória e impositiva, enquanto autoritativo encerra uma espécie de supervalor; da mesma forma como a racionalidade leva à apercepção de bens, ela conduz ao reconhecimento do guiar-se ao bem comum no agir e proceder de certas pessoas ou grupos – estes não se utilizam do status a que foram guindados como trunfo ou vantagens personalíssimas, justamente por serem dotados da consciência comunitária acerca do desenvolvimento mútuo, aplicam seus esforços em vias da consecução do bem comum, de forma que sua

autoridade seja reconhecida, pacífica e racional, sem necessidade de invocações irracionais a sua manutenção.

## X) LEGITIMIDADE

Os conceitos de autoridade e legitimidade estão intimamente imbricados no contexto finnisiano. Ele pressupõe a assunção de toda sua linha argumentativa que clama o seguimento às normas expressas por quem quer que seja capaz de reunir em seus pares a convicção de que sua ordem realize o bem comum, ou, como já apresentado, tem autoridade<sup>31</sup>.

Em que pese a etimologia do termo legitimidade invoque a relação com a lei e seu seguimento, ela toma sentido mais relevante quando compreendida como “adesão simbólica (quase mítica) dos cidadãos a regras de procedimento consideradas adequadas para dirimir seus conflitos políticos” (MOISÉS, 1995, p. 268). Essa compreensão torna a legitimidade mais afeta às considerações da razoabilidade prática evocadas pelo direito natural, enquanto a origem do termo diz sobre “tornar de acordo com a lei”, aqui se expressa uma disposição pessoal do indivíduo em sujeitar-se à lei, e esta adesão manifesta seu desejo e reconhecimento quanto à solução dos problemas de coordenação.

Legitimar deixa de ser mera subsunção à norma legal e passa a ser a disposição pré-instituída através da qual alguém confere à lei, norma ou ordem, a chancela de que se guiará pelas determinações que lhe forem impostas, visto que nelas antevê a vontade de permanência da ordem que lhe confere estabilidade e virtual florescimento, em outras palavras:

Temos assim, por um lado, a legitimidade que progressivamente é assumida como exigência incontornável de toda a atividade social – da política, dos negócios, da arte e até mesmo dos domínios da vida privada. Por outro lado, trata-se de uma legitimidade com

---

<sup>31</sup> “Essa regra empírica é a seguinte: as estipulações de uma pessoa terão autoridade quando uma pessoa razoável na prática, com o bem comum em vista, achar que *deveria* consentir nelas” (FINNIS, 2007, p. 244).

características próprias: entendida como prática racional que se contrapõe ao poder autoritário fundado na tradição e na força. E enquanto prática racional, a legitimidade das sociedades modernas assume forma discursiva e argumentativa, quer dizer, é mediada simbolicamente pela comunicação pública, por um discurso com exigências racionais e críticas, cujos argumentos são sujeitos a justificação. (ESTEVEES, 2003, p. 149-150)

Assim como a inclinação racional do homem ao seguimento da lei<sup>32</sup>, a legitimidade opera nos dois campos, confere responsório racional à assunção normativa e permite que haja efetivo e eficiente seguimento normativo nas atividades do dia-a-dia, sem necessidade de justificação constante. Torna assim, operacionalizável o ordenamento legal. A sequência argumentativa é semelhante àquela que postula o Estado de Direito apto à efetivação do bem comum: primeiramente há uma inclinação racional (insight) à necessidade organizativa - comunidade - e ao reconhecimento de que há sujeitos capazes de fazer guiar a vontade comum ao florescimento de seus membros; quando desloca-se a análise ao campo da efetivação a necessidade organizativa deixa de contemplar o bem comum substancial e passa a buscar aquele que instrumentalmente servirá de base ao florescimento dos membros da comunidade, da mesma forma a legitimidade deixa de ser uma inclinação racional presente em cada indivíduo para ser aportada como conjunto de regras reproduzíveis e previsíveis que pretendem garantir a efetividade da concordância do dever atentar àquelas leis que seguiram o caminho instituído à sua validação.

Em síntese, legítimo é aquele (sujeito, grupo ou instituição) que consegue constituir-se enquanto autoridade. Adentrando ainda mais no campo da efetivação e na busca por responder ao objetivo desse trabalho, segue uma questão importante ainda a ser dirimida: é possível emprestar esse impulso de supor dever guiar-se a uma pessoa ou grupo através de um procedimento

---

<sup>32</sup> Corroborar tal compreensão a conclusão expressa por Finnis: "Given the more adequate concept of common good, there is no reason (...) to conclude that the justifying rationale of civil association and law is anything other than the good of all those who, by their cooperation, can reasonably hope to advance the common good of their community." (FINNIS, 2011, p. 70)

legal? Se avançarmos mais, será possível instituir regras capazes de tornar algo suficientemente legítimo a representar as ideias de alguém?

Conforme referenciado na seção IX deste trabalho, o bem comum é responsabilidade de toda a multidão, da comunidade como unidade agregativa dos membros do grupo em questão; a lei é elemento ordenador a esse fim de nata persecução por parte da associação racional dos indivíduos; a realidade associativa demonstra inviável a comunhão ordenativa de toda a multidão, dessa feita são erigidos membros a quem cabe a gestão, ou a coordenação. A coordenação, uma vez embasada nos seus fins puros, confere a seu detentor autoridade sobre os demais e - a consecução e satisfatória guia ao objetivo de desenvolvimento pleno ao florescimento – legitima suas atuações. Qual a forma, pois, de manter sob a égide da autoridade legítima àqueles a quem é conferido o condão de coordenar a comunidade?

Parece, ao fim, que a permanência do vislumbre de que a responsabilidade sobre o bem comum pertence, ainda que de forma mediata, a toda a comunidade, a multidão e, em última análise, a cada indivíduo é fator essencial à ideal conferência dos poderes próprios aos representantes. Não sejam estes compreendidos como artífices articuladores dos anseios comunitários sobre os quais recai o fardo do bem comum, a partir das perspectivas que os fizeram atingir esse espaço (ideais, carisma, capacidade de articulação, potencial e efetiva representação e, sobretudo, autoridade nos termos finnisiano de comprometimento ao bem comum), propagar-se-á a temerosa institucionalização iluminista dos representantes como excepcionais membros de um corpo social, cujas características superiores lhe conferiam a posição. A salutar compreensão da representação política só existe observada dentro do campo do florescimento individual, cuja pluralidade faz-se manifestar também na capacidade coordenativa de alguns membros.

## XI) REPRESENTATIVIDADE

Os apontamentos que encerraram a seção anterior inauguram os questionamentos sobre um dos temas centrais que levaram à produção deste trabalho: a representatividade. Tratá-la significa explorar uma temática não enfrentada por Finnis; significa, pois, compreender um conceito alienígena às análises deste que é o padrinho filosófico do desenvolvimento apresentado e forjar de que maneira é possível alinhá-lo à construção teórica até então erigida. De acordo com o que foi tratado até então, o bem comum, como elemento unificador e amorfo que congrega as vias de consecução das diversas formas de florescimento individual, demanda que os membros de uma comunidade definam a forma de efetivá-lo, solucionando os problemas de coordenação. Reconhecendo a impossibilidade de fazê-lo, no campo prático, (ou mesmo querê-lo, visto que nem todos são afetos à vontade de ditar os rumos da comunidade), por todos, é preciso que se opere com autoridade – à luz do bem comum. A observância e manutenção da busca e cuidado sobre o bem comum torna a autoridade legítima – restando a dúvida de como se efetiva tal legitimidade.

