PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Ciências da Religião

Laura Souza Pires do Rio

**A RELIGIÃO COMO FUNDAMENTO ÉTICO PARA OS DIREITOS HUMANOS
SEGUNDO O PENSAMENTO DE JOHN FINNIS**

Belo Horizonte

2019

Laura Souza Pires do Rio

**A RELIGIÃO COMO FUNDAMENTO ÉTICO PARA OS DIREITOS HUMANOS
SEGUNDO O PENSAMENTO DE JOHN FINNIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira

Área de Concentração: Religião e Cultura

Belo Horizonte

2019

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

R585r Rio, Laura Souza Pires do
A religião como fundamento ético para os direitos humanos segundo o pensamento de John Finnis / Laura Souza Pires do Rio. Belo Horizonte, 2019. 152 f.

Orientador: Rodrigo Coppe Caldeira
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Finnis, John - Crítica e interpretação. 2. Religião e ética. 3. Direitos humanos. 4. Espaços públicos. 5. Ética - Relativismo. I. Caldeira, Rodrigo Coppe. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 211.5

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Paim Brito - CRB 6/2999

Laura Souza Pires do Rio

**A RELIGIÃO COMO FUNDAMENTO ÉTICO PARA OS DIREITOS HUMANOS
SEGUNDO O PENSAMENTO DE JOHN FINNIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Religião e Cultura – Linha de pesquisa: Religião e Contemporaneidade.

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Fabiano Victor de Oliveira Campos – PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros – PUC Campinas (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 29 de março de 2019.

AGRADECIMENTOS

Após dois anos de estudos, disciplinas, novos aprendizados e debates acirrados sobre o lugar da religião no espaço público e sua pertinência para a humanidade em geral, foi-me apresentada uma sociedade que oferece muito ainda a se estudar e desvendar no que concerne à religião, de tal modo que sou direcionada a crer que essa discussão não se restringe a esta presente pesquisa. Além disso, tal complexidade no que diz respeito à relevância da religião e seu lugar no espaço público é capaz de estimular a persistente discussão sobre esse entendimento acerca da religião como bem humano em diversas áreas do conhecimento.

A bagagem jurídica que minha graduação proporcionou auxiliou em muito a compreensão da teoria aqui apresentada, mas também, e principalmente, tenho muito a agradecer ao meu orientador o Professor Rodrigo Coppe por todos os ensinamentos, por toda a temática apresentada nos Grupos de Pesquisa, que foram essenciais para o incentivo nesses anos. Agradeço imensamente por toda a orientação e por acolher essa pesquisadora que em mim existe e por incentivar que eu possa alçar voos mais altos.

Agradeço imensamente ao ilustre Professor Doutor John M. Finnis, que, desde o primeiro contato, mostrou-se disposto a me direcionar ao melhor entendimento acerca de seu pensamento e de seus trabalhos.

Agradeço ainda pelo esforço de todos os meus colegas que, com seus debates, elevaram a qualidade e acrescentaram novas perspectivas à pesquisa que aqui se encontra agora finalizada.

Agradeço aos meus colegas e amigos de Grupo de Pesquisa por uma amizade autêntica, que não mede esforços para auxiliar e direcionar o próximo ao seu melhor.

A todos os meus professores das disciplinas que cursei, todos excepcionalmente talentosos e que possibilitaram uma ampla compreensão sobre a religião e o seu lugar no espaço público e em nossas vidas.

Agradeço a minha família, principalmente a meus pais, pela educação que me proporcionaram durante toda minha vida e por sempre me incentivarem a ser melhor. Agradeço ainda pela presença e palavras de estímulo dos meus familiares, em especial das minhas irmãs, da minha madrinha Sônia e de meu padrinho Darcy e avós, que, no decorrer desses anos, caminharam comigo nessa nova jornada acadêmica, criando oportunidades de aprimoramento de meu conhecimento e intelecto, de forma a ampliar minha noção sobre a importância da religião, não apenas em nossa casa, mas também na vida de cada pessoa.

Agradeço à Júnia, minha irmã, por sempre estar ao meu lado e me auxiliar a ser uma pessoa melhor.

