

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS — UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

LEANDRO DA SILVA BERTONCELLO

CONSCIÊNCIA RELIGIOSA E SECULARISMO A PARTIR DE JOHN FINNIS

**SÃO LEOPOLDO
2019**

Leandro da Silva Bertoncello

CONSCIÊNCIA RELIGIOSA E SECULARISMO A PARTIR DE JOHN FINNIS

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Filosofia
pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade do Vale do Rio dos Sinos —
UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton

São Leopoldo

2019

B547c Bertoncello, Leandro da Silva.
Consciência religiosa e secularismo a partir de John
Finnis / por Leandro da Silva Bertoncello. – 2019.
92 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do
Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
São Leopoldo, RS, 2019.

“Orientador: Dr. Alfredo Santiago Culleton”.

1. John Finnis. 2. Lei natural. 3. Secularismo.
4. Consciência religiosa. I. Título.

CDU: 241.2:340.12

Leandro da Silva Bertoncello

CONSCIÊNCIA RELIGIOSA E SECULARISMO A PARTIR DE JOHN FINNIS

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Filosofia
pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade do Vale do Rio dos Sinos —
UNISINOS

Data da defesa: 03 de abril de 2019

Banca examinadora:

Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (Orientador)

.....

Prof. Dr. Gerson Neves Pinto

.....

Prof. Dr. Marcus Paulo Rycembel Boeira

.....

RESUMO

Esta dissertação de mestrado tem como objetivo investigar a teoria da lei natural elaborada por John Finnis para, a partir dela, demonstrar como a religião se constitui num bem fundamental para o florescimento humano, sendo merecedora de expressão e aceitação na esfera pública de uma sociedade secularista. Trata-se de reconhecer o estatuto público dos argumentos de base religiosa, que os torna capazes de ser aceitos como racionais e não apenas posturas de fé religiosa, sendo defendidos em termos compatíveis com o meio secularista atual, onde a existência de Deus é caracteristicamente negada ou tida como irrelevante para os assuntos práticos do âmbito social. Utiliza-se como método a revisão bibliográfica, mediante a reunião do material escrito por Finnis, além de outras obras relacionadas ao tema aqui tratado, com a abordagem analítica e interpretação das ideias obtidas nessas diversas fontes. Estuda-se a teoria de Finnis sobre a lei natural, com destaque para a nova interpretação do primeiro princípio da racionalidade prática feita por Germain Grisez e as discussões consequentes. Investiga-se a conformação do secularismo enquanto mentalidade vigente que nega ou despreza causas e finalidades transcendentais para as pretensões humanas. Analisam-se as reflexões de Finnis sobre a religião como harmonia racional entre a fé e as ações do indivíduo religioso. Conclui-se, com os resultados obtidos, que não há fundamento em pretender excluir da esfera pública as reivindicações baseadas na consciência religiosa, mesmo em se tratando de um ambiente secularista, pois são reivindicações elaboradas segundo critérios de razoabilidade prática e que dizem respeito à autenticidade dos seres humanos, não sendo ainda fundamentado pretender que as pessoas religiosas restrinjam à sua intimidade o bem humano fundamental da religião e cedam às posições secularistas contrariamente à sua consciência.

Palavras-chave: John Finnis. Lei natural. Secularismo. Consciência religiosa.

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate the theory of natural law elaborated by John Finnis to demonstrate how religion constitutes a basic good for human flourishing, deserving expression and acceptance in the public sphere of a secularist society. It is a matter of recognizing the public status of religiously based arguments that make them capable of being accepted as rational and not just religious faith positions, being defended in terms compatible with the current secularist milieu, where the existence of God is characteristically denied or regarded as irrelevant to the practical affairs of the social sphere. Bibliographic review is used as a method, by means of collecting the material written by Finnis, as well as other works related to the theme here, with the analytical approach and interpretation of the ideas obtained in these diverse sources. Finnis's theory on natural law is studied, with emphasis on the new interpretation of the first principle of practical reasonableness made by Germain Grisez and the ensuing discussions. We investigate the conformation of secularism as a prevailing mentality that denies or neglects causes and transcendent ends for human pretensions. Finnis's reflections on religion as a rational harmony between faith and the actions of the religious individual are analyzed. It is concluded, with the results obtained, that there is no basis in claiming to exclude from the public sphere the claims based on the religious conscience, even in the case of a secularist environment, since they are claims elaborated according to criteria of practical reasonableness and that they concern the authenticity of human beings, and it is not yet justified to claim that religious persons restrict to their intimacy the fundamental human good of religion and yield to secularist positions contrary to their conscience.

Keywords: John Finnis. Natural law. Secularism. Religious conscience.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 A NOVA TEORIA CLÁSSICA DA LEI NATURAL (GRISEZ-FINNIS)	12
2.1 Lei natural e teorias da lei natural.....	12
2.2 A nova interpretação proposta por Grisez e Finnis.....	17
2.3 Natureza dos princípios e normas da lei natural.....	25
2.4 Bens humanos fundamentais e florescimento humano.....	28
2.5 A razoabilidade prática e os seus requisitos.....	32
2.6 O fundamento da lei natural.....	39
3 O SENTIDO PRÁTICO DO SECULARISMO	42
3.1 Traços gerais do conceito de secularismo.....	42
3.2 Configuração do secularismo como mentalidade vigente.....	44
3.3 A análise de Platão sobre as principais formas do secularismo.....	50
3.4 O secularismo como negação da dignidade humana.....	52
4 A CONSCIÊNCIA RELIGIOSA E SUA EXPRESSÃO PÚBLICA	57
4.1 No que consiste a consciência religiosa.....	57
4.2 Crítica do ceticismo e do dogmatismo morais.....	62
4.3 A diretividade da razão prática, indicadora da ação criadora divina.....	64
4.4 A religião como um dos bens humanos fundamentais.....	66
4.5 Considerações de Finnis sobre a relação entre religião e Estado.....	71
4.6 O estatuto racional da revelação pública na razão pública.....	74
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	78
REFERÊNCIAS	82

1 INTRODUÇÃO

As discussões sobre o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião vêm ganhando destaque nas cortes dos países ocidentais. Cita-se como exemplo o emblemático caso *Lee v. Ashers Baking Company*, julgado pela Suprema Corte do Reino Unido em outubro de 2018. Os proprietários da confeitaria processada são um casal cristão que sustenta a crença religiosa de que a única forma de casamento consistente com o ensino bíblico e aceitável a Deus é aquela entre um homem e uma mulher. Ao receberem um pedido do Sr. Lee de um bolo com os dizeres *apoie o casamento gay*, eles recusaram-no, alegando que não poderiam em consciência produzir esse bolo. Os juízes resolveram o mérito favoravelmente à confeitaria, pois entenderam que a recusa dos donos da confeitaria não era discriminatória para com o Sr. Lee, mas sim fundada na promoção da mensagem no bolo, e reconheceram o direito de não ser obrigado a manifestar crenças que alguém não tenha. Semelhantes casos têm aportado à Suprema Corte Norte-Americana, e o direito à liberdade religiosa motiva debates públicos promovidos por diversas associações nos EUA.

Na sociedade brasileira, tem surgido um descontentamento com a distância entre o que se pode chamar de debate juspolítico e as expectativas de realização pessoal das pessoas religiosas e as suas conseqüentes visões sobre os problemas morais. A religião como bem humano fundamental tem despertado o interesse por relevantes debates públicos. Movimentos pela defesa da vida contra o aborto participaram da recente audiência pública realizada no Supremo Tribunal Federal, que discute a constitucionalidade da lei que criminaliza a prática abortiva. O descontentamento com a estrutura e o conteúdo da educação escolar tem levado famílias a retirar suas crianças da escola e a praticar o *homeschooling*, com a educação domiciliar, o que também tem gerado questionamentos nos tribunais. São exemplos pelos quais se percebe que a consciência religiosa tem fundamentado posicionamentos públicos relevantes quanto aos demais bens fundamentais, o que exige um embasamento teórico para o direito à liberdade religiosa e para a admissão do argumento de origem religiosa como razão pública. Assim, a utilidade da presente pesquisa está em obter, através da teoria da lei natural elaborada por John Finnis, resposta ao problema do estatuto público a ser reconhecido, numa sociedade secularista, ao argumento derivado da consciência religiosa.

Identifica-se nesses casos o problema da apresentação e defesa de argumentos e reivindicações de base religiosa na esfera pública. Ainda que muitas das verdades aceitas pela pessoa religiosa sejam somente compreendidas pela revelação e inalcançáveis pela razão natural — inclusive a própria necessidade da busca da verdade sobre Deus e da adesão a ela

— há aquelas verdades que fazem parte da revelação cristã que são compreensíveis pelas razões de todos e que incidem sobre os assuntos públicos, como são as verdades pertinentes à defesa da vida e de valores morais. Trata-se, então, de reconhecer o estatuto público dos argumentos de base religiosa, de como podem ser aceitos como racionais e não apenas posturas de fé religiosa, e como deve o religioso, especificamente para esta dissertação o católico, expor seu pensamento em termos compatíveis com o meio secularista atual, onde a existência de Deus é caracteristicamente negada ou tida como irrelevante para os assuntos práticos do âmbito social.

A filosofia de John Finnis tem o mérito reconhecido de trazer para o debate público contemporâneo os princípios e conceitos da tradição tomista, no que diz com a lei natural. Ao tomar em consideração a razão, como elemento que distingue o ser humano dos demais animais, Finnis nos demonstra que os julgamentos, decisões e ações podem ser pautados por requisitos de razoabilidade que os integram numa coerência ética, e que o desenvolvimento do ser humano depende de bens fundamentais a serem buscados racionalmente. A pauta na razoabilidade própria do direito natural proporciona a elevação dos bens humanos ao nível dos debates públicos, como nos processos de elaboração das leis positivas e nos julgamentos sobre direitos fundamentais e de interesse geral.

Iniciar-se-á, esta dissertação, por uma exposição da teoria finnisiana da lei natural, com relevo para sua inspiração em Tomás de Aquino, a partir da distinção que ele faz entre as espécies de lei e da definição da lei natural como conteúdo a partir do qual as diversas teorias a ele relacionadas se desenvolveram. Será apresentada a nova interpretação elaborada por Germain Grisez ao primeiro princípio da razoabilidade prática, *o de que o bem é para ser procurado e realizado e o mal evitado*, que gerou controvérsia entre escritores tomistas do século XX e inspira os trabalhos de John Finnis, Robert P. George entre outros. No mesmo capítulo, será verificada a natureza dos princípios da lei natural. Ainda, serão descritos os bens humanos fundamentais que possibilitam a realização do indivíduo e de sua comunidade, e os princípios da razoabilidade prática, pela qual o indivíduo é capaz de ordenar racionalmente suas próprias atitudes dentro da sua liberdade de agir. Por fim, ainda no primeiro capítulo, tratar-se-á do fundamento da lei natural, propondo-se que a razoabilidade humana afasta a suficiência das teorias juspositivistas. O capítulo segundo será destinado ao estudo da formação e da caracterização da sociedade secularista e seu papel na perspectiva das pessoas que promovem a religião como bem fundamental. Entende-se o secularismo como uma mentalidade vigente que nega quaisquer causas ou finalidades transcendentais para as ações humanas, e que vê como bens necessários à realização humana apenas aqueles inerentes ao

mundo físico. Tem-se o recuo da consciência religiosa e o avanço de atitudes que se fundamentam em concepções materialistas da vida. Serão apresentadas as ideias de autores contemporâneos sobre a conformação e as características de uma sociedade secularista. O capítulo terceiro tratará, finalmente, da consciência religiosa, entendida como aspecto básico do desenvolvimento humano, a partir, especialmente, dos escritos de John Finnis. Há o foco na harmonia necessária entre a decisão racional de aderir a uma fé (especificamente a fé católica) e a as ações do indivíduo assim na sua intimidade como na sua vida pública, sob o entendimento de que a consciência religiosa não deve ser restringida a um sentimento pessoal eventualmente compartilhado com outras pessoas, mas, ao contrário, de que a religião oferece bases racionais para a atuação pública dos fiéis e a apresentação de reivindicações baseadas na verdade revelada que merecem ser admitidas e conhecidas nos debates públicos.

A extensão da bibliografia a ser pesquisada constitui-se na principal dificuldade na realização desta pesquisa. É possível dizer-se que a obra de Finnis vem sendo por ele prosseguida pelo menos desde a década de 1960, quando ele concluiu seu doutoramento em filosofia com uma tese sobre o conceito de poder judicial, no University College, em Oxford. Sua obra principal é o *Natural law and natural rights* (1980), na qual ele apresenta uma contribuição introdutória sobre a sua teoria da lei natural. Porém, seu pensamento vem sendo desenvolvido em inúmeros artigos e conferências, os quais foram publicados em 2001 numa coleção pela Oxford University Press. Os meios para a consecução desta pesquisa são, portanto, a reunião do material escrito por Finnis, além daquele elaborado por autores relacionados ao tema aqui tratado, bem como a sistematização das ideias obtidas nessas diversas fontes, com o sentido de alcançar-se, de acordo com a teoria finnisiana da lei natural, uma resposta para o estatuto da consciência religiosa na sociedade secularista.

Os textos-chave para o presente estudo são aqueles nos quais Finnis refere-se ao estatuto racional da revelação pública na razão pública. No ensaio *Religion and public life in pluralist society* (2011), por exemplo, a tese central é que há uma reciprocidade e um certo tipo de interdependência epistêmica entre a razão natural e a revelação pública divina. Por um lado, o florescimento humano, que se expressa num conjunto de certos bens a serem perseguidos e realizados por todos que se preocupam com o que fazer, pode ser reconhecido sem o apelo à ideia de causalidade divina ou de vontade divina que determine as escolhas humanas. Por outro lado, essa questão é ocupada pela religião enquanto bem humano básico, uma vez que se conclua pela necessidade do ser divino.

Alguns dos principais temas abordados por Finnis são relevantes para esta dissertação. Tem-se, entre eles, a questão da razoabilidade das deliberações e escolhas

humanas. Finnis parte do que considera o núcleo da análise feita por Tomás de Aquino sobre a interação entre razão e vontade, ou seja, uma compreensão da vontade e do querer em um sentido preciso, como uma resposta inteligente ao que se entende como oportunidade. Pela razoabilidade prática, alguém confere a si mesmo uma direção, na medida em que é um ser dotado de inteligência e vontade no sentido da sua realização como ser humano ao dedicar-se à busca de bens humanos fundamentais.

Entre os bens humanos fundamentais arrolados por Finnis, a religião terá destaque nesta dissertação. A modernidade tem se caracterizado pelo distanciamento entre a religião e o interesse público, sendo que filósofos modernos propõem que a consciência religiosa deve ser reservada à esfera íntima de cada pessoa, para que os assuntos públicos sejam abordados de maneira mais racional. Contudo, essa proposta tem resultado numa configuração política e jurídica muitas vezes destituída de valores éticos e que reduz o interesse público a uma condição mecanicista e esvazia a noção de bem comum. O bem fundamental da religião consiste em *ver como boa a sensibilidade e cooperação com a fonte pessoal transcendente do bem*, e isso implica uma integridade moral do aderente à religião que deve pautar-se pela promoção das verdades reconhecida da sua fé tanto na sua vida privada quanto na pública.

Delimita-se, esta análise, a um tipo específico de religião: o catolicismo. Resultam daí especificidades próprias da tradição cristã e do catolicismo em particular. A Revelação Cristã é um fato capital para as ideias éticas e jurídicas, assim como para as questões humanas em geral, pois ela estabelece conceitos e leis que transformam o conhecimento do verdadeiro e do correto daqueles que a ignoram ou a recusam. A inteligência inspirada pela Revelação Cristã ousa divergir flagrantemente das opiniões e posturas baseadas na perspectiva materialista ou secularista; máximas ensinadas através dos Evangelhos, como *ninguém entrará no reino dos céus se não se fizer pequeno e humilde como uma criança* (Mc 10,15), ou que *de nada serve ao homem querer conquistar o mundo se vier a perder sua alma* (Mt 16,26), são direções que inspiram os cristãos em seus pensamentos e ações ao revés dos modelos de sucesso e bem-estar humanos fundados em valores tais como o dinheiro ou o prazer sensível. No caso da Igreja Católica, está muito presente a preocupação com a defesa da tradição e com o combate à postura modernista que pretende afastar a consciência católica do discurso público e restringi-la à intimidade privada dos fiéis. Sendo o autor desta dissertação católico, assim como o é o filósofo John Finnis a partir de cuja obra se desenvolve este texto, a análise aqui empreendida toma como base o catolicismo, mas suas conclusões podem ser favoráveis a outros tipos de posições religiosas que a ele se assemelhem.

A exposição das ideias utilizadas nesta dissertação procura manter-se, então, dentro da tradição do pensamento católico e tomista. Entre os objetivos deste trabalho estão os de demonstrar a relevância da consciência religiosa diante do pensamento secularista e a atualidade da filosofia de inspiração religiosa para a proposta de soluções às questões contemporâneas. Noções como a consciência são esclarecidas de acordo com a obra de autores católicos e mesmo alguns agnósticos. Alguns autores citados são mais reconhecidos por quem pesquisa a teologia moral católica e os debates a ela relacionados. Há, porém, os que, como John Finnis, são pesquisadores e professores de destaque nos meios universitários de hoje. Trata-se, afinal, de seguir a linha de influência tomista na qual se insere John Finnis, autor escolhido como base para este trabalho.

Pretende-se, enfim, dentro dos estreitos limites de uma dissertação de mestrado, expor o pensamento de John Finnis e sua relevância para a inserção do pensamento católico no ambiente acadêmico, com uma descrição breve sobre a chamada nova teoria clássica da lei natural que se desenvolveu a partir da interpretação de Germain Grisez sobre o primeiro princípio da razoabilidade prática, assim como expor as recentes discussões sobre a teoria tomista da lei natural; e sugerir a aplicabilidade das ideias de Finnis ao desafio de harmonizar a consciência religiosa com a atuação nos diferentes níveis da vida social em que há uma pluralidade de visões e interesses que em muitos casos se contradizem.

2 A NOVA TEORIA CLÁSSICA DA LEI NATURAL (GRISEZ-FINNIS)

2.1 Lei natural e teorias da lei natural

John Finnis é autor de diversos livros, artigos e verbetes para dicionários e enciclopédias, nos quais se encontram as ideias que compõem a sua teoria da lei natural. Um ponto de partida possível para o seu estudo é o verbete *Lei natural*, integrante do Dicionário de ética e filosofia moral organizado por Monique Canto-Sperber (1996), no qual Finnis situa a existência de uma lei natural num espaço que serve de justificação e explicação de afirmações que incidem no discurso pré-teórico (o debate moral, a política, o direito); neste discurso pré-teórico, são identificáveis atos *desumanos*, *cruéis*, *moralmente irracionais*. Diante disso, Finnis indica uma função que uma teoria da lei natural exerce:

Uma teoria da lei natural se propõe a explicar como tais asserções [isto é, as que intervêm no discurso pré-moral] podem ser fundamentadas pela razão e enunciar uma verdade; ela decide, para fazê-lo, relacioná-las com uma verdade geral do bem e do mal na vida humana, contanto que esta seja moldada pela deliberação e pela escolha¹.

Finnis explica que os teóricos da lei natural fazem sua análise do bem e do mal sem nenhuma obrigação de afirmar que as proposições normativas que eles defendem sejam derivadas da *natureza* ou de uma suposta *natureza das coisas*, ou que essas proposições se relacionem de algum modo com as *leis da natureza* ou apresentem a mesma regularidade dos fenômenos naturais observados pela física e outras ciências naturais. Tampouco remete seus fundamentos, a teoria da lei natural, a qualquer *estado de natureza* que seja anterior ao pecado original ou à formação das sociedades humanas. Finnis, então, esclarece os termos da fórmula *lei natural*:

Quanto ao termo ‘lei’, como compreendido na fórmula ‘lei natural’, não implica que os princípios e as normas em questão possuam a mesma força diretriz que as ordens, os imperativos e os decretos de uma vontade superior. Mesmo quando um teórico da lei natural defende (como faz a maioria deles) que esses princípios e essas normas (assim como toda realidade) encontram sua explicação fundamental em uma fonte de existência e de sentidos transcendente, criadora e divina, isso não quer dizer que esses princípios sejam convenientes ou obrigatórios por serem ordenados (ou que o seu caráter obrigatório decorra menos da sabedoria divina que da vontade divina). Não, o termo ‘lei’ aqui remete aos critérios da boa escolha, a

1 FINNIS, John. Lei Natural. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. v. 2. p. 36.

critérios que são normativos (ou seja, racionalmente compulsórios e ‘obrigatórios’), por serem verdadeiros, e não é razoável escolher de outra maneira senão segundo esses critérios. O termo ‘natural’ (assim como seus usos derivados em fórmulas como ‘por natureza’, ‘em conformidade com a natureza’, ‘de natureza’) apresenta quanto a ele, neste contexto, um ou vários dos seguintes sentidos: a) os critérios (princípios e normas) em questão não são ‘positivos’, ou seja, eles valem antes de ser estabelecidos por uma decisão individual, uma convenção ou uma escolha coletivas; b) eles estão ‘além’ das leis, das convenções e das práticas positivas; fornecem, portanto, as premissas de uma avaliação e de uma aceitação críticas, ou, ao contrário, de uma atitude fundamentada de desobediência e de recusa a essas leis, essas convenções ou essas práticas; c) eles satisfazem as exigências mais rigorosas da razão crítica e são objetivos, de sorte que aquele que recusa aceitá-los como critérios de julgamento se encontra no erro; d) a adesão a tais critérios tende sistematicamente a favorecer o desenvolvimento do ser humano, a realização dos indivíduos e das comunidades humanas².

Ressaltem-se estas características do termo *natural*, por sua importância na teoria finnisiana: a primazia dos seus critérios sobre qualquer decisão individual ou coletiva; seu caráter metapositivo que proporciona fundamento para aceitação crítica ou recusa das leis, convenções e práticas positivas; sua objetividade e racionalidade como critérios de julgamento verdadeiros; sua tendência a favorecer o desenvolvimento humano.

Na sua obra mais conhecida, *Natural law and natural rights* (1980), Finnis desenvolve um longo estudo que, como diz no seu prefácio, considera introdutório à sua filosofia, e que abrange áreas que poderiam ser rotuladas como *ética*, *filosofia política*, *filosofia do direito* e *jurisprudência*, mas que não são ali tratadas como disciplinas distintas e suscetíveis de serem perquiridas cada uma separadamente. Nessa obra, assim como em outros livros e artigos de sua autoria, Finnis analisa conceitos, problemas, exemplos e objeções, no sentido de delinear a sua própria teoria do direito natural, por meio da seleção dos componentes que possam ser aceitos ou recusados na construção do seu edifício teórico.

Uma distinção esclarecedora, que Finnis considera merecedora de nota logo de início, é a que deve ser feita entre uma teoria, doutrina ou descrição, e o assunto tratado por essa teoria, doutrina ou descrição. Quando o assunto é o direito natural, pode ser estudada a história das teorias que dele tratam, assim como da sua utilização. Não há, porém, uma história do direito natural e de seus princípios *per se*. Finnis alerta que, se for o caso de considerar-se a existência de princípios de direito natural, essa distinção primordial necessita de ser mantida, de modo que uma coisa é o discurso sobre o direito natural, e outra coisa é o discurso sobre discursos sobre o direito natural. Assim, o que concerne a Finnis em seus

2 Ibid., p. 37.

escritos é apresentar e explicar uma teoria do direito natural, para responder às questões sobre a existência do direito natural e seu conteúdo³.

Uma teoria da lei natural, por sua vez, para ser bem fundamentada, deve empreender uma crítica dos diversos pontos de vista práticos, separando aquilo que tem razoabilidade prática daquilo que não a tem, para, assim, estabelecer critérios de importância e ser capaz de identificar as condições e princípios para a posse de um ponto de vista bem fundamentado. Nas palavras de Finnis⁴:

Uma teoria da lei natural não necessita de ser empreendida com o propósito principal de prover uma estrutura conceitual justificada a uma ciência social descritiva. Ela pode ser empreendida, como este livro é, principalmente para auxiliar as reflexões práticas daqueles preocupados em agir, seja como juízes, políticos ou cidadãos. Mas, em qualquer caso, o empreendimento não pode avançar de forma segura sem o conhecimento da extensão inteira das possibilidades, oportunidades, inclinações e capacidades humanas, um conhecimento que requer a assistência da ciência social analítica e descritiva.

Finnis inspirou-se principalmente em Tomás de Aquino para elaborar sua teoria da lei natural. Aquino lidou com o problema da diversidade das leis, enquanto consideradas como princípios racionais que regem os atos humanos em direção à bem-aventurança e ao bem comum. Em seu tratado das leis, parte da Suma Teológica (*Prima secundae*, questões 90 a 108), Aquino responde que as leis constituem regras e medidas dos atos, segundo as quais alguém é levado a agir ou a evitar a ação, dizendo-se *lei* do que *deve ser ligado*. Com base nisso, Aquino relaciona a lei à razão⁵:

A regra e a medida dos atos humanos é, com efeito, a razão, a qual é o primeiro princípio dos atos humanos, como se evidencia do que já foi dito; cabe, com efeito, à razão ordenar ao fim, que é o primeiro princípio do agir, segundo o Filósofo. Em cada gênero, com efeito, o que é princípio é medida e regra desse gênero, como a unidade no gênero do número, e o primeiro movimento no gênero dos movimentos. Daí resulta que a lei é algo que pertence à razão.

Aquino faz uma analogia entre a razão especulativa e a razão prática, para demonstrar que esta última liga a ação à sua obra, como ato de razão⁶:

3 FINNIS, John. **Natural law and natural rights**. Oxford: Clarendon, 1996, p. 24-25.

4 Ibid., p. 18.

5 ST I-II, Q. 90, A. 1, co.; TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. V. 4. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 522.

6 ST I-II, Q. 90, A. 1, ad. 2; Ibid., p. 523.

E porque também a razão prática usa de certo silogismo nas obras a realizar, como acima se mostrou, de acordo com o que ensina o Filósofo, assim cumpre achar algo na razão prática que esteja para as operações como a proposição está, na razão especulativa, para as conclusões. E tais proposições universais da razão prática ordenadas às ações, têm a razão de lei. Essas proposições às vezes se consideram atualmente, às vezes, porém, são mantidas pela razão, habitualmente.

Enumera, a seguir, quatro espécies de leis. A primeira delas é a lei eterna, que corresponde ao plano racional de ordenação e funcionamento do universo, sendo atemporal e independente de promulgação por ato escrito. Para que o universo não seja uma desordem, todas as coisas criadas estão sujeitas à lei eterna e têm suas ações por ela determinadas (incluem-se aí as leis da física, as leis da lógica etc.). Quanto a este ponto, Aquino supõe que o mundo seja regido pela providência divina, sendo manifesto que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. Com base nisso, conclui ser impossível que as coisas do universo ajam ao acaso, pois a própria ordem exata das coisas demonstra que o mundo é governado e que as coisas nele existentes são conduzidas a um fim em cuja consecução está a sua perfeição.

As criaturas racionais são, em especial, capazes de *prover a si mesmas e às outras*, agindo pela razão e pela vontade. Disso decorre a segunda espécie de lei, a lei natural, como participação das criaturas racionais na lei eterna. Toda operação da razão e da vontade, própria das criaturas racionais, deriva de princípios naturais conhecidos, assim como as inclinações da vontade derivam do apetite natural. O homem, por sua natureza, inclina-se naturalmente para certas coisas, e a razão identifica essas coisas como bens, ou seja, como obras a serem procuradas. Assim, a distinção entre as coisas a serem buscadas e as coisas que devem ser evitadas é própria da lei natural, sendo o primeiro princípio da lei natural o de que o bem deve ser feito e procurado, e o mal evitado. Pela lei natural, o homem é inerentemente inclinado ao bem e, segundo essa inclinação, *pertencem à lei natural aquelas coisas pelas quais a vida do homem é conservada, e o contrário é impedido*. Algumas dessas inclinações são semelhantes às dos outros animais, como a reprodução sexual. Outras, porém, são inerentes à razão humana, como que o homem evite a ignorância, que não ofenda aqueles com os quais deve conviver etc⁷.