Como já fora mencionado, a preocupação com essa efetividade (e consequente análise), não compõe a obra de John Finnis; se observarmos Aristóteles e a Política, sua análise sobre os diferentes regimes de governo diz mais sobre legitimidade e efetividade no desempenho do exercício do poder do que a representatividade propriamente dita. O olhar do estagirita repousa sobre a maior ou menor eficiência do regime adotado nas cidades gregas; adoção de regime significa análise sobre o fato consumado sobre a consolidação de um grupo, não a escolha – formal ou substancial – de uma comunidade, como conjunto gregário de membros (ativos) que habitam uma região e com ela se identificam. Dentro da perspectiva aristotélica, o pleno desenvolvimento dos membros de uma comunidade dá-se a partir do pleno desenvolvimento da consubstanciação da união de seus membros; a perenidade de uma nação é ponto de partida ao florescimento daqueles que a compõem – não sendo necessariamente reflexo de sua opinião ou vontade.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Considerando o pensamento atual, soa como intuitivo que os comportamentos de um determinado

O bem comum, por mais que sua acepção fosse diversa da finnisiãna, é o mote da orientação do poder. A vinculação íntima entre poder e representatividade que hoje é observada não encontra embasamento em períodos anteriores às revoluções estadunidense e francesa. O valor do povo como detentor de dignidade e, mesmo que de forma não efetiva, carente de salvaguarda, não lhe conferia autonomia ou mesmo posse (ainda que mediata) sobre o poder, não havia o ideal republicano ou mesmo democrático. Não parecem ressoar grandes questionamentos sobre a quem pertence ou de onde emana o poder; a preocupação, legítima, era sobre a manutenção e efetividade da salvaguarda do povo<sup>34</sup>.

Em que pese a relevância das construções apontadas até então, o presente trabalho, desde sua gênese, objetiva discutir sobre questões práticas que encontrem eco e possam ser aplicadas no Brasil e sua orientação político-filosófica. Nesse sentido faz-se salutar a adoção dos estudos erigidos pelo jurista Paulo Bonavides, que, em sua extensa produção bibliográfica, dedicou-se também à compreensão de elementos próprios da Ciência Política, dentre os quais compila as principais matrizes filosóficas que serviram de inspiração ao regime brasileiro, bem como à cultura política dos cidadãos. Essa seção pretende, pois, percorrer esse caminho de influências e pontuar alguns temas não afetos diretamente ao discurso filosófico, mas essenciais à compreensão do tema aqui perseguido. Juntamente a essa análise, pontuar-se-ão os estudos político-filosóficos do jusfilósofo Norberto Bobbio, e os comentários tecidos sobre a representação política no seu “Dicionário de Política” (BOBBIO, 1998).

#### A análise dos marcos históricos relevantes às análises políticas

---

grupo (sociedade ou comunidade) sejam reflexo dos valores cultivados por seus membros; da convergência de ideais, comportamentos e costumes reforçam-se e são perpetuados – sendo que a força que os elevou faz com que se imponham sobre as próximas gerações. Tal perspectiva, de regra utilizada para observância de hábitos e valores sociais, podem ser utilizados na compreensão da legitimação do poder e na sua forma estrutural.

<sup>34</sup> São Tomás de Aquino, por exemplo, não escolhe uma das formas organização do poder como ideal – monarquia, aristocracia ou república – pontuando a opção mais válida e apta ao atingimento dos objetivos maiores para com o povo, uma vez observado o bem comum, seja uma espécie de fusão, um modelo híbrido entre as alternativas que se apresentam, sendo essa a forma perfeita de organização do poder. (conforme questão 105, artigo II da Suma Teológica – AQUINO, 1997)

pode ser erigida a partir de diferentes vieses metodológicos; em que pese ser desnecessário conhecer-se as diversas possibilidades, pontuar-se-á aquele eleito para a realização desse trabalho, sobretudo pela amplitude e horizontalidade sobre o qual se constrói. Nesse sentido, tem-se que a cultura política como marco metodológico a partir do qual “as orientações intersubjetivas da ação, como parte do ambiente político da sociedade, é condição relevante a ser levada em conta na análise da relação entre os cidadãos e a comunidade política” (SANI, apud, MOISÉS, 1995, p. 86).

Contempla-se, pois, o dinamismo e a relevância do elemento relacional “indivíduo x comunidade” e a mútua influência simbiótico-sinalagmática que um exerce sobre o outro. O sujeito tem suas características, percepções, experiências, hábitos, constituídos internamente sobre intensa e incessante influência da comunidade que compõe; ao mesmo tempo esse conjunto de atitudes, atividades e ações geram consequências no seio social de forma a influenciar na manutenção ou ruptura no *status quo*. As análises, costumeiramente, dão-se sobre os grupos e comunidades, de forma a extrair características que são peculiares e aptas à diferenciação: existe “uma configuração particular de valores, crenças e práticas” que faz “os brasileiros diferentes dos argentinos, dos chilenos, dos uruguaios (...) servindo para distinguir as peculiaridades indeléveis de cada povo, de cada sociedade (...) essas peculiaridades não se submetem (...) a procedimentos comparativos, a não ser para demarcar-se os contrastes irreconciliáveis entre as diferentes culturas” (MOISÉS, 1995, p. 87-88).

Seguindo essa orientação, serão observadas questões essenciais que caracterizam as peculiaridades sociais, em um primeiro momento dos países e fatos sobre os quais (e dos quais) emergiram as principais teorias representativas ainda hoje utilizadas.

O modelo adotado anteriormente à revolução francesa, o sistema feudal, embora não encontre guarida no que hoje é compreendido como representação, pretendia-se representativo enquanto face da legitimação no bem comum. Quando Hobbes apresenta a figura do soberano, o faz como

representante do povo; essa modalidade representativa é compreendida por Bobbio enquanto representação confiança – um ente, pessoa ou ser de superior qualidade e especial capacidade detem a confiança do povo hipossuficiente à sua autotutela, devendo conduzi-lo à existência segura. Atualmente, tal figura subsiste nas esperanças messiânicas sobre os líderes políticos, carismáticos, populistas, ditadores, todo aquele que se considera um ser elevado e apto não a captar do povo aquilo que é melhor ao seu desenvolvimento, mas possuidor da inteligência sobre o “verdadeiro” interesse do povo<sup>35</sup>. Esse tipo de representação não faz referência à representatividade aqui perseguida, e apta a tornar-se mandato de autoridade, braço da legitimidade e desdobramento do bem comum<sup>36</sup>.

A ruptura ideológica proposta na revolução francesa, íntima e diretamente associada aos valores liberais que lhe deram suporte, incute na sociedade um especial apreço por símbolos de autonomia e deliberação, bem como a necessária e frutífera ideia de separação de poderes. A consequência dessa proposta, dentro do campo organizativo estatal, foi a desvinculação visceral entre representante e representado - não lhes cabia a escolha de todos os passos a serem tomados pelo eleito, senão demonstrar-se apto a guiar-se de acordo com orientações gerais que lhe renderam o posto e assim guiar o povo ao bem comum.

A “duplicidade” foi o ponto de partida para a elaboração de todo o moderno sistema representativo, nas suas raízes constitucionais, que assinalam o advento do Estado liberal e a supremacia histórica, por largo período, da classe burguesa na sociedade do Ocidente. Com efeito, toma-se aí o representante politicamente por nova pessoa, portadora de uma vontade distinta daquela

---

<sup>35</sup> “Os políticos gregos, que viviam no governo popular, não reconheciam outra força que pudesse sustentá-los além da virtude. Os de hoje só nos falam de manufaturas, de comércio, de finanças, de riquezas é até de luxo.” (MONTESQUIEU, p. 14)

“O legislador, a todos os respeito, é no Estado um homem extraordinário.” (ROUSSEAU, p. 21)

<sup>36</sup> Representatividade diz sobre autonomia e liberdade; o povo não precisa de alguém para substituí-lo por não estar apto ao exercício do poder que lhe é próprio, ele o faz por deliberação e reconhecimento de que este é o método mais eficaz a preservação e efetivação de seus interesses.

do representado, e do mesmo passo, fértil de iniciativa e reflexão e poder criador. Senhor absoluto de sua capacidade decisória, volvido de maneira permanente — na ficção dos instituidores da moderna idéia representativa — para o bem comum, faz-se ele órgão de um corpo político espiritual — a nação, cujo querer simboliza e interpreta, quando exprime sua vontade pessoal de representante. (BONAVIDES, 2000, p. 259)

Para além do ideário motor intrinsecamente estabelecido, a saber, a total separação entre o agir do representante e o querer do representado, a opção por essa teoria importa o reconhecimento de um importante status à política: não significa apenas o reconhecimento de pessoas especialmente aptas a guiar os demais (ou resolver os problemas de coordenação), não significa apenas a separação de vontade e ação, significa quebrar os laços e vínculos que limitavam o agir político dos representantes à persecução diminuta dos interesses parciais das regiões ou grupos a que estivessem estritamente relacionados. Aqueles que são escolhidos deixam de pertencer a uma determinada classe ou grupo, são guindados, pois, à categoria de guardiões do interesse da comunidade como um todo.