Ainda, não posso deixar de agradecer aos sacerdotes que me acompanharam em minha pesquisa por seus conselhos, suas direções espirituais, que possibilitaram em cada passo que fosse oferecido o meu melhor.

Por fim, agradeço ao Estado de Minas Gerais que, por meio da bolsa fornecida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG, propiciou a minha total dedicação e aplicação a essa pesquisa ao longo de dois anos.

RESUMO

A presente pesquisa propõe apresentar, pela primeira vez na área de conhecimento da Ciências da Religião, a análise do pensamento jusnaturalista de John Finnis acerca do aspecto humano da religião. Nas obras de sua autoria, Finnis apresenta uma reconstrução inovadora da teoria do direito natural de Aristóteles e Tomás de Aquino. Tal inovação foi publicada em 1980, sob a orientação de Herbert Lionel Adolphus Hart, que foi seu mentor quando na conclusão de seu doutorado, sendo que este último lhe propôs o título da obra “*Natural Law and Natural Rights - Lei Natural e Direitos Naturais*” (LNDN) (2011a), o qual foi acolhido. A primeira publicação desta obra no Brasil ocorreu somente em 2007, pela editora Unisinos. Finnis enfatiza em suas obras a possibilidade de, por meio da razão prática, ser possível a identificação de sete bens humanos que ele mesmo os caracteriza como “fundamentais básicos”, dentre eles a “Religião”. Tais bens, segundo a sua compreensão acerca da teoria da lei natural de Aristóteles e Tomás de Aquino, consistem em valores inerentes ao ser humano, e, por assim o serem, são essenciais para o “florescimento humano” de cada indivíduo. Dessa forma, essa dissertação propõe-se a analisar como a teoria do direito natural de John Finnis colabora para pensar o lugar da religião no espaço público, no que condiz a sua ressignificação como fundamento ético para a formação dos direitos humanos. A análise será realizada mediante a leitura das obras do autor acerca deste tema, principalmente “*Natural Law & Natural Rights*” e “*Religion & Public Reasons*”. Como resultado geral, indica-se a necessidade de se fundamentar eticamente os direitos humanos sob a base dos bens humanos fundamentais básicos da teoria do direito natural de John Finnis. Sendo assim, fundamentando-se os Direitos Humanos na “Religião”, considerando-a de tal maneira, como bem fundamental básico, será possível pensar a importância do seu lugar na esfera pública. Como bem humano fundamental básico, a religião passa a ser entendida, segundo o autor determina, como essencial bem para o florescimento humano, assim como, para o bem comum da sociedade como um todo.

Palavras-chave: John Finnis. Ética. Religião. Direitos humanos. Espaço Público.

ABSTRACT

This present research proposes to introduce, for the first time in the field of knowledge of the Sciences of Religion, John Finnis' analysis of the jusnaturalist thought about the human aspect of religion. In his works, Finnis presents an innovative reconstruction of the natural law theory of Aristotle and Thomas Aquinas. Such innovation was published in 1980, under the guidance of Herbert Lionel Adolphus Hart, who was his mentor at the end of his doctorate, and who also proposed the title of the work "*Natural Law and Natural Rights*" (2011a), which was welcomed by Finnis. The first publication of this work in Brazil occurred only in 2007, by Unisinos. Finnis emphasizes in his works the probability that, through practical reason, it is possible to identify seven human goods that he himself characterizes as "basic fundamentals", among them "Religion". Such goods, according to his understanding of the natural law theory of Aristotle and Thomas Aquinas, consist of values inherent to the human being, which are, because of this, also essential for the "human flowering" of each individual. Thus, this dissertation proposes to analyze how the theory of natural law of John Finnis collaborates for thinking about the place of religion in the public space, in which resigns its resignification as an ethical foundation for the shaping of human rights. The analysis will be carried out by reading the author's works on this topic, mainly "*Natural Law & Natural Rights*" and "*Religion & Public Reasons*". As a general result, there is a need to ethically ground human rights on the basis of the fundamental basic human goods of John Finnis' theory of natural law. Thus, grounding Human Rights on "Religion", considering it in such a way, as a fundamental, basic good, it will be then, possible to think the importance of its place in the public space. As a basic human fundamental good, religion becomes understood, as determined by the author, as an essential good for the human flourishing, as well as for the common good of society as a whole.