A terceira espécie de lei é a lei humana, o conjunto das leis elaboradas pela atividade racional própria do homem, como efeito de sua atuação legislativa, e que também são chamadas de leis positivas (são as leis que regulam a propriedade, as leis de trânsito, do direito tributário etc.). Por fim, a quarta espécie de lei é a lei divina, que corresponde aos

7 ST I-II, Q. 94, A. 2, co.; Ibid., p. 563.

preceitos normativos de uma crença religiosa, pelos quais se estabelecem os atos corretos e se proíbem as ações entendidas como pecados, sujeitando-se o fiel a um julgamento sobrenatural.

As teorias da lei natural têm recebido atenção de filósofos e juristas contemporâneos, com destaque aqui para John Finnis, que encontram nelas o fundamento para os direitos humanos diante da insuficiência do positivismo jurídico. Como explica Pinheiro⁸:

Desse modo, sua análise [de Finnis] contribui para o debate acerca da fundamentação, trazendo critérios para a avaliação da retórica dos direitos humanos, tão facilmente apropriada por ideologias de diversos matizes, revolucionárias e conservadoras, progressistas e reacionárias, modernistas e tradicionalistas. A finalidade da obra de Finnis é a identificação dos bens humanos básicos, fins permanentes e auto-evidentes da ação humana, à revelia das modas ideológicas vigentes. Isso legitima a dimensão metafísica do seu pensamento, o recurso ao realismo ontológico de Aristóteles e Tomás de Aquino.

A atualidade da lei natural na fundamentação dos direitos humanos também é reconhecida por Barzotto⁹:

Os direitos humanos têm seu fundamento na lei natural, ou seja, derivam da aplicação dos primeiros princípios da razão prática às circunstâncias históricas mutáveis. Eles determinam o que é devido ao ser humano como tal, para que ele alcance sua autorrealização nas condições concretas em que se encontra. Tome-se o exemplo da liberdade. Pela sua natureza racional, o ser humano é livre, não determinado. Sua natureza o inclina a ver na liberdade um bem. O primeiro princípio da razão prática “O bem é para ser procurado e realizado, o mal evitado”, faz com que a pessoa humana, na vida comunitária, reivindique a liberdade como algo que lhe é devido, como um direito. A regra de ouro estabelece que ele reconheça a mesma liberdade para todo aquele que partilha a mesma condição de pessoa humana.

Para Finnis, em consonância com o atual debate jurídico, os princípios da lei natural apresentados em seus textos não são desenvolvidos somente no campo da ética e da conduta individuais, mas também na filosofia política e na teoria do direito, na ação política e na vida cidadã, e justificam o exercício da autoridade na comunidade¹⁰.

8 PINHEIRO, Victor Sales. **O positivismo jurídico e a fundamentabilidade dos direitos humanos**: uma crítica a partir da ética da lei natural. In: Revista Direitos Fundamentais e Democracia, v. 22, n. 1, p. 176-195, jan./abr. 2017, p. 183.

9 BARZOTTO, Luis Fernando. **Filosofia do direito**: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista. Porto Alegre: Do Advogado, 2010, p. 77.

10 FINNIS, op. cit., p. 23.

2.2 A nova interpretação proposta por Grisez e Finnis

German Grisez (1929-2018) foi um filósofo franco-americano de relevo no pensamento católico dos séculos XX e XXI, em cujas contribuições para a teoria da lei natural Finnis baseou-se expressamente quando da elaboração do seu *Natural law and natural rights*. No célebre artigo *The first principle of practical reason: a commentary on the Summa theologiae, 1–2, question 94, article 2* (1965)¹¹, Grisez propôs que a interpretação comum feita sobre a teoria da lei natural de Tomás de Aquino – de que as normas morais derivam do conhecimento metodologicamente antecedente da natureza humana – afastava-se da posição real do seu autor. Pode-se dizer que esse artigo foi um divisor de águas para as teorias neotomistas da lei natural. A recuperação e o desenvolvimento das ideias centrais de Tomás de Aquino sobre a lei natural redirecionaram o pensamento católico no sentido de uma participação mais produtiva na filosofia moral secular¹².

Grisez inicia o artigo com um resumo da interpretação do primeiro princípio da lei natural que considera afastada em relação à posição original de Tomás de Aquino¹³:

Muitos proponentes e críticos da teoria da lei natural de Tomás de Aquino compreenderam-na sumariamente da seguinte forma: o primeiro princípio da razão prática é um comando: faz o bem e evita o mal. O homem descobre este imperativo em sua consciência; ele é como uma inscrição colocada ali pela mão de Deus. Tomando consciência deste mandamento básico, o homem consulta sua natureza para ver o que é bom e o que é mau. Examina uma ação em comparação com sua essência para ver se a ação é adequada à natureza humana ou não. Se a ação for adequada, é vista como boa; se não é adequada, é vista como má. Uma vez que saibamos que uma certa espécie de ação – por exemplo, roubar – é má, temos duas premissas, ‘evite o mal’ e ‘roubar é mau’, de cuja conjunção deduz-se: ‘evite roubar’. Todos os mandamentos específicos da lei natural são deduzidos desta maneira.

O primeiro princípio da razão prática, conforme Aquino o enuncia no seu *Respondeo* ao artigo 2 da Questão 94 da *Prima Secundae* da Suma Teológica, é o de que o bem é para ser feito e buscado, e o mal é para ser evitado (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). Grisez trata de demonstrar que essa fórmula difere substancialmente do comando *faça o bem e evite o mal*, além de pertencer a um contexto

11 Publicado na revista *Natural Law Forum*, do Natural Law Institute da Notre Dame Law School, disponível em: <<https://academic.oup.com/ajj/article-abstract/10/1/168/123379>>, com tradução ao português por José Reinaldo de Lima Lopes publicada na Revista *Direito GV*, v. 3 n. 2, jul.-dez. 2007, disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/revdireitogv/article/view/35188/33992>>.

12 HONDERICH, Ted (Ed.). **The Oxford companion to philosophy**. Oxford: Oxford University, 1995. p. 328.

13 GRISEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática. São Paulo, **Revista Direito GV**, v. 3 n. 2, jul.-dez. 2007. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/revdireitogv/article/view/35188/33992>> Acesso em: 04 nov. 2018.

diverso. Na primeira parte do artigo, Grisez analisa o texto do referido Artigo 2 da Questão 94, para a seguir argumentar contra a interpretação acima transcrita. No primeiro parágrafo do seu *Respondeo*, Aquino propõe a analogia entre os preceitos da lei natural e os primeiros princípios da razão teórica (que são os princípios da razão teórica utilizados nas ciências demonstrativas, tais como a geometria)¹⁴. Grisez anota que este primeiro parágrafo segue na indicação de que somente os princípios da razão prática que sejam auto-evidentes (*per se notum*) é que compõem a lei natural. Assim, fica claro que há um erro em qualquer interpretação de sua teoria que reduza todos os preceitos ao estatuto de conclusões¹⁵.

O significado da expressão *auto-evidente* é esclarecido no segundo parágrafo do *Respondeo*. Grisez entende que o propósito de Aquino não é elaborar um conceito de auto-evidência no sentido de que os princípios da lei natural sejam auto-evidentes embora ninguém os conheça. Parece que isso quer dizer que Aquino não põe uma presunção de conhecimento, à maneira que ninguém alega desconhecer a lei. O *Respondeo* distingue que algo é auto-evidente ou por si mesmo conhecido de dois modos: de um modo, em si; de outro modo, quanto a nós.

Nas palavras de Grisez¹⁶:

Evidente, de fato, tem dois aspectos. Por um lado, um princípio não é evidente se pode ser derivado de outro princípio anterior, que lhe dá fundamento. De outro lado, um princípio não é útil como ponto de partida de investigação e como limite de prova a menos que sua não-deduzibilidade seja conhecida. O aspecto objetivo da evidência, a não-deduzibilidade, depende da falta de um termo médio que pudesse ligar o sujeito e o predicado do princípio e fornecer a causa de sua verdade. Em outras palavras, a razão para a verdade do princípio evidente é aquilo que é diretamente significado por ele, não uma causa extrínseca. O aspecto subjetivo da evidência, o reconhecimento da não-deduzibilidade, exige que a pessoa tenha uma compreensão tal do que é significado pelo princípio que não se fará nenhum esforço equivocado para lhe dar alguma dedutibilidade.

O filósofo franco-americano ainda observa que, devido a estarmos condicionados por uma filosofia que há alguns séculos promove uma oposição entre verdades sintéticas (verdades de fato) e analíticas (verdades de razão), esses comentários podem nos parecer equívocos, mas que Aquino expressa efetivamente o aspecto objetivo da auto-evidência ao localizá-la na inteligibilidade do sujeito, e o aspecto subjetivo na possibilidade de o preceito

14 Assim como a compreensão do princípio da não contradição, em sua auto-evidência, orienta o homem na ordenação do seu conhecimento nos campos da pesquisa especulativa e conduz a conclusões necessárias sobre a natureza do ser, há uma semelhante habilidade de que o homem dispõe para reconhecer os fins dos seus atos e concluir sobre o bem a ser feito e o mal a ser evitado, e aí situam-se os preceitos da lei natural.

15 Ibid., p. 183.

16 Ibid., p. 184.

não ser conhecido. Importa ter-se em mente que a teoria de Aquino não se adéqua à dicotomia sintético-analítico. Grisez assinala a importância de compreender que a auto-evidência dos princípios da lei natural não corresponde a um argumento tautológico, como *roubar é mau*; mas, em vez disso, refere-se à condição de serem inderiváveis, porque sua compreensão depende de um entendimento suficiente da inteligibilidade significada pelos seus termos.

Em prosseguimento, ao reiterar a analogia entre os princípios da razão prática e os da razão teórica, Aquino explica que o entendimento produzido pela razão prática inclui necessariamente a noção de bem¹⁷, e que a apreensão da razão teórica tem como objeto o ente, a apreensão da razão prática tem o bem por objeto. Partindo deste trecho, Grisez reflete sobre a diretividade da razão prática, como sentido da ordenação ao bem¹⁸:

Então, o que é a razão prática? É apenas o conhecimento buscado com finalidades práticas? Não, Tomás considera a razão prática como sendo a mente desempenhando um papel, ou funcionando em certa qualidade, a qualidade na qual ela é ‘dirigida a uma obra’. A direção à obra é intrínseca à mente nesta qualidade: a direção qualifica o próprio funcionamento da mente. A razão prática é a mente operando como princípio da ação, não simplesmente como um recipiente da realidade objetiva. É a mente mapeando o que há de vir a ser, não simplesmente registrando o que é.

A razão prática, assim, conhece uma dimensão diferente da realidade, que abrange uma possibilidade a ser realizada por aquilo que lhe é dado. Grisez diz que a razão prática *chega ao destino primeiro*, pois atua num princípio de ação e não apenas como um recipiente da realidade; e aquilo que é conhecido será alterado para conformar-se à mente do conhecedor. Como um princípio de ação, a razão prática orienta a ação para uma direção e para um limite definidos desde o começo, ou seja, ela é orientada a um fim. No entanto, já que a interpretação errada restringe o significado de ‘bem’ e ‘mal’, no primeiro princípio da razão prática, ao valor moral das ações, o significado destes termos-chave deve ser esclarecido à luz da teoria da causalidade final de Tomás de Aquino¹⁹:

Deve, porém, todo fim envolver um bem? Em alguns sentidos da palavra ‘bem’ não deve. Nem todos os resultados são da espécie que desejamos ou de que gostamos. Mas se ‘bem’ quer dizer aquilo em direção a que cada

17 A inclinação para algo chama-se natural quando é segundo a natureza, e chama-se voluntária quando é segundo a vontade (ST I, Q. 82 A. 1, co.). Mas a vontade não adere necessariamente a toda classe de bens, pois há certos bens que não têm relação necessária com a bem-aventurança, enquanto outros a têm e, quanto a estes, a vontade só lhes adere necessariamente quando demonstrada a certeza dessa relação (ST I, Q. 82 A. 2, co.). Importa ainda, para o aprofundamento deste tema, esclarecer o sentido metafísico da noção de bem, de que o ente é o bem, pois bem e ente são idênticos na realidade e só diferem quanto à razão, ao serem objeto de uma inclinação (ST I, Q. 5, A. 1, co.).

18 Ibid., p. 187.

19 Ibid., p. 189.

coisa tende por seu próprio princípio intrínseco de orientação, então para todo princípio ativo o fim por conta do qual ele opera é um bem para ele, pois nada pode agir com uma orientação definida senão por conta de algo em cuja direção, por seu turno, tenda. E, de fato, *tendência para* é mais básico do que *ação por conta de*, pois todo princípio ativo tende para aquilo que sua ação trará como resultado, mas nem toda habilidade tendencial entra em operação por conta do objeto de sua tendência.

A razão prática, portanto, pressupõe o bem. Em seu papel de princípio ativo a mente deve pensar em termos do que pode ser o objeto de uma tendência. De outro modo, a mente pode pensar, mas então ela não poderá dispor-se a causar aquilo que pensa. Se a mente há de operar em direção à unidade com aquilo que ela conhece conformando o conhecido consigo mesma, antes que conformando-se ao conhecido, então a mente deve pensar o conhecido sob a inteligibilidade do bem, pois é apenas como objeto de uma tendência e como um possível objeto de ação que aquilo que há de existir pela razão prática tem alguma realidade. É assim que o bem entra em primeiro lugar na apreensão da razão prática, como o ser entra em primeiro lugar na apreensão irrestrita da mente.

A inteligibilidade do bem, indicada por Tomás de Aquino no quinto parágrafo do *Respondeo*, corresponde àquilo a que cada coisa tende. Enquanto o objeto da razão prática não se realiza, ele existe apenas na razão e na ação dirigida pela razão prática. E daí surge uma direção conferida pelo primeiro princípio da razão prática. O que é para ser feito é, então, identificado como bem humano (*bonum habet rationem finis*), que inclui todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural. A ordem das inclinações naturais inicia-se pela conservação do próprio ser, o que o homem tem em comum com todas as coisas; passa pela união entre macho e fêmea e educação dos filhos, e prossegue ao nível superior do conhecimento da verdade, da vida em sociedade e da busca de Deus²⁰. Então, no momento em que a razão prática identifica o seu objeto como algo a ser buscado, passa a dirigir as ações humanas da busca desse objeto como um fim; por outro lado, assinala como coisas a serem evitadas tudo aquilo que afaste o homem desse fim.

Grisez esclarece que a razão prática não é apenas um instrumento a serviço da natureza, que apenas aceita o que a natureza apresenta como bem, mas é sim o uso da razão sobre a experiência que indica os bens apropriados de acordo com as inclinações humanas. Ao mesmo tempo em que ela representa as ações possíveis de acordo com a ordem das inclinações naturais, ela também demonstra os limites das possibilidades de ação humana, pois o homem não age na direção daquilo a que não tenha afinidade fundamentada em suas

20 ST I-II, Q. 94, A. 2, co.; TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. V. 4. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 563.

inclinações²¹. Ao final da sua explicação do texto de Tomás de Aquino, Grisez conclui sobre a multiplicidade dos preceitos da lei natural²²:

A natureza não é a lei natural; a natureza é o dado a partir do qual o homem se desenvolve e a partir do qual surgem tendências de níveis correspondentes a seus distintos estratos. Estas tendências não são a lei natural; as tendências indicam ações possíveis, e portanto fornecem à razão o ponto de partida exigido para propor-se fins. Os preceitos da razão que revestem os objetos das inclinações com a inteligibilidade de fins-a-serem-perseguidos- por-obras – estes preceitos são a lei natural. Logo, a lei natural tem muitos preceitos que se unificam no fato de todos eles serem ordenados para a razão prática alcançar seu próprio fim, a direção da ação para o fim.

Grisez trata de demonstrar que é equivocada a interpretação que ignora o papel da causalidade final na teoria tomista da lei natural. Assim, entre as fórmulas *faz o bem e evita o mal* e *o bem há de ser feito e buscado, e o mal há de ser evitado* há uma diferença clara, pois a primeira ignora a ação de buscar e, assim, reduz o bem e o mal à aceção de qualificação moral das ações. Assim, para Grisez, a interpretação mais adequada é a que propõe a adequação da ação segundo os fins para os quais a natureza inclina, sendo que estes fins não são identificados com a bondade moral. O bem é um fim, um *princípio da ação que transcende a ação*, ao passo que o mal equivale à inadequação da ação em relação a um fim. A razão prática elege um objeto por ser bom porque ela age em função de um fim, e este é o seu fim último, já que ela não pode dirigir ações que não sejam voltadas a um fim. Mas Aquino, segundo Grisez, não admite que o fim último do homem consista na ação moralmente boa, já que a ação moral pode visar a fins ulteriores e, portanto, os princípios da lei natural transcendem o bem e o mal morais²³:

Essa transcendência da bondade do fim sobre a bondade da ação moral tem sua fundamentação metafísica última no seguinte: que o fim da ação de cada criatura pode ser um fim para ela apenas enquanto for uma participação na bondade divina. A bondade de Deus é a causa final última absoluta, da mesma maneira que o poder de Deus é a causa eficiente última absoluta. Este fim, claro, não depende da ação humana para se realizar, nem pode ser identificado com a ação humana. O bem e o mal morais são precisamente a perfeição ou privação interiores da ação humana. Portanto, o fim transcende a moralidade e lhe fornece uma fundamentação externa. Este ponto é da maior importância no tratado de Tomás de Aquino sobre o fim do homem.

21 GRISEZ, op. cit., p. 192.

22 Ibid., loc. cit.

23 Ibid., p. 195.

Além disso, os objetos das inclinações naturais não são necessariamente bens moralmente bons; muitos deles são substantivos como a preservação da vida e a educação dos filhos, o que afasta qualquer sentido transcendental ou ético. Para Grisez, o que Tomás propõe neste primeiro princípio da razão prática não é *fazer o bem*, mas *agir de acordo com um fim*. Assim, os atos moralmente maus estão incluídos na razão prática, conquanto cumpram as exigências do primeiro princípio de maneira imperfeita.

Outro aspecto relevante para a nova interpretação proposta é que o primeiro princípio da razão prática não é imperativo, mas sim prescritivo para a ação. Ainda que Tomás de Aquino considere a lei natural como a participação humana na lei eterna, disso não se conclui que ela se constitua num mandado divino. É pelo primeiro princípio que a razão prática prescreve a ação e condiciona o exercício da vontade²⁴. Ou seja, a orientação da intenção humana em direção a um fim implica a imposição da direção racional à ação, diferenciando-se o primeiro princípio conforme sua aplicação aos problemas práticos²⁵. Nas palavras de Tomás de Aquino²⁶:

Quanto ao 3º, deve-se dizer que a razão prática é acerca das ações, que são singulares e contingentes, e não acerca das coisas necessárias, como a razão especulativa. E assim as leis humanas não podem ter aquela infalibilidade que têm as conclusões demonstrativas das ciências. Nem é necessário que toda medida seja de todo modo infalível e certa, mas segundo é possível em seu gênero.

Grisez critica ainda a interpretação que considera errada da teoria da lei natural de Tomás de Aquino porque esta entende que todos os preceitos particulares da razão prática podem ser deduzidos do primeiro princípio. Reitera, quanto a isto, a afirmação de Aquino sobre a existência de outros princípios auto-evidentes na lei natural, o que demonstra que o primeiro princípio não opera de acordo com o silogismo: *faça o que é bom, esta ação é boa, logo, faça esta ação*. O primeiro princípio, como visto, é apenas a imposição da direção racional à ação. Mas ele também não significa um imperativo sobre como *deve-se agir racionalmente*, e sim que a razão deve ser ordenada a um fim que corresponde, por sua vez, aos objetos das inclinações humanas identificados como bens fundamentais que proporcionam a realização humana. E, como o fim último do homem não é determinado pela natureza, ele é

24 Sobre os ditames preceptivos da lei natural e o hábito como qualidade de elaborar juízos e proposições práticas acerca do bem, merece leitura o artigo: BOEIRA, Marcus Paulo Rycembel. Lei natural e “dominium”: uma análise sobre a fundamentação dos direitos humanos em Domingo de Soto. **Filosofia Unisinos**. São Leopoldo, v. 18, n. 3, p. 234-246, set.-dez. 2017.

25 Ibid., p. 206-208.

26 ST I-II, Q. 91, A. 3, ad. 3.; TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. V. 4. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 534.

capaz de assumir um compromisso básico para a orientação da sua vida. O fundamento desta capacidade reside na natureza espiritual do homem e na transcendência de todo fim enquanto participação na vontade divina. Nisso, a beatitude celeste, como fim proposto pela fé cristã, pode ser buscada como objetivo da ação humana guiada pela racionalidade prática, ainda que a beatitude celeste seja um bem sobrenatural cuja realização não dependa da vontade humana²⁷.

O artigo de Grisez é concluído nos seguintes termos²⁸:

Por isso, o estatuto que Tomás de Aquino atribui ao primeiro princípio da razão prática não é sem importância. Este princípio não é um comando exigindo uma ação moralmente boa, e comandos – ou mesmo prescrições definidas – não podem ser obtidos dele por meio de dedução. Justamente porque o primeiro princípio não especifica a direção da ação humana, ele não é uma premissa do raciocínio prático; outros princípios são exigidos para determinar-se a direção. Ao mesmo tempo, a transcendência do preceito primário sobre todos os bens determinados permite a conjunção de razão e liberdade. Nesse campo aberto, o homem pode aceitar a fé, sem abandonar sua racionalidade. Esta situação revela a pequenez e a grandeza da natureza humana. A pequenez aparece na própria debilidade do primeiro princípio da razão; este princípio por si só não é capaz de guiar a ação, e a instigação da inclinação natural e a inspiração da fé são necessárias para desenvolver uma lei adequada para a vida humana. A grandeza humana aparece na transcendência do mesmo princípio; ele evoca as possibilidades sem restringi-las, permitindo assim que o homem determine por sua própria escolha se viverá para o bem mesmo, ou para um bem em particular.

A interpretação proposta por Grisez e acolhida por Finnis foi objeto de crítica por alguns estudiosos como Ralph McInerny, Henry Veatch, Vernon Bourke e Russell Hittinger. Grisez e Finnis responderam às críticas por meio de alguns artigos importantes²⁹.

Bourke, por exemplo, alerta que a contribuição de Finnis deve ser lida como uma tentativa de tornar a teoria tomista da lei natural mais aceitável ao discurso ético-jurídico britânico de seu tempo. Julga que Grisez e Finnis tratam dos fins das escolhas humanas mas deixam de lado o fim da própria vida humana, sendo que Aquino e Aristóteles defendiam um fim último ou causa final para cada classe de seres. Bourke chama a atenção para a afirmação de Aquino de que a vontade humana em sua natureza básica de *voluntas ut natura* não é livre, mas sim dotada de uma inclinação ao bem chamado *beatitudo*; Grisez e Finnis, porém, interpretariam o Tratado das Leis como se este fosse uma obra separada do restante da Suma

27 Ibid., p. 210.

28 Ibid., p. 211.

29 MAY, William E. Germain Grisez on moral principles and moral laws. In: GEORGE, Robert P. (Ed.). **Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Thought of Germain Grisez.** Washington, D.C.: Georgetown University, 1998. p. 27-28.

Teológica, sendo que é na verdade uma parte integrante de uma longa exposição sobre a vida e as ações humanas³⁰.

McInerny, por sua vez, comenta o paralelo entre a razão especulativa e a razão prática, argumentando que assim como o ente é a primeira coisa apreendida pela mente em sua atividade intelectual, o bom é a primeira coisa apreendida na sua função de voltar-se para uma ação. Mas, sendo o bom aquilo que é completivo ou perfectivo de quem o busca, o bom para o homem deve corresponder ao tipo especial de ente que ele é, um agente racional; assim, as inclinações humanas são boas desde que buscadas não apenas instintivamente, mas como alvo de ações conscientes³¹. A seguir, McInerny divide sua crítica em três subtemas. Em primeiro lugar, aponta suas ressalvas à *dicotomia fato/valor*, por entender que Grisez sugere que a razão prática tem a função de moldar o mundo a seu bel-prazer, o que teria mais a ver com a noção aristotélico-tomista de arte do que de prudência. Logo após, critica o caráter *prémoral* dos primeiros princípios, pelo qual o bem abrangente a ser buscado não é um bem moral, do que resulta que o fim último do homem também não é moral. O terceiro ponto criticado é a igualdade entre os valores básicos, enquanto para Tomás de Aquino a ordem dos preceitos da lei da natureza dá-se segundo a ordem das inclinações naturais³².

Grisez e Finnis respondem defendendo uma teoria objetivista do valor como realização de possibilidades, que leva a nova interpretação do primeiro princípio da razão prática para longe do subjetivismo sugerido por McInerny; dizem, ainda, que não é provável que Aquino tenha considerado que todos os bens objetos da inclinação humana sejam constitutivos do fim último do homem; e, por fim, questionam, quanto à ordenação das inclinações, se corresponderiam a uma hierarquia de valores³³.

É certo que a nova interpretação conferida por Grisez e Finnis deu grande impulso ao pensamento jurídico católico e hoje inspira grandes filósofos como Robert P. George. No entanto, sua novidade e dissonância com as interpretações tradicionais do *De legibus* de Tomás de Aquino a tornam alvo de discussões que merecem atenção não apenas devido à preocupação com a pureza da filosofia tomista, mas ainda pelas possíveis implicações da nova interpretação com a noção de natureza humana, de felicidade, de fim último do homem e do tipo de sociedade a ser conformada pela normatização jurídica a partir do reconhecimento dos chamados bens humanos fundamentais como conteúdo de uma lei natural separada das

30 BOURKE, Vernon. **Natural law and natural rights**. By John Finnis. Oxford: Clarendon, 1980. The american journal of jurisprudence, Notre Dame, IN, n. 26, p. 247-259, 1981.

31 MCINERNY, Ralph. The principles of natural law. **The American Journal of Jurisprudence**, Notre Dame, IN, v. 25, n. 1, 1º Jan. 1980, p. 3-4.

32 Ibid., passim.

33 FINNIS, John; GRISEZ, Germain. The principles of natural law: a reply to Ralph McInerny. **The American Journal of Jurisprudence**, Notre Dame, IN, v. 26, n. 1, 1º Jan. 1981, p. 21-31.

virtudes morais ou do fim sobrenatural. Afirma Grisez essa separação quando diz que a lei natural não conduz o homem ao seu fim sobrenatural, servindo-lhe a lei divina como suplemento³⁴. Na Suma Teológica, consta que *pela lei natural é participada a lei eterna, segundo a proporção da capacidade da natureza humana*, sendo a lei divina necessária a esta participação de modo mais elevado³⁵. Entende-se que, embora a razão humana seja limitada, nem por isso a natureza humana deixa de ter uma tendência própria ao moralmente bom e à finalidade divina, como propõe a interpretação tradicional³⁶:

Quando Deus quis dar existência às criaturas, quis Ele ordená-las e dirigi-las a um fim. No caso das coisas inanimadas, esta direção Divina é fornecida na natureza que Deus deu a cada uma; nelas, o determinismo reina. Como todo o resto da criação, o homem é destinado por Deus a um fim, e recebe d'Ele uma direção para este fim. Esta ordenação é de uma qualidade em harmonia com a sua natureza livre e inteligente. Em virtude da sua inteligência e livre vontade, o homem é o mestre da sua conduta. Ao contrário das coisas do mero mundo material, ele pode variar a sua ação, agir ou abster-se da ação como quiser. Ainda assim, ele não é um ser sem lei num universo ordenado. Na própria constituição da sua natureza, ele também tem uma lei estabelecida para si, refletindo aquela ordenação e direção de todas as coisas, que é a lei eterna. A verdadeira regra, então, que Deus prescreveu para a nossa conduta, é encontrada na nossa natureza mesma. Aquelas ações que se conformam com as tendências desta levam ao nosso fim destinado, e são assim constituídas certas e moralmente boas; aquelas em desacordo com a nossa natureza são erradas e imorais.

2.3 Natureza dos princípios e normas da lei natural

A lei natural é assim chamada, segundo Finnis, que acompanha a interpretação de Grisez, não porque seus princípios sejam de algum modo expressos a partir da natureza ou da natureza humana. Não se trata de afirmar que a lei natural corresponda às leis da natureza tais como observadas pela física ou biologia. Não se refere, muito menos, a qualquer suposto *estado de natureza* antecedente à organização humana em sociedade. Porém, a lei natural tampouco foi resultado de qualquer *invenção* por parte dos seres humanos. A lei natural é informada por princípios que são realidades de primeira ordem, e sua razoabilidade é uma participação na razoabilidade prática do próprio criador da natureza. Por essa razoabilidade, são possíveis a nossa liberdade e a nossa realização e, ainda, que essa realização seja

34 GRISEZ, op. cit., p. 195.

35 ST I-II, Q. 91, A. 4, ad. 1.; TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. V. 4. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 535.