Esse modelo foi-se consagrando dentro das estruturas constitucionais que se amoldaram entre o fim do século XVIII e o século XIX<sup>37</sup>,

---

<sup>37</sup> “O sistema representativo traduzia a índole das instituições nascentes. A institucionalização rápida da idéia representativa nos moldes da doutrina da “duplicidade”, que tão bem atendia e resguardava a autonomia do representante, se propagou da Constituição Francesa de 1791 a outras Constituições, na França como nos demais Estados postos sob o influxo revolucionário. (...) A seguir: “Os representantes designados nos departamentos não serão representantes de um departamento particular, mas da nação inteira e nenhum mandato lhes poderá ser dado” (Título III, Cap. I, Secção III do art.79). Os publicistas têm chamado a atenção para o modo como o constituinte disse: os representantes designados nos departamentos e não pelos departamentos, como se até nesse pormenor de redação quisesse assinalar o laço que prende o representante à nação e não ao departamento. (...) A Constituição do Ano III (calendário da Revolução) se manteve rigorosamente fiel àquele princípio: “Os membros da Assembléia Nacional são representantes, não do departamento que os escolhe, mas de toda a França” (Les membres de l’Assemblée nationale sont les représentants, non du département qui les nomme, mais de la France entière). A mesma distinção na Constituição belga, artigo 32: “Os membros das duas Câmaras representam a nação e não unicamente a província ou a subdivisão da província que os designou” (Les membres des deux Chambres représentent la nation et non uniquement la province ou le subdivision de province qui les a nommés). De idêntico teor, o Estatuto Fundamental Italiano, de 1848, artigo 41: “Os deputados representam a nação em geral, e não apenas as províncias pelas quais foram eleitos” e, ainda este século, a Constituição de Weimar, de 1919, artigo 21, quando afirmava que “os deputados são os representantes de todo o povo” (BONAVIDES, 2000, p.265-266)

afastando o caráter mandatário e exacerbadamente democrático que viria a se instaurar caso diferente fosse. A previsão institucionalizada da duplicidade objetivava não apenas o reconhecimento dos elementos que conduziram a sua conformação, mas a instituição de uma espécie aristocrática capaz de plenamente desenvolver suas aptidões coordenativas<sup>38</sup>. O sistema representativo, embora não oposto, não é espelho da democracia – potencialmente uma forma de efetivação – em outros modelos – na duplicidade apresenta-se como limitante ideológico.

A institucionalização rendeu à duplicidade a mesma sentença conferida às demais estruturas positivadas no século XX; sua cristalização, segmentação e conseqüente descrédito frente ao dinamismo social que se apresentava. Ao ser identificado, dentre as opções políticas conexas às crises de legitimação, concentraram-se críticas de que o afastamento imposto pelo rígido sistema de democracia semidireta criara uma estrutura apartada das necessidades da comunidade; para além de sua independência funcional, passou-se a verificar uma indiferença volitiva, afastando-se não só dos eleitores, mas de seu objetivo final de identificação do interesse comum.

O problema maior que este modelo levanta é o da possível não correspondência das percepções que respectivamente têm representantes e representados do interesse destes últimos. O modelo não oferece, em si, uma solução satisfatória para uma situação onde há pontos de vista diferentes, o que é, exata mente, um dos problemas cruciais da vida política. Com efeito, se nos basearmos unicamente no princípio fiduciário, sem contarmos com um elemento de controle sobre o comportamento do representante, terminamos por atribuir a este um poder arbitrário que contrasta nitidamente com aqueles que vimos ser o sentido da representação. Neste ponto, podemos falar talvez de

---

<sup>38</sup> “O segundo modelo atribui ao representante uma posição de autonomia e supõe que a única orientação para sua ação seja o interesse dos representados como foi por ele percebido. A esta concepção de representação se referia Edmund Burke quando em sua obra *Speech to the electors of Bristol* descrevia o papel do representante como um “trabalho de razão e de juízo” a serviço do ‘bem comum’ e não do simples “querer” e dos ‘preconceitos locais’.” (BOBBIO, 1998, p.1102)

Governo iluminado, mas não de Governo representativo.  
(BOBBIO, 1998, p. 1103)

Inauguram, pois, movimentos de reaproximação entre representantes e representados – o afastamento, institucionalizado, havia se demonstrado impróprio à guarida dos interesses que levaram a sua perseguição. A inserção de estruturas aptas à consecução da democracia direta une-se à ficção identitária e à comunhão das vontades de representantes e representados em uma só.

Com o declínio da doutrina da soberania nacional, com o amolecimento do poder político da burguesia, com a queda de prestígio das instituições parlamentares organizadas em moldes aristocráticos, com a ascensão política e social da classe obreira, a crise cada vez mais intensa deflagrada nas relações entre o Capital e o Trabalho, a propagação paralela e não menos influente das teses do igualitarismo democrático da Revolução Francesa, o ideário novo da participação aberta de todos — fora de quaisquer requisitos de berço, fazenda, capacidade e sexo — a pressão reivindicante das massas operárias, e a expansiva catequese dos ideólogos socialistas, minou-se lenta e irremediavelmente o sistema representativo de feição liberal. (BONAVIDES, 2000, p. 273-274)

Sua origem histórica concentra-se em um mandato imperativo conferido pelo representado ao representante eleito: sua vontade não é só guiada, mas limitada às extensões contidas na pretensa vontade mediata. A identidade não se daria necessariamente entre a pessoa do eleitor e do eleito, mas sim na unicidade de seus desejos e anseios; a ação do representante está tão intimamente vinculada a de seu eleitorado que é passível de revogação caso se distancie das expectativas e orientações sobre ele depositadas. A diferença entre ambos os sistemas se reforça nas características que pretendem suportar: a duplicidade encerra a audaciosa pretensão de perseguição do bem comum sobre as manifestações subjetivas; a identidade clama no ser humano predicados ancestrais e profundos – organizar-se em

pequenos grupos cuja identificação perfaz a satisfação desse sentimento nato à espécie, unido à construção (mesmo que ficcional) de certezas acerca da garantia da luta por sua vontade.<sup>39</sup>

Importa, pois, que se compreenda com clareza a distinção de ambos os modelos e que a escolha se opera na seara da vontade: a duplicidade consigna que o representante é aquele que, eleito por manifestar coerência às linhas gerais que ditam os anseios da comunidade, é revestido do condão de compreender o interesse comum e por ele governar; a identidade clama que o povo conhece de seus interesses, coincidindo sua vontade com a do representante, tido por mero delegado do mandato imperativo a ele conferido.

A origem liberal das constituições observadas na contemporaneidade, alinhada à crise da legitimação sobre o modelo democrático indireto por ele consagrado, levou à construção de estruturas duplamente paradoxais – formal e substancialmente. Como paradoxo formal, observa-se a manutenção de elementos normativamente positivados que preveem e sustentam o ideário da duplicidade: continuidade de textos com matrizes liberais que condenam o mandato imperativo, bem como a negação ao sistema direto de democracia; que contrastam com mecanismos próprios da democracia direta, como previsões plebiscitárias e o sufrágio universal obrigatório.