Keywords: John Finnis. Ethics. Religion. Human Rights. Public Space.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	BEM HUMANO FUNDAMENTAL BÁSICO	17
2.1	Conceito de Bem Humano Fundamental Básico	18
2.2	Finalidade do Bem Humano Fundamental Básico.....	43
2.3	Bem Humano Fundamental Básico e o Florescimento do ser humano	53
3	RELIGIÃO COMO BEM HUMANO FUNDAMENTAL BÁSICO	59
3.1	Conceito de Religião.....	59
3.2	Fundamento para que a Religião seja considerada Bem Humano Básico.....	69
3.3	A Religião como um aspecto do Florescimento do ser humano	75
4	RELIGIÃO, DIREITOS HUMANOS E ESPAÇO PÚBLICO	83
4.1	O conceito de direitos humanos	84
4.2	Fundamento ético dos Direitos Humanos, segundo a teoria do direito natural de John Finnis.....	101
4.3	Religião como Direito Humano e o seu lugar no espaço público	117
5	CONCLUSÃO	137
	REFERÊNCIAS	142
	ANEXO A – Entrevista com John Finnis.....	149

1 INTRODUÇÃO

Ao acessar uma rede social é possível se deparar com afirmações contraditórias acerca do que vem a ser direito e dever para com os seres humanos. Isso, porque a pluralidade de direitos humanos e o relativismo identificado na classificação contemporânea desse conceito permitiram a criação de uma multiplicidade de direitos ao longo do tempo, o que resultou em vários conflitos. Essa controvérsia não se verifica apenas nas mídias sociais, mas principalmente na esfera jurídica, política e econômica. Pensamentos tais como o de que garantir um direito a uma pessoa pressupõe a negação de direitos aos outros, exemplifica a compreensão contraditória existente na sociedade moderna, qual seja, de que para se proteger um direito a alguém, deve-se retirar direitos de outro. Isso, em outras palavras, significa que o direito de um sempre estaria em conflito com o direito de outros, portanto, a própria determinação de direitos constituiria em si uma guerra.

O marco contemporâneo, no sentido da atualidade, desta discussão e busca de proteção dos direitos humanos foi a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) e a sua Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).¹ Assim, a partir de sua publicação, houve uma repercussão internacional motivada pelo fim da Segunda Grande Guerra, acerca da importância da observância e positivação desses direitos nas ordens jurídicas internas dos Estados.

Tamanho foi a importância desta Resolução da Assembleia Geral da ONU que originou a Declaração Universal, que diversos países, como o Brasil, incorporaram em suas constituições a proteção aos direitos humanos prevista na Declaração. Isso se verifica no seu primeiro artigo, no inciso III, que determina que: “A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: [...] III – a dignidade da pessoa humana.” (BRASIL, [2018]). Portanto, o Estado Brasileiro consagrou em sua constituição a proteção aos direitos humanos, de forma a obrigar os seus membros a criar meios de concretização desses direitos fundamentais, de forma a garanti-los a todos.

Atualmente, a comunidade internacional apresenta diversos sistemas regionais e internacionais de proteção desses direitos, tais como o sistema europeu (Corte Europeia de Direitos Humanos – 1959) a Corte Interamericana dos Direitos Humanos (1979), a Corte Africana de Direitos Humanos e Direitos dos povos (2003), o Tribunal Penal Internacional

¹ No capítulo 2 iremos aprofundar acerca da identificação deste marco e do estudo da Declaração Universal, de maneira a considerar que se trata de um marco atual, contemporâneo, não desconsiderando a importância desses direitos para as comunidades antigas, conforme se verifica no Código de Hamurábi (1690 a.C).

(2002). É a partir da relevância da proteção de direitos dos homens que a sociedade passa a questionar em diversos fóruns acerca do que constitui esses direitos, como também, sobre o motivo da importância de sua proteção.