36 FOX, James J. Law, natural. In: HERBERMANN, Charles G. et al. (Org.). **The catholic encyclopedia**. V. 9. New York: Robert Appleton, 1910, p. 77.

conforme possamos livremente escolher. Finnis ainda destaca que *nenhumas escolhas ou atos humanos são contrários à lei natural, exceto se forem contrários ao bem humano*³⁷.

Conquanto a lei natural não seja inferida da natureza humana, ela é constituída por princípios racionais práticos, cuja existência, enquanto realidades de primeira ordem, são manifestados na busca, empreendida pelos seres humanos, daqueles bens fundamentais à sua realização. Esses bens fundamentais são objeto de uma grande variedade de opiniões e práticas humanas. Embora a maneira de concretizar essas inclinações seja variável de pessoa para pessoa, a razoabilidade das escolhas e ações praticadas confere a estabilidade da definição dos bens humanos fundamentais. Aquino responde, quanto à variedade dos princípios da lei natural, que, sendo a razão humana somente uma, a lei natural também é uma só, embora sejam inumeráveis os objetos regulados pela razão³⁸:

E assim o primeiro princípio na razão prática é o que se funda sobre a razão de bem que é ‘Bem é aquilo que todas as coisas desejam’³⁹. Este é, pois, o primeiro princípio da lei, que o bem deve ser feito e procurado, e o mal, evitado. E sobre isso se fundam todos os outros preceitos da lei da natureza, como, por exemplo, todas aquelas coisas que devem ser feitas ou evitadas pertencem aos preceitos da lei de natureza, que a razão prática naturalmente apreende ser bens humanos. Porque o bem tem razão de fim, e o mal, razão do contrário, daí é que todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bens, e por consequência como obras a ser procuradas, e as contrárias dessas como males a serem evitados. Segundo, pois, a ordem das inclinações naturais, dá-se a ordem dos preceitos da lei da natureza.

Os princípios e normas da lei natural são naturais, como visto, por serem válidos antes de qualquer escolha individual ou coletiva, isto é, não são *positivos*; e, por estarem além das leis, decisões e práticas positivas, oferecem os argumentos para avaliação de uma aceitação crítica ou mesmo de uma recusa e desobediência às normas positivas. Além disso, por estarem de acordo com a razoabilidade crítica, os princípios e normas da lei natural indicam os critérios a serem aceitos como corretos, e *a adesão a tais critérios tende sistematicamente a favorecer o desenvolvimento do ser humano e a realização dos indivíduos e das comunidades humanas*⁴⁰.

37 FINNIS, John. **Aquinas**: Moral, political, and legal theory. Oxford: Oxford University, 1998, p. 309.

38 ST I-II, Q. 94, A. 2, co.; TOMÁS DE AQUINO. Suma teológica. V. 4. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 562-563.

39 Em latim, *Bonum est quod omnia appetunt*. No vocabulário tomista, o apetite como potência da alma relaciona-se com o sensível e o inteligível; é a tendência de algo a um objeto. Chama-se apetite natural o que decorre da forma do ente e o inclina ao próprio fim, e apetite ilícito a inclinação que se segue ao conhecimento que o ente tem da coisa por ele apetecida (ST I, Q. 80, A. 1-2).

40 FINNIS, John. Lei Natural. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. v. 2. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 37.

O sentido em que a expressão *lei natural* é empregada por Finnis pode ser expresso, segundo ele próprio, através de três asserções simples, que são explicadas no desenvolver de sua obra. A primeira asserção é a de que há um conjunto de princípios práticos que são utilizados por quaisquer pessoas que se preocupam com suas ações, ainda que suas conclusões não sejam adequadamente fundamentadas. Esses princípios práticos revelam as formas básicas de florescimento humano, como bens a serem perseguidos e realizados. Como segunda asserção, tem-se um conjunto de requisitos metodológicos básicos de razoabilidade prática; esses requisitos, além de serem eles próprios uma das formas básicas de florescimento humano, têm as funções de distinguir o raciocínio prático fundamentado do infundado, e de servirem como critérios para distinguir os atos que sejam razoáveis em relação a todas as coisas (e não apenas relativamente a um propósito particular) daqueles que não o sejam, o que equivale a distinguir os atos moralmente corretos dos moralmente errados. A terceira asserção é a de que existe um conjunto de padrões morais gerais⁴¹.

Não depende, a existência de um princípio da lei natural, de ser este princípio universalmente reconhecido. Os bens humanos objeto de desejo podem ser variados e mesmo controversos, mas é a sua integração nos compromissos e projetos que constituem as muitas formas admiráveis da vida humana, e é aí que se encontra o verdadeiro problema moral⁴². Além disso, um bem humano é considerado como tal não porque alguém o deseje, o valorize e por ele se esforce, mas por ser um valor em si mesmo, não derivado de outros valores ou princípios. O bem, mais do que uma mera inclinação, expressa o nosso pensamento prático, aquilo que nos serve de razão para a ação, e nós só nos importamos com esse pensamento se realmente estivermos interessados naquilo que identificamos como um bem⁴³.

Os teóricos da lei natural, ao contrário do que acreditava Hart, admitem que os seres humanos, além de atender às suas necessidades mais básicas de sobrevivência, não se dedicam com igual devoção à busca de bens como o conhecimento ou a justiça, nem coincidem igualmente no que venha a ser digno de conhecimento ou de clamor de justiça. Aliás, é inclusive possível que os preconceitos, equívocos, convenções e interesses em um grupo social ou numa sociedade inteira possam gerar distorções no reconhecimento dos princípios da lei natural. Uma situação assim, porém, não relativiza nem invalida esses princípios⁴⁴.

41 Id., **Natural law and natural rights**. Oxford: Clarendon, 1996, p. 23.

42 Ibid., p. 31.

43 Ibid., p. 70.

44 Ibid., p. 29.

O argumento contrário à existência de uma lei natural universalmente reconhecida já havia sido considerado por Aquino, quando, ao responder à possível objeção de que os diferentes homens se inclinam a coisas diferentes, sendo que uns buscam os prazeres, outros as honras e assim por diante, concluiu que as inclinações humanas devem ser orientadas segundo a razão⁴⁵.

Embora os estudos das culturas humanas, como os realizados pela antropologia, revelem uma grande abrangência e variedade nas preferências e motivações dos indivíduos para a prática das suas ações, é possível identificar valores que são objeto de preocupação em todas as sociedades. A preservação da vida, a reprodução e a educação das crianças, o senso de justiça e de amizade, a concepção da propriedade pessoal, o respeito aos mortos e a busca da transcendência mediante crenças e rituais, entre outros exemplos possíveis, são valores básicos universais nas muitas formas de cultura.

Mas, não sendo os princípios da lei natural fundamentados também nos valores socialmente aceitos e estudados pelas ciências sociais e culturais (pois, como propõe Finnis, não existe inferência de fatos para valores)⁴⁶, é necessário buscá-los na experiência interior de cada um. Quando alguém reflete no seu íntimo e pergunta quais são os bens importantes para o seu conforto e realização pessoal, é capaz de assim compreender os seus próprios princípios de razoabilidade prática, que são indemonstráveis e auto-evidentes⁴⁷.

2.4 Bens humanos fundamentais e florescimento humano

A compreensão de que a natureza humana faz com que o homem busque racionalmente os bens necessários à sua autorrealização evoca os chamados *bens humanos fundamentais*, que por sua vez informam os princípios da razão prática, como explica Finnis⁴⁸:

Assim, os princípios práticos que participam concorrentemente dessas formas básicas do bem, através das decisões práticas inteligentes e das ações livres que constituem o que uma pessoa é e será, foram chamados na tradição filosófica ocidental como os primeiros princípios da lei natural,

45 ST I-II, Q. 94, A. 4., co.; TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. V. 4. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 566.

46 Finnis preocupa-se em rebater as críticas relacionadas à *falácia naturalista*, termo introduzido por G. E. Moore para designar a falsa explicação de que o bem pode ser definido em termos de propriedades naturais como prazeroso ou desejável. Essa falácia relaciona-se com o problema articulado por Hume do *ser-dever ser (is-ought problem)*, pelo qual afirmações sobre o que deve ser seguem-se inadequadamente de afirmações sobre o que é. Finnis responde a essas objeções em especial na seção II.4 de seu *Natural law and natural rights*.

47 FINNIS, op. cit., p. 84-85.

48 Id., **Natural law and natural rights**. Oxford: Clarendon, 1996, p. 97.

porque eles delineiam para nós os contornos de tudo o que alguém poderia razoavelmente querer fazer, ter e ser.

A palavra *bonus*, no contexto da Suma Teológica de Tomás de Aquino, possui três acepções básicas de acordo com Deferrari e Barry: a) o sentido geral da palavra, aquilo que todos desejam, em oposição a *malus*; b) o bom em si mesmo, objetivamente, como é ou foi desejado, sinônimo de *perfectus*, e c) bom para algo, subjetivamente, tanto quanto tenda a aperfeiçoar o sujeito a que se refira e seja, por isso, desejável⁴⁹.

Os bens humanos fundamentais foram identificados por Finnis como sendo os aspectos básicos do bem-estar humano que vale a pena buscar. A realização deles pode ser empreendida por uma inexaurível variedade de meios e desafiam resoluções inteligentes sobre o que deve e o que não deve ser feito, o que deve ser prioridade e o que deve ser deixado de lado, e quanto vale a pena concentrar-se num bem específico e dar menos atenção a outro, muito embora todos sejam valiosos. Cada pessoa pode perseguir os bens humanos fundamentais de maneiras e em graus diversos. O caráter e o estilo de vida de cada indivíduo proporcionam diferenças nas características como intensidade e duração do comprometimento com cada bem fundamental sob enfoque. Por exemplo, a percepção do conhecimento como um valor a ser buscado pode levar alguém a dedicar-lhe uma vida inteira de estudos, enquanto outra pessoa pode contentar-se em criticar o que assiste nas propagandas da televisão⁵⁰.

Os bens humanos, na qualidade de razões para a ação humana, são motivos racionais que podem ser tanto instrumentais quanto intrínsecos, sendo estes últimos primariamente mais fins do que meios. Um bem humano fundamental é aquele cuja busca e conquista constituem um bem que explica o porquê de alguém estar agindo. Todos os bens humanos indicados por Finnis são igualmente fundamentais, por serem cada qual um bem de maneira auto-evidente, por não serem redutíveis cada um a um aspecto de outro, e por ter cada um deles sua própria importância, por serem propósitos intrinsecamente desejáveis. As oportunidades são exemplificações elegíveis desses bens, e cada pessoa pode fazer a escolha racional de dar maior valor a um bem de determinada espécie; mas essa escolha se inscreve no plano de vida individual da pessoa, sem alterar as relações entre os valores básicos dos bens humanos fundamentais, cuja existência é anterior e serviu de ponto de partida para as escolhas pessoais⁵¹.

49 DEFERRARI, Roy J.; BARRY, M. **A lexicon of St. Thomas Aquinas**. Baltimore: Catholic University of America, 1948, p. 115.

50 FINNIS, op. cit. p. 85.

51 Ibid., p. 93.

Os bens humanos fundamentais são arrolados e descritos nos capítulos IV e V de *Natural law and natural rights*. São conceitos gerais e criticamente justificados, nos seguintes termos⁵²:

O próprio Finnis tentou formular conceitos gerais como parte de uma teoria complexa do direito natural. Essa teoria fundamentou os princípios da lei natural em um conjunto de valores fundamentais, ou princípios práticos, que revelaram as formas básicas do florescimento humano que deveriam ser apreendidas e perseguidas como bens intrínsecos. Segundo Finnis, esses valores básicos eram a vida, particularmente a saúde corporal, a ausência de dor e lesão e o processo reprodutivo; o conhecimento, ou a busca da verdade por si mesma; ou seja, a participação em atividades sem importância externa; experiência estética, especialmente o gozo do belo; sociabilidade, desde os padrões mínimos de associação política até a condição de plena amizade; razoabilidade prática, isto é, a capacidade de impor uma ordem inteligente e razoável mediante deliberação sobre a busca de bens básicos; e, por último, a religião, que compreendia toda reflexão metafísica acerca da relação entre os valores humanos e a 'origem transcendente da ordem universal das coisas e da liberdade e da razão humanas'.

Um bem humano, cuja escolha valha a pena, pode ter os atrativos de ser prazeroso, algo considerado desejável, mas o aspecto mais fundamental é que esse bem seja recompensador, gratificante (*fulfilling*), no sentido de promover algum aspecto do florescimento humano (*human flourishing*). Assim, os bens humanos se referem ao aperfeiçoamento, o desenvolvimento ou florescimento humano. O florescimento humano promove-se pelo exercício da razoabilidade prática na escolha, no desejo e no esforço por alcançar os bens humanos fundamentais, dos quais o próprio florescimento humano se constitui. Sendo os bens humanos múltiplos, surge então o problema de saber se é possível um florescimento humano pleno, no qual as inclinações humanas racionais encontrem sua completa satisfação. Finnis indica que Aristóteles emprega a palavra *eudaimonia* e Tomás de Aquino usa as palavras *beatitudo* ou *felicitas* para descrever esse estado de coisas perfeito e completo no qual esteja excluída toda falta e todo mal (deficiência na realização dos bens básicos) e esteja atendido todo desejo por bens humanos inteligíveis⁵³.

Os homens podem alcançar uma certa *beatitudo* imperfeita, e podem fazê-lo pelo uso de seus próprios dons naturais⁵⁴. No entanto, Aquino considera que a perfeita e verdadeira *beatitudo* é inalcançável nesta vida, pois nela estão presentes muitos males inevitáveis que correspondem à insatisfação concreta dos bens fundamentais. Tendo em vista a incapacidade

52 COVELL, Charles. **The defence of natural law**. New York: St. Martin, 1992, p. 200.

53 FINNIS, 1998, p. 104.

54 ST I-II, Q. 5, A. 8, ad. 2; TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. V. 3. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009, p. 111.

de bens como riqueza, honra, fama e glória de formarem um sentido unificador para a vida humana, o conceito de florescimento ou realização humana relaciona-se à busca racional de uma diretividade para as ações humanas que seja mais completa do que o conjunto das razões para agir consideradas uma a uma.

O que está em jogo na busca de uma *perfecta beatitudo* que não é alcançável nesta vida é uma razão para a ação que move o homem na direção de um bem intrínseco, inteligível como um fim em si mesmo, neste caso um bem maior que constitua o motivo da vida humana, um bem completo e inteiramente satisfatório. A beatitudo vem a ser uma dimensão mais distante, de assimilação (*assimilatio*) e adesão (*adhaesio*) a Deus, na medida em que alguém O compreenda e O ame⁵⁵. Finnis acrescenta que, para Aquino, a *beatitudo* abrange um entendimento contemplativo e prático⁵⁶:

E, uma vez que Deus não é meramente contemplativo mas também ativo no ser causa do universo e, assim, concede às realidades criadas a participação na bondade da realidade, assim também nossa semelhança ou assimilação, como realidades criadas, a Deus deve incluir que sejamos ativos em beneficiar outros seres. Como então poderia a *beatitudo perfecta* falhar em incluir, além e acima da contemplação e amor ao Deus então visto, uma partilha voluntária dos bens com outras pessoas humanas, em amizade?

Assim, a noção de *beatitudo* constitui um parâmetro para que seja desejável a harmonização das escolhas, ações, estados mentais e sentimentos com todos os primeiros princípios práticos, tomados no conjunto em sua força combinada orientadora. Aquino esclarece que o homem, apesar de suas limitações, deve visar ao fim último da *beatitudo* verdadeira e perfeita⁵⁷:

E se o homem se ordenasse apenas ao fim que não excedesse a proporção da potência humana natural, não seria necessário que o homem tivesse algo diretivo da parte da razão, acima da lei natural e da lei humanamente posta, que dela derivasse. Mas, porque o homem se ordena ao fim da bem-aventurança eterna, que excede a proporção da potência natural humana, como acima se mostrou, assim foi necessário que acima da lei natural e humana, fosse dirigido também a seu fim pela lei divinamente dada.

Antes, ao tratar do uso dos dons naturais na aquisição da bem-aventurança, Tomás de Aquino respondeu que a bem-aventurança imperfeita pode ser alcançada pelo homem mediante o uso de seus próprios dons naturais, do mesmo modo que a virtude, em cuja ação

55 FINNIS, 1998, p. 316.

56 Ibid., p. 318.

57 ST I-II, Q. 91, A.4, co.; TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. V. 4. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 535.

ela consiste⁵⁸. Finnis localiza aí o núcleo da definição tomista de realização humana, onde o bem da virtude é resultado da concretização da razoabilidade prática⁵⁹:

Tomás de Aquino chama isso de bem da razão ou razoabilidade (prática) {bonum rationis}; seu significado para nós é tal que Aquino pode dizer que é o objetivo próximo de nossa existência. Aqueles que concretizam esse bem em seu caráter e ação têm seu resultado intrínseco, o bem da virtude {bonum virtutis}. Consequentemente, chegamos à definição central de Aquino da realização humana que a filosofia moral e política identifica como, aqui e agora, o ponto organizador da escolha individual e social, como algo alcançável (tanto quanto possível nas circunstâncias de alguém) pelas nossas próprias ações como nós somos. É isto: virtude em ação. E isso significa a razão prática em ação, estendendo com sucesso sua direção a todas as disposições e atividades emocionais e voluntárias.

Finnis conclui que, para Tomás de Aquino, a unidade ou coextensividade do bem da completa razoabilidade no desejo de bens humanos com o bem da *imperfecta beatitudo* (sendo ambos os bens uma questão de plenitude na participação dos bens humanos) sedia o princípio imediato da unidade da vida moral e, assim, também da vida política. Então, a realização incompleta ou *imperfecta beatitudo* que o homem pode alcançar ainda nesta vida consiste na atuação da razoabilidade prática nas ações e emoções humanas, como a virtude em ação, um fator unificador do sentido da vida humana⁶⁰.

2.5 A razoabilidade prática e os seus requisitos

Finnis define a razoabilidade⁶¹ prática como o bem básico de alguém ser capaz de aplicar a sua própria inteligência nos problemas relativos à escolha das suas ações e estilo de vida, e a moldar o seu próprio caráter. Prossegue no esclarecimento de que, sob um aspecto negativo, está implicada uma medida de liberdade do indivíduo e, sob um ângulo positivo, o indivíduo tenta ordenar racionalmente suas ações e atitudes; mais ainda, a ordem das ações práticas possui um aspecto interno, que consiste numa paz de espírito natural com a qual o indivíduo trata de harmonizar as suas emoções e disposições, e um aspecto externo, no qual o

58 ST I-II, Q. 5, A. 5, co.; TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. V. 3. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009, p. 104.

59 FINNIS, 1998, p. 107.

60 Ibid., p. 108-109.

61 No presente trabalho, optou-se por traduzir *reasonable* por *razoável*, em vez de *racional*, por entender-se que a primeira palavra portuguesa possui o sentido de *aceitável pela razão, moderado, não excessivo, conforme o equilíbrio e o meio-termo*, ao passo que *racional* refere-se, entre outros sentidos, ao que é dotado de razão, que é capaz de raciocinar, de pensar. Depreende-se, dos textos de Finnis, que as escolhas devem ser razoáveis no sentido de moderadas e, se não o forem, isso não implica que o indivíduo que escolhe de maneira irrazoável seja irracional. Assim, *razoável* está mais próximo semanticamente de *reasonable*, cujo sentido é *the quality of being based on good sense*.

indivíduo se esforça para que suas ações sejam autênticas, isto é, *genuínas realizações de suas próprias avaliações, preferências, esperanças e autodeterminação livremente ordenadas*⁶².

No livro *Fundamentals of ethics* (1983), Finnis esclarece que, como aspecto básico do florescimento humano, a razoabilidade prática nos direciona ao caminho pelo qual escolhemos desfrutar dos demais bens humanos. Ela é arquetípica no sentido de ser diretiva, como um guia para nossas escolhas, e não à maneira aristotélica de ser a razão o que nos distingue dos outros animais, o que há de melhor em nós. Finnis, para afastar aqui a noção de razão como Aristóteles a compreendia, cita a *Ética a Nicômaco*, no trecho em que o estagirita relaciona a felicidade com aquilo que de melhor temos em nós, a mais elevada virtude, sendo a atividade contemplativa da razão, que não tem valor nem finalidade além de si mesma, a completa felicidade do homem⁶³. Para Finnis, a sua filosofia ética necessita de uma tipologia e de uma classificação que não sejam metafísicas, mas que sejam elucidadas como expressões e reconhecimentos das solicitações diretivas que a nossa inteligência nos faz, à medida que entende os bens e assim os torna acessíveis a nós⁶⁴.

Finnis enfatiza que a razoabilidade prática não deve ser considerada como o bem supremo, pois ela significa a boa participação nos bens humanos; não determina, assim, que deve-se fazer *x*, mas que fazer *x* e algum ou mais outros bens humanos básicos faz com que *x* seja algo inteligente a ser fazer. Para Finnis, então, o princípio mestre da razoabilidade ética é: *fazer as suas escolhas abertas à realização humana, isto é, evitar limitação desnecessária das potencialidades humanas*⁶⁵. Ou seja, a razoabilidade está na escolha entre os bens possíveis, que justifique a escolha da limitação de alguns em favor de outros⁶⁶:

Os valores básicos e os princípios práticos que os expressam são os únicos guias que temos. Cada um deles é objetivamente básico, primário, incomensurável com os outros em termos de importância objetiva. Se alguém deve agir de forma inteligente, deve escolher realizar e participar de algum ou alguns valores básicos em vez de outros, e essa concentração inevitável de esforços irá indiretamente empobrecer, inibir ou interferir na realização desses outros valores.

Se eu me comprometo com a erudição verdadeira, deixo de salvar as vidas que poderia salvar como médico, inibo o crescimento da produção de bens materiais, limito minhas oportunidades de servir à comunidade por meio da política, do entretenimento, da arte ou da pregação. E dentro do campo da ciência e da erudição, minha pesquisa em K significa que L e M ainda não

62 Ibid., p. 88.

63 Nic. Eth. X, 7: 1177a11-1178a9; ARISTOTLE. *Ethica nicomachea*. Tradução W. D. Ross. Oxford: Clarendon, 1925, p. 217-220.

64 FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington, D. C.: Georgetown University, 1983, p. 71.

65 Ibid., p. 72.

66 Ibid., p. 119-120.

foram descobertos. Esses efeitos colaterais não solicitados, mas inevitáveis, acompanham todas as escolhas humanas, e suas consequências são incalculáveis. Mas é sempre razoável deixar alguns deles e, muitas vezes, razoável deixar todos eles fora de consideração.

A questão do fim último das ações humanas passa a ser perquirida, e Finnis defende a tese de que esse fim último não se limita a um dos bens humanos fundamentais, mas é alcançado na realização humana integral como um ideal da razão prática, numa multiplicidade de bens⁶⁷:

Nosso raciocínio prático vai bem e alcança sua verdade quando identificamos formas de obter ou realizar adequadamente objetivos realmente desejáveis. E nossos objetivos são realmente desejáveis (bons) quando são realmente desejáveis em si mesmos ou são passos no caminho para obter ou realizar alguns objetivos ou objetivos intrinsecamente desejáveis. Se existisse apenas um objetivo intrinsecamente desejável, nosso raciocínio prático não poderia ir bem, a não ser que soubéssemos que objetivo é esse. Se, como parece muito mais plausível, há um número de objetivos intrinsecamente desejáveis, nosso raciocínio prático não pode ir bem, a menos que saibamos se há algum outro objetivo a ser alcançado ou realizado na busca de alguns ou de todos esses objetivos intrinsecamente desejáveis, ou seja, se há algum outro motivo para persegui-los; e se sim, qual é realmente esse motivo ou objetivo ('fim último').

Engelmann considera que a razoabilidade prática corresponde à dimensão metodológica da lei natural, e serve de critério para que uma ação seja praticamente inteligível ou razoável, pela identificação das razões que levam a essa ação. Ou seja, a razoabilidade prática de uma ação é verificada nos seus motivos. Ademais, a razoabilidade prática é um recurso que auxilia na obtenção de um resultado razoável, o qual possibilita que uma avaliação posterior da ação não a desqualifique de irrazoável. Outra tarefa da razoabilidade prática, ainda de acordo com Engelmann, é identificar o conjunto dos bens humanos básicos e completá-los com um conjunto de padrões, de modo a tornar a ação completamente racional⁶⁸.

O exercício da razoabilidade prática apresenta alguns requisitos, que serão elencados a seguir. Engelmann examina que esses requisitos ou exigências aproximam-se do conceito aristotélico de *phronimos*, um ser humano desenvolvido pela experiência de vida e pelo estudo e que é, por isso, capaz de fazer as escolhas razoáveis. Nas palavras de Engelmann⁶⁹:

67 Id., **Reason in action**. Collected essays: volume 1. Oxford: Oxford University, 2011, p. 159.

68 ENGELMANN, Wilson. **Direito natural, ética e hermenêutica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007, p. 162.

69 Ibid., p. 164.

As vantagens da obtenção deste nível poderão ser resumidas da seguinte forma: a caracterização do *spoudaios*, ou seja, o homem maduro, favorece o chamado “viver-bem” em relação ao seu titular e, a não ser que as condições sejam muito adversas, podemos dizer que possui a *eudaimonia*, que pode ser considerada como a vida feliz, a saber, a plena realização ou bem-estar. Disto resulta que, quanto mais o homem participa e favorece as formas básicas de bem, aumenta a possibilidade de desenvolvimento integral do ser. Isso se encontra vinculado a um singelo aspecto: ‘as formas básicas de bem são oportunidades de ser’, são oportunidades de manifestação do modo de ser do ente homem.

O capítulo V de *Natural law and natural rights* é dedicado ao problema de como saber se uma decisão é ou não praticamente razoável. A tentativa de resposta passa pela identificação de um número de requisitos metodológicos que dizem respeito ao que alguém deve fazer, pensar ou ser a fim de participar da razoabilidade prática. Quem atende a esses requisitos torna-se o *phronimos* de Aristóteles e tem a *prudentia* de Aquino; quem falha em viver de acordo com eles é irracional. E, uma vez que esses requisitos referem-se à inteireza de bem-estar, quem os possui também é *spoudaios* e, a não ser que as circunstâncias da vida lhe sejam muito contrárias, possui *eudaimonia*⁷⁰.

O primeiro requisito é ter um plano coerente de vida. Os aspectos básicos do bem-estar humano somente são reconhecíveis para quem seja capaz de direcionar seus anseios, inclinações e impulsos de acordo com um conjunto harmonioso de propósitos, que não se constituam de *sonhos impossíveis* mas sim de compromissos efetivos. *É irrazoável viver apenas de momentos, seguindo desejos imediatos ou apenas vagueando*. Comprometer-se com a profissão, com o matrimônio, com a busca do conhecimento, tudo demanda direção e controle dos impulsos. Alguém deve fazer, assim, um esforço razoável para ver sua própria vida como um todo, para além da situação momentânea, ao nível dos compromissos gerais e da harmonização entre estes, de modo que essa perspectiva lhe permita viver da melhor maneira sua vida presente⁷¹.

O segundo requisito é não ter preferências arbitrárias entre valores. Como consequência do primeiro requisito, configura-se a preferência por alguns bens em detrimento de outros, seja temporária seja permanentemente. De acordo com este segundo requisito, o compromisso com o plano coerente de vida somente será racional se estiver baseado na avaliação das capacidades e dos gostos do indivíduo; será irracional se estiver baseado numa desvalorização de qualquer um dos bens básicos ou numa sobrevalorização de bens derivados ou instrumentais como a riqueza. Alguém pode dedicar-se à vida intelectual e optar por

70 FINNIS, 1996, p. 103.

71 Ibid., p. 104.

afastar-se de uma vida social intensa, mas não seria razoável se negasse arbitrariamente o valor objetivo da amizade⁷².