O paradoxo substancial é, contudo, o mais temerário frente à pretensão democrática; sob a promessa de reaproximação do poder imediato do poder conferido aos representantes a seus detentores, reforça-se a ideia de que a vontade refletida sob a voz das urnas é aquela que ecoa no povo. Contudo, o surgimento e sedimentação do novo modelo político-aristocrático fez surgir uma forma peculiar de grupo de pressão, cuja atuação opera-se precipuamente no campo político, fazendo valer seu poderio na influência

---

<sup>39</sup> O equilíbrio necessário entre ambos é sutil – está-se a contrapor uma característica natural humana a uma forma organizacional complexa cuja efetivação não logrou êxito, culminando senão na formação de uma nova espécie de segmento ou grupo humano – a classe política – que se voltando a característica do regime de identidade, passa não mais a preencher com legitimidade um espaço próprio de uma forma organizativa que se pretende supra classes.

exercida sobre a opção do povo quando dos períodos eleitorais. De tal forma organizados e alinhados a outros interesses, fazem do eleitorado mais um espectro da sociedade massificada que segue cegamente suas orientações, revestindo de legalidade (e pretensa legitimidade) a consecução e seus objetivos.<sup>40</sup>

O grande problema, mais precisamente, a grande questão, está na identificação da vontade geral. No dinamismo político, ora ela esteve presente como elemento vinculado à atuação do representante que, por suas características e habilidades, conseguia extrair do conjunto de vontades impressos sobre a população aquelas que comporiam os caminhos ao bem comum e, conseqüentemente, a vontade geral; ora a vontade geral é expressa como reflexo da vontade de todos que, uma vez manifestada pelos representantes investidos sob o mandato imperativo de seus representados, resultaria na assunção da vontade geral. A forma de bem expressar ou extrair a vontade geral impõe-se como ponto de reflexão essencial do conjunto de opções que redundam no estabelecimento de um regime representativo.

O sistema representativo é mais complexo que seu regime – trabalhar a representatividade como um todo é operar sobre a formação volitiva e sua expressão – tal complexidade deve ser observada, pois, sob a amplitude com que é conformada – um feixe multifacetado de relações que importarão uma maior ou menor fluidez na comunicação das mensagens políticas. Na acepção de Bobbio (BOBBIO, 1998), o jogo político se perfaz dentro do sistema eleitoral sobre o qual repousam regras capazes de determinar os vencedores escolhidos a essa função, não necessariamente os mais aptos ou

---

<sup>40</sup> “A vontade popular, a par de todas suas conseqüências, começou de ser valorada em termos absolutos, mas o curioso e irônico é que essa vontade não se impôs à representação como um todo, qual seria de desejar e como ocorreria com a vontade da nação, pelo seu órgão — o representante, nos melhores tempos do liberalismo. A imperatividade do mandato entrou nos seus efeitos em paradoxal contradição com o sufrágio universal. A vontade una e soberana do povo, que deveria resultar de um sistema representativo de índole e inspiração totalmente popular, se decompôs em nossos dias na vontade antagonica e disputante de partidos e grupos de pressão. Na sociedade de massas abala-se de maneira violenta a acomodação dos interesses econômicos, políticos e sociais, cada vez menos interesses globais do povo e cada vez mais interesses parcelados de grupos e classes conflitantes. Por isso mesmo tradutores de um antagonismo que se vai tornando irremediável, sujeitos a um equilíbrio precário e que jamais poderá ser adequadamente atendido pelas velhas estruturas do sistema representativo.” (BONAVIDES, 2000, p. 276-277)

mesmo aqueles capazes de representar o povo. A cultura política ocidental fez optar-se pelas regras de representatividade a qualquer forma de representação que, à despeito da satisfação afetiva do povo, não lhe conferisse certo grau de autonomia volitiva.

Um sistema complexo, baseado em regras estáveis, encerra, dentre as possibilidades reais, aquela que melhor resguarda o dinamismo próprio das transformações humanas; visitar periodicamente o querer do povo e a, partir dele, legitimar as demais estruturas organizacionais significa estar constantemente ao lado dos desígnios da população. A demanda desse sistema representativo é uma participação ativa da população e flexível da classe política; aqueles reconhecem não só o valor de sua manifestação, mas, principalmente, a importância que sua percepção sobre a realidade que os cerca é relevante; estes pautam-se pelo reconhecimento de sua atuação de guardiões do bem comum e seu dinamismo intrínseco, negando-se expressamente à cristalização dos regimes que compõem.

Bobbio assume não a impossibilidade de conceber um regime representativo efetivo, ou mesmo satisfatório, mas sua completa incongruência, haja vista não importar substancial diferença no campo da atuação política. De acordo com sua análise – plenamente coerente com a proposta de persecução do florescimento humano traçada pela corrente jusnaturalista de Finnis – importa a assunção da complexidade do fenômeno que se pretende justificar, conferindo-lhe o status adequado como representação política, e conseqüentemente atinente a essa esfera. Não se está a olvidar que a multiplicidade dessa esfera e, como tal, sua existência e valor para além da mera soma dos elementos que a compõe: “seleção das lideranças de delegação de soberania popular, de legitimação, de controle político, de participação indireta e de transmissão de questionamento político” (BOBBIO, 1998, p.1106). Tal qual a forma amorfa operada sobre os bens humanos básicos e à persecução do bem comum (objeto, objetivo e fonte da unicidade da representação política), ela só se faz relevante e satisfatoriamente reconhecida como sistema plural e complexo, senão diminuta restaria, sem a capacidade de fazer ecoar ou compreender o que se pretende ser.

Expostas as estruturas delineadas, faz-se salutar expressar sua compreensão, com o intuito de não se romperem os delicados fios que as sustentam: o bem comum é um objeto amorfo, cujo núcleo garante a consecução dos bens humanos básicos à comunidade; o sistema representativo político é um sistema também amorfo responsável por intermediar as relações entre a comunidade e o bem comum. Outra característica que não o amorfismo e o constante dinamismo não lhe seriam próprias não fosse a identidade dos objetos que vincula a essas complexas características. Como aceitar rigidez à ponte de duas estruturas formalmente maleáveis? Da impossibilidade de aceitação desta proposição, a complexidade do sistema aflora: a rigidez o desnatura e a maleabilidade o abstrai.

A compreensão de Bobbio acerca do fenômeno e seu manifesto sistema, guarda, contudo, compreensões plurais e válidas por fazer manifestar os elementos necessários à efetivação do equilíbrio tênue a ser perseguido: não se pretende abstrato, nem maior do que pode ser (representativo puro, utópico), reconhece-se sistema e próprio das regras do jogo. E, sobretudo, compreende-se canal por meio do qual o influxo comunicacional entre representante e representado se dá, ao ponderar as características que tornam mais efetivo, honesto, transparente e direto esse elo relacional, impõe caminhos amorfos e salutareos ao atingimento de seus objetivos, uma compreensão sintética, mas não limitante ou limitada.<sup>41</sup>

## XII) COMPREENDENDO O BRASIL E SUA REALIDADE

A pretensão de estruturar um trabalho que dialogue diretamente com questões práticas evoca opções metodológicas peculiares à constituição

---

<sup>41</sup> Atentando a análise global que se pretende estabelecer, é importante frisar que a compreensão aristotélica do regime constitucional pressupunha a inteligibilidade acerca da ausência de status ontológico próprio ao regime adotado – o estagirita tinha claro que se tratava de uma relação de poder efêmero e cuja adequação encontraria coerência na era de sua forja (ARISTÓTELES, 2016, p. 24). Essa forma de compreender o fenômeno político não foi mantido quando do florescimento do institucionalismo liberal, cujas regras prévias pretendiam-se maiores que o próprio sistema que as dava guarida, em vias de sua pretensa legitimidade e perenidade.

de um texto que satisfaça adequadamente aquilo a que se propõe. Sendo coerente a utilização do cabedal teórico atinente à cultura política, faz-se imperioso atentar que sua aplicação se espraia também sobre o campo da legitimidade e a relação indivíduo e comunidade. Para além da conceituação básica lançada sobre esse termo, implica reconhecer que não basta a análise sobre os fatos que redundaram às bases teóricas que pretendem efetivar-se no Brasil, é preciso estudar a dinâmica peculiar manifesta nas suas relações políticas.

Respeitando o recorte temporal relevante ao estudo erigido e à pretensão exposta nos objetivos, observar-se-á o período pós redemocratização. Por desejo e definição constitucional, assim consagrado e expresso, o Brasil é uma democracia. Reconhecendo-se democracia como forma de manifestação e organização de poder, por sua própria etimologia, tem-se o sistema no qual se perfilha o poder do povo. O pensamento grego sobre os problemas que hoje alocamos sob o manto da política já distinguia poder de autoridade: aquele, a força socialmente reconhecida, esta, a verdade socialmente reconhecida.