Esses questionamentos, conforme verificaremos nesta pesquisa, são também refletidos na fundamentação ética dos bens humanos fundamentais básicos proposta pelo filósofo John Finnis. A resposta de Finnis é robustamente desenvolvida em ampla coleção de obras e apresenta uma reinterpretação da teoria da lei natural de Aristóteles e Tomás de Aquino, de maneira a considerar também dois importantes autores contemporâneos como Hebert L. Hart e Joseph Raz, que serão aqui estudados brevemente. Essa reinterpretação por ele realizada ultrapassa a abstração da resposta apresentada por Norberto Bobbio (2004, p. 20)² acerca dessas questões.³

O problema da efetivação desses direitos é central nos debates entre filósofos e juristas na contemporaneidade. Uma vez que a humanidade se manifesta em diferentes culturas e também diversos são os indivíduos titulares desses direitos, a questão demanda minucioso estudo acerca da proteção dos direitos de todos. E é exatamente o estudo sobre a fundamentação dos direitos humanos que irá tentar responder a esse problema, pois visa à análise aprofundada dos conceitos e das peculiaridades dos aspectos protegidos a fim de justificar objetivamente a necessidade de sua proteção.

A partir deste exame sobre os fundamentos dos direitos humanos, veremos que será possível a sua pertinente e devida interpretação e posterior efetivação, já que ao identificar o que constituiu a estrutura, a essência e finalidade desses direitos, seremos capazes de distinguir os seus requisitos e as suas particularidades diante dos demais direitos. Isto posto, ao discernir sobre esses fundamentos, é possível verificar que os direitos humanos são

² Com relação ao conteúdo, ou seja, à quantidade e à qualidade dos direitos elencados, a Declaração não pode apresentar nenhuma pretensão de ser definitiva. Também os direitos do homem são direitos históricos, que emergem gradualmente das lutas que o homem trava por sua própria emancipação e das transformações das condições de vida que essas lutas produzem. A expressão “direitos do homem”, que é certamente enfática — ainda que oportunamente enfática, pode provocar equívocos, já que faz pensar na existência de direitos que pertencem a um homem abstrato e, como tal, subtraídos ao fluxo da história, a um homem essencial e eterno, de cuja contemplação derivaríamos o conhecimento infalível dos seus direitos e deveres. Sabemos hoje que também os direitos ditos humanos são o produto não da natureza, mas da civilização humana; enquanto direitos históricos, eles são mutáveis, ou seja, suscetíveis de transformação e de ampliação. (BOBBIO, 2004, p. 20).

³ Como iremos analisar no capítulo 3 deste trabalho, para o positivismo jurídico de Norberto Bobbio, o problema dos direitos humanos consistiria apenas na sua efetivação e não na sua fundamentação. (BOBBIO, 2004, p. 25). Isso porque, em seu entendimento a positividade dos direitos humanos na Declaração Universal (1948) consiste no paradigma para todos os ordenamentos jurídicos, de forma a orientar os Estados na incorporação desses direitos nas suas respectivas ordens internas. Significa que não haveria necessidade de buscar a fundamentação, pois os direitos já se encontravam previstos na Declaração que foi recebida e incorporada pela maioria dos países mundialmente e principalmente pelos países-membros da ONU. (BOBBIO, 2004, p. 17).

produto da história, são positivados, historicamente, ou seja, num período específico. Contudo, essa característica não proporciona a apreensão acerca da determinada universalidade relativa a eles. Uma vez que, se fossem considerados apenas no que tange relevância que a sociedade lhes impõe historicamente, eles estariam sujeitos à instabilidade verificada na história, sendo, portanto, também instáveis e, assim, não universais.

Essa noção é vislumbrada principalmente na classificação tradicional doutrinária dos direitos humanos em gerações (atualmente se usa a nomenclatura “dimensões” PORTELA (2014, p. 827-829). A historicidade, dessa forma, conforme verifica-se no estudo doutrinário dos direitos humanos, é somente uma das características desses direitos (PORTELA, 2014, p. 819), já que não fornece uma conceituação objetiva que justifique a nomenclatura “humano” a tais direitos. Ainda, essa mesma característica gera um relativismo histórico concernente a esses direitos, o que dificulta a sua concretização, uma vez que não permite um núcleo fixo de constituição desses direitos, que consiste exatamente no fundamento ético estudado nesta pesquisa.