Não manter preferências arbitrárias entre pessoas é o terceiro requisito. É razoável que alguém se interesse em primeiro lugar pelo seu próprio bem-estar. Objetivamente, esse interesse não é mais valioso do que os interesses das outras pessoas, mas é preferido por quem o tenha devido ao simples fato de ser seu. É somente pela sua própria autodeterminação na participação dos bens humanos fundamentais que o indivíduo torna-se capaz de agir razoavelmente, favorecendo e realizando os aspectos básicos do seu plano coerente de vida. Seria arbitrário, porém, se, a partir da compreensão de que os interesses das outras pessoas são alheios às suas responsabilidades, o indivíduo lhes negasse o valor⁷³.

Trata-se, portanto, de reconhecer que os bens humanos fundamentais são de interesse legítimo de todas as pessoas, o que deve ser reconhecido imparcialmente. Nisso há uma crítica do egoísmo, do “dois pesos, duas medidas”, do “levar vantagem em tudo”, para usar aqui termos mais conhecidos dos brasileiros. A medida da razoabilidade entre as preferências pessoais pode ser feita pelo que Finnis denomina *recurso heurístico* (*heuristic device*), que consiste em adotar o ponto de vista de alguém que visualize toda a arena dos assuntos humanos, *igualmente no coração e na mente*, como um observador ideal⁷⁴:

O recurso heurístico ajuda a alcançar imparcialidade entre os possíveis sujeitos de bem-estar humano (pessoas) e excluir o mero viés que alguém tenha em seu raciocínio prático. Isto permite que sejamos imparciais também para com os inúmeros planos de vida que indivíduos diferentes possam escolher. Mas, claro, isso não sugere ‘imparcialidade’ sobre os aspectos básicos do bem humano. Isso não autoriza alguém a anular o segundo requisito da razão prática por indiferença [...].

Como quarto requisito da razoabilidade prática, está a necessidade de manter um certo desapego em relação aos projetos específicos e limitados que alguém assume. A opção por um dos bens humanos não deve assumir tamanha importância a ponto de, caso um projeto venha a falhar ou mostrar-se uma ilusão, o indivíduo perder o sentido da sua vida. Com esse requisito, é possível manter-se aberto às possibilidades de realização, nas diferentes circunstâncias da vida e nas relações sociais. Uma atitude de apego seria irrazoável, por desvalorizar os outros bens humanos, inclusive a autodeterminação razoável no sentido de tentar fazer algo válido ainda que essa tentativa fracasse⁷⁵.

72 Ibid., p. 105.

73 Ibid., p. 106-107.

74 Ibid., p. 108.

75 Ibid., p. 110.

O quinto requisito é o equilíbrio entre o fanatismo e a apatia. Significa que, quando alguém firmou seu comprometimento, não deve abandoná-lo, pois isso equivaleria a não participar dos valores básicos. Assim, deve-se buscar com criatividade novos meios possíveis de conduzir os compromissos, caso alguma impossibilidade circunstancial se apresente. Esse quinto requisito permite falar-se de um fracasso razoável, pois a fidelidade para com um compromisso assumido confere razoabilidade aos esforços, mesmo aos que não alcancem os resultados pretendidos. E não se confunde com o apego a ser evitado de acordo com o requisito anterior, pois aqui se trata de levar adiante os compromissos e não de reduzir o horizonte de possibilidades. Finnis ainda destaca que este quinto requisito mantém o indivíduo ou a sociedade no âmbito do princípio prático, e não apenas no nível das regras convencionais de conduta que não apelam à razão mas a questões sub-rationais como o desejo de conformidade, complacência para com hábitos etc⁷⁶.

O sexto requisito é o da relevância, ainda que limitada, das consequências, e é assim descrito por Finnis⁷⁷:

O sexto requisito tem conexões óbvias com o quinto, mas introduz uma nova gama de problemas para a razão prática, problemas que atingem o âmago da 'moralidade'. Pois esta é a exigência de que se produza o bem no mundo (na própria vida e na vida dos outros) por meio de ações que sejam eficientes para seus propósitos razoáveis. Alguém não deve desperdiçar as suas oportunidades usando métodos ineficientes. As ações de uma pessoa devem ser julgadas pela sua eficácia, pela sua aptidão para o seu propósito, pela sua utilidade, suas consequências...

Em vários contextos são necessárias escolhas cuja avaliação deve ser feita pela eficiência previsível de cada opção possível. Essa avaliação torna a escolha razoável. Assim, a melhor maneira de participar de um certo bem humano será a que reúna as maiores vantagens em comparação com as outras. Finnis prossegue numa distinção entre o requisito aqui apresentado e as teorias consequencialistas, utilitaristas e relacionadas⁷⁸.

O respeito para com cada valor básico em cada ato é o sétimo requisito da razoabilidade prática. Pode ser formulado de diversos modos, sendo o primeiro o de que não se deve praticar uma ação que, em si mesma, não resulte em nada a não ser prejuízo ou impedimento à participação em uma ou mais formas de bem humano básico. Tal ação só seria razoável se suas consequências superassem os danos. Um ato inteligente, tal como é considerado por Finnis, sempre será praticado com vistas a promover ou proteger, direta ou

76 Ibid., loc. cit.

77 Ibid., p. 111.

78 Ibid., p. 111-118.

indiretamente, algum bem básico. É próprio da filosofia tomista que o homem busque o bem, e se uma ação sua é praticada por uma motivação superior ao mero impulso, é porque busca o bem. Neste requisito assenta-se o princípio da inviolabilidade dos direitos humanos básicos. Para que sua decisão seja razoável, o homem que se propõe a decidir o que fazer não pode ser indiferente à estrutura causal do seu projeto⁷⁹.

O oitavo requisito instiga a pautar as ações pelo bem comum. E talvez a maioria das nossas responsabilidades e deveres morais tenha sua base no bem comum. O sentido e as implicações desse requisito são tão importantes para a filosofia de Finnis, que ele lhes dedica vários tópicos do *Natural law natural rights* (especialmente VI.8, VII.2-5, IX.I, XI.2, XII.2-3). Finnis descarta a noção utilitarista de *maior bem para o maior número*, por esta ser incoerente e sem sentido, mas alerta que isso não esvazia semanticamente a expressão. Através de diversos exemplos dados, pode-se entender que o bem comum ocorre quando a coordenação entre as ações de dois ou mais indivíduos, que optaram por agir coordenadamente, resulta em condições vantajosas à persecução dos seus objetivos. No nível da comunidade política, o bem comum está no seguro de todo um conjunto de condições que tendam a favorecer a realização do desenvolvimento pessoal de cada indivíduo⁸⁰.

O requisito do bem comum também oferece suporte à reflexão sobre o valor e o bom senso das normas de ética profissional, no sentido de serem razoáveis. Como as demais razões ligadas ao bem comum, razões das normas de ética profissional elas não são meramente instrumentais, mas são intrinsecamente motivos para agir, ou seja, não são meios para atingir certos fins, mas são fins em si mesmas.

O nono e último requisito denomina-se *seguir a própria consciência*, e significa que alguém não deve fazer aquilo que julga ou sente que não deve ser feito de maneira geral. Finnis destaca que todo o capítulo V de *Natural law and natural rights*, que trata destes requisitos básicos da razoabilidade prática, é uma reflexão sobre o modo de agir da consciência⁸¹:

Este capítulo foi, com efeito, uma reflexão sobre o funcionamento da consciência. Se alguém fosse por inclinação generoso, aberto, justo e firme em seu amor pelo bem humano, ou se o ambiente de alguém tivesse se estabelecido em costumes razoáveis, então esse alguém poderia, sem solenidade, ladainha, raciocínio abstrato ou casuística, fazer os juízos práticos particulares (i.e. juízos de consciência) que a razão requer. Se alguém não é tão afortunado em suas inclinações ou educação, a sua consciência poderá causar-lhe engano, a menos que ele se esforce para ser

79 Ibid., p. 122.

80 Ibid., p. 154.

81 Ibid., p. 125.

razoável e seja abençoado com uma inteligência pertinaz e alerta para as formas de bem humano, mas não desviado pelos sofismas que a inteligência tão prontamente gera para racionalizar a indulgência, a má vontade e o amor próprio (A severidade dessas condições é a base permanente para a possibilidade da autoridade em moral, ou seja, de orientação por autoridade, por alguém que satisfaz essas condições, reconhecido voluntariamente por pessoas de consciência).

Deriva, este nono requisito, do fato de que a razoabilidade prática não é simplesmente um mecanismo para produzir julgamentos corretos, mas um aspecto da integridade do ser humano, que deve ser respeitado diante de quaisquer consequências. Assim, mesmo uma consciência que se equivoque tem sua dignidade, pois é razoável que alguém siga a sua própria consciência. Observa-se, porém, que uma característica logicamente necessária dessa situação é que o indivíduo seja ignorante quanto ao seu erro. Como resultado desses requisitos, tem-se a moralidade. Todos os elementos que constituem a essência da moralidade, conforme apontado por muitos filósofos, têm seu lugar na escolha racional. Assim, cada requisito pode ser visto como um tipo de obrigação ou responsabilidade moral⁸².

2.6 O fundamento da lei natural

No estudo do fundamento da lei natural, podem ser consideradas apenas as teorias jurídicas, ou, mais amplamente, também as teorias relacionadas à ética e à política. No campo jurídico, uma teoria da lei natural deve preocupar-se com questões que se referem à facticidade das leis e que vão além do ordenamento positivo, e irá perquirir as vantagens de uma lei, sua utilização nos julgamentos, seu peso na nossa obediência, assim como se as leis positivas devem existir e, em caso positivo, quais delas devem existir⁸³.

Os teóricos do direito que se apresentam como positivistas consideram suas teorias como opostas ou ao menos distintas das do direito natural. Porém, o contrário não ocorre, ou seja, os teóricos do direito natural não se apresentam como opositores do positivismo. Na explicação de Finnis, que o termo *lei natural* ganhou proeminência com Tomás de Aquino e que não necessariamente produz a negação de algumas teses positivistas⁸⁴:

O termo 'lei positiva' foi colocado em ampla circulação filosófica primeiro por Aquino, e teorias da lei natural desse tipo compartilham, ou pelo menos não fazem nenhum esforço para negar, muitas ou virtualmente todas as teses

82 Ibid., p. 126.

83 FINNIS, John, Natural Law Theories. In: **The stanford encyclopedia of philosophy**. Stanford, CA, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/natural-law-theories/>>. Acessado em: 04 out. 2018.

84 Ibid.

‘positivistas’ — exceto, é claro, a tese simples que as teorias da lei natural estão equivocadas. A teoria do direito natural aceita que a lei pode ser considerada e falada como um fato social de poder e prática, e como um conjunto de razões para a ação que podem ser e muitas vezes são sólidas como razões e, portanto, normativas para pessoas razoáveis dirigidas por eles. Esse duplo caráter de lei positiva é pressuposto pelo bem conhecido *slogan* ‘leis injustas não são leis’. Corretamente entendido, esse *slogan* indica por que — a menos que baseado em alguma negação cética de que existem razões sólidas para a ação (uma negação que pode ser deixar de lado porque defendê-lo é autorrefutável) — a oposição positivista às teorias da lei natural é inútil, que é redundante: o que os positivistas caracteristicamente veem como realidades a serem afirmadas já são afirmadas pela teoria da lei natural, e o que caracteristicamente veem como ilusões a serem dissipadas não fazem parte da teoria do direito natural.

Citando Orrego, Finnis comenta que as explicações elaboradas por teorias ditas positivistas compartilham, ao nível das suas proposições, muitas das teses propostas por teóricos clássicos da lei natural, tais como Aquino: a) que a lei estabelece razões para a ação, b) que as suas regras podem criar e presumivelmente criam obrigações morais que não existiam antes da proposição das regras, c) que esse tipo de obrigação legal-moral é derrotada pela séria imoralidade de uma regra positivada (injustiça) e d) que as decisões judiciais e outras deliberações paradigmáticas legais incluem, concomitantemente, tanto a lei natural (moral) quanto a lei (puramente) positiva⁸⁵.

Culleton observa que a palavra *ius*, como utilizada por Tomás de Aquino, está mais próxima do que modernamente entendemos por *justiça* do que por *direito*. Assim, o conceito tomista de *ius* tem por referência algo que é objetivo, enquanto o que hoje se entende por *direito* está mais ligado às demandas subjetivas de uma pessoa, que podem corresponder a deveres de outra pessoa. O *ius* tomista corresponde, então, a uma relação de igualdade entre duas pessoas. A distinção entre direito natural e direito positivo pode ser encontrada, em Aquino, na Suma Teológica, II-II, Q. 57, A. 2, onde consta que um objeto ou atividade é proporcionado a uma pessoa, por um método equitativo, que pode se basear na própria natureza do caso (como quando alguém passa um recibo proporcional ao valor pago), ou, diversamente, quando há satisfação do credor com o que foi recebido. Nesta última situação, além de poder ter havido um acordo privado entre as partes, pode esse fato resultar de um consenso público, pela concordância da comunidade, o que é chamado de direito positivo⁸⁶.

O ponto em que se localiza a fundamental preocupação das teorias do direito natural é a necessidade de selecionar e priorizar não apenas a investigação em si, mas um

85 Ibid.

86 CULLETON, Alfredo. **Ockham e a lei natural**. Florianópolis, UFSC, 2011, p. 55-56.

conjunto de conceitos, entre os quais devem ser priorizados os mais racionais, mais razoáveis, mais sensíveis às razões, mediante critérios de razoabilidade⁸⁷:

Tanto os textos clássicos como os principais textos contemporâneos da teoria do direito natural tratam o direito como moralmente problemático, entendendo-o como um instrumento normalmente indispensável de grande bem, mas que prontamente se torna um instrumento de grande mal a menos que seus autores o façam de forma constante e vigilante, reconhecendo e cumprindo os seus deveres morais para agir, tanto na resolução do conteúdo das suas regras e princípios como nos procedimentos e instituições pelos quais o fazem e administram. Todas as teorias da lei natural entendem o direito como um remédio contra os grandes males da anarquia (ausência de leis) e, do outro lado, da tirania. E uma das formas características da tirania é a cooptação do direito como uma máscara para decisões fundamentalmente ilegais encobertas nas formas de lei e legalidade.

Dessa forma, antes e para além das leis positivas, a lei natural assenta-se na razoabilidade humana, nos critérios da boa escolha, que são verdadeiros e racionais, no sentido de não ser razoável que se escolha de outra maneira. A aceitação desses critérios racionais proporciona o desenvolvimento humano, pela realização dos indivíduos e das comunidades na consecução dos seus bens⁸⁸.

87 FINNIS, op. cit.

88 FINNIS, 2003, p. 37.

3 O SENTIDO PRÁTICO DO SECULARISMO

3.1 Traços gerais do conceito de secularismo

No capítulo anterior, apresentou-se a ideia de razoabilidade prática, ideia pela qual, na filosofia de John Finnis, os seres humanos tratam de perseguir os bens fundamentais que lhes proporcionam a autorrealização. O florescimento humano, que na tradição tomista relaciona-se à busca racional de uma diretividade para as ações humanas que seja em si mais completa do que a totalidade das razões para agir, corresponde àquilo que deve razoavelmente ser buscado como ponto de organização das escolhas individuais e sociais. Os princípios da razoabilidade prática, por sua vez, são os critérios pelos quais as decisões humanas são avaliadas como razoáveis, no sentido de promover o desenvolvimento das potencialidades e a satisfação dos desejos racionais.

No entanto, cabe considerar agora os aspectos do ambiente sociopolítico onde tem lugar a busca pelo florescimento humano. Sobretudo na esfera pública, há a tendência atual de dissociar da noção de realização humana quaisquer motivos que possam ter valor transcendente, de maneira que todos os desejos, aspirações, motivações e medidas de escolha e de ação tenham por origem e por fim nada que esteja além do ser humano e da sua vida terrena. A opinião secularista acredita que, pela exclusão do divino, pode-se alcançar o maior grau de desenvolvimento das capacidades humanas. Finnis dedica-se, em alguns ensaios, a delinear as características do secularismo do ponto de vista cristão, assim como as posições que essa tendência atribui à religião, considerada como bem humano fundamental.

Trata-se, para o escopo desta dissertação, de compreender o secularismo como um ambiente caracterizado não apenas pela configuração de um Estado separado da Igreja, e das políticas governamentais sem inspiração religiosa, mas também e em especial de uma mentalidade vigente no meio social, a qual expressa de várias maneiras a postura de que os valores do Cristianismo são irrelevantes para as decisões pessoais e coletivas. É possível verificar que, nas últimas décadas, houve o recuo da consciência religiosa e o avanço de atitudes que se fundamentam ou em concepções materialistas da vida, pelas quais a realização humana se dá estritamente pela aquisição de bens materiais ou de situações que se exaurem no mundo material, ou em caminhos que fantasiam ou renegam as questões mundanas mas tampouco contemplam a realização de valores eternos nesta vida, caminhos que se revelam em concepções de inspiração gnóstica que rejeitam valor ao mundo material e propõem o

afastamento deste. É neste ambiente que a consciência religiosa, entendida como bem humano fundamental, há de encontrar os desafios e as oportunidades para se expressar.

Secular é uma palavra cunhada pelos cristãos latinos para significar o mundo do tempo em contraste com àquele da eternidade, assim como as coisas da vida diária em uma sociedade humana. Tomás de Aquino utiliza essa palavra para referir-se, por exemplo, ao bem da comunidade política (*bonum civile*). Entende-se por secularização o processo social pelo qual tornaram-se mais explicáveis e manipuláveis, pela ciência e pela técnica, as condições e empreendimentos humanos cujos resultados eram anteriormente tratados sob uma perspectiva religiosa. Essas áreas incluem a saúde corporal, a agricultura, e a direção das comunidades e das suas políticas⁸⁹. De acordo com o *The Oxford dictionary of the Christian Church*, o secularismo é o sistema que tenta interpretar e ordenar a vida por princípios originados apenas deste mundo, sem recorrer à crença em Deus ou numa vida futura; esse termo foi empregado pela primeira vez por volta de 1850 por G. J. Holyoake, cujas ideias foram após desenvolvidas até um ateísmo extremo. Hoje o termo refere-se à tendência moderna de ignorar, senão negar, os princípios religiosos na interpretação do mundo e da existência⁹⁰.

O secularismo apresenta três princípios essenciais: 1) o melhoramento desta vida através de meios materiais; 2) que a ciência é a providência humana disponível; 3) que o que é bom nesta vida deve ser buscado, não importa se haja outro bom. O surgimento histórico do secularismo é associado à Igreja da Inglaterra, especialmente aos nomes de George J. Holyoake e Charles Bradlaugh. Este último escreveu numerosos artigos, proferiu palestras e promoveu debates, nos quais considerava que a *intromissão* da Igreja Católica na vida política era um elemento de perigo para a Europa, pois entendia que os líderes católicos usariam a defesa da democracia como uma arma para ameaçar as liberdades de pensamento, de fala e de ação. Nos Estados Unidos, a *American Secular Union and Freethought Federation* propugnava a separação entre Igreja e Estado e defendia demandas como o fim da imunidade tributária das Igrejas e suas propriedades, o fim das dotações públicas para instituições educacionais e de caridade de caráter sectário, o fim das leis que estabelecessem a observância do domingo e de feriados religiosos e a revogação das leis que reforçassem a moralidade cristã⁹¹.

89 FINNIS, John. **Religion and public reasons**. Collected essays: volume 5. Oxford: Oxford University, 2011.p. 57.

90 LIVINGSTONE, E. A. **The oxford dictionary of the christian church**. Oxford: Oxford University, 1997. p. 1478.

91 Dubray, C. Secularism. In: **Catholic encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company. 1912. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/13676a.htm>>. Acesso em: 11 dez. 2018.

Os princípios nos quais o secularismo se baseia correspondem a funções específicas da identidade desse fenômeno. Um desses princípios basilares é a garantia estatal de liberdade de consciência. Do ponto de vista do Estado, o objetivo da administração pública secular está em proteger a liberdade de consciência dos cidadãos; em razão disso, não compete ao Estado nem definir nem impor aos seus cidadãos uma concepção determinada do que seja bom, mas sim respeitar-lhes a liberdade e autonomia em suas decisões e condutas⁹².

Outro termo usado na descrição desses fenômenos é *laicidade*, que deve ser distinguido de *laicismo*. Essa distinção pode ser compreendida pelo estudo de três modelos históricos de relação entre o estado e a fé: 1) o estado confessional, que possui uma fé oficial ainda que permita a liberdade religiosa entre os seus cidadãos; 2) o estado não-confessional ou laico, que surgiu como invenção do cristianismo a partir da lição evangélica de *dar a César o que é de César*, em que a fé preserva uma racionalidade autônoma à esfera política; e 3) o estado anticonfessional, laicista ou ateu, cujos maiores exemplos estão nas revoluções francesa e comunista, e que vê a religião como um mal a ser combatido e assume uma missão ativa de *libertar* a população das crenças religiosas e das preocupações metafísicas. O estado laicista promove, através de medidas como a supressão dos símbolos e argumentos religiosos da esfera pública, uma suposta neutralidade que se mostra ingênua por negar a historicidade humana e estar *baseada filosoficamente numa concepção idealista de homem, de um homem abstrato, vazio, neutro, sem história, sem contexto social*⁹³.

3.2 Configuração do secularismo como mentalidade vigente

O secularismo como mentalidade vem sendo pesquisado em sua configuração e em sua evolução histórica por autores contemporâneos, e vem sendo tema de publicações acadêmicas recentes. José Casanova⁹⁴ propõe como base para o estudo do secularismo a distinção entre o *secular* como categoria epistêmica moderna, a *secularização* como moderno processo histórico mundial, e o *secularismo* como visão de mundo e ideologia. Enquanto o termo *secular* é empregado para construir, compreender e experimentar um domínio da realidade diferenciado do *religioso*, a secularização refere-se à transformação e diferenciação

92 MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. **Secularism and freedom of conscience**. Cambridge (MA), London: Harvard University, 2011.

93 PINHEIRO, Victor Sales; SOUZA, Elden Borges. Teoria da lei natural em Finnis: a religião como bem humano básico. **Arquivo Jurídico**, Teresina, v. 3, n. 1, p. 2-22, 2016.

94 Sociólogo espanhol, professor da Georgetown University, cujo trabalho enfoca as religiões, a globalização e a secularização.

do *religioso* (igrejas e instituições eclesiais) e do *secular* (Estado, economia, ciência, arte etc.)⁹⁵. Por seu turno, o *secularismo* refere-se mais amplamente a uma variedade de visões de mundo e ideologias que se traduzem em projetos estatais ou programas culturais, ou como um regime de conhecimento aceito como a estrutura normal da realidade moderna. Além de modelos que normatizam a separação entre o Estado e a religião, no campo intelectual o secularismo se expressa na separação cognitiva entre ciência, filosofia e teologia, e no campo prático na diferenciação entre lei, moralidade e religião. Casanova identifica dois tipos de secularismo: o filosófico-histórico, que vê a religião como pertencente a um estágio superado na história da filosofia, e o político, que pressupõe a religião como uma força ou discurso irracional que deve ser banido da esfera pública⁹⁶.

Em sua pesquisa sociológica, Casanova expõe a mentalidade secularista através da visão que os europeus modernos têm de si próprios⁹⁷:

A resposta natural dos europeus para a questão de saber se eles são ‘religiosos’ parece ser ‘Claro, eu não sou religioso. O que você acha? Eu sou um europeu moderno, liberal, secular e esclarecido’. É essa identificação desejada de ser moderno e ser secular que distingue a maior parte da Europa ocidental dos Estados Unidos. Ser secular nesse sentido significa deixar a religião para trás, emancipar-se da religião, superar as formas não-rationais de ser, pensar e sentir-se associado à religião. Também significa crescer, tornar-se maduro, tornar-se autônomo, pensar e agir por conta própria. É precisamente essa suposição de que as pessoas seculares pensam e agem por conta própria e são agentes livres autônomos racionais, enquanto as pessoas religiosas de alguma forma são agentes não-rationais, heterônomos e não-rationais, que constitui a premissa fundamental da ideologia secularista.

As palavras de Casanova nos permitem aqui intuir o modo de pensar secularista enquanto mentalidade vigente. O ser humano moderno entende-se como alguém livre de qualquer crença sobre entes ou fatos que não sejam observáveis pelos sentidos e que não tenham causas e fins exclusivamente materiais. Acredita pensar com autonomia, pois tem suas próprias opiniões independentes de autoridades morais ou eclesiásticas, e nisso se consideram racionais, ainda que não saibam a origem de suas opiniões. A religião, assim, parece ser um esconderijo ou prisão das pessoas imaturas, que não têm energia ou coragem suficiente para questionar a tradição da Fé e encontrar alternativas para a sua realização pessoal nos assuntos reais do cotidiano material.

95 CASANOVA, José. The secular, secularizations, secularisms. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan (Org.). **Rethinking secularism**. Oxford, Oxford University, 2011, p. 54.

96 Ibid., p. 67.

97 Ibid., p. 68.

O processo de secularização e suas consequências é analisado por Steve Bruce⁹⁸, que elaborou o chamado *paradigma da secularização* (representado na figura da página seguinte). O monoteísmo do Judaísmo e do Cristianismo teria, segundo autores como Max Weber e Peter Berger, contribuído para a racionalização do pensamento ocidental, pois os antigos acreditavam numa ordem cósmica em que não havia separação entre o mundo dos homens e o dos deuses. Para os antigos egípcios, gregos e romanos, os deuses interferiam nos assuntos humanos e os homens influenciavam os deuses, sendo que, pela pluralidade destes, alguma ação humana que agradasse a um deus poderia irritar outro. Esse problema foi afastado com a substituição do panteão por um Deus único e remoto. O mundo, criado por Deus, possui sua própria estrutura e lógica, e o Deus único não é caprichoso como os deuses do politeísmo, mas ao contrário, apresenta demandas éticas consistentes. A evolução da Igreja Católica trouxe uma nova mitologia com a povoação do mundo por anjos e demônios, e os ritos sacramentais como a Confissão possibilitavam alguma influência humana nas decisões divinas. Os argumentos a partir da Reforma Protestante contra o sacramento da Confissão removeu do cotidiano dos fiéis a preocupação quanto ao exame e arrependimento dos pecados, resultando num ascetismo mundano favorável ao capitalismo⁹⁹.

A diferenciação estrutural o mundo vivido fragmentou-se em papéis e instituições especializados. A família sofreu importantes transformações: era, antes, uma unidade de produção e de reprodução da sociedade, passando a ser, com o desenvolvimento do capitalismo e a industrialização, a atividade econômica afastou-se do lar, ocasionando assim uma dimensão profissional onde alguém deve ser racional e eficiente, e uma dimensão familiar onde a intimidade e o afeto oferecem alívio para as demandas da rotina de trabalho. A especialização também secularizou serviços sociais como a educação e o sistema de saúde, que antes eram oferecidos pela Igreja, o que levou as pessoas a terem menos contato com os temas religiosos¹⁰⁰.