A legitimidade passou a ser tema relevante às discussões atinentes à autoridade quando os governos deixaram de ser diretos e passaram a experiências representativas (FARIA, 1978, p. 62). A democracia pretende, misturando os conceitos de poder e autoridade, legitimar-se a partir da pretensa participação de todos que, dentro do complexo de normas instituído à sua validade, seria suficiente para assegurar o interesse comum. Em outras palavras:

(...) a democracia é o regime dos sistemas abertos, ou seja, aqueles que procuram garantir a manutenção das regras do jogo, a sobrevivência dos textos constitucionais, a impessoalidade e o rodízio de poder, e a ação dos diferentes grupos sociais, sem a eliminação das partes descontentes e da maneira menos coercitiva possível” (FARIA, 1978, p.62)

O fenômeno ocorrido após o Regime Militar instaurado no Brasil

fez aflorar questões fundantes no comportamento político-filosófico do brasileiro: o gradual declínio da aprovação do governo militar e a consequente “abertura” do regime fizeram manifestar o poder do povo que, mesmo que acéfalo em alguns momentos, pretendia ter reconhecido constitucional e institucionalmente seu poder. As consequências da organização dos movimentos populares nacionais foi um número elevado de partidos políticos, fruto da necessidade e vontade de saírem da clandestinidade a que estavam renegados e passarem à ocupação dos centros formais de decisão.<sup>42 43</sup>

Segundo o cientista político José Álvaro Moisés (MOISÉS, 1995), a experiência brasileira pode ser encaixada naquela que é conhecida como a terceira onda da democracia, conjunto de países que, mesmo tendo passado por outras experiências democráticas, a reconquistaram após um período ditatorial. Em comum, tais países apresentam uma espécie de apatia apolítica, um desencanto com o regime democrático. Esse problemático fenômeno ocorre em função da necessária institucionalização que há no desenvolvimento do regime democrático e que, por vezes, é suficiente para desanimar a grande maioria da população.

Na realidade brasileira, tem-se que a crença do povo no novo regime que se instaurava era muito forte: a pressão popular foi capaz de conduzir aos caminhos que enfraqueceram os detentores da “força socialmente reconhecida”. Passado o afã da derrocada do “inimigo”, as novas estruturas demonstraram-se demasiadamente insuficientes, incipientes e corruptíveis:

Por mais desejáveis que sejam, “as novas democracias”  
revelam-se profundamente marcadas por uma distribuição

---

<sup>42</sup> O fenômeno de massificação social observado após a Revolução Industrial teve inúmeras consequências, dentre as quais o rearranjo popular em grupos de interesse ou pressão; esses grupos destacam-se não só pela defesa de uma espécie interesse, mas, sobretudo, por fazer as vezes das pequenas comunidades onde o ser humano desenvolve sua aptidão natural a busca por pares. Assumindo o campo social papel de ponto de encontro de tais divergências fundantes, era preciso que regras de consenso fossem forjadas e que esses novos atores fossem inseridos à discussão.

<sup>43</sup> “Na medida em que essas sociedades de massas, devida às crescentes complexidades do mundo moderno tornaram-se palco de profundas contradições de interesses não negociáveis e valores comuns – o exemplo típico é o atual direito de greve ou mesmo a liberdade de associação sindical que, no início deste século, na França, não passavam de meros delitos operários – o consenso, necessariamente, passou a ter de ser conquistado” (FARIA, 1978, p. 63-64)

desigual, não só dos bens materiais, mas também dos bens simbólicos e dos recursos de poder através dos quais enfrentam os conflitos societários básicos. Preferíveis às alternativas autoritária e totalitária porque asseguram a disputa pacífica por bens disponíveis, elas convivem com enormes desigualdades sociais, sexuais, raciais etc. e com a não menos importante divisão entre governados e governantes. Longe de desaparecer, tal realidade torna-se mais visível quando a realidade democrática começa a se instalar. Em consequência, o entusiasmo democrático dos primeiros tempos cede lugar ao desencanto, à apatia e até à hostilidade em face das distorções que, muitas, vezes, envolvem políticos e instituições democráticas. (MOISÉS, 1995, p. 83)

As contradições internas do regime brasileiro demonstram-se desde de sua neogênese constitucional; em que pese o desejo de pluralidade, a Assembleia Nacional Constituinte foi marcada pela orientação de apenas um partido político (RODRIGUES, 2002, p. 34). Outrossim, fazendo reverberar as críticas clássicas ao sistema representativo-partidário, os partidos brasileiros são marcados por descrédito identitário, indisciplina e fragilidade (RODRIGUES, 2002, p. 31); reconhecidamente tidos por buscar apenas seus próprios interesses internos (MOISÉS, 1995, p. 207) e incapaz de representar ideológica e funcionalmente os eleitores brasileiros.

Diferentemente dos modelos clássicos forjados sob a égide democrática – um ideal representativo de estruturação e manifestação de poder popular – o fenômeno brasileiro “não se institucionalizou ou realizou-se de modo extraordinariamente deficitário, exacerbando o componente delegativo dos mandatos públicos modernos” (MOISÉS, 1995, p.27), modelo que tende a reforçar formas plebiscitárias e de elevada personalização, ruindo as incipientes instituições por sua (quase) total ausência de mecanismos efetivos de controle de ação dos governantes. A estrutura delegativa é de tal forma perniciosa que rui a já pessimista noção democrática de Schumpeter, para o qual o “método democrático é um sobre decisões políticas pelo qual os indivíduos adquirem o poder de decidir através da luta competitiva pelo voto do

povo” (SCHUMPETER, apud MOISÉS, 1995, p.33); essa já é uma resposta às noções democráticas clássicas de vontade geral e bem comum, tidas como ideais inatingíveis.

Algo recorrente na análise da Ciência Política, e de extrema relevância ao estudo aqui erigido, é a conformação do jogo democrático. Afastando-se o ideal ora balizado sobre a legitimidade como outorga de autoridade àquele que se vislumbra à condução ao bem comum, tem-se a legitimidade democrática como conjunto de regras capazes de demonstrarem-se suficientemente aptas à resolução dos conflitos que desestruturam o arranjo social. Tal conjunto de regras carece de uma maleabilidade maior do que aquela ainda expressa nos regramentos brasileiros de matriz puramente contratualistas, cuja aplicabilidade já fora superada nas organizações sociais do século XVIII (FARIA, 1978, p. 63). Em que pese essa pequena incursão no campo da Ciência Política, não parece razoável a crítica de Schumpeter à utilização do termo “bem comum”. Ao erigi-la, faz ressoar uma crítica retórica e genérica sobre a magnificência e pureza dos termos cunhados e adotados na filosofia – a compreensão finnisiana, já clara nesse trabalho, penetra de forma profunda e intencional na viabilidade prática de sua assunção. A par do afastamento da crítica primeira que a Ciência Política coloca sobre a Filosofia, resta evidenciado que o fundamento teórico sobre o qual funda-se o movimento político-democrático brasileiro não tem suas bases na mesma origem que a proposta neojusnaturalista, o que não significa sua incompatibilidade propositiva.

Conferir poder ao povo implica incumbir-lhe uma forma ou conceito compatível à pretensão estrutural sobre si. De acordo com o desenvolvido até aqui, os indivíduos, na persecução de seu florescimento (ou pleno desenvolvimento) apercebem-se de sua incapacidade de realizá-lo por si (seja material ou intrinsecamente), razão pela qual reconhece na comunidade uma forma de viver maior do que a mera soma dos indivíduos ali dispostos. A organização da pluralidade de membros demanda a assunção do bem comum, o reconhecimento da autoridade, a outorga da legitimidade, deliberação e estruturação normativa e os métodos de efetivação desse corolário

institucional. É necessário, contudo, atentar-se recorrentemente à essencialidade do indivíduo – ao tornar o povo um elemento, este passa a soar com ares de indivisibilidade, o que, de forma temerária, pode não fazer ecoar e transparecer a pluralidade a que é atinente e as influências estruturais sobre cada um.