A historicidade é outra das características dos direitos humanos. Nesse sentido, tais direitos não configuram pauta fixa e estática, definida num único momento da história, mas sim um catálogo aberto a novos direitos, que reflitam valores aos quais as sociedades venham atribuindo importância no decorrer de sua evolução e cujo processo político e social de conformação pode ser complexo e difícil, podendo envolver avanços e resistências (PORTELA, 2014, p. 819).

A evolução e o processo político e social por si só não justificam a permanência de determinados direitos, tais como o direito à vida, que foi previsto desde o Código de Hamurabi (1690 a.C). Todavia, os eventos históricos apenas destacam a sua continuidade, não a justificando, mas a afirmando como presente e essencial à proteção do Estado. Portanto, a conceituação desses direitos não pode ser fundamentada em eventos históricos específicos, pois a própria noção de pessoa humana, por exemplo, sofreu diversas alterações no decorrer do tempo, como se verá neste trabalho.

Dessa forma, destaca-se a necessidade de fundamentar eticamente os direitos humanos de maneira a identificá-los por um conceito ético objetivo, que manifesta os aspectos humanos objetivos que precisam ser protegidos não apenas pelo Estado, mas pela sociedade como um todo. Assim, não se tratam de direitos relativos apenas a interesses individuais, sociais, econômicos e políticos, reconhecidos em decorrência de eventos históricos pontuais, mas sim de direitos identificados devido a uma conceituação objetiva que reconheceu os aspectos humanos objetivos inerentes a todo ser humano.

Isto posto, o estudo acerca da fundamentação ética dos direitos humanos é relevante para que possamos constatar a demarcação de um conceito específico para eles, o que permitirá uma interpretação adequada para sua efetivação no espaço público. Contudo, diante da pluralidade de pensamentos sobre essa delimitação, por meio dos quais se buscou fundamentar ou não tais direitos, é preciso aqui focar o presente estudo em uma concepção ética específica, relativa a essa fundamentação. Por isso, tendo em vista que nos situamos em um Estado imerso na mentalidade ética ocidental, bem como o fato de que o conceito de direitos humanos foi uma busca do Ocidente, é preciso destacar um posicionamento ético substancial a essa mentalidade. Logo, à frente de variadas linhas de pensamento sobre esse tema, iremos analisar, de modo geral, a fundamentação ética desenvolvida por John M. Finnis, que retoma e reinterpreta a teoria da lei natural de forma a resgatar ao cenário jurídico, filosófico, político, social, acadêmico, o estudo acerca da ética de origem cristã dos direitos humanos inserida nessa teoria. Este autor não apenas retoma esse estudo realizado por Aristóteles e Tomás de Aquino, mas o ressignifica, concedendo uma nova interpretação sobre o pensamento ético, o inserindo nos debates contemporâneos.

Será possível reconhecer, dessa forma, a importância da religião para a plena realização da pessoa humana e para o bem comum no espaço público. Dado que os conceitos desenvolvidos pela tradição da lei natural por aqueles autores marcou e esculpiu a mentalidade das pessoas e a maneira por meio da qual elas se situavam e assimilavam o próprio mundo.

Destarte, esse estudo é objeto do Direito, mas também das Ciências da Religião, bem como da Filosofia e Teologia, uma vez que ao se tratar de uma ética de influência cristã que considera a religião como um dos aspectos do florescimento humano, se mostra importante a sua análise por essas áreas. A partir do momento em que considera a religião dessa forma, reconhece como pressuposto que ela seja um bem humano.

Nesse sentido, a teoria apresentada por Finnis analisa a ética cristã de Tomás de Aquino como sendo aquela que molda, lapida as definições, que caso ausentes, resultariam no conseqüente desconhecimento dos direitos humanos. Em função disso, verifica-se que a teoria apresentada por Finnis, dedica-se a estudar e determinar conceitos como de pessoa, humanidade, bem, fundamental, igualdade, liberdade e universalidade, dentre outros, que são pertinentes aos direitos humanos, com o intuito de defini-los objetivamente. Ainda e, principalmente, essa teoria possui, como veremos, respaldo no conceito de *pessoa humana*, que é o alicerce necessário e essencial da noção de direitos humanos.