Robert Coles¹⁰¹, interpretando Paul Tillich, descreve a pessoa secular como aquela que olha para dentro de si mesma, para dentro da espécie humana, buscando qualquer compreensão do mundo a ser encontrada, enquanto a mente sagrada olha em direção ao além, àquele Deus que ironicamente tornou-se parte da nossa vida secular como fonte de calma e

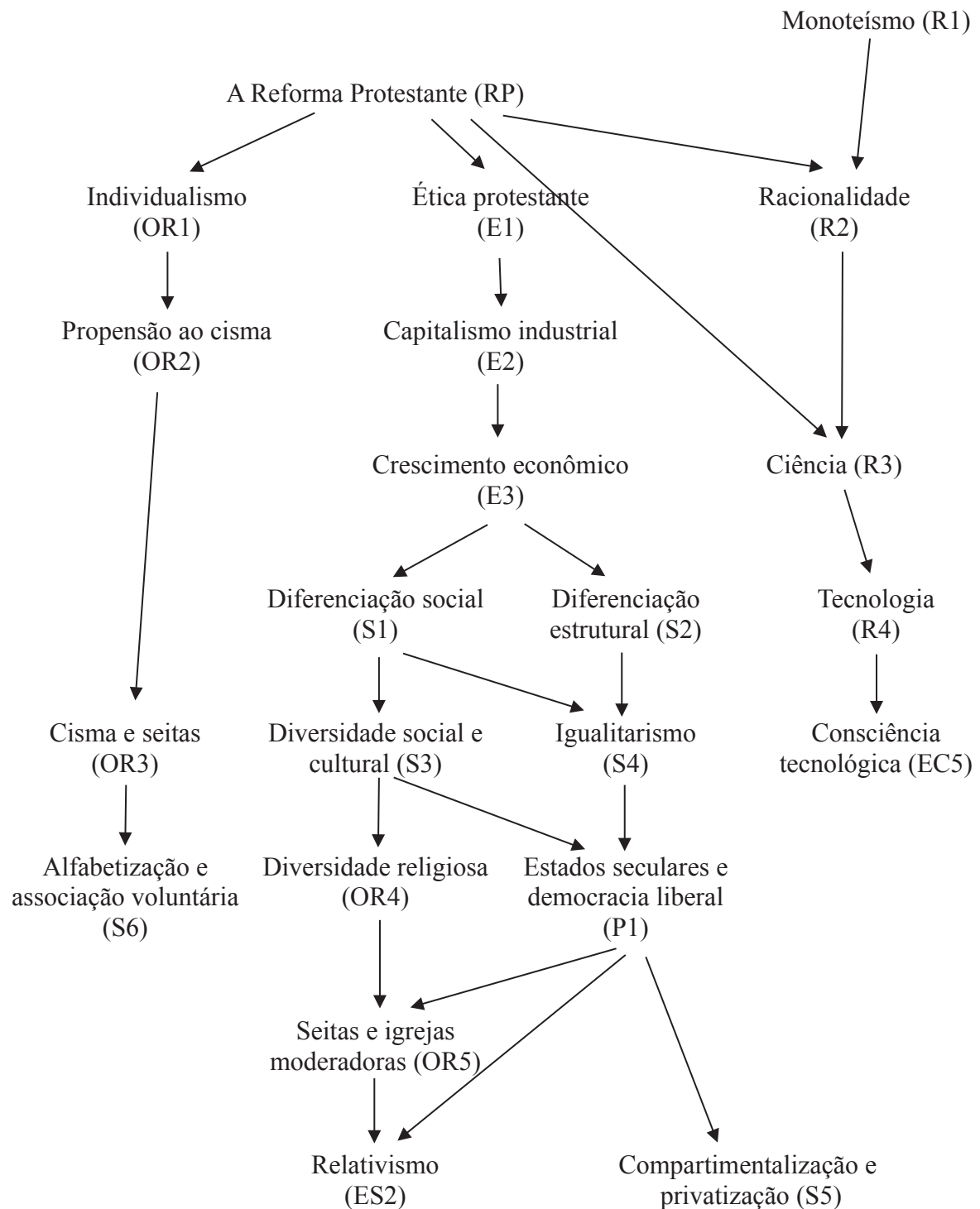
98 Professor de sociologia na University of Aberdeen, é considerado como um dos maiores proponentes atuais da teoria da secularização.

99 BRUCE, Steve. **Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory**. New York: Oxford University, 2011, p. 28-29.

100 Ibid., p. 30.

101 Escritor e psiquiatra americano, professor emérito da Harvard University.

O paradigma da secularização¹⁰²



Chave: R = Racionalização; OR = Organização religiosa; E = Economia; S = Sociedade; P = Política; EC = Estilo cognitivo.

102 BRUCE, Steve. **Secularization**: in defence of an unfashionable theory. New York: Oxford University, 2011, p. 27.

autossatisfação¹⁰³. Coles fixa o impacto decisivo para a aceitação do secularismo no Ocidente nos últimos anos do século XIX e no começo do século XX, quando floresceram as ideias de Darwin, Freud, Marx, Einstein entre outros. Darwin, por exemplo, impactou a concepção bíblica da história humana, tornou-se um agnóstico e declarou não ver nenhum significado moral ou filosófico relevante na evolução da humanidade, a qual se resumia, para ele, numa sucessão de acidentes e incidentes à esteira da seleção natural das espécies¹⁰⁴. Coles prossegue na sua narrativa histórica da mente secular com a ascensão do nazismo na Alemanha e a Segunda Guerra Mundial, quando as conquistas científicas tornaram-se instrumentos da morte disseminada, e o refinamento intelectual e cultural ofereciam uma indiferença para com a realidade social. Coles conclui que, nos últimos séculos, a secularidade tornou-se um aspecto do individualismo, à medida em que as sociedades se afastaram da vida na Igreja e tornaram-se mais capitalistas, com a ascensão da burguesia e seus gostos próprios deste mundo¹⁰⁵.

Ao constatar a complexidade e ambiguidade do termo *secular*, Charles Taylor¹⁰⁶ reflete que inicialmente este termo designava uma díade de dimensões da existência, de acordo com o tipo de tempo essencial para cada uma. Da distinção entre imanente e transcendente surgiu uma outra díade, na qual o termo *secular* se refere àquilo que pertence à esfera imanente e autossuficiente, contrastando-o com o religioso da esfera transcendente. Porém, a distinção prosseguiu para uma negação do transcendente, alcançando-se uma nova díade em que o *secular* refere-se ao que é real, e o *religioso* designa o que é meramente inventado. Ou, sob outro aspecto, o *secular* abrange as instituições necessárias à vida neste mundo, enquanto o *religioso* designa as instituições secundárias que até mesmo atrapalham o curso da vida mundana¹⁰⁷. Taylor considera que a partir do século XVII prevaleceu a concepção de que o secular era tudo o que existia na vida social, em que o tempo era apenas profano sem nenhuma ligação com algo mais elevado, e pretensões de natureza religiosa passaram a ser vistas como infundadas e apenas toleradas enquanto não ameaçassem os poderes seculares. As igrejas permaneceram existindo devido à fé ainda cultivada por muitas pessoas, mas seu papel na sociedade deveria limitar-se aos fins mundanos, como paz, solidariedade, prosperidade etc. A preocupação com a virtude, no sentido tradicional cristão, deixou de ser o critério de uma boa sociedade, passando esta a ser vista como um conjunto de

103 COLES, Robert. **The secular mind**. Princeton: Princeton University, 2009, p. 4-5.

104 Ibid., p. 50.

105 Ibid., p. 186.

106 Filósofo canadense, professor emérito da McGill University, autor de importantes obras sobre a filosofia social e política contemporânea, como *Sources of the self* (1989), *The malaise of modernity* (1992) e *A secular age* (2007).

107 TAYLOR, Charles. Western secularity. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan (Org.). **Rethinking secularism**. Oxford, Oxford University, 2011, p. 34.

indivíduos orientados por seus próprios interesses individuais que se uniam em sociedade para fins de alcançar seus objetivos com maior facilidade, sendo estranhas a esta conformação social quaisquer noções de ética cristã ou de busca por santidade. Não só pela separação entre Igreja e Estado pode ser compreendido o secularismo, mas também pelo recuo da religião para a esfera privada onde não possa interferir nos assuntos públicos. Taylor aponta que a Reforma teve papel relevante no processo de secularização:

A partir desse ponto, a pressão para adotar uma forma de religião mais pessoal, comprometida e voltada para dentro continua — através da pregação dos frades mendicantes e outros, pelos movimentos devocionais mencionados acima — finalmente alcançando um novo estágio com a Reforma. O propósito de declarar que a salvação vem através da fé foi radicalmente desvalorizar a prática ritual e externa em favor do reconhecimento interno de Cristo como salvador. Não foi apenas que o ritual externo que não tivesse efeito, mas confiar nele era equivalente a uma presunção de que poderíamos controlar Deus. A Reforma também tendia a deslegitimar a distinção entre crentes plenamente comprometidos e outros menos devotados. Em contraste com a visão da igreja em que as pessoas operavam em muitas ‘velocidades’ diferentes, com ‘virtuosi’ religiosos, para usar o termo de Max Weber, em uma ponta e os praticantes intermitentes comuns na outra, esperava-se que todos os cristãos estivessem totalmente comprometidos.

A consequente repressão aos elementos *mágicos* da religião pode ser chamada de *desencantamento*. Objetos sagrados são considerados como entes de valor comum, terreno, sendo ignorado o seu aspecto sagrado: é o caso da perda do interesse pelas relíquias dos santos, ou da falta de reverência dos católicos ao passarem diante do Santíssimo Sacramento e não reconhecem seu significado¹⁰⁸.

Uma disjunção que irá interferir no próprio conceito de consciência religiosa é a fronteira entre mente e mundo e entre mente e corpo, característica dos ocidentais modernos. Em tempos antigos, lembra Taylor, as emoções não eram imaginadas como sendo restritas a processos químicos do organismo; já para os modernos, os estados mentais são resultado de um processo causal que não tem relação com os objetos externos e seus significados, a não ser de modo contingente, ou seja, o sentimento é injustificado pois as coisas não têm um significado capaz de produzir reações emocionais¹⁰⁹.

Mary Eberstadt¹¹⁰ enfatiza como causa da secularização as mudanças sofridas pelo *fator família* — o vínculo entre casamento, criação dos filhos e religiosidade, mudanças que

108 Ibid., p. 38.

109 Ibid., p. 41.

110 Ensaísta e ficionista americana, escreve sobre os fenômenos relacionados à secularização, tais como a revolução sexual, a desestruturação familiar e a perseguição religiosa.

acompanharam o declínio do Cristianismo no ocidente; para a autora, a conexão entre família e religião é uma via de mão dupla. O efeito destrutivo que a Revolução Industrial teve sobre as famílias tornou mais difícil para elas manter sua fé cristã. Um dos pressupostos de sua teoria é o de que a força de uma família natural provém da existência de filhos, e demonstra que na História um maior número de filhos por família corresponde a um aumento na religiosidade¹¹¹. Defende, a autora, a tese de que a saúde do cristianismo e da família cristã interessa tanto aos próprios cristãos quanto aos descrentes; para os cristãos, cuja razão de ser é salvar sua própria alma e ir ao paraíso, o que envolve praticar boas ações, frequentar a Igreja, cultivar virtudes e evitar vícios etc. Mas o destino do Cristianismo interessa também aos descrentes, pois o Cristianismo é uma força que pesa para o bem na sociedade moderna: os cristãos formam um grupo mais propenso a doações para obras de caridade e menos propensas a cometer crimes; pesquisas mostram que pessoas religiosas tendem a apresentar melhor bem-estar físico e mental, e mesmo longevidade¹¹².

3.3 A análise de Platão sobre as principais formas do secularismo

No texto *Secularism's practical meaning* (reunido no livro *Religion and public reasons: collected essays volume V*), encontram-se os comentários de Finnis sobre os vários tipos de secularização e sobre as principais formas dessa tendência. Finnis critica algumas ocorrências como a adaptação que o cristianismo sofreu em relação ao movimento secularista, a abordagem materialista da dignidade humana, o fechamento da filosofia ao estudo das causalidades de ordem sobrenatural. Propõe, ainda, uma compreensão da revelação divina como resposta ao secularismo.

Porém, Finnis alerta que nem a diferenciação entre secular e sagrado nem o processo de secularização implicam a mentalidade ou o conjunto de ideologias que ele denomina *secularismo*; ou seja, propõe que se deve tratar de compreender antes a mentalidade que move o processo de secularização e que resulta em atitudes negadoras da transcendência dos fins humanos. Encontra, então, uma análise profunda do secularismo no diálogo *As leis* de Platão, no qual o filósofo grego esboça algumas disposições — reconhecíveis nos tempos modernos — que podem ser descritas por três proposições: a) não há Deus; b) nenhum Deus se preocupa com as questões humanas; c) a preocupação divina é complacente para com as questões humanas. Essas três proposições combinam aproximadamente com as formas características do secularismo moderno: a) ateísmo; b) uma hipótese deísta segundo a qual

111 EBERSTADT, Mary. **How the west really lost God**. West Conshohocken: Templeton, 2013, p. 115-122.

112 Ibid., p. 193-199.

Deus não interfere na história humana; c) uma religiosidade *liberal* que presume a benevolência divina para com as faltas humanas¹¹³.

Platão identifica que o sentido prático das três modalidades de secularismo é essencialmente o mesmo, ou seja, o enfraquecimento do temor a Deus. Segundo Finnis:

Embora a indignação mais forte de Platão seja reservada para a posição que atribui a Deus uma fatuidade modesta e desprezível em homens e mulheres, sua argumentação mais vigorosa confronta a primeira e a segunda posições, que negam a influência da mente no cosmos. A afirmação do materialismo ateu de que tudo é, em última análise, um simples acaso e uma necessidade inexplicável e bruta trunca a busca investigativa da ciência e da filosofia pela inteligibilidade e explicação onde quer que ela possa ser encontrada. E a negação deísta da providência divina que tudo governa subestima o poder todo-criativo, todo-sustentador e todo-penetrante do intelecto prático do criador¹¹⁴.

O valor prático do secularismo, então, há de ser explicado pela própria razão prática. Esta compreensão pode ser empreendida através da reflexão sobre as razões básicas para a ação, os primeiros princípios da lei natural, das escolhas, as intenções e compromissos que elas guiam e moldam, e da dignidade pessoal de um ser capaz de responder à sua inteligibilidade e diretividade. Finnis anota que a terceira proposição de Platão descrita anteriormente é extensível à visão disseminada entre os cristãos contemporâneos, de que as advertências do Senhor sobre o julgamento final não devem ser levadas a sério:

As visões cristãs secularizadas sobre isso parecem, de fato, oscilar entre variantes da segunda e terceira formas de impiedade de Platão. Ou os benefícios que Deus prometeu e a perda contra a qual ele advertiu não podem ser cumpridas, estão fora do alcance de seu poder e providência, ou supõe-se que Deus seja bastante complacente e despreocupado com a integridade moral ao comunicar as condições de sua aliança. Suas promessas serão cumpridas, tanto faz se cumprirmos as nossas ou se, ao invés disso, fizermos exatamente o que desejamos¹¹⁵.

A razão prática, acrescenta Finnis, é *a lei natural escrita no nosso coração*, e é iluminada pela revelação de um Reino de Deus que transfigura a ideia da realização humana,

113 FINNIS, John. **Religion and public reasons**. Collected essays: volume 5. Oxford: Oxford University, 2011, p. 57.

114 Ibid., p. 58.

115 Ibid., p. 65.

com implicações éticas baseadas na regra de amar o próximo como a si mesmo¹¹⁶. A razão prática fundamentada em Deus clarifica a bondade dos bens humanos, a liberdade da escolha livre, a força inerente e coerente dos princípios morais e a colaboração interpessoal¹¹⁷. A passagem ao secularismo hoje tão difundido mesmo entre as pessoas religiosas não deixa de corresponder a uma lógica própria da razão prática, sendo, porém, inevitável que o cristianismo sem medo do Inferno se torne o cristianismo sem esperança do Paraíso. Esta frase resume a constatação de Finnis de que a razão prática humana estendeu-se de tal modo a tornar-se autossuficiente e prescindir das considerações da fé¹¹⁸.

3.4 O secularismo como negação da dignidade humana

Finnis expõe, a seguir, seu pensamento de que o reconhecimento do fundamento divino da razão prática esclarece e fortalece a igual dignidade de todas as pessoas humanas. O conceito secularista da pessoa humana oscila entre o materialismo e o dualismo. Ambos negam, cada um a seu modo, a unidade da pessoa, a pessoa que vive, deseja, escolhe, se move etc. São inconsistentes tanto com a realidade humana que pretendem descrever quanto com a atividade do pensador que tenta explicar essa realidade¹¹⁹. Por outro lado, a única explicação consistente com nossas capacidades de escolher, de desejar e de agir de acordo com nossas escolhas e decisões é aquela desenvolvida por Aristóteles e Tomás de Aquino, segundo a qual a alma humana é a forma que anima o corpo material, constituindo assim o *eu* como sujeito unificado e ativo. Surge dessa base ontológica do ser humano como criatura composta de alma e corpo o fundamento da dignidade humana; trata-se de um fundamento ontológico, que não provém de uma concessão legal como um estatuto a ser conferido juridicamente, mas da realidade a ser reconhecida em cada membro da espécie humana. A dignidade é uma verdade já presente em cada ser humano, implícita no seu discernimento das razões básicas para a ação, razões que direcionam cada pessoa para o bem que é o mesmo para todos os que compartilham da natureza humana¹²⁰.

A partir do entendimento de que o homem é composto de corpo e alma, Finnis vê o secularismo como incompatível com a afirmação da dignidade humana¹²¹:

116 Ibid., p. 66.

117 Ibid., p. 67.

118 Ibid., p. 66.

119 Ibid., p. 67.

120 Ibid., p. 68.

121 Ibid., p. 69.

Em suma: as negações do secularismo materialista ou do agnosticismo determinista sobre a alma e as espécies deturpam radicalmente nossa experiência como escolhedores — uma experiência interna e privada, mas compartilhada em comum, comum a todos nós e, nesse sentido, no domínio público da reflexão e discussão filosófica. Este materialismo também torna ininteligível o julgamento público e privado de que ‘por natureza todos os seres humanos são iguais’, e que existem direitos humanos e exigências de justiça que não discriminam entre homem e mulher, inteligente e incapaz, raça e raça, jovem e velho, saudável e enfermo. Ao nosso redor encontramos conversas sobre direitos humanos. Mas isso não pode esconder o vazio e a fragilidade dos direitos à igualdade de tratamento, ou oportunidades, ou preocupação e respeito, nas suposições do materialismo, suposições que são a base — ou sua consequência? — filosófica mais popular do secularismo.

À criação divina descrita no Antigo Testamento soma-se a realidade da Revelação Cristã, que nos ensina a compreender nossa razão prática e nossa vontade e nossa vida inteira, pela qual a alma racional informa e anima nossa corporeidade, à imagem e semelhança de Deus. Nossa liberdade, quando fundada na consciência de uma origem transcendente, nos torna capazes de estabelecer alianças com nossos semelhantes, alianças que nos comprometem. O secularismo, devido às suas limitações materialistas e agnósticas, não alcança essas realidades que somente a aceitação da Revelação Cristã identifica e relaciona à dignidade humana. Como consequência da negação da mente divina ou de qualquer preocupação divina com a realização humana, o secularismo recusa às motivações humanas básicas qualquer tipo de racionalidade que as diferencie dos impulsos passionais¹²²:

Como sugeri, os primeiros princípios do entendimento prático, escolhendo e dirigindo-nos aos bens humanos básicos inteligíveis e intrínsecos, apontam para sua causa explicativa em uma mente divina que contempla e possibilita a realização humana integral, envolvendo constitutivamente a cooperação das escolhas humanas livres. Correspondentemente, a negação de qualquer mente divina, ou pelo menos de qualquer preocupação divina eficaz com a realização humana, é caracteristicamente acompanhada e apoiada, ou pelo menos protegida, por uma negação de que as motivações humanas básicas sejam de algum modo uma questão de entendimento, razão e verdade.

A mentalidade secularista, com sua negativa da distinção entre motivações racionais e impulsos passionais, vem influenciando os julgamentos da Suprema Corte americana no sentido de relativizar a defesa constitucional dos direitos humanos fundamentais. Na ausência de um fundamento objetivo para o reconhecimento dos bens humanos básicos, os argumentos judiciais passaram a propor a neutralidade constitucional sobre esses bens. Os julgamentos rejeitavam a concepção de que a política, o governo e a lei deveriam manter neutralidade em face dos bens humanos básicos, até que em 1972 o voto

122 Ibid., p. 70.

vencedor do juiz William J. Brennan Jr. no caso *Eisenstadt v. Baird*¹²³ estabeleceu uma dupla neutralidade de valores, com uma correspondente simetria de julgamentos normativos: o que é verdadeiro para as relações sexuais que expressam um compromisso mútuo que possibilite um ambiente bom para a criação dos filhos também é verdadeiro para as relações sexuais movidas pela luxúria, e o que é verdadeiro para a decisão de ter e sustentar um filho também é verdadeiro para a decisão de impedir o nascimento de filhos. O critério definidor corresponde a uma categoria neutra, expressa pela palavra-chave *se*: o que importa, na nova doutrina prevalente na Suprema Corte, é a habilidade de decidir, ainda que resulte em prejuízo de um bem que os julgamentos pré-secularistas identificavam como valor humano básico¹²⁴.

Finnis critica o *Philosophers' Brief*, manifestação com a qual os pensadores Ronald Dworkin, Thomas Nagel, T. M. Scanlon, Robert Nozick e Judith Jarvis Thomson atuaram como *amicus curiae* em dois julgamentos da Suprema Corte Americana¹²⁵. Neste texto, seus autores reforçam a decisão-chave de *Eisenstadt v. Baird*, e propõem de modo similar a simetria e neutralidade em relação ao bem e ao mal, entendendo que, da mesma maneira como um médico e seu paciente são autorizados a agir pela preservação da vida, devem ser autorizados a terminar a vida, ao menos quando esta for tida como degradada. Finnis argumenta que, conquanto os autores do *Philosophers' Brief* iriam negar esta conclusão, o que eles propõe na verdade é o avanço de um *ceticismo meta-ético emotivista, subjetivista, perspectivista ou de qualquer outro tipo*, mas a fraqueza dos argumentos com que tentam justificar sua posição leva a crer que o verdadeiro fundamento do que reivindicam é o interesse de alguém ser deixado em paz para fazer o que bem entenda¹²⁶.

O *Philosophers' Brief* expõe argumentos sobre os casos de suicídio assistido, nos quais a Suprema Corte se debruça sobre a questão de se os pacientes moribundos teriam o direito de escolher a morte em vez do sofrimento e dor continuados¹²⁷:

Estes casos não convidam nem exigem que a Corte faça julgamentos morais, éticos ou religiosos sobre como as pessoas deveriam lidar com sua morte ou sobre quando seria eticamente apropriado acelerar a própria morte ou pedir ajuda de outrem para fazê-lo. Ao contrário, eles pedem que a Corte reconheça que os indivíduos têm um interesse constitucionalmente protegido de fazer esses julgamentos por si mesmos, livres da imposição de qualquer ortodoxia religiosa ou filosófica pela Corte ou pelo Legislativo.

123 *Case* da Suprema Corte Americana que estabeleceu o direito de pessoas solteiras adquirir contraceptivos na mesma base que as pessoas casadas.

124 *Ibid.*, p. 71.

125 *Washington v. Glucksberg* e *Vacco v. Quill* (ambos de 1997), nos quais a Corte negou a existência do direito constitucional ao suicídio assistido.

126 *Ibid.*, p. 72.

127 DWORKIN, Ronald et. al. Assisted suicide: the philosopher's brief. **The new york review of books**. New York: Rea S. Hederman. v. 44. n. 5. 27 mar. 1997.

Alguns juízes questionaram a possibilidade de o argumento transformar-se em uma *bola de neve*, pela impossibilidade de, uma vez reconhecido, limitar a aplicação do direito ao suicídio assistido. Assim, desde a situação extrema de um paciente em dolorosa fase terminal que reclama o direito de tomar uma droga letal que consume sua morte, o argumento poderia ser estendido a pacientes com anos de sofrimento emocional sem perspectiva de melhora, ou mesmo um adolescente que tenha uma decepção amorosa e não deseje mais viver¹²⁸. Os autores do *Brief* defendem que não caberia ao judiciário, naquele momento, decidir sobre o interesse *paternalista* do Estado em negar às pessoas que não sejam doentes terminais uma assistência médica para tirar suas próprias vidas. Mas, em conclusão, defendem que cada indivíduo tem o direito de fazer as escolhas mais íntimas sobre sua autonomia e dignidade pessoais, e que o Estado não pode negar ao indivíduo a oportunidade de provar que sua escolha é competente, racional, informada, estável e livre de coerção, sendo desnecessário precisar quais pacientes seriam titulares dessa oportunidade. Ao decidir desta forma, a Corte manteria a proposição de que o cidadão americano tem o direito de viver e morrer à luz de suas próprias crenças éticas e religiosas, e de suas próprias convicções a respeito do valor da sua vida¹²⁹.

Os diversos argumentos contidos no *Brief* demonstram, segundo Finnis, o relativismo moral de suas proposições. Dworkin, em uma passagem, afirma que o Estado deve ser neutro sobre a valoração dos diferentes modos de vida, pois isso corresponde à igualdade de respeito. Isso foi refutado ao demonstrar-se que igualdade de respeito implica exatamente que o Estado promova o bem e iniba o mal, ao que Dworkin replicou que a discriminação entre o bem e o mal não pode ser feita sem que o indivíduo abandone o respeito por si mesmo. No mais, a maior parte dos argumentos referem-se a um *apelo às preferências da maioria*, sendo que o *Brief* repete insistentemente a declaração do caso *Casey* de que *o núcleo da liberdade é o direito de alguém escolher o seu próprio conceito de existência, significado, universo e mistério da vida humana, crenças que definem os atributos da personalidade*. Mas Finnis aponta que esta passagem representa uma espécie de meta-ética que nega outros valores possíveis além da autonomia, e que a autonomia concebida por Kant significa liberdade do jugo das paixões, enquanto o *faça o que tu queres* do secularismo defendido no *Brief* seria considerado por Kant como irracional e subumano¹³⁰.

128 Ibid., p. 2.

129 Ibid., p.15.

130 FINNIS, John. Religion and public reasons. Collected essays: volume 5. Oxford: Oxford University, 2011, p. 74.

Importa, assim, do ponto de vista da consciência religiosa, admitir que a dignidade humana provém de uma fonte transcendente, apresentada pela Revelação Cristã como um Deus criador que criou o homem à sua semelhança, com a capacidade de fazer escolhas livres sobre os bens fundamentais destinados à sua realização, mas dotado da regra inscrita em seu coração de ordenar-se aos valores mais elevados, entre os quais a própria vida humana, e a consciência da sua eternidade. O secularismo, porém, falha em oferecer ao homem possibilidades para o seu desenvolvimento que sejam abrangentes, ou seja, para além das concepções relativistas individuais, mesmo porque o progresso econômico e tecnológico não foi acompanhado do progresso moral e espiritual, mas, ao contrário, resultou no enfraquecimento de alguns componentes essenciais ao ser humano.

4 A CONSCIÊNCIA RELIGIOSA E SUA EXPRESSÃO PÚBLICA

4.1 No que consiste a consciência religiosa

O problema a ser resolvido por esta dissertação relaciona-se com o bem humano fundamental da religião, segundo a teoria de Finnis, e seu reconhecimento nos ambientes de discussão pública como fonte legítima de inspiração para as opiniões, escolhas e decisões públicas, considerando-se a atual conformação secularista da sociedade. Trata-se, então, de buscar, em relação a um meio social caracterizado pelo secularismo descrito no capítulo antecedente — que, em especial, não reconhece uma causa primeira e um fim último divinos para a existência humana — o fundamento para que alguma reivindicação identificada por uma inspiração religiosa seja aceita no debate público. Surge, agora, a questão de compreender o que é a adesão de alguém a uma certa religião, como essa adesão influencia a visão de mundo e as ideias da pessoa religiosa e como esse adepto de uma religião pode elaborar e expressar suas reivindicações com razoabilidade, visando ao florescimento humano e como base para as pretensões públicas de natureza política, legislativa e judicial.

A consciência religiosa é uma noção chave para a resposta do problema aqui apresentado. Costumam-se utilizar as palavras *consciência* e *consciente* quando se trata de diferenciar uma pessoa acordada de uma desmaiada, ou, mais estritamente, quando se faz referência a ações pautadas em certas preocupações. Neste último caso, por exemplo, fala-se em *consumo consciente* quando se deseja propor que as pessoas adêquem seus hábitos de aquisição de mercadorias e serviços às necessidades sociais ou de preservação do meio ambiente. Uma pessoa consciente, no sentido usual do termo, vem a ser aquela que avalia suas ideias e ações de acordo com as circunstâncias em que vive e tenta manter coerência entre o seu comportamento e a sua avaliação feita.

No desenvolvimento da filosofia, o termo consciência foi adquirindo ao menos dois sentidos, sendo considerada ora a) como a percepção ou o conhecimento dos objetos e situações exteriores ou dos estados e modificações interiores, ora b) como o discernimento entre o bem e o mal. O vocábulo *consciência* deriva do latim *conscientia*, que abrange ambos os sentidos acima. Em alguns idiomas modernos, porém, surgiram palavras próprias para cada um dos sentidos: respectivamente, em inglês, *conscience* e *consciousness*; em alemão, *Bewusstsein* e *Gewissen*. Em idiomas como o português, o segundo sentido pode ser designado por *consciência moral*¹³¹.