O “cidadão” – assim reconhecida a figura ativa do jogo político eletivo – congrega características que devam recair sobre cada um individualmente e as quais devem ser reforçadas pelo estatuto eleitoral: princípio do “um homem, um voto” – a relevância de cada um; prevalência da vontade da maioria, verificada em eleições periódicas e previsíveis – a assunção do constante estado de mudança; a possibilidade de uma minoria tornar-se maioria, ou pelo menos não sofrer repressão; assunção de que há conflitos de interesse e matriz identitária no que tangem questões econômicas, sociais, políticas culturais, raciais, de gênero, ambientais e religiosas; separação de poderes.

Importa, pois, que a potencialidade real do indivíduo em reconhecer a influência desses fatores e mesmo perceber-se ator das mudanças e partícipe dessas relações seja assumida como relevante à condução do jogo político. É preciso que hajam condições estruturais mínimas que assegurem ao indivíduo a qualidade de cidadão, ou há como aceitar-se que a “massa de eleitores sem condições culturais, educacionais e informativas mínimas para discernir entre candidatos ou programas políticos” (MOISÉS, 1995, p. 40) seja guindada ao status de cidadão pleno? Não se pretende criar formas de aferição objetiva de capacidade eleitoral, quanto menos voltar aos períodos históricos em que esta era confundida com a capacidade econômica da pessoa; nem se quer excluir qualquer parcela da população.

O objetivo de se indagar acerca deste ponto se perfaz em duas relevantes abordagens a serem levadas em consideração quando da defesa e estruturação do modelo democrático. A primeira, de ordem mais simples, pondera acerca da disposição pessoal e organizacional dos atores do poder que devem querer ser para o bem comum e não para si, de forma a não

usurpar dos institutos que lhe conferem poder – se os interesses defendidos forem egoísticos uma massa eleitoral de fácil manipulação é interesse a ser perseguido. A segunda, diz respeito às estruturas próprias à consolidação do jogo democrático; a demanda própria de um conjunto de regras que mantenham estável o sistema concentra-se, regra geral, sobre questões práticas do modelo eleitoral – quem pode e quem não pode participar, a periodicidade, as regras de formação de partidos...; excluem-se dessa relevante seara o papel de formação cidadã desenvolvido por outros nichos do sistema estatal, como a educação e condições básicas de vida, primordialmente. São essas estruturas que influenciam diretamente na autonomia essencial a participação livre nas esferas deliberativas; condições reais de alimentação e saúde básica, que permitam ao indivíduo ocupar-se também de seu papel junto ao todo comunitário e não apenas como mero fantoche daquele que usurpa para si a superestrutura estatal.

A democracia carece de esforços para sua consolidação, sem o implemento de fatores comuns básicos à promoção da autonomia individual, não há como outorgar legitimidade às escolhas deficitariamente deliberadas (ausente condições materiais e intrínsecas de alcançar e analisar a realidade, não há real liberdade na escolha, sem escolha livre há estruturas – ainda que mascaradas – autoritárias). A consolidação democrática carece de equidade social (MOISÉS, 1995, p. 40).

Com efeito, construir a ordem democrática é um processo longo, difícil e, por vezes, bastante penoso. A criação de instituições capazes de processar a complexa pluralidade de interesses, identidades e objetivos que mobilizam os atores sociais depende de processos demorados e contraditórios de elaboração coletiva; a adoção de procedimentos capazes de potencializar esses processos através de mecanismos compatíveis supõe uma difícil negociação entre contendores que tem concepções e, principalmente, expectativas distintas sobre a dinâmica democrática. (...) Por isso, embora discutível como pré-requisito, a formação de uma cultura política compatível com o consenso normativo mínimo que assegura a

continuidade no tempo do novo regime, a despeito da existência de conflitos societários fundamentais entre cidadãos revela-se tão importante quanto a formação de um sistema partidário eficiente, a institucionalização de mecanismos adequados de representação política ou a existência de meios de controle público da ação dos governos. Embora assuma conotações distintas para os diferentes grupos que formam a comunidade política, a cultura política envolve, entre outras coisas, a generalização de um conjunto de valores, orientações para a ação, atitudes e comportamentos políticos, e resulta tanto de processos originários de socialização, como da experiência política ao longo da vida adulta dos seus membros. (MOISÉS, 1995, p.84)

A construção de um jogo maleável, à luz da proposta da cultura política, se coaduna ao bem comum – sua dificuldade de atingimento, processo semelhante ao enfrentando quando da transposição do bem comum substancial à esfera efetiva e sua conseqüente instrumentalidade. É preciso assumir a pluralidade de fatores que envolve e sua dinâmica interrelação; o fenômeno democrático demanda reconhecer que diferentes grupos disputam um espaço de poder – exercício da força – e que este deve ser atingido dentro do seguimento de certas regras. Esses diferentes grupos são marcados não só por divergências de ordem ideológica, mas também fundamentais e estruturais que influenciam diretamente na forma como se relacionam as esferas de decisão e as decisões a serem tomadas. Independentemente das manifestações desses grupos, o jogo político deve resguardar o mínimo a saudável e efetiva participações dos membros (indivíduos e grupos) participantes da relação política – o que pode ser formulado a partir dos conceitos filosóficos ora discutidos: a regra básica ao jogo democrático é a persecução do bem comum<sup>44</sup> (instrumental, por tratar-se da efetivação prática

---

<sup>44</sup> “Primeiro o bem comum é uma espécie de ‘paz social’, condição que se traduz por aquele mínimo de harmonia, tranquilidade e segurança, sem o qual a própria sociabilidade se torna impossível. Segundo, para realizar o bem comum, há necessidade de um suporte razoável de bens materiais indispensáveis para uma existência digna. E, terceiro, a essência do bem comum consiste em garantir às pessoas uma boa qualidade de vida, compartilhada nas sociedades pluralistas contemporâneas” (RAMPAZZO, 2015, p. 132-133)

de suas consequências).

A superada matriz contratualista, insuficiente às propostas complexas do desenvolvimento comunitário, dá lugar à questão fundante do bem comum que, por sua essência substancial amorfa, manifesta-se essência à regra do jogo, capaz de lançar bases ao mesmo tempo perenes, maleáveis e profundas ao sistema que se propõe, desde sua gênese, a observância do pluralismo do qual extrai-se a complexidade do bem comum.

### XIII) CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez apresentados os elementos que constituem o pensamento proposto, faz-se salutar ponderar seus pontos cruciais, a fim de que se satisfaçam os objetivos de reflexão pretendidos. Para tanto, essa derradeira seção arguirá a retomada da proposta original, a defesa a amplitude das seções finais, a síntese das principais ideias que se pretenderam consolidadas através das opções teóricas analisadas e uma proposta de conciliação conceitual.

A gênese prática dessa dissertação foram duas situações paradigmáticas – a pirataria e a lei seca – capazes de propor a discussão acerca da legitimidade conferida pelos indivíduos à legislação sancionada pelos representantes do povo e sua pretensão satisfativa em relação às situações que regulam. De sua observação, elementos saltam ao grau de essencialidade à sua compreensão: a) há indivíduos; b) há uma forma agregativa natural oriunda da comunhão de indivíduos; c) há uma forma organizativa estruturada; d) há indivíduos que ocupam espaços de decisão nessa estrutura organizativa; e) há interesses individuais; f) há interesses próprios da estrutura agregativa; g) há interesses próprios da estrutura organizativa; h) nem sempre há coerência entre interesses.

A esses elementos práticos foi estabelecido um elemento de análise imposto a partir da opção racional pela adoção e assunção do

jusnaturalismo de John Finnis, qual seja, a incursão do conceito de bem comum. Esse elemento, próprio da razoabilidade prática encontra guarida junto ao cabedal jusnaturalista a partir do qual o ser humano, livre e dotado de suas faculdades mentais naturais, busca seu pleno desenvolvimento (florescimento) a partir da experiência e aprimoramento de bens humanos básicos. O ser humano é compreendido teleologicamente, ou seja, reconhecendo-se nele a busca de um fim, qual seja a *eudaimonia*. Conforme restou claro, a proposta de bens humanos insere-se enquanto elementos dispostos a partir da inteligência, ou seja, não existe uma lista de valores arbitrariamente impostos, ensinados ou meramente compreendidos – o ser humano apercebe-se destes que são valores pré-morais cujo substrato, núcleo ou caso-central é atingível a partir da razoabilidade prática, mas cujo conteúdo efetivo e aparente constitui-se amorfamente, amoldando-se às diferentes realidades culturais humanas.