Em vista disso, a presente pesquisa apresenta como resposta aos conflitos indicados – conforme será estudado e analisado no decorrer deste trabalho – que não existe qualquer antagonismo entre os direitos humanos e um fundamento ético de origem cristã. De tal forma, que é possível a defesa desses direitos, principalmente da liberdade religiosa, assim fundamentados, sem necessariamente postular o seguimento de uma religião específica.

Assim sendo, será possível analisar a imprescindibilidade de retomada do estudo e desenvolvimento da teoria do direito natural, como o foi feito por John Finnis, isso porque, ao mesmo tempo em que se trata de uma ética de origem cristã que fundamenta os direitos humanos, o realiza sem necessariamente professar a fé em uma religião específica. Então, nesse sentido, o jusfilósofo australiano realiza uma nova análise da própria estrutura conceitual dessa ética.

Logo, o presente trabalho é relevante quando nos deparamos com o cenário do debate atual em torno dos direitos humanos, que os compreende como direitos historicamente identificados e positivados, os restringindo apenas a aspectos humanos reconhecidos através de eventos históricos específicos como necessários de serem classificados e positivados como direitos humanos.

Deste modo, os direitos humanos só podem subsistir em determinadas circunstâncias históricas, e o próprio discurso sobre os direitos humanos dependem de um certo contexto histórico. Mas é delirante pretender que o fundamento esteja neste contexto histórico. A história fornece as condições, não o fundamento. Em termos jurídicos: a história fornece a eficácia, mas não a validade. (BARZOTTO, 2004, p. 165).

Contudo, em vista dos mencionados apontamentos de Barzotto, essa compreensão é abstrata, sujeita a alterações e, assim desprovida de fundamentação objetiva suficiente, o que gerou uma das polêmicas que envolvem a validade dos direitos humanos, qual seja, o relativismo histórico:

O segundo erro na questão do fundamento é dizer: “não há um fundamento absoluto” para os direitos humanos. Retoricamente, todo aquele que nas condições modernas pronunciar-se contra o “absoluto”, já ganhou para si o auditório, aculturado em um clima relativista. Na questão dos direitos humanos, o relativismo, que está presente no discurso contemporâneo sobre os direitos humanos, não é conseqüente, pois nesse discurso observam-se duas teses contraditórias: a) não há um fundamento absoluto para os direitos humanos e b) os direitos humanos são absolutos. A formulação da tese b) seria negada pelos relativistas defensores dos direitos humanos. Mas de fato, qual dos defensores dos direitos humanos, por mais vinculado que esteja ao positivismo ou relativismo, poderia aceitar as seguintes afirmações: “‘todo homem tem direito a não ser torturado se e somente se isso tiver sido declarado pela ONU’, ou ‘todo homem tem direito de não ser morto injustamente se e somente se resulta de utilidade para o maior número’ ou ‘todo homem tem direito a ser retribuído por seu trabalho se e somente se existe consenso a este respeito’”? Ou seja, pretende-se que os direitos sejam incondicionais, que sua

validade não dependam de maiorias, consensos ou do beneplácito dos poderosos, ainda que sua efetivação, como foi visto, dependa de adaptações às circunstâncias, como qualquer realidade ética. Ora, se a validade dos direitos é incondicional, absoluta, seu fundamento não pode ser relativo, pois em um raciocínio, a conclusão não pode ser mais forte que as premissas. (BARZOTTO, 2014, p. 165).