131 MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofía**. v. 1. Madrid: Alianza, 1986, p. 561.

A consciência como conhecimento exterior e interior pode subdividir-se, ainda, em três sentidos: a) o psicológico, que se refere à percepção de si mesmo, pela qual a consciência é de certo modo autoconsciência, com as modificações do eu psicológico ocasionadas com o conhecimento dos objetos e situações; b) gnosiológico ou epistemológico, no qual a consciência é sujeito de conhecimento e fala-se da relação entre consciência e objeto, e 3) metafísico, pelo qual a consciência é chamada de *eu*, às vezes como uma realidade anterior à psicológica e à epistemológica¹³².

Na filosofia moral ou ética, a consciência moral costuma receber tratamento mais abrangente. Para a filosofia cristã, a consciência moral não tem relação com o entendimento teórico nem com a vontade, mas se constitui no ato no qual se realiza o juízo prático, produzido pelo entendimento através da virtude da prudência. Sua função própria é julgar um ato já realizado ou a ser realizado pelo sujeito, conforme os princípios da lei natural e da lei divina. Distingue-se a consciência moral da sindérese, sendo que esta orienta a obrigação em geral de fazer o bem e evitar o mal, enquanto aquela tem foco no que se deve ou não fazer no caso concreto e particular. A consciência é a aplicação dos princípios da lei natural ao ato a ser praticado ou omitido¹³³.

Para a teologia moral ou ética cristã, a noção de consciência explica como a lei natural é recebida e conhecida pelos seres humanos em sua liberdade racional, transformando-se no guia interior das suas ações. Uma lei assim própria a uma criatura racional não anula a sua liberdade, mas funciona à maneira de um estímulo para a vontade, como uma lei inscrita na mente do agente que ele mesmo utiliza como medida do seu próprio comportamento. A lei natural é natural ao ser humano, assim como a fala, a cultura e a civilização. Porém, a consciência não é infalível, pode errar como qualquer julgamento humano: o agente moral pode orientar-se por um princípio equivocado de conduta, ou ainda partir de um princípio correto mas falhar na sua aplicação a um caso concreto. Assim, mesmo no caso de ignorância, vencível ou invencível, há o efetivo exercício da consciência moral¹³⁴.

Neste ponto, dá-se a aproximação com a razoabilidade prática tratada no primeiro capítulo desta dissertação. É o bem humano fundamental que diz com a habilidade de alguém escolher suas ações e estilo de vida de forma a moldar seu próprio caráter. É uma força criativa pela qual o agente moral é capaz de ordenar racionalmente as suas ações. Para Finnis, diante da variedade de bens que nos favorecem a realização humana, o problema do que deve

132 Ibid., p. 562.

133 ROYO MARIN, Antonio. **Teología moral para seglares**. Madrid: Editorial Católica, 1961. (Biblioteca de autores cristianos), p. 129-131.

134 RICKABY, Joseph. **Moral philosophy or ethics and natural law**. New York, Bombay, Calcuta: Longmans, Green, and Co.: 1910, p. 133-137.

ser feito e do que deve ser deixado de lado leva-nos a selecionar valores, uma vez que não é possível fazer de tudo na vida¹³⁵. Parece, então, que a razoabilidade prática não se confunde com a consciência moral, pois aquela refere-se à escolha entre os bens fundamentais e ao formato de participação individual em cada um dos bens escolhidos, enquanto esta trata da escolha entre o bem e o mal.

Em uma nota de rodapé no livro *Aquinas: Moral, political, and legal theory* (1998), Finnis apresenta, com base em Tomás de Aquino, uma definição de consciência¹³⁶:

A consciência é o julgamento (*sententia*) que se alcança ao tentar-se aplicar os princípios práticos (basicamente os primeiros princípios práticos, i. e., lei/direito natural) a (tipos de) situações nas quais se está deliberando ou, ao menos, contemplando, agindo ou refletindo sobre o que se fez: I q. 79 a. 13c, II *Sent.* d. 24 q. a. 4c; VIII.I n. 4. Uma consciência errônea é moralmente vinculante apenas porque, para a pessoa em erro, ela parece anunciar a verdade, e então (por mais que seja monstruoso o meu erro) eu não posso fugir da minha consciência sem ser culpado de uma disposição para agir *contra a verdade*: I-II, q. 19, a. 5c; *Ver.* q. 17 a. 4c.

Nas passagens da Suma Teológica mencionadas, o aquinate expõe que a consciência não é uma potência da alma, mas um ato que implica a relação do conhecimento com alguma coisa, e as atribuições da consciência resultam da aplicação do nosso conhecimento às nossas ações. Assim, a consciência *atesta*, quando reconhecemos que fizemos ou não fizemos algo; a consciência *incita* ou *obriga*, quando julgamos que é preciso fazer ou não fazer algo; e a consciência *escusa*, *acusa* ou *reprova*, quando avaliamos que fizemos algo bem feito ou não¹³⁷.

No caso, agora, de uma pessoa religiosa, a sua adesão a uma determinada religião ocasiona uma configuração peculiar a esse aspecto da integridade pessoal que é o *seguir a própria consciência*? Pensadores agnósticos contemporâneos, ao negar a realidade objetiva da revelação cristã e estudar a religião como um produto da mente humana, refletem sobre os aspectos psicológicos da religião e como ela influencia os juízos morais das pessoas em termos de certo e errado. A teoria dos fundamentos morais foi elaborada com o propósito de oferecer uma explicação para as origens da moralidade e suas semelhanças e diferenças entre as culturas. Os psicólogos sociais Jonathan Haidt e Craig Joseph foram os precursores de uma teoria que propõe a existência de pelo menos cinco fundamentos morais sobre os quais as culturas criam seus esquemas de moralidade: cuidado/prejuízo, justiça/desonestidade,

135 FINNIS, John. **Natural law and natural rights**. Oxford: Clarendon, 1996, p. 100.

136 Id. **Aquinas: Moral, political, and legal theory**. Oxford: Oxford University, 1998, p. 123-124.

137 TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. V. 2. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 462-463.

liberdade/opressão, lealdade/traição e santidade/degradação. São valores que parecem orientar as decisões das pessoas sobre o que está errado e o que está certo¹³⁸.

Assim, a teoria dos fundamentos morais tenta explicar a diversidade de compromissos morais em diferentes grupos, isto é, por que grupos diferentes parecem enfatizar coisas diferentes em termos de decidir o que é certo ou errado. De acordo com Haidt, desde o Iluminismo a ortodoxia religiosa foi prejudicada pelas ideias do racionalismo científico, e os fundamentos morais caracteristicamente religiosos da lealdade do grupo e da obediência à autoridade e à pureza tornaram-se menos enfatizados, como base das decisões morais, do que as preocupações com a liberdade individual. Assim, quanto mais alguém for religioso, mais ele estará preocupado com a autoridade e as dimensões de lealdade e pureza do grupo enquanto dimensões dos fundamentos morais¹³⁹.

Em *Natural law and natural rights* (1980), Finnis esclarece que não existe um princípio prático que possua especificidade de conteúdo moral e que seja aceito entre todos os seres humanos. Há uma ilimitada variedade de maneiras pelas quais os bens humanos podem ser buscados; assim, o reconhecimento da verdade como valor pode levar um homem a dedicar-se a uma austera e disciplinada vida de estudos, e outro homem a apenas desfrutar de um prazeroso debate intelectual ou a queixar-se das propagandas da TV. Isso se dá porque os homens diferem na sua determinação, constância e outras formas de reagir a qualquer valor. Há, porém, uma universalidade de juízos básicos de valor que levam os homens a perseguir inteligentemente a realização de um bem humano. Esses juízos de valor, porém, não correspondem a juízos morais ou éticos¹⁴⁰.

Como visto na seção 1.6 acima, o nono e último requisito metodológico da razoabilidade prática denomina-se *seguir a própria consciência*, e significa que alguém não deve fazer aquilo que julga ou sente que não deve ser feito de maneira geral. Para Santo Tomás, se alguém decide fazer aquilo que concluiu ser irrazoável, ou se escolhe não fazer aquilo que julga ser requerido pela razão, sua escolha é irrazoável, ou seja, errônea. A racionalidade de uma ação ou omissão implica que esteja ela de acordo com a consciência do agente, ainda que o conhecimento aplicado pela consciência seja falso. Isso decorre da dignidade da própria consciência, que não é apenas um mecanismo de elaboração de juízos, mas *um aspecto da integridade pessoal* do sujeito agente¹⁴¹.

138 GRAHAM, Jesse et. al. Moral foundations theory: the pragmatic validity of moral pluralism. In: **Advances in experimental social psychology**. San Diego, v. 47, p. 55-130, 2013.

139 HAIDT, Jonathan. **The righteous mind**: why good people are divided by politics and religion. New York City: Pantheon, 2006, *passim*.

140 FINNIS, 1996, p. 84-85.

141 Op. cit., p. 125-126.

Mas a consciência individual assume, no caso particular do fiel católico, peculiaridades das quais resultam uma configuração própria, muito mais de integridade pessoal do que de lealdade a um grupo. A Revelação Cristã, fato capital para o pensamento ético e jurídico, assim como para todo o conhecimento humano, inspira concepções que dirigem os atos dos fiéis ao revés dos valores consensuais à visão de mundo materialista e secularista. A mentalidade do cristão molda-se por ensinamentos como *ninguém entrará no reino dos céus se não se fizer pequeno como uma criança* (Mc 10,15), *deve-se buscar primeiro o reino de Deus e sua justiça, e tudo mais será acrescentado* (Mt 6,33), *aquele que é o maior dentre vós deve ser aquele que vos serve* (Lc 22,26-27); propostas estas que destoam consideravelmente dos ideais de sucesso e de bem estar pessoal que consideram como valores supremos o dinheiro, o prestígio e a satisfação dos prazeres sensíveis.

Como bem observa Chevalier, os preceitos cristãos não são arbitrários mas sim se conformam à razão no que esta tem de mais reto e perfeito, tendo ainda em conta a debilidade da natureza humana e ao mesmo tempo a força que ela pode obter com a ajuda do Alto¹⁴². A Igreja Católica, por sua vez, mantém viva a tradição cristã e estimula nos seus fiéis o compromisso com estes ensinamentos, ao expressar publicamente a inviolabilidade da vida humana como valor absoluto, a promoção da família estruturada pela união entre o homem e a mulher num laço conjugal indissolúvel, e a defesa da educação e dos valores éticos e jurídicos que reconhecem o ser humano em sua imortalidade e em sua origem divina e em seu fim último, qual seja, a felicidade ou beatitude como entendida por Tomás de Aquino¹⁴³. Diversos documentos da Igreja Católica demonstram a necessidade de os fiéis conhecerem solidamente a filosofia e a teologia católicas e com elas manterem-se íntegros diante de doutrinas errôneas. Na Carta Encíclica *Pascendi Dominici gregis* (1907), por exemplo, o Papa Pio X alerta contra os perigos do agnosticismo, doutrina pela qual a razão humana reduz-se a considerar as coisas perceptíveis sem elevar-se a Deus, não concedendo-Lhe existência sequer por meio dos seres visíveis; pela qual Jesus Cristo foi apenas um homem histórico cuja consciência religiosa se formou gradualmente como a de qualquer outro homem; e que propõe a separação entre a ciência e a fé, gerando no fiel católico um dualismo entre, de um lado, sua crença íntima em Deus e, de outro, o exercício de seu papel social no meio público¹⁴⁴.

142 CHEVALIER, Jacques. **Historia del pensamiento**: el pensamiento cristiano. Madrid: Aguilar, 1960, p. 5.

143 NOUGUÉ, Carlos. **A liberdade segundo Santo Tomás (II)**: «se todas as coisas apeteçam a Deus mesmo». Disponível em: <<http://www.estudostomistas.com.br/2016/06/a-liberdade-segundo-santo-tomas-ii-se.html>> Acesso em: 03 fev. 2019.

144 PIO X, Papa. **Carta Encíclica Pascendi Dominici gregis** (Sobre as doutrinas modernistas). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html> Acesso em: 03 fev. 2019.

4.2 Crítica do ceticismo e do dogmatismo morais

O cético no campo da moral é aquele que não acredita na existência de princípios morais objetivamente verdadeiros ou falsos. Para este cético, o certo e o errado em termos morais são apenas uma questão de gostos ou hábitos pessoais. Finnis dedica muitos parágrafos de seus textos à crítica do ceticismo e do dogmatismo morais. Começa a criticar o ceticismo ao assinalar que o cético elabora suas objeções por preocupar-se em ser razoável nas suas crenças sobre o mundo e sobre a conduta humana, e que essa mesma preocupação é a que leva a reconhecer a existência de escolhas razoáveis. Para Finnis, então, os princípios morais corretos são uma expressão dos requisitos da razoabilidade prática na escolha dos modos de viver¹⁴⁵.

Uma teoria da lei natural deve trazer à perspectiva os bens humanos fundamentais em sua objetividade; portanto, importa afastar as posturas céticas e dogmáticas sobre as escolhas morais. De acordo com Finnis¹⁴⁶:

Historicamente, as teorias da lei natural têm sido formuladas com uma parte ou uma consequência da crítica filosófica de ceticismos éticos (niilista, relativista, subjetivista ou hedonista). Ora, essas ideias céticas, que os teóricos da lei natural (por exemplo, Platão) ou do direito e da justiça naturais (por exemplo, Aristóteles) criticavam e rejeitavam foram elas próprias formuladas como reação às convenções admitidas sem exames ou contra normas estabelecidas pela religião, de sorte que uma das tarefas da crítica filosófica do ceticismo foi distinguir entre as normas racionais da lei natural (ou do direito natural) e do dogmatismo ou convencionalismo moral.

Em sua dissertação sobre as objeções céticas, Zampier explica que o ceticismo, enquanto descrença na capacidade racional humana de descobrir e descrever valores, está na raiz da avaloratividade como método de estudo do Direito, e aponta, com Michel Villey, que as posturas céticas elaboradas no decorrer da história foram condensadas por Kelsen na elaboração de sua teoria jurídica¹⁴⁷. Ou seja, a crítica do ceticismo pode ser considerada como parte do caminho na propositura de uma teoria da lei natural, e isso adquire atualidade quando, no debate jurídico e ético, as posições relativistas, positivistas e assemelhadas desfrutam de prestígio considerável. Mesmo porque muitas dúvidas sobre a possibilidade de haver ações morais objetivamente verdadeiras ou falsas possuem um viés de ceticismo.

145 FINNIS, John. **Fundamentals of ethics**. Washington, D. C.: Georgetown University, 1983, p. 56.

146 Id., Lei Natural. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. v. 2. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 37.

147 ZAMPIER, Bruno. **John M. Finnis e as objeções céticas à lei natural**. Dissertação de mestrado. Curitiba: UFPR, 2016, p. 23-24.

Alguns questionamentos sobre as implicações éticas das escolhas pessoais são apresentados por Finnis, como demonstração da influência do ceticismo e da necessidade da sua refutação. A reflexão cética pode levantar algumas dúvidas, tais como: se alguém deve realmente preocupar-se com o bem-estar dos outros; se a justiça não se baseia inteiramente nas opiniões humanas; se é possível algo ser naturalmente certo quando o que é considerado certo numa época pode não sê-lo em outra; se há algo mais justo ou injusto do que estar ou não de acordo com as leis de uma dada sociedade; entre inúmeros outros questionamentos imagináveis¹⁴⁸. O professor de Oxford argumenta, ainda, que quando um filósofo da Grécia Antiga ou um filósofo nosso contemporâneo afirma que a motivação básica para as ações humanas são os sentimentos e não a razão, as paixões e não julgamentos racionais, estão fazendo conclusões cuja defesa requer uma argumentação cuidadosa, dependente de uma escolha de quem a faça. E quem se dispuser a concordar ou não com essa afirmação estará supondo que será bom encontrar a verdade sobre ela, e esse *bom* é entendido inteligivelmente, como um julgamento racional e não meramente algo emocionalmente agradável¹⁴⁹:

Podemos entender o bem da verdade e do conhecimento, mesmo quando isso pareça ser muito doloroso ou perturbador. E a relação entre a compreensão e a realidade - o relacionamento que chamamos de verdade (e conhecimento) - é algo que só a inteligência pode conhecer. Estamos começando a conhecer a verdade sobre algum assunto, nossos julgamentos e afirmações estão corretos - isso é algo de valor, inteligível e compreendido (não meramente sentido) bom {bonum intelligibile; bonum intellectum}. Dá motivo ao trabalho de ler ou escutar, pensar, imaginar, testar e assim por diante (em preferência a não fazer nada ou fazer outra coisa). Dizer que dá motivo é dizer que é um fim {finis}, um objetivo inteligente. De fato, é para dizer que tem seu próprio motivo e não é meramente um meio para algum outro fim. É para dizer que alguém tem uma razão para agir assim (inquirir e assim por diante).

Finnis utiliza-se do que chama de argumento retorsivo, que refuta uma afirmação mostrando que ela é autorrefutável. O primeiro tipo de autorrefutação exemplificado por Finnis é o das proposições diretamente autocontraditórias ou que envolvem suas contradições, como *eu sei que não sei nada, está provado que nada pode ser provado* ou *todas as proposições são falsas*. O segundo tipo é o das autorrefutações pragmáticas, cuja ocorrência refuta o seu conteúdo, como quando alguém canta a frase *eu não estou cantando*; elas introduzem a noção de inconsistência performativa, que se dá entre o conteúdo da afirmação e as circunstâncias em que esta afirmação é elaborada. O terceiro tipo de autorrefutação é o das autorrefutações operacionais, que não podem ser afirmadas coerentemente, pois são refutadas

148 FINNIS, John. **Aquinas**: Moral, political, and legal theory. Oxford: Oxford University, 1998, p. 56.

149 Ibid., p. 58-59.

pelo próprio ato de serem afirmadas, tais como: *eu não existo* ou *não é possível organizar palavras numa frase*¹⁵⁰. Ou seja, mesmo quando um cético ou um relativista propõe a afirmação de que o bom e o mau são questões de fundo subjetivo, ele precisa pensar objetivamente para formular suas argumentações, e expressar-se de forma objetiva para buscar o convencimento de seus leitores ou ouvintes. E nisso tem em vista os bens humanos nos quais incidem as escolhas morais.

4.3 A diretividade da razão prática, indicadora da ação criadora divina¹⁵¹

Por *diretividade* (*directiveness*), Finnis designa o conjunto de razões primárias para a ação, que é revelado quando alguém pergunta o porquê, o motivo das realizações de uma pessoa dentre sua variedade de oportunidades. As razões primárias para a ação possuem uma forma proposicional que indica para alguém os bens humanos fundamentais como oportunidades a serem buscadas e direciona esse alguém no sentido de alcançá-los, servindo de motivação para todas as suas escolhas e ações. O conhecimento, por exemplo, é reconhecido como uma razão para a ação e sua diretividade pode ser enunciada na forma *o conhecimento da verdade é um bem a ser buscado*. O mesmo pode ser dito de outros bens como a vida, o matrimônio, a amizade etc. Acrescenta-se, ainda, que a diretividade é original, isto é, os bens são entendidos como bens a serem buscados por seu próprio valor, e não como meros meios para alcançar outro bem. A satisfação de toda pessoa e comunidade humana em todos os seus bens básicos leva à realização humana integral, objeto da diretividade combinada de todos os bens básicos em conjunto¹⁵².

A razoabilidade prática, chamada por Aristóteles de *phronesis* e por Aquino de *prudencia*, ela mesma um bem humano básico, nos leva a aceitar a diretividade integral dos princípios básicos e a evitar os desvios emocionais e sub-rationais. Assim, a articulação da diretividade integral da razoabilidade prática num princípio moral primário ou mestre: todas as inclinações de uma pessoa devem ser compatíveis com a realização humana integral (a realização de todas as pessoas em todas as comunidades), o que seria uma formulação altamente abstrata da declaração de amar o próximo como a si mesmo¹⁵³.

150 Id., **Reason in action**. Collected essays: volume 1. Oxford: Oxford University, 2011, p. 65-66.

151 Aquino ensina que Deus tem de si próprio uma ciência apenas especulativa, pois Ele próprio não é suscetível de ser produzido. De tudo o mais, porém, Ele tem ciência não só especulativa (muito mais perfeita que a dos homens) mas também prática (das coisas que Ele realiza no tempo). Quanto aos males, ainda que Ele não os produza, também são objeto de Seu conhecimento prático, assim como as doenças são conhecidas pelos médicos que delas cuidam (ST, I, Q. 14, A. 16, co.).

152 Ibid., p. 59-60.

153 Ibid., p. 60.

Mas os primeiros princípios práticos, embora não sejam anteriores à toda experiência, são dados ao nosso entendimento, e possuem necessariamente as qualidades de efetividade e de auto-evidência. Os primeiros princípios básicos nos conduzem a atos racionais da vontade que por sua vez levam à realização humana. Com base nisso, é possível concluir que a causa primeira da sua diretividade é uma inteligência e vontade não humana que nos dirige ao nosso próprio bem e à realização humana. Podemos entender a natureza humana pela compreensão prática dos bens básicos como objetos primários da ação inteligente, e ainda compreender essa natureza pelas quais possuímos os bens fundamentais como algo que nos é dado, como resultado da livre escolha de Deus para criar. Assim, Finnis propõe que a realização humana integral, como qualquer realização humana fragmentária, é o resultado da mesma escolha livre superior que acompanha e sustenta nossas próprias escolhas livres¹⁵⁴.

Porém, o bem humano básico que corresponde à harmonia com a fonte transcendente de todos os outros bens humanos proporciona uma harmonia de mentes e vontades numa comunidade que foi estendida e aprofundada pela Revelação Cristã, que é primeiramente uma oferta, e da nossa parte a aceitação pela fé, de uma aliança. A conclusão a que Finnis chega é que toda a nossa experiência, inclusive a inteligibilidade prévia à vontade, tem sua explicação última na ação ainda ativa da criação divina. O argumento de que a intenção de criar e sustentar o nosso universo provém da adoção de uma proposta por uma escolha livre é identificado, entre outras fontes, na quinta via de Tomás de Aquino. A quinta via é considerada uma versão de argumento teológico, ou seja, um argumento que tenta identificar características do mundo percebidas como um desenho deliberado e inteligente (*intelligent design*), das quais se infere a existência de Deus como melhor explicação possível¹⁵⁵.

Tomás de Aquino assim explica a sua quinta via¹⁵⁶:

A quinta via é tomada do governo das coisas. Com efeito, vemos que algumas coisas que carecem de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo. Fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção, que alcançam o fim. Ora, aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro. Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus.

154 Ibid., p. 62.

155 Ibid., p. 63.

156 TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. V. 1. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009. (ST I. Q2. A3. co.)

Sobre ela, merece destaque o comentário de Himma¹⁵⁷:

Vale a pena notar que a versão do argumento de Tomás de Aquino se baseia em uma afirmação muito forte sobre a explicação de fins e processos: a existência de qualquer sistema ou processo direcionado ao fim pode ser explicada, como uma questão lógica, apenas pela existência de um ser inteligente que dirige esse sistema ou processo para o seu fim. Como as operações de todos os corpos naturais, na visão de Tomás de Aquino, são dirigidas para algum fim específico que conduz, no mínimo, à preservação do objeto, essas operações só podem ser explicadas pela existência de um ser inteligente. Consequentemente, o fato empírico de que as operações de objetos naturais são direcionadas para fins mostra que existe uma Divindade inteligente.

A reflexão sobre a criação divina lança luz sobre os princípios básicos da razão prática na sua qualidade de serem dados, o que por sua vez permite uma melhor compreensão da natureza humana. E a aceitação da aliança oferecida pela Revelação Cristã produz a harmonia no eu interior e exterior e nas suas relações com os outros. A promessa de Deus se baseia numa confiabilidade muito maior do que se baseiam as promessas humanas, e garante que seus termos permanecerão ainda que mudem as circunstâncias.

4.4 A religião como um dos bens humanos fundamentais

A religião, como sétimo item da lista de bens humanos fundamentais proposta por Finnis, corresponde ao âmbito de realização humana no qual surgem as questões de saber como as demais ordens de bens — vida, amizade, lazer, conhecimento etc. — cuja iniciativa é eminentemente humana, relacionam-se com a ordem duradoura do cosmos e com a possível origem deste, e com saber se a inteligência humana — que faz com que os homens ergam-se sobre as determinações dos instintos e alcancem a compreensão das formas de bens, além de proporcionar a adequação do ambiente e a formação do próprio caráter — é subordinada a algo que faz possível a inteligência, a liberdade e o domínio humanos¹⁵⁸.

A noção de que a religião se refere ao estabelecimento e manutenção de uma relação entre alguém humano e alguém divino pode levar a equívocos, pois há aqueles que duvidam ou negam que a ordem universal tenha sua origem em algo além do que é conhecido pelas ciências naturais. Pensar razoavelmente sobre as questões da origem do cosmos e da liberdade e inteligência humanas implica supor que, se existe uma origem transcendental, a vida e as ações de alguém estarão em ordem se estiverem em harmonia com o que se conheça

157 HIMMA, Kenneth Einar. Design arguments for the existence of God. In: **The internet encyclopedia of philosophy (IEP)**. Disponível em: <<https://www.iep.utm.edu/design/#SH1a>> Acesso em: 09 dez. 2018.

158 FINNIS, John. **Natural law and natural rights**. Oxford: Clarendon, 1996, p. 89.

dessa origem transcendente. Assim, a pergunta mais importante é: *o senso de responsabilidade de alguém, ao escolher o que deve ser e fazer; eleva-se a uma preocupação que não se reduz a viver, jogar, procriar, relacionar-se com outros e ser inteligente?* Essa preocupação poderia ser chamada de *religiosa*?¹⁵⁹

Finnis reconhece que não apresentou a lei natural nem os princípios básicos da razoabilidade prática como expressões da vontade de Deus. Nem tratou de explicar a obrigação como uma referência à vontade divina, pois entende que Deus não deve ser entendido como uma autoridade superior numa linha hierárquica ascendente a quem se deve obediência¹⁶⁰. Em contrapartida, expõe que o chamado *Tratado das leis* de Tomás de Aquino (contido nas questões 90 a 97 da *prima secundae* da Suma Teológica) dificilmente é inteligível sem a leitura das suas explicações sobre a medida moral e significado da razoabilidade, sobre a *prudencia*, sobre as questões morais particulares, sobre a *beatitudo* e sobre a *caritas* (amizade com Deus)¹⁶¹.

Aqueles que falam de Deus podem estar se referindo a um estado de coisas que, por existir, explica a existência de todos os entes, inclusive a própria possibilidade da explicação, das nossas capacidades de entender e explicar, e nossa capacidade de reconhecer bens, compreender valores e seus princípios práticos correspondentes. Mas há ainda aqueles que falam da vontade de Deus no contexto humano, e que a vontade d'Ele deve ser obedecida, que Deus favorece os bens básicos e a busca humana por eles de acordo com os princípios da razoabilidade prática. Em um nível mais profundo de explicação dos bens humanos fundamentais, são consideradas questões como a possibilidade de uma explicação mais profunda da obrigação; a razoabilidade do autossacrifício na amizade humana; a relevância de nosso lugar limitado na história humana e no universo; o motivo de viver-se de acordo com os princípios e requisitos de razoabilidade prática¹⁶².

Na teoria da lei natural elaborada por Finnis, os bens humanos fundamentais são o núcleo do florescimento humano; eles são indemonstráveis mas são auto-evidentes e incomparáveis, pois nenhum deles é superior nem inferior a outro deles. Se todos eles são necessários para o florescimento humano, a religião é um bem a ser protegido pela sociedade, ainda que nem todos sejam religiosos, analogamente com a ideia de que o conhecimento deve ser protegido ainda que nem todos busquem o conhecimento. Com base na relevância da

159 Ibid., p. 90.

160 Ibid., p. 403.

161 Ibid., p. 398.

162 Ibid., p. 405.

religião para a vida e bem-estar humanos, as declarações de direitos costumam abrigar a liberdade religiosa como um direito a ser garantido pela sociedade e pelo Estado.