A persecução destes bens humanos por cada indivíduo é garantida através do bem comum, compreendido como elemento amorfo que aporta, satisfatória e não limitante, o pleno florescer humano, constituindo-se para além da mera soma dos bens individuais, mas incluindo-se em sua integralidade. O mero interesse comum não apresenta o status moral garantidor de que o bem comum opera sobre os valores pré-morais compreendidos sob a roupagem dos bens humanos básicos. Tal status confere ao bem comum posição anterior a dos bens individuais o que não significa, contudo, supremacia em relação aos demais. Sua anterioridade advém do fato de que, sem a observância do bem comum, inviável é o atingimento das potencialidades expressas nos demais bens.

A insuficiência do indivíduo na satisfação de seu pleno florescimento é elemento essencial à compreensão do bem comum, suas formas substancial e instrumental, bem como a relação sinalagmática entre indivíduo e comunidade. Uma relação sinalagmática compreende-se como elo indissociável característico comum a ambos sujeitos implicados em uma relação: um não existiria sem o outro, ser um implica a necessária existência do outro. Não há indivíduo sem comunidade que o aporte, não há comunidade sem que haja união agregativa de indivíduos membros. A comunidade se

manifesta elo ontológico entre a espécie humana indistinta e a singularidade de cada indivíduo – cada indivíduo carece de outro, seja para a realização de tarefas simples em prol de sua subsistência, seja para a formação de suas características próprias oriundas das relações de identificação, assunção e reprovação de comportamentos. A essa unidade agregativa incumbe a salvaguarda do potencial florescimento de cada um de seus membros, da união deles e da unidade deles emanada – a ela cumpre o resguardo do bem comum.

Aparentes conflitos que pareçam inconciliáveis entre a promoção individual e comunitária devem ser observados e julgados a partir do crivo da razoabilidade, não é razoável que um indivíduo deliberadamente fira sua comunidade em detrimento de um bem egoisticamente manifesto, visto que estará contrapondo-se a seu próprio desenvolvimento. Essa relação deve ser, contudo, racionalmente compreendida e não necessariamente imposta pelas regras de funcionamento da estrutura comunitária. Uma determinada regra não pode deliberada e sem razão alguma obstaculizar o desenvolvimento ou querer razoável de um indivíduo, mas apenas aquele que (pela experiência ou potencial risco) afrontar o pleno desenvolvimento do próprio membro e dos demais.

Nesse ponto faz-se interessante destacar as diferenças da concepção de bem comum nas fontes aristotélica e tomista adotadas por Finnis: ao estagirita a supremacia da polis e a certeza de que seu desenvolvimento significaria e acarretaria o desenvolvimento de seus membros, subsumidos a sua existência; ao doutor angélico, uma versão mais abrandada em relação ao papel da *civitas* introduz o amorfismo como característica desse elemento. A versão aristotélica de bem comum consome os bens individuais, enquanto a versão finnisiana contempla e congrega o conteúdo dos bens individuais.

Sedimentada tal compreensão, que encerra a noção basilar própria ao bem comum substancial e sua manifestação essencialmente comunitária, faz-se necessário tecer conclusões acerca dos problemas práticos

que se derivam a partir da efetivação do bem comum, quais sejam sua manifestação instrumental e os problemas de coordenação.

O amorfismo conceitual, contemplado pela noção substancial do bem comum, não é plausível de execução. Sua elasticidade e proposta de não delimitação faz com que ele não seja operacionalizável, sendo necessário que subsista como ideal a ser perseguido, mas não como elemento a ser praticado. Com o intuito de que alguns dos objetivos traçados sejam atingidos é preciso que se efetive o bem comum em sua instrumentalidade, e, portanto, limitações próprias dessa realidade política. O bem comum instrumental, encerra, pois, a noção de bem ou interesse público, qual seja a salvaguarda da exploração das potencialidades humanas, atentadas às realidades contingentes sobre questões materiais, históricas e, até mesmo, morais.

Nesse mesmo sentido de busca de efetivação de ideias de florescimento humano, resta evidente que existem caminhos diversos para o alcance de um mesmo bem, caminhos estes que não necessariamente estão certos ou errados, simplesmente coexistem e um deles deve ser adotado. Eis o conceito de problemas de coordenação cuja resolução dar-se-á através da autoridade. Autoridade, que, no sentido finnisiano, significa, por parte de indivíduos livres e dotados de suas faculdades mentais, a outorga da direção ou condução de escolhas a quem faça vislumbrar, através de suas ações e propostas, o encaminhamento ao bem comum. Todo aquele gestor público que assim aja, o fará legitimamente; contrário senso, aquele que não fizer de suas ações a condução ao bem comum, não será legítimo e, portanto, não será digno de representar o povo.

Analisar questões relativas aos problemas de coordenação destaca a relevância de bem compreender os termos Comunidade, Estado e adjacentes. Diferente da proposta de Guilherme Saldanha, apresentada na introdução deste trabalho, essa análise encerra o conceito abstrato e mediato relacional do termo Comunidade; Estado compreende o que lá fora manifesto como Administração, qual seja a parte institucional responsável pela observância do bem comum instrumental, já governo confunde-se à parcela

dos representantes, que recebem a outorga dos membros da comunidade à resolução dos problemas de coordenação – estes devem investir-se de autoridade no sentido finnisiano, fazendo vislumbrar-se o bem comum quando da execução de seus atos, tarefas e propostas, constituindo-se legítimos representantes, e não usurpadores egoístas.

As discussões travadas quando das seções XI e XII destoam, de fato, da tradição jusnaturalista de Finnis. Ocorre, contudo, que se fez necessária a incursão sobre temas fáticos e, dentre eles, a assunção de que a tradição jusfilosófica brasileira não encontra eco na corrente que conduz esse trabalho. Plausível e interessante, contudo, destacar a forma com que a proposta conceitual amorfa de bem comum, salutar e satisfatoriamente se amolda à realidade representativa brasileira. O bem comum, sua noção de autoridade e legitimidade são capazes de conduzir a justificação do Estado de Direito enquanto instituição que se conduz ao interesse público, sem coibir arbitrariamente a promoção de bens individuais. Aquilo que, corriqueiramente, falta às correntes contratualistas e sua fundamentação positivista, encontra respostas junto à proposta jusnaturalista e ao pleno desenvolvimento promovido pela comunidade. Outrossim, encaixa-se com primazia frente aos anseios sociopolíticos brasileiros manifestos junto à Carta Constitucional de 1988 e seu declarado suporte ao pluralismo.

A partir do paradigma prático que inspira essa reflexão, temos que indivíduos – uma vez aplicados e aptos a sua experiência racional e razoável – inclinam-se à persecução de bens; a unidade agregativa a que estão os indivíduos natural e necessariamente vinculados é a comunidade, que traz em seu âmago a persecução do bem comum (substancial), enquanto interesse próprio da estrutura agregativa. A estruturação organizativa tanto da comunidade, quanto do bem comum, conduzem à instrumentalidade de ambos – são necessários elementos práticos operacionalizáveis à execução e presteza dos objetivos almejados – apresenta-se, pois, o Estado/Administração na qualidade de forma organizativa estruturada de indivíduos e a pretensa objetivação da garantia do bem comum, em sua versão imediata e instrumental. Esta estrutura é pautada pela atuação dos governantes que

atuam na escolha e execução de políticas nos espaços decisórios destas estruturas, resolvendo os problemas de coordenação e que devem ser pautadas pela observância do interesse público com vias no desenvolvimento individual e comunitário. O que vem a macular parte dessa relação é a falibilidade com que os governantes atuam, incapazes de assumir seu papel de autoridades legítimas, usurpam seu status e posição na busca de interesses egoísticos. O sistema representativo pretende, com seu conjunto de regras alinhado à consciência de seus membros, forjar a comunhão e convergência dos interesses individuais e comunitários.