O Concílio Vaticano II, em 1965, na sua declaração *Dignitatis humanae* afirmou que o direito à liberdade religiosa é o direito de estar livre de coerção quando se está exercitando a consciência de formar, manter ou colocar efetivamente em ação as crenças em questões religiosas (*in re religiosa*). Tem-se um correspondente dever da parte do governo e das leis, assim como dos indivíduos e grupos integrantes da sociedade civil, de não coagir os atos religiosos de ninguém, desde que estes não ameacem os direitos dos outros, a paz e a moralidade públicas. A motivação para esse dever é examinada por Finnis¹⁶³:

Se perguntarmos agora por que há esse dever de respeitar, ou seja, deixar sem coerção as crenças religiosas conscientes e atos de todos, mesmo crenças que são falsas e atos que são devidamente mal justificados, o Concílio Vaticano II dá mais de uma resposta, mas mais proeminente e fundamentalmente aponta para outro dever. Este é um dever sério — o dever de toda e qualquer pessoa — de buscar a verdade, particularmente a verdade *in re religiosa* — obviamente teremos que voltar para tentar dar conteúdo a esta frase vaga — e, tendo levantado e perseguido estas questões, moldar a vida de alguém de acordo com o que se julga que se descobriu sobre tais questões, um dever que só é cumprido se for perseguido com uma autenticidade que seria prejudicada, corrompida e até mesmo anulada pela coerção e ‘pressão psicológica’.

O problema da liberdade religiosa, do ponto de vista da Igreja Católica, ganhou contornos atualizados com a publicação, pelo Concílio Vaticano II, da *Declaração sobre a liberdade religiosa*, documento também conhecido como *Dignitatis humanae*. Este documento foi escolhido por Finnis, devido à sua natureza político-filosófica e aos elementos de lei natural nele contidos, para as reflexões sobre a relação entre religião e Estado. A *Dignitatis humanae* identifica o direito à liberdade religiosa como uma imunidade à coerção de indivíduos e grupos sobre a expressão da crença religiosa e a prática de atos relacionados à crença religiosa. Finnis refere-se à seção 7, que prevê o respeito aos limites da liberdade religiosa, pelo princípio moral da responsabilidade pessoal e social em conta dos direitos alheios e dos deveres para com os outros, pela harmonia entre os cidadãos sem arbitrariedade nem favorecimento injusto de uma das partes, e pela guarda da moralidade pública.

Duas linhas argumentativas são seguidas pela *Dignitatis* na demonstração de que a imunidade contra coerção baseia-se no direito natural e que sua violação é *intrinsecamente* injusta. A primeira e mais extensa tem como premissa maior *todos têm a obrigação moral de*

163 FINNIS, John. **Why religious liberty is a special, important and limited right**. Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper, n. 09-11. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=1392278>> Acesso em: 19 fev. 2019, p. 2.

buscar a verdade sobre questões religiosas e aderir a qualquer verdade que se encontre. Segue-se a premissa menor de que não se pode cumprir com essa obrigação de maneira apropriada à sua natureza de pessoa racional e responsável, a menos que se tenha imunidade de coerção externa, bem como de liberdade psicológica. Esta premissa menor é essencialmente de fato, e manifesta a experiência de séculos que produziram o conhecimento da dignidade humana, experiência da qual a filosofia política deve valer-se.¹⁶⁴

A segunda linha de argumento aparece no último parágrafo da seção 3:

Além disso, os actos religiosos, pelos quais os homens, privada e publicamente, se orientam para Deus segundo própria convicção, transcendem por sua natureza a ordem terrena e temporal. Por este motivo, a autoridade civil, que tem como fim próprio olhar pelo bem comum temporal, deve, sim, reconhecer e favorecer a vida religiosa dos cidadãos, mas excede os seus limites quando presume dirigir ou impedir os actos religiosos¹⁶⁵.

Finnis chama a atenção para a palavra-chave *temporal*, que segundo ele aproxima-se da tradição por ele descrita no seu livro *Aquinas: moral, political, and legal theory* (1998). Ou seja, segundo Tomás de Aquino, a autocomunicação de Deus inclui proposições sobre a realização do homem na vida eterna, e sobre a comunidade que Jesus estabeleceu para transmitir a promessa divina da vida eterna e para ajudar as pessoas a, por sua livre escolha, a se preparar ela. A partir daí as associações humanas distinguem-se por duas espécies: secular ou temporal, cuja duração e atividade são limitadas; e espiritual, inspirada e organizada com vistas à participação na vida divina. A associação espiritual por excelência é a Igreja, cujo propósito organizacional é possibilitar, o máximo possível, a todos os seres humanos o acesso à *beatitudo perfecta* na vida eterna. A Igreja não tem objetivos seculares, embora sua atuação mesmo assim diga respeito a questões humanas. Por sua vez, a motivação secular é a do pai de família que mantém um lar onde as crianças sejam nutridas, protegidas e educadas na esperança de chegar à vida eterna, e a dos governos que visam à promoção da paz e da justiça no seu território¹⁶⁶.

Assim, a *Dignitatis humanae* revela uma essência profundamente civilizacional, ao propor um meio termo entre um Estado teocrático e um secularismo que não reconhece que a religião seja embasada numa investigação racional capaz de promover juízos verdadeiros,

164 FINNIS, John. **Religion and public reasons**: collected essays volume V. Oxford: Oxford University, 2011. p. 91.

165 PAULO VI, Papa. **Declaração Dignitatis humanae**. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html> Acesso em: 15 nov. 2018.

166 FINNIS, John. **Aquinas**: Moral, political, and legal theory. Oxford: Oxford University, 1998, p. 322-323.

embora a religião seja tolerável em face da diversidade esperada em uma sociedade moderna e pluralista.

Para o crente, o aderente a uma crença religiosa, o juízo de que Deus existe como causa da existência e inteligibilidade de tudo resulta num juízo comparativo entre os pensamentos e as ações daquele que crê com a atividade causal do criador transcendente, atividade que se chama tradicionalmente de divina providência. É por meio da reflexão sobre as relações das atividades humanas com a divina providência que se entra propriamente no âmbito da religião, desde que se considere ser razoável pensar o criador, fonte transcendente, inteligente e livre da realidade e do significado, como um ser pessoal que pessoalmente antecipa e conduz suas criaturas racionais à realização humana. Para aquele que pensa assim, surge a consequência de ver como boa a sensibilidade e cooperação com a fonte pessoal transcendente do bem. A isso Finnis chama o bem humano fundamental da religião¹⁶⁷.

Assim, a verdade de que tudo aquilo que experimentamos é o resultado de um ato transcendente de criação por uma realidade que dispensa explicações ilumina o conteúdo ético da razão prática. Considerando-se que a criação deu-se por um ato transcendente que também só pode ser inteligente e pessoal, há uma consequente preocupação com a harmonia entre os seres humanos e essa realidade pessoal transcendente, segundo a qual toda ação humana tem uma intenção de cooperar com o Criador. Nisso consiste o bem fundamental da religião, ou seja, na harmonia com a fonte pessoal de todo significado e valor, uma harmonia que tem seu lugar entre outros bens de harmonia: o bem da harmonia entre as capacidades emocionais e racionais de alguém (razoabilidade prática como ordem na alma), o bem da harmonia entre os juízos, escolhas e comportamento de alguém (razoabilidade prática como ordem na *praxis*) e o bem da harmonia entre pessoas humanas (*pax e amicitia*)¹⁶⁸.

4.5 Considerações de Finnis sobre a relação entre religião e Estado

Nas suas reflexões sobre a relação entre religião e Estado, Finnis chama a atenção inicialmente para as justaposições entre filosofia e teologia e entre razão e fé. Ele explica a sua escolha no artigo *Religion and state* (2011)¹⁶⁹ pela observação de que qualquer discussão sobre religião e Estado desvia-se desde o começo caso parta de presunções equivocadas, seja

167 Id. **Religion and public reasons**. Collected essays: v. 5. Oxford: Oxford University, 2011, p. 28.

168 Ibid., p. 182.

169 FINNIS, John. **Religion and public reasons**: collected essays volume V. Oxford: Oxford University, 2011. p. 81.

da presunção de que *a religião se contrasta com a razão* (como propõe Brian Leiter¹⁷⁰), seja da presunção de que nenhuma reivindicação de cunho religioso merece consideração racional no âmbito da razão pública. Por razão pública entende-se os discursos que se encontram nas universidades, escolas, parlamentos e outras assembleias políticas, inclusive os que se referem às leis e às políticas públicas a serem adotadas. Outra presunção que resulta em desvio na discussão é a de que a base filosófica padrão, neutra, apropriada para a discussão sobre religião e Estado, é a de que nenhuma reivindicação religiosa acrescenta nada ao que já é estabelecido pela filosofia política ou moral, ou pelas ciências naturais e sociais.

Finnis confere destaque, porém, a uma outra presunção que considera equivocada ao se tratar das relações entre religião e Estado. Refere-se, ele, às alegações que celebram o *direito de decidir* ou o *direito de definir o seu conceito*, as quais partem da presunção de que a religião é apenas uma maneira possível de exercer um direito fundamental. São exemplos desse raciocínio o que concluiu o julgamento *Planned Parenthood v. Casey* (1992) e a afirmação feita por Ronald Dworkin de que a base da garantia de liberdade religiosa prevista na Primeira Emenda é simplesmente que *ninguém pode se considerar um membro livre e igual de um empreendimento organizado que reivindique autoridade para decidir por ele o que ele pensa respeito exige que ele decida por si mesmo*.

No primeiro exemplo, a Suprema Corte dos EUA proferiu, por maioria simples, uma decisão tida como um marco na sua jurisprudência, que reafirmou o que havia sido decidido no clássico caso *Roe v. Wade* (1973), no sentido de que *as questões, envolvendo as escolhas mais íntimas e pessoais que uma pessoa pode fazer numa vida, escolhas centrais para a dignidade e autonomia pessoal, são centrais para a liberdade protegida pela Décima Quarta Emenda*, e que as mulheres têm o direito de obter um aborto antes da viabilidade fetal, sendo esta aferida por uma definição médica flexível. Assim, a Suprema Corte colocou as decisões individuais sobre aborto, planejamento familiar, casamento e educação dentro de *um reino de liberdade pessoal no qual o governo não pode entrar*¹⁷¹.

A afirmação de Dworkin, por sua vez, está num trecho da sua obra *Justice in robes* (2006) no qual ele as condições para a existência de uma democracia, sendo uma delas que a garantia de liberdade religiosa se fundamenta na independência dos membros da sociedade em fazer as escolhas éticas fundamentais sobre o valor da sua própria vida e sobre o significado do sucesso na vida¹⁷².

170 LEITER, Brian. **Religious reasons and state power**. 26 jul. 2006. Disponível em:

<<http://leiterlawschool.typepad.com/leiter/2006/week30/index.html>>. Acesso em: 07 nov. 2018.

171 Disponível em: <<http://cdn.loc.gov/service/ll/usrep/usrep505/usrep505833/usrep505833.pdf>>. Acesso em: 07 nov. 2018.

172 DWORKIN, Ronald. **Justice in robes**. Cambridge-MA, London: Harvard University, 2006. p. 132.

O erro no qual essas ideias incidem é assim descrito por Finnis:

Estas celebrações do direito de ‘decidir por si mesmo’ e de ‘definir o próprio conceito’ tiram vantagem, como veremos, de uma importante verdade. Mas elas abandonam a razão quando afirmam que o bem inteligível e básico, que é relevante para a questão, não é o bem de se alinhar com uma inteligência e vontade transcendente cuja atividade torna possível o próprio intelecto e vontade, nem mesmo o bem de descobrir a verdade sobre algum significado e questões importantes, mas sim o bem da autodeterminação ou do autorrespeito. Pois estes não são bens verdadeiros, a menos que os bens em torno dos quais alguém se determina mereçam o respeito devido ao que é verdadeiro, em vez do fingimento em prol do interesse próprio¹⁷³.

Ainda no artigo *Religion and state*, Finnis reporta-se ao artigo *The place of religion in the practical reasoning of individuals and groups* (1998), escrito por Joseph Boyle, no qual identifica consonâncias com as teses expostas em *Natural law and natural rights*. Nesse artigo, Boyle argumenta que mesmo quem não seja motivado por convicções religiosas é capaz de ter consciência do motivo de se buscar harmonia com o divino.

Alguém poderia entender que estar em harmonia com o divino poderia ser uma forma de bem humano básico, caso existisse o divino, mas esse alguém pode não ver razão nenhuma para acreditar que exista o divino como fonte de realidade e sentido. Logo, concluiria que a religião não seria um bem básico, e talvez nenhum tipo de bem, a não ser algum tipo distorcido de autodeterminação, um exercício de definir seus próprios conceitos (como teria ocorrido no julgamento de Casey), quem sabe até para atender aos seus próprios desejos e aversões sub-rationais.

Para quem sustenta uma visão desse tipo, o lugar da religião nos esquemas de direitos constitucionais ou humanos tem apenas base histórica, e a religião é um exemplo do que consideram o único bem humano básico: estabelecer para si mesmo a sua perspectiva no mundo. Finnis entende, todavia, que as reflexões sobre a religião não se devem basear nesse falso pressuposto, porque a autodeterminação, hoje, é largamente estimada como uma embalagem para os fortes desejos, as *preocupações profundas* de alguém, tanto mais considerada quanto mais passional. A religião é duplamente desacreditada por essa linha de pensamento: a uma, pela presunção de que a religião está fora dos domínios da razão, e a duas pela consequente hostilidade para com as críticas contra os desejos *profundos*¹⁷⁴.

Finnis alerta, ainda, que uma religião que não demonstrasse coerência em defender as afirmações históricas que estão no núcleo de suas reivindicações não conseguiria

173 FINNIS, John. **Religion and public reasons**: collected essays volume V. Oxford: Oxford University, 2011. p. 86.

174 Ibid., p. 87.

corresponder às exigências da razão pública. É o caso da Igreja Católica quanto à credibilidade dos Evangelhos sobre os fatos por eles narrados:

Começando cerca de 120 anos após a conversão de John Henry Newman, a Igreja à qual ele se juntou e adornou sofreu uma grave e contínua perda de fé entre seus membros e de influência política e outras em muitas partes do mundo onde ela estava bem estabelecida. Embora as principais causas disso sejam complexas, e que o ensino moral exigente da Igreja seja proeminente entre elas, elas se concentram, na minha opinião, na perda de confiança na verdade daqueles ensinamentos do Evangelho que advertem insistentemente sobre as graves e intermináveis consequências das escolhas seriamente injustas e não arrependidas. E, por sua vez, essa perda de confiança deriva, em grande medida, do enfraquecimento da crença de que nos quatro Evangelhos e nos Atos dos Apóstolos temos, ainda que de forma teologicamente flexionada, um relato verdadeiro e sóbrio das coisas realmente ditas e feitas por um homem cuja autoridade e, de fato, natureza divina foi atestada não apenas por sua autenticidade e virtude morais, mas também por sua transcendência às leis do tempo e da natureza. E esse enfraquecimento da crença na historicidade do testemunho dos apóstolos e de seus confidentes tem entre suas principais causas a adoção, por muitos dos estudiosos das escrituras da Igreja e, por conseguinte, por aqueles a quem ensinam e aconselham, da presunção filosoficamente inconsistente contra essa transcendência às leis da natureza - contra o milagroso¹⁷⁵.

Finnis questiona, por fim, qual posição uma fundamentada filosofia política teria a respeito de uma comunidade política na qual não existisse consenso de que o mundo dependa de um criador divino, e menos ainda consenso de que haja alguma comunicação entre nós e esse criador.

Ainda que se considere que nem o ateísmo nem o agnosticismo sejam as posições racionais padrões da filosofia política, seria necessário formular uma resposta da filosofia política sobre o lugar da religião nas comunidades políticas em que muitos dos seus membros sustentam o ateísmo ou o agnosticismo como a posição padrão do seu cotidiano e das suas deliberações políticas. A questão refere-se também à elaboração das leis vigentes nessa sociedade, caracterizada pelo pluralismo religioso e pluralismo na moralidade individual e política¹⁷⁶.

3.6 O estatuto racional da revelação pública na razão pública

O homem que se preocupa com o conteúdo ético das suas ações geralmente depara-se com pensamentos sobre a coerência entre os seus juízos morais e as suas crenças

175 Ibid., p. 87-88.

176 Ibid., p. 90.

acerca do que é certo e errado, seja em casos similares ao que está sob sua avaliação seja em um nível abstrato de questões morais mais abrangentes. O método do equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) foi desenvolvido por filósofos éticos durante o século XX — sendo John Rawls (1971) seu expositor mais proeminente e autor do termo — e consiste em revisar os juízos que alguém possui sobre casos específicos, os princípios que acreditamos ser-lhes aplicáveis e as considerações teóricas relacionadas com esses juízos e princípios, de modo a alcançar uma coerência aceitável entre eles. O equilíbrio final é atingido quando não se percebe mais a necessidade de revisar os juízos, princípios e teorias nas quais se acredita, por haver-se obtido entre eles um nível aceitável de coerência¹⁷⁷:

O método do equilíbrio reflexivo tem sido defendido como uma explicação coerente da justificação (em contraste com uma explicação da verdade) em várias áreas de investigação, incluindo a lógica indutiva e dedutiva, bem como a filosofia teórica e aplicada. A ideia-chave subjacente a esta visão de justificação é que “testamos” várias partes do nosso sistema de crenças contra as outras crenças que mantemos, procurando maneiras pelas quais algumas dessas crenças apoiam as outras, buscando coerência entre o mais amplo conjunto de crenças, e revisando-as e refinando-as em todos os níveis quando surgem desafios de umas para outras. Por exemplo, um princípio moral ou juízo moral sobre um caso particular (ou, alternativamente, uma regra de inferência indutiva ou dedutiva ou uma inferência particular) seria justificado se estivesse coerente com o resto de nossas crenças sobre a ação correta (ou inferências corretas) na devida reflexão e depois de revisões apropriadas em todo o nosso sistema de crenças. Por extensão desta explicação, pode-se dizer que uma pessoa que possui um princípio ou juízo em equilíbrio reflexivo com outras crenças relevantes está justificada em acreditar nesse princípio ou julgamento.

Finnis advoga que há uma certa interdependência epistêmica, em direção a um equilíbrio reflexivo, entre a razão natural e a revelação pública divina, e que favorece a demonstração do estatuto racional da revelação pública na razão pública. A revelação é a comunicação, por parte de Deus às suas criaturas, de conteúdos de verdade que estão além do curso normal da natureza e estariam de outro modo inacessíveis à mente humana. A Igreja ensina que há dois modos de o homem conhecer a Deus, sendo uma delas pelo poder natural da razão ao perceber a natureza divina nas coisas criadas, sendo outra pela revelação, um modo sobrenatural¹⁷⁸. Para Finnis, a revelação é pública, pois é oferecida através de pregação pública além de milagres praticados e profecias realizadas. O equilíbrio reflexivo vai alcançando-se progressivamente, à medida em que o conhecimento adquirido pela revelação

177 DANIELS, Norman. Reflective equilibrium. In: **The stanford encyclopedia of philosophy**. Stanford, CA, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/reflective-equilibrium/>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

178 IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano I. **De fide catolica**. Disponível em: <<http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/V1.HTM>> Acesso em: 22 fev. 2019.

assimila-se ao nosso entendimento prévio do bem humano, que está na raiz da nossa razão natural. Assim, ao aceitarmos a origem divina do que está sendo apresentado como conteúdo da revelação, moldamos nossos juízos morais de acordo com esse conteúdo¹⁷⁹.

A já mencionada declaração do Concílio Vaticano II sobre liberdade religiosa, *Dignitatis humanae*, é apresentada como exemplo de equilíbrio reflexivo, pois apresenta o direito de não ser coagido a praticar ou não praticar atos religiosos com base em duas naturezas de justificativa: na primeira parte do documento, a razão natural ou lei natural e, na segunda parte, na revelação e doutrina cristãs. De acordo com a razão natural, é muito importante para o ser humano viver de acordo com a verdade sobre Deus e sua criação, que qualquer coerção que prejudique essa busca é errada. De acordo com o argumento da revelação, Deus criou os homens com dignidade e os convidou a partilhar da Sua natureza divina, o que deve ser aceito como uma resposta inteiramente voluntária¹⁸⁰.

Ocorre que o fiel católico, como explica Aquino, possui o dever de confessar publicamente a sua fé, sendo este dever necessário para a salvação na medida em que é objeto do preceito afirmativo da lei divina; além disso, o fim da fé vincula-se ao fim da caridade, que é o amor de Deus e do próximo¹⁸¹. Nougué assim esclarece a explicação tomista do preceito de professar exterior e abertamente a fé cristã¹⁸²:

Enquanto tal preceito implica uma proibição, sua obrigação é de todos os momentos e de todas as situações da vida: nunca é permitido ao católico fazer qualquer coisa, ou dizer qualquer coisa, ou escrever qualquer coisa que seja uma negação de sua crença. Enquanto todavia implica um ato positivo, o preceito, conquanto permanente e contínuo, não obriga o católico a professar sua fé a todo momento e em todo lugar. Ou seja, fazê-lo a todo momento e em todo lugar não é necessário para sua salvação. No entanto, o que, sim, é necessário para sua salvação é professá-la na devida hora e lugar, o que não se dá se por omissão da declaração de sua crença o católico deixa de prestar a honra devida a Deus ou deixa de concorrer para a utilidade espiritual do próximo; ou se, ao ser interrogado sobre sua fé, ele se cala, podendo resultar desse silêncio, para o próximo, ou a conclusão de que a fé não é verdadeira, ou a perda dela ou a desistência de abraçá-la. Como seja, o fato é que não nos basta a adesão interior à verdade divina, incluída a realeza total de Cristo; é-nos de preceito confessá-la exteriormente pelo menos nas condições indicadas por Santo Tomás.

Há uma interdependência necessária entre a razão pública e a revelação, segundo Finnis, pois os argumentos baseados na razão natural e nos direitos naturais não são

179 FINNIS, op. cit., p. 48-49.

180 Ibid., p. 50.

181 ST, II-II, Q. 3, A. 2; TOMÁS DE AQUINO, op. cit., v. 5, p. 94.

182 NOUGUÉ, Carlos. **Da realeza de Cristo**. Disponível em: <<http://www.estudostomistas.com.br/2018/05/da-realeza-de-cristo-opusculo-de-carlos.html>> Acesso em: 03 fev. 2019.

suficientes caso se deixe de lado a verdade revelada. A igual dignidade de todos os seres humanos somente pode ser compreendida pela verdade revelada de que somos todos feitos à imagem de Deus. Do contrário, tem-se a visão de que a dignidade humana é uma qualidade meramente atribuída por documentos políticos e jurídicos com vistas à preservação da paz e a garantia de conforto e realização de desejos para os seres humanos¹⁸³.

A necessária vinculação entre revelação pública e razão pública é deduzida ainda dos ensinamentos de Tomás de Aquino sobre a relação entre a Igreja e os governos seculares, considerando que os líderes da Igreja têm a responsabilidade de propagar verdades morais a serem aplicadas não apenas na vida privada mas também nas questões políticas, que corresponde à responsabilidade de os membros da Igreja colocar em prática essas verdades em suas vidas privadas e públicas, sendo possível classificar três posições na teoria do aquinate¹⁸⁴:

(1) A revelação divina pode ser vista como verdadeira por razões que sumariamente chamarei razões públicas e, portanto, dá razões públicas para escolhas e ações privadas e públicas; (2) sua transmissão foi confiada por seu divino autor a uma associação não secular, essencialmente não estatal, com sua própria constituição e governo autônomos, tão pública e independente quanto qualquer Estado pode ser; (3) o assunto central da revelação divina é a plena realização humana, alcançável por nossa livre cooperação com a sabedoria e *liberalitas* de Deus.

Segue-se que a vida política nas sociedades liberais ocidentais implica a participação nas deliberações e decisões públicas. Mas, no caso dos católicos, há o problema de saber em quais bases devem se dedicar a essa participação e aceitar ou recusar os resultados dos processos públicos de decisão. Uma das condições que Finnis considera para a participação de um católico em deliberações e debates públicos é que ele compreenda com clareza as relações entre fé e razão. Muitas proposições da fé católica são inacessíveis à razão natural, enquanto outras podem ser por ela alcançadas sem o auxílio da revelação¹⁸⁵:

Mas a fé católica é coerente quando ensina tanto (i) que existem verdades morais acessíveis antes da revelação, incluindo verdades que tornam obrigatório para nós buscar a verdade sobre Deus e aderir a ela quando julgamos que a descobrimos e (ii) que essas verdades são esclarecidas e decisivamente confirmadas pela revelação que também torna acessíveis algumas verdades morais que não são de outra maneira conhecidas com clareza e certeza (por exemplo, verdades sobre misericórdia ou a

183 FINNIS, op. cit., p. 52.

184 Id. **Aquinas**: Moral, political, and legal theory. Oxford: Oxford University, 1998, p. 326-327.

185 Finnis, op. cit., p. 116.

impossibilidade de dissolver um casamento válido e consumado entre cristãos).

Essa adequada distinção permite aos católicos apresentar suas reivindicações inspiradas por sua fé sem a necessidade de valer-se de fundamentos teológicos ou argumentos que somente seriam compreendidos e aceitos no meio católico; pontos de vista sobre questões éticas, econômicas e sociais que são parte da verdade revelada podem ser defendidos em termos acessíveis àqueles que ignorem ou recusem a revelação. Importa ressaltar que a postura pública fundada na fé não equivale a *impor* o catolicismo, o que não deve ser feito mesmo porque a Igreja ensina a respeitar a liberdade religiosa *no seio da sociedade humana e com responsabilidade pessoal e social*, o que implica ausência de qualquer forma de coerção. Porém, deve ser rejeitada a conduta de restringir-se a fé católica a um sentimento privado eventualmente compartilhado em certas ocasiões e lugares, pois as verdades da fé são bases próprias para a ação do indivíduo nos aspectos públicos da vida¹⁸⁶.

Finnis localiza a raiz da atual crise da Igreja Católica no abandono prático da esperança transcendente no Paraíso, e na aceitação acrítica de elementos da filosofia iluminista, o que levou ao encobrimento do caráter público e histórico da revelação. Sem a decisão firme de aderir à sua fé, estudá-la e defendê-la, e sem a esperança no Paraíso, a participação do católico nos debates liberais torna-se precária e insustentável. Importa convencer-se, então, de que *o centro da história humana é a vida e os ensinamentos de Jesus Cristo*, e as verdades demonstradas pela Igreja são o centro da verdadeira cultura, mesmo nos períodos de decadência da humanidade¹⁸⁷.

186 Ibid., p. 117.

187 Ibid., p. 119.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não há fundamento em pretender excluir da esfera pública as reivindicações baseadas na consciência religiosa, mesmo em se tratando de um ambiente secularista, pois são reivindicações elaboradas segundo critérios de razoabilidade prática e que dizem respeito à autenticidade dos seres humanos, não sendo ainda fundamentado pretender que as pessoas religiosas restrinjam à sua intimidade o bem humano fundamental da religião e cedam às posições secularistas contrariamente à sua consciência. É esta a conclusão a que se chega ao final do transcurso deste trabalho.

A teoria de Finnis sobre a lei natural constitui uma sólida estrutura de pensamento capaz de embasar a presença de posições católicas nos debates da sociedade secularista. A identificação de um certo número de bens humanos fundamentais oferece princípios básicos que orientam o raciocínio e a ação dos indivíduos. A religião é um desses bens, e implica o questionamento de a) como as outras classes de bens, que se originam imediatamente da iniciativa humana e terminam com a morte, se relacionam com a ordem duradoura do cosmos e com o criador dessa ordem, e b) se o livre-arbítrio se subordina de algum modo a algo que torna possíveis a liberdade, a inteligência e o domínio humanos. O estudo da religião como bem fundamental para a realização humana ganha peculiaridades quando as expressões de base religiosa se dão numa sociedade secularista, isto é, aquele na qual as referências ao divino são excluídas ou relativizadas no âmbito dos assuntos públicos.

Identificou-se que a lei natural faz parte de um espaço que serve de justificação e explicação de afirmações incidentes sobre o discurso pré-teórico relativo a temas como a moral, a política e o direito. A lei natural antecede o direito positivo como fonte de juridicidade e é um critério estável para a noção de justiça. Foram destacadas algumas características da lei natural que são relevantes na teoria de Finnis: a primazia dos seus critérios sobre qualquer decisão individual ou coletiva; seu caráter metapositivo que proporciona fundamento para aceitação crítica ou recusa das leis, convenções e práticas positivas; sua objetividade e racionalidade como critérios de julgamento verdadeiros; sua tendência a favorecer o desenvolvimento humano.