Clara a forma como as inquietudes que inspiraram este trabalho contemplam os elementos que dele decorreram, resta propor, mesmo que de forma aparentemente simplória, de que maneira possa haver uma maior convergência e comunhão entre as diversas manifestações de interesse público e o bem comum. Possivelmente uma proposta integral contemplaria formas de incentivo à noção comunitária, ao desenvolvimento de recursos que implicariam em uma salutar e livre aquisição e aprimoramento da razoabilidade prática, com vias de reconhecer a carente constância de persecução do florescimento humano através do desenvolvimento dos bens individuais. Outro tipo de trabalho seria necessário para contemplar tamanha horizontalidade conceitual, o que não permite que se furte a apresentação da necessidade de se trilhar os caminhos do interesse público, vislumbrando a utópica, porém propulsora, assunção do bem comum.

#### XIV) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H. *Crises da República*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993

- \_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Ed. da UnB, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2016.
- AQUINO, T. *Escritos políticos de Santo Tomas de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. T. Suma Teológica. Tradução: Alexandre Correia.  
Disponível em:  
<https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>  
Acesso: outubro de 2017
- AVRITZER, L. *Sociedade civil, instituições participativas e representação: da autorização à legitimidade da ação*. Dados, Rio de Janeiro, v. 50, n. 3, p. 443-464, 2007.  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S001152582007000300001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S001152582007000300001&lng=en&nrm=iso)>.
- BATAGLIA, P. U. R.; MORAIS, A. de; LEPRE, R. M. *A teoria de Kohlberg sobre o desenvolvimento do raciocínio moral e os instrumentos de avaliação de juízo e competência moral em uso no Brasil*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/epsic/v15n1/04.pdf>> Acesso: junho de 2015
- BOBBIO, N.; MATTEUCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. 11. ed. Brasília: UNB, 1998.
- BONAVIDES, P. *Ciência Política*. São Paulo: Malheiros Editores, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Teoria Constitucional da Democracia Participativa*. São Paulo: Malheiros Editores, 2001
- BRITO, R. R. *Os direitos humanos na perspectiva de Hannah Arendt*. Revista Ética & Filosofia Política, v. 9, n. 1, junho de 2006. Disponível em: [http://www.dhnet.org.br/direitos/filosofia/arendt/brito\\_dh\\_hannah\\_are](http://www.dhnet.org.br/direitos/filosofia/arendt/brito_dh_hannah_are)

- ndt.htm
- CHAUI, M. *Convite à Filosofia*. 14 ed. São Paulo: Editora Ática, 2012.
- DEMOS, P. *Éticas multiculturais: sobre convivência humana possível*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.
- DE BONI, L. A. *Idade média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- ESTEVES, J. P. A ética da comunicação e os media modernos – Legitimidade e poder nas sociedades complexas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- FARIA, J. E. Poder e Legitimidade: Uma introdução à Política do Direito. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- FILGUEIRAS, F. *Justiça constitucional, legitimidade e interesse público*. Rev. Bras. Ciênc. Polít. [online]. 2012, n.7, pp.319-347. ISSN 2178-4884. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522012000100013>>
- FINNIS, J. *Aquinas*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2004 (reimpressão 1998).
- \_\_\_\_\_, *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Reason in Action – Collected Essays, Vol I*. Oxford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Humans Rights & Common Good – Collected Essays, Vol III*. Oxford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Fundamentos de Ética*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standart brasileira | vol. XXI – Rio de Janeiro: Imago, 1996*.
- GEHLEN, A. *Moral e Hipermoral*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- GREEN, Leslie. *Law, Co-ordination and the Common Good*. Oxford Journal of Legal Studies. Oxford University Press, 1983.
- GUERRA, E. O. *Carl Schmitt e Hannah Arendt: olhares críticos sobre a política*

- na modernidade. São Paulo: LiberArs, 2013.
- HABERMAS, J. *A Crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HUME, D. 2000. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial.
- LASANTA, P. J. *Diccionario Teologico Y Doctrinal De Santo Tomas De Aquino*. Madri: HORIZONTE, 2011
- MACINTYRE, A. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Bauru-SP: EDUSC, 2001
- MARTINO, R. R. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica*. Vaticano, 2004.
- Disponível em:  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html)  
 Acesso: novembro de 2017.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2006.
- MIGUEL, L. F. *Representação política em 3-D: elementos para uma teoria ampliada da representação política*. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v.18, n.51, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n51/15989.pdf>>. Acesso em: 22 fev. 2011. doi: 10.1590/S0102-69092003000100009.
- MOISÉS, J. A. *Os Brasileiros e a Democracia*. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- MONTEQUIEU, C.; *O Espírito das Leis*. Disponível em: <[http://www.escolapresidentevargas.com.br/base/www/escolapresidentevargas.com.br/media/attachments/331/331/539ef6ac8641be2d6b331d74d2ecf96bc0ab67efa1c59\\_montesquieu.-o-espírito-das-leis.pdf](http://www.escolapresidentevargas.com.br/base/www/escolapresidentevargas.com.br/media/attachments/331/331/539ef6ac8641be2d6b331d74d2ecf96bc0ab67efa1c59_montesquieu.-o-espírito-das-leis.pdf)>  
 Acesso: maio de 2015.
- MORAES, A. de. *Direito constitucional*. 24. ed. São Paulo: Atlas, 2009.
- PAULO VI. Encíclica GAUDIUM ET SPES – Sobre a Igreja no mundo atual. Vaticano, 1965.
- Disponível em:  
[http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/edh\\_enciclica\\_gaudiu](http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/edh_enciclica_gaudiu)

- [m\\_spes.pdf](#)  
Acesso: novembro de 2017.
- PINHEIRO, V. S. Bem comum e a razão prática – Palestra. Belém: Canal Dialético, 2017  
Disponível em:  
[https://www.youtube.com/watch?v=nf1kKl\\_S7ew](https://www.youtube.com/watch?v=nf1kKl_S7ew)  
Acesso: maio de 2017
- PLATÃO CARTAS VII  
Disponível em:  
<https://www.passeidireto.com/arquivo/23266304/platao---carta-vii>  
Acesso: janeiro de 2017.
- RAMPAZZO, L. Princípios Jurídicos e Éticos em Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2015.
- RODRIGUES, L. M. Partidos, Ideologia e Composição Social – um estudo das bancadas partidárias na câmara dos deputados. São Paulo: Editora da USP, 2002.
- ROUSSEAU, J.J. *Do Contrato Social*. Disponível em: <  
[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=2244](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2244)> Acesso: maio de 2015.
- SALDANHA, G. O Tribunal Constitucional como Poder – Uma nova teoria da divisão de poderes. São Paulo, Memória Jurídica Editora, 2002.
- SAFATLE, V. *O circuito dos afetos – corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- SANDEL, M. *Justiça – o que é fazer a coisa certa*. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- SCHMIDT, J. P. (org.) *Comunidade e Comunitarismo: temas em debate*. Curitiba: Multideia, 2013.
- SIVIERO, I. (org.). *Hannah Arendt: diversas leituras*. Passo Fundo: IFIBE, 2010.
- SOARES, P. H. *Vantagens e desvantagens do voto obrigatório e do voto facultativo*. Consultoria Legislativa do Senado Federal – Textos para Discussão 6, abril de 2004. Brasília, 2004. Disponível em:  
<http://www12.senado.gov.br/publicacoes/estudos-legislativos/tipos-de-estudos/textos-para-discussao/td-6-vantagens-e-desvantagens-do-voto-obrigatorio-e-do-voto-facultativo>
- SOUSA, C. *Direito e Moral: O universo pós-metafísico da justiça*. Paripiranga:

Clube dos Autores, 2014.

SULMASY, D. P. Four Basic Notions of Common Good. *St. John's Law Review* – vol. 75, Iss. 2, Article 16.

Disponível em:

<http://scholarship.law.stjohns.edu/lawreview/vol75/iss2/16>

Acesso: novembro de 2017

URBINATI, N. *O que torna a representação democrática?*. *Lua Nova* [online]. 2006, n.67, pp. 191-228. ISSN 1807-0175. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452006000200007>.

TEIXEIRA, F. *A República bem ordenada: Francesco Guicciardini e a arte do "bom governo"*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/> Acesso: fevereiro de 2017