Exerce grande influência sobre o pensamento de Finnis a interpretação conferida por Germain Grisez sobre o primeiro princípio da razoabilidade prática, que consiste em o bem é para ser feito e perseguido e o mal é para ser evitado. A nova interpretação, publicada em 1965 no artigo *The first principle of practical reason: a commentary on the Summa theologiae, 1-2, question 94, article 2*, propõe que o bem e o mal referidos possuem

significado pré-moral, que deve ser esclarecido à luz da teoria da causalidade final de Tomás de Aquino. O bem é aquilo a que cada coisa tende em função de um princípio intrínseco de orientação. O que é para ser feito é, então, identificado como bem humano (*bonum habet rationem finis*), que inclui todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural. A ordem das inclinações naturais inicia-se pela conservação do próprio ser, o que o homem tem em comum com todas as coisas; passa pela união entre macho e fêmea e educação dos filhos, e prossegue ao nível superior do conhecimento da verdade, da vida em sociedade e da busca de Deus. Surgiram diversas críticas a esta nova interpretação entre os pensadores neotomistas, tais como Ralph McInerny, Henry Veatch, Vernon Bourke e Russell Hittinger, em geral no sentido de que o primeiro princípio da razão prática não pode ser compreendido separadamente ao conteúdo moral do ensinamento de Tomás de Aquino, sendo que o bem e o mal têm também significados morais.

A orientação do ser humano para o bem envolve o reconhecimento de aspectos básicos do bem-estar, que Finnis denomina bens humanos fundamentais. Esses bens e os requisitos de razoabilidade prática devem ser demonstrados pela teoria da lei natural a fim de que se justifique a sua valorização pelo indivíduo e pela sociedade e a sua proteção por instituições políticas e jurídicas. São bens humanos fundamentais: vida, conhecimento, amizade, lazer, experiência estética, razoabilidade prática e religião. Eles explicam os motivos das ações dos indivíduos, e essas ações merecem ser praticadas enquanto se dirigem ao alcance desses bens. Os bens humanos fundamentais possuem valor objetivo, algo que é correto ainda que as pessoas o ignorem e sintam-se contentes ao ignorá-lo. Além disso, cada pessoa pode buscar diferentemente entre os bens fundamentais disponíveis e dedicar-se a cada um deles com diferentes intensidades. Mas a proteção desses bens pela sociedade é garantidora do bem comum, pois eles propiciam a realização humana.

Antes de passar-se ao estudo do bem fundamental da religião, investigou-se a formação e as características do secularismo. Trata-se da tendência atual, tida como padrão na esfera pública, de afastar da noção de realização humana quaisquer motivos cujo valor seja transcendente; assim, todos os desejos, aspirações, motivações e medidas de escolha e de ação acabam tendo por origem e por fim nada que esteja além do ser humano e da sua vida terrena. A opinião secularista acredita que, pela exclusão do divino, pode-se alcançar o maior grau de desenvolvimento das capacidades humanas. O secularismo como mentalidade socialmente vigente expressa-se no avanço de atitudes que se fundamentam ou em concepções materialistas da vida, pelas quais a realização humana se dá estritamente pela aquisição de bens materiais ou de situações que se exaurem no mundo material, ou em caminhos que

fantasiam ou renegam as questões mundanas mas tampouco contemplam a realização de valores eternos nesta vida, caminhos que se revelam em concepções de inspiração gnóstica que rejeitam valor ao mundo material e propõem o afastamento deste. Buscou-se apresentar análises feitas por diferentes autores dos séculos XX e XXI, que procuram diagnosticar o fenômeno do secularismo. Em suma, esta tendência é observada no ser humano moderno que se entende como alguém livre de qualquer crença sobre entes ou fatos que não sejam observáveis pelos sentidos e que não tenham causas e fins exclusivamente materiais; e que acredita pensar com autonomia, pois tem suas próprias opiniões independentes de autoridades morais ou eclesiásticas; nisso, o homem moderno considera-se racional, ainda que desconheça a origem das suas opiniões.

Foram identificadas por Finnis três formas características do secularismo moderno: a) ateísmo; b) uma hipótese deísta segundo a qual Deus não interfere na história humana; c) uma religiosidade liberal que presume a benevolência divina para com as faltas humanas. Como consequência da negação da mente divina ou de qualquer preocupação divina com a realização humana, o secularismo recusa às motivações humanas básicas qualquer tipo de racionalidade que as diferencie dos impulsos passionais, e falha em oferecer ao homem possibilidades para o seu desenvolvimento que sejam abrangentes, ou seja, para além das concepções relativistas individuais. O secularismo produz, com isso, a relativização ou mesmo negação da dignidade humana, em decisões políticas e jurídicas supostamente neutras em face das pretensões humanas mas que constituem violações dos bens humanos básicos. Com a negação dos elementos transcendentais, tem-se a visão de que a dignidade humana é uma qualidade meramente atribuída por documentos políticos e jurídicos com vistas à preservação da paz e a garantia de conforto e realização de desejos para os seres humanos.

Considerando a descrença do meio secularista, restou investigar o fundamento para que alguma reivindicação identificada por uma inspiração religiosa seja aceita no debate público. Estudou-se, então, a consciência religiosa pela qual o aderente ao bem fundamental da religião orienta e julga suas ações em harmonia e tendo como parâmetro as verdades da sua fé. A racionalidade de uma ação ou omissão implica que esteja ela de acordo com a consciência do agente; o seja, as ações praticadas devem ser coerentes com a consciência do agente para que sejam razoáveis. O ceticismo, o relativismo e o dogmatismo morais não condizem com a consciência religiosa, pois são posturas que afastam a objetividade valorativa dos bens humanos fundamentais.

A interdependência necessária entre a razão e a revelação implica que os argumentos baseados na razão natural e nos direitos naturais não sejam plenamente

sustentáveis caso se deixe de lado a verdade revelada. Importa, assim, rejeitar a mentalidade de que a religião deva restringir-se à intimidade de cada pessoa, pois as verdades da fé católica constituem bases próprias para a atuação do fiel não apenas na sua vida íntima, mas no desempenho de seus papéis públicos e na assunção de responsabilidades perante o meio social no qual vive. O que não equivale a impor a fé católica, pois a Igreja ensina o respeito à liberdade religiosa, no sentido de que ninguém deve ser coagido a aderir a uma religião.

Acredita-se, assim, que os objetivos desta dissertação foram alcançados. Não há dúvidas, porém, de que restaram insuficiências. A delimitação temática não permite uma exploração mais extensa das questões apresentadas, embora a investigação tenha passado pela abordagem de várias ideias que poderiam ser desenvolvidas e de novos problemas que poderiam ter surgido. Porém, é possível concluir que se logrou sugerir uma resposta possível ao problema proposto de identificar o fundamento apresentado na teoria da lei natural de John Finnis para que a religião seja um bem humano suficiente para informar escolhas, decisões e opiniões que mereçam ser acolhidas nos atos públicos de uma sociedade secularista. Espera-se que este trabalho tenha contribuído para oferecer ao pesquisador que venha a consultá-lo um maior conhecimento sobre a filosofia de John Finnis e que tenha proporcionado bases para a apresentação e defesa das posições católicas nos debates públicos.

REFERÊNCIAS

- ADLER, Mortimer; WOLFF, Peter. **Philosophy of law and jurisprudence**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1961.
- ADLER JR., Gary J. **Secularism, catholicism, and the future of public life: a dialogue with ambassador Douglas W. Kmiec**. Oxford: Oxford University, 2015.
- ALMEIDA, Miguel Régio. **Um olhar crítico sobre o jusnaturalismo subversivo de John Finnis**. *Aufklärung*, João Pessoa, v.3, n.1, Jan.Jun., 2016, p. 135-144.
- ANDERSON, John. **Religious liberty in transitional societies: the politics of religion**. Cambridge: Cambridge University, 2003.
- ARAÚJO, Vandyck Nóbrega de. **Fundamentos aristotélicos do direito natural**. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1988.
- ARISTOTLE. **Ethica nicomachea**. Tradução W. D. Ross. Oxford: Clarendon, 1925.
- AUBERT, Jean Marie. **Loi de dieu lois des hommes**. Tournai: Desclée: 1964.
- BARZOTTO, Luis Fernando. **Filosofia do direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista**. Porto Alegre: Do Advogado, 2010.
- BERGER, Peter L. **The desecularization of the world: resurgent religion and world politics**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999.
- BERLINERBLAU, Jacques. **How to be secular: a call to arms for religious freedom**. Boston: Mariner Books, 2012.
- _____. **The secular bible: why nonbelievers must take religion seriously**. Cambridge: Cambridge University, 2005.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. **L'unità del sapere in Aristotele**. Padova: Cedam, 1965.
- _____. **Struttura e significato della metafisica di aristotele**. Roma: Edusc, 2006.
- BLACKSTONE, William. **The commentaries on the laws of England**. V.1. London: John Murray, 1876.
- BOBBIO, Norberto. **Giusnaturalismo e positivismo giuridico**. Bari: Editori Laterza, 2011
- _____. **Il giusnaturalismo moderno**. Torino: Giappichelli, 2009.
- BOEIRA, Marcus Paulo Rycembel. **A escola de salamanca e a fundação constitucional do Brasil**. São Leopoldo: Unisinos, 2018.
- _____. **A natureza da democracia constitucional**. Curitiba: Juruá, 2011.

_____. Lei natural e “dominium”: uma análise sobre a fundamentação dos direitos humanos em Domingo de Soto. **Filosofia Unisinos**. São Leopoldo, v. 18, n. 3, p. 234-246, set.-dez. 2017.

BOURKE, Vernon. **History of ethics**. 2 V. New York: Image Books, 1970.

_____. Natural law and natural rights. By John Finnis. Oxford: Clarendon, 1980. **The american journal of jurisprudence**, Notre Dame, IN, n. 26, p. 247-259, 1981.

BOYLE, Joseph M. **The place of religion in the practical reasoning of individuals and groups**. 1998. American Journal of Jurisprudence: Vol. 43 : Iss. 1 , Article 1.

BOYLE, Joseph M.; GRISEZ, Germain; TOLLEFSEN, Olaf. **Free choice**: a self-referential argument. Notre Dame: University of Notre Dame, 1976.

BRUCE, Steve. **Secularization**: in defence of an unfashionable theory. New York: Oxford University, 2011.

BRUENING, William H. Moore and “is-ought”. **Ethics**, Chicago, v. 81, n. 2, p. 143-149, jan. 1971.

BUDZISZEWSKI, J. **Commentary on Thomas Aquinas's treatise on law**. New York: Cambridge University, 2014.

_____. **The line through the heart**: natural law as fact, theory, and sign of contradiction. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2011.

_____. **Written on the heart**: a biblical challenge to the traditional understanding of God. Downers Grove: IVP Academic, 1997.

CALHOUN, Craig et al. **Rethinking secularism**. Oxford: Oxford University, 2011.

CASANOVA, José. A catholic church in a global secular world. In: TAYLOR, Charles et al. **Renewing the church in a secular age**: holistic dialogue and kenotic vision. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2016.

_____. Catholic ethics and social justice: natural law and beyond. **International journal of politics, culture and society**, Berlin, Heidelberg, v. 6, n. 2, 1992.

_____. **Public religions in the modern world**. Chicago: University of Chicago, 1994.

_____. The sacralization of the *humanum*: a theology for a global age. **International journal of politics, culture and society**, Berlin, Heidelberg, v. 13, n. 1, 1999.

_____. The secular, secularizations, secularisms. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan (Org.). **Rethinking secularism**. Oxford, Oxford University, 2011, p.

CELANO, Anthony. Medieval theories of practical reason. In: **The stanford encyclopedia of philosophy**. Stanford, CA, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/>

win2018/entries/practical-reason-med/> Acesso em: 03 fev. 2019.

CHADWICK, Owen. **The secularization of the european mind in the nineteenth century**. Cambridge: Cambridge University, 1990.

CHARLTON, William. **Philosophy and christian belief**. London: Sheed & Ward, 1988.

CHEHOUD, Heloísa Sanches Querino. **A liberdade religiosa nos estados modernos**. Coimbra: Almedina, 2017.

CHEVALIER, Jacques. **Historia del pensamiento**: tomo II - el pensamiento cristiano. Madrid: Aguilar, 1960.

COLES, Robert. **The secular mind**. Princeton: Princeton University, 1999.

COVELL, Charles. **The defence of natural law**. New York: St. Martin, 1992.

CULLETON, Alfredo. **Ockham e a lei natural**. Florianópolis, UFSC, 2011.

CULLETON, Alfredo; BRAGATO, Fernanda Frizzo. **A justiça e o direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

DANDOIS, Marina. **Los bienes humanos básicos y la fundamentación del derecho**. Un estudio de la propuesta de John Finnis. *Dikaion: revista de actualidad jurídica*, 2014, Vol.23(1), p.37-53.

DANIELS, Norman. Reflective equilibrium. In: **The stanford encyclopedia of philosophy**. Stanford, CA, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/reflective-equilibrium/>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

DEFERRARI, Roy J.; BARRY, M. **A lexicon of St. Thomas Aquinas**. Baltimore: Catholic University of America, 1948.

D'ENTRÈVES, Alessandro Passerin. **La dottrina del diritto naturale**. Ivrea: Di Comunità, 1954.

DEWAN, Lawrence. **St. Thomas, John Finnis, and the political good**. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 2000, Vol.64(3), pp.337-374.

DOMINGO, Rafael. **God and the secular legal system**. Cambridge: Cambridge University, 2016.

DREHER, Rod. **The benedict option**: a strategy for christians in a post-christian nation. New York: Sentinel, 2018.

DUBRAY, C. Secularism. **Catholic encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company. 1912. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/13676a.htm>>. Acesso em: 11 dez. 2018.

DUKE, George. **Finnis on the authority of law and the common good**. *Legal Theory*, 2013, Vol.19(1), pp.44-62.

DWORKIN, Ronald. **Justice in robes**. Cambridge-MA, London: Harvard University, 2006. p. 132.

DWORKIN, Ronald et al. Assisted suicide: the philosopher's brief. **The new york review of books**. New York: Rea S. Hederman. v. 44. n. 5. 27 mar. 1997.

EBERSTADT, Mary. **How the west really lost God**. West Conshohocken: Templeton, 2013.

_____. **It's dangerous to believe: religious freedom and its enemies**. New York: HarperCollins, 2016.

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

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. Supreme Court. **Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania et al. v. Casey, Governor of Pennsylvania, et al.** Disponível em: <<http://cdn.loc.gov/service/ll/usrep/usrep505/usrep505833/usrep505833.pdf>>. Acesso em: 07 nov. 2018.

FASSÒ, Guido. **Il diritto naturale**. ERI - Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana, 1964.

FERRARA, Christopher A. **Liberty: the god that failed**. Tacoma: Angelico, 2012.

FINNIS, John. **Aquinas: Moral, political, and legal theory**. Oxford: Oxford University, 1998.

_____. **Aquinas on ius and Hart on rights: A Response to Tierney**. *The Review of Politics*, 2002, Vol.64(3), pp.407-410.

_____. **Fundamentals of ethics**. Washington, D. C.: Georgetown University, 1983.

_____. Lei Natural. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. v. 2. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____. **Lei natural e direitos naturais**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2007.

_____. **Natural law and natural rights**. Oxford: Clarendon, 1996.

_____. **Natural law and the ethics of discourse**. *Ratio Juris*, December 1999, Vol.12(4), p.354-373.

_____. Natural Law Theories. In: **The stanford encyclopedia of philosophy**. Stanford, CA, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/natural-law-theories/>>. Acessado em: 04 out. 2018.

_____. **Reason in action**. Collected essays: volume 1. Oxford: Oxford University, 2011.

_____. **Religion and public reasons**. Collected essays: volume 5. Oxford: Oxford University, 2011.

_____. **Why religious liberty is a special, important and limited right**. Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper No. 09-11. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=1392278>> Acesso em: 19 fev. 2019.

FINNIS, John; GRISEZ, Germain. The basic principles of natural law: a reply to Ralph McInerny. **The american journal of jurisprudence**, Notre Dame, IN, v. 26, n. 1, 1º Jan. 1981, p. 21–31.

FONSECA, Francisco Tomazoli da. **Religião e direito no século XXI: a liberdade religiosa no estado laico**. Curitiba: Juruá, 2015.

FOOT, Philippa. **Theories of ethics**. London: Oxford University, 2002.

FOX, James J. Law, natural. In: HERBERMANN, Charles G. et al. (Org.). **The catholic encyclopedia**. V. 9. New York: Robert Appleton, 1910.

FREEMAN, M. D. A. **Legal theory at the end of the millennium**. Oxford: Oxford University, 1998.

GEORGE, Robert P. **Conscience and its enemies: confronting the dogmas of liberal secularism**. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2016.

_____. (Ed.). **Natural law and moral inquiry: ethics, metaphysics, and politics in the work of Germain Grisez**. Washington, D.C.: Georgetown University, 1998.

_____. **Natural law theory: contemporary essays**. Oxford: Clarendon, 1994.

GIUSSANI, Luigi. **A consciência religiosa no homem moderno**. São Paulo: Companhia Ilimitada, 1988.

GÓMEZ-LOBO, Alfonso. **Morality and the human goods: an introduction to natural law ethics**. Washington, D.C.: Georgetown University, 2002.

GRAHAM, Jesse et. al. Moral foundations theory: the pragmatic validity of moral pluralism. **Advances in experimental social psychology**. San Diego, v. 47, p. 55-130, 2013.

HAIDT, Jonathan. **The righteous mind: why good people are divided by politics and religion**. New York City: Pantheon, 2006, passim.

HECK, Luis Afonso. **Direito natural, direito positivo, direito discursivo**. Porto Alegre: Do Advogado, 2010.

HERTZKE, Allen D. **The future of religious freedom: Global Challenges**. Oxford: Oxford University, 2013.

HILL, Lawrence. **After the natural law: How the classical worldview supports our modern moral and political views**. San Francisco: Ignatius, 2016.

HILL, Mark. **Religious liberty and human rights**. Cardiff: University of Wales, 2002.

HILL, Walter H. **Ethics or moral philosophy**. Baltimore: John Murphy and Co., 1878.

HIMMA, Kenneth Einar. Design arguments for the existence of God. In: **The internet encyclopedia of philosophy (IEP)**. Disponível em: <<https://www.iep.utm.edu/design/#SH1a>> Acesso em: 09 dez. 2018.

HOLYOAKE, G.J. **The origin and nature of secularism**. London: Watts & Co., 1898.

HONDERICH, Ted (Ed.). **The Oxford companion to philosophy**. Oxford: Oxford University, 1995.

HOWARD, Thomas; METAXAS, Eric. **Chance or the dance?: a critique of modern secularism**. San Francisco: Ignatius, 2018.

HUGHES, Gerard J. **Authority in morals: an essay in Christian ethics**. London : Heythrop College, 1978.

IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano I. **De fide catolica**. Disponível em: <<http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/V1.HTM>> Acesso em: 22 fev. 2019.

IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II. **Declaração *Dignitatis humanae***. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html> Acesso em: 15 nov. 2018.

JACOBINA, Paulo Vasconcelos. **Estado laico, povo religioso: Reflexões Sobre Liberdade Religiosa e Laicidade Estatal**. São Paulo: Ltr, 2015.

KACZOR, Christopher. **Proportionalism: for and against**. Milwaukee: Marquette University, 2000.

KAINZ, Howard P. **Natural law: a reevaluation**. Chicago: Open Court, 2004.

KING, Mike. **Secularism: the hidden origins of disbelief**. Cambridge: James Clarke & Co., 2007.

KNASAS, John. **Being and some twentieth-century thomists**. New York: Fordham University, 2003.

LEITER, Brian. **Religious reasons and state power**. 26 jul. 2006. Disponível em: <<http://leiterlawschool.typepad.com/leiter/2006/week30/index.html>>. Acesso em: 07 nov. 2018.

LILLY, William Samuel. **On right and wrong**. London: Chapman and Hall, 1890.

LIVINGSTONE, E. A. **The oxford dictionary of the christian church**. Oxford: Oxford University, 1997.

LOTTIN, Odon. **Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs**. Bruges: Charles Beyaert, 1931.

MACDONALD, Scott; STUMP, Eleonore Stump. **Aquinas's moral theory: essays in honor of Norman Kretzmann**. Ithaca, London: Cornell University, 2008.

MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. **Secularism and freedom of conscience**. Cambridge (MA), London: Harvard University, 2011.

MADSEN, Richard; STRONG, Tracy B. **The many and the one**: religious and secular perspectives on ethical pluralism in the modern world. Princeton: Princeton University, 2003.

MARTIN, David. **A general theory of secularization**. Oxford: Blackwell, 1978.

MAY, William E. Germain Grisez on moral principles and moral laws. In: GEORGE, Robert P. (Ed.). **Natural law and moral inquiry**: ethics, metaphysics, and politics in the thought of Germain Grisez. Washington, D.C.: Georgetown University, 1998.

MCCALL, Brian; FERRARA, Christopher A. **To build the city of God**: living as catholics in a secular age. Tacoma: Angelico, 2014.

MCINERNEY, Ralph. The principles of natural law. **The american journal of jurisprudence**, Notre Dame, IN, v. 25, n. 1, 1º Jan. 1980, p. 1-15.

MCLEAN, Edward B. **Common truths**: new perspectives on natural law. Wilmington, DE: ISI Books, 2000.

MING, John J. **The data of modern ethics examined**. New York, Cincinnati, Chicago: Benziger Brothers, 1894.

MOORE, Andrew. **Realism and christian faith**: God, grammar, and meaning. New York: Cambridge University, 2003.

MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofía**. 4v. Madrid: Alianza, 1986.

MOREIRA, Alexandre Mussoi. **A possibilidade de abordagem ético-moral no raciocínio jurídico**: o aborto na visão de Dworkin e Finnis. Tese (Doutorado em Filosofia). 2016. 121 f. Escola de Humanidades. PUCRS. Porto Alegre, 2016.

MURPHY, Mark C. **Natural law in jurisprudence and politics**. Cambridge: Cambridge University, 2006.

NASCIMENTO; Carlos Arthur Ribeiro do; PICH, Roberto Hofmeister. **As ciências intermediárias**: algumas sondagens históricas. Porto Alegre: Edipucrs, 2017.

NEDEL, José. **Ética, direito e justiça**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1988.

NIELSEN, Kai. An examination of the thomistic theory of natural moral law. **Natural law forum**. Notre Dame, IN, N. 39. Disponível em: <https://scholarship.law.nd.edu/nd_naturallaw_forum/39> Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. **Atheism & philosophy**. New York: Prometheus, 2005.

_____. **God and the grounding of morality**. Ottawa, Paris: University of Ottawa, 1991.

NOUGUÉ, Carlos. **A história e sua ordem a Deus**. 6 v. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2019. No prelo.

_____. **A liberdade segundo Santo Tomás (II)**: «se todas as coisas apeteçam a Deus mesmo». Disponível em: <<http://www.estudostomistas.com.br/2016/06/a-liberdade-segundo-santo-tomas-ii-se.html>> Acesso em: 03 fev. 2019.

_____. **Da arte do belo**. Formosa: Santo Tomás, 2018.

_____. **Da realeza de Cristo**. Disponível em: <<http://www.estudostomistas.com.br/2018/05/da-realeza-de-cristo-opusculo-de-carlos.html>> Acesso em: 03 fev. 2019.

_____. **Estudos tomistas**: opúsculos. Formosa: Santo Tomás, 2016.

O'CONNOR, Daniel John. **Aquinas and natural law**. London: Macmillan, 1967.

ORREGO, Cristóbal. **Analítica del derecho justo**: la crisis del positivismo jurídico y la crítica del derecho natural. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

_____. Natural law under other names: de nominibus non est disputandum. **American journal of jurisprudence**, Notre Dame, IN, v. 52, n. 1, 1º Jan. 2007, p. 77–92.

OWEN, M. M. **The thomistic conception of natural law**: does it commit the naturalistic fallacy? Senior Thesis for the Honors Program, Liberty University, 2011.

PATTARO, Enrico. An overview on practical reason in Aquinas. In: **Scandinavian studies in law**. v. 48, 2005. Disponível em: <<http://www.scandinavianlaw.se/pdf/48-16.pdf>> Acesso em: 03 fev. 2019.

PINHEIRO, Victor Sales. **O positivismo jurídico e a infundamentabilidade dos direitos humanos**: uma crítica a partir da ética da lei natural. In: Revista Direitos Fundamentais e Democracia, v. 22, n. 1, p. 176-195, jan./abr. 2017.

PINHEIRO, Victor Sales; SOUZA, Elden Borges. Teoria da lei natural em Finnis: a religião como bem humano básico. **Arquivo Jurídico**, Teresina, v. 3, n. 1, p. 2-22, 2016.

PIO X, Papa. **Carta Encíclica Pascendi Dominici gregis** (Sobre as doutrinas modernistas). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html> Acesso em: 03 fev. 2019.

PIOVANI, Pietro. **Giusnaturalismo ed etica moderna**. Napoli: Liguori, 2000.

POPE, Stephen J. (Ed.). **The ethics of Aquinas**. Washington, D.C.: Georgetown University, 2002.

PORTER, Jean. **Justice as a virtue: a thomistic perspective**. Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 2016.

_____. **Natural and divine law**: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999.

_____. **Nature as reason: a thomistic theory of the natural law.** Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2005.

PRIOR, Arthur N. **Logic and the basis of ethics.** Oxford: Clarendon, 1949.

REALE, Miguel. **Direito natural - direito positivo.** São Paulo: Saraiva, 1984.

RIBEIRO, Milton. **Liberdade religiosa: uma proposta para debate.** São Paulo: Mackenzie, 2002.

RICKABY, Joseph. **Moral philosophy or ethics and natural law.** New York, Bombay, Calcuta: Longmans, Green, and Co., 1910.

RIKER, Dienny. **O bem comum do casamento na teoria neoclássica da lei natural.** Dissertação de mestrado. Belém: 2018, UFPA.

ROMMEN, Heinrich A. **Natural law: a study in legal and social history and philosophy.** Indianapolis: Liberty Fund, 1998.

_____. **The state in catholic thought.** St. Louis, London: B. Herder, 1950.

ROYO MARIN, Antonio. **Teología moral para seculares.** Madrid: Editorial Católica, 1961. (Biblioteca de autores cristianos), p. 129-131.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Sabedoria dos princípios.** São Paulo: Logos, 1967.

SCHMITT, Karl M. **Catholic adjustment to the secular state: the case of Mexico, 1867–1911.** In: *The Catholic Historical Review* Vol. 48, No. 2 (Jul., 1962), pp. 182-204.

SHAHAN, Michael. **A report from the front lines: conversations on public theology: a festschrift in honor of Robert Benne.** Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

SILVEIRA, Sidney. **Cosmogonia da desordem: exegese do declínio espiritual do ocidente.** Rio de Janeiro: Sidney Silveira, 2018.

SOUZA, Carlos Aurélio Mota de. **Direito natural: uma visão humanista.** Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2012.

SULLIVAN, Winnifred Fallers; YELLE, Robert A. **After Secular Law.** Stanford: Stanford University, 2011.

TAYLOR, Charles. **A secular age.** London: Harvard University, 2007.

_____. Western secularity. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan (Org.). **Rethinking secularism.** Oxford, Oxford University, 2011, p. 34.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **O fenômeno humano.** São Paulo: Cultrix, 1989.

TEIXEIRA, Carlos Flávio. **A liberdade religiosa na construção da cidadania**. Campinas: Millenium, 2010.

TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. Porto Alegre: Concreta, 2015.

_____. **Suma teológica**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002-2015. 9 v.

WILLIAMS, Bernard Arthur Owen. **Ethics and The limits of philosophy**. Abingdon, Oxfordshire: Taylor & Francis, 2006.

WILSON, Bryan. **Religion in secular society**. London: Penguin, 1969.

WOODS Jr., Thomas E. **Como a Igreja Católica construiu a civilização ocidental**. São Paulo: Quadrante, 2008.

ZAMPIER, Bruno. **John M. Finnis e as objeções cétricas à lei natural**. Dissertação de mestrado. Curitiba: UFPR, 2016.

ZUCKERMAN, Phil; SHOOK, John (Org.). **The Oxford handbook of secularism**. New York: Oxford University, 2017.