Dessa forma, o relativismo vislumbrado na compreensão do contexto histórico como determinante dos direitos humanos, tão somente lhes atribui eficácia, no sentido que os positiva, os insere em ordens jurídicas internas ou internacionais, mas não é suficiente para lhes conceder validade. Pois, quando do reconhecimento de direitos humanos apenas como resultado de circunstâncias condicionadas ao período histórico, à cultura, à região ou à qualquer outro aspecto individual, tal identificação não atribuiu validade pertinente a esses direitos, exatamente por se tratarem de questões meramente individualistas, particulares, não alcançando a universalidade atribuída e necessária à determinação da natureza desses direitos, qual seja, “humana”. Em outras palavras, como pode-se admitir a validade de humanos, a direitos que dependem da adesão de uma maioria, de uma cultura, de determinado período histórico, sendo portanto, relativos, condicionados? A resposta de Finnis a essa pergunta consiste na impossibilidade de conceber-se tal validade nessas condições, conforme se verificará nesta pesquisa.

A natureza humana, que fornece a determinados direitos a definição de humanos, exige a afirmação da existência de direitos absolutos, universais, já que se referem a toda uma espécie, a toda a humanidade. Esses direitos apresentam-se continuamente na história, mas não podem, todavia, depender apenas de contextos históricos para serem considerados como humanos.

Assim, diante das reflexões éticas de Tomás de Aquino e Aristóteles nos quais Finnis buscou as raízes para propor sua análise sobre os direitos humanos, foi construída uma nova compreensão da teoria do Direito Natural, na qual visa responder à questão apresentada pela falácia naturalista exposta por Hume (1711-1776) e Moore (1873-1958). Esses autores passaram a questionar a base do Direito Natural, de forma a determinar que o ser e o dever ser não se associam por uma moralidade metafísica, por uma moralidade objetiva, mas sim pela experiência, sendo esse pensamento introduzido pelo empirismo e ceticismo (RAMÍREZ, 2010, p. 111).⁴ Isso pois, consistem em compreensões filosóficas que passaram a questionar a

⁴ En la búsqueda del fundamento, la doctrina del derecho natural optó por la búsqueda de lo que es bueno en sí. Esta situación condujo al establecimiento de puentes entre lo ontológico y lo moral, aspecto sumamente cuestionado en la historia de la filosofía, y sobre todo a partir de posiciones empiristas y no cognoscitivistas dessa, rrolladas en la modernidade. (Na busca pelo fundamento, a doutrina da lei natural optou pela busca do que é bom em si. Essa situação levou ao estabelecimento de pontes entre o ontológico e o moral,

objetividade da moralidade e, como consequência, a possibilidade de relacionar fato e bem (PINHEIRO; SOUZA, 2018, p. 185).

Assim, a religião terá um destaque neste estudo, exatamente por ser compreendida como um bem humano fundamental básico, associado ao conhecimento de algo que não pertence ao mundo físico, concreto. Mas sim, de uma ordem objetiva que sirva de modelo para regular as relações humanas (RAMÍREZ, 2010, p. 128).⁵ Por ser considerado um bem, a religião precisa ser garantida para que cada ser humano atinja toda a sua plenitude, o seu florescimento humano. Esses termos serão minuciosamente desenvolvidos nesta pesquisa, principalmente nos capítulos 1 e 2.

A pergunta crucial deste trabalho consiste se existe a possibilidade do entendimento apresentado por John Finnis de fundamentar eticamente os direitos humanos nos bens humanos fundamentais básicos, dentre eles a religião e, se realmente não existirá, a partir dessa compreensão, a defesa de uma religião específica no espaço público. Outra problemática que será abordada será se essa fundamentação restringiria a laicidade inerente aos Estados, tais como ao Brasil, de forma a garantir a relevância da religião como bem humano e, portanto, fundamento ético no exercício dos direitos humanos e, assim, no espaço público.

Diante deste cenário apresentado e da problemática destacada, verifica-se imprescindível introduzir os estudos sobre essa perspectiva particular na área da Ciências da Religião e Teologia. Uma vez que a singularidade deste trabalho na área se encontra em sua finalidade de considerar a religião como um fundamento ético para os direitos humanos, sendo analisada a inexistência de qualquer estudo acerca de tal entendimento neste campo de conhecimento. Portanto, a presente pesquisa é a primeira a versar sobre a compreensão de John Finnis acerca da religião.

Identificam-se estudos sobre este tema, tal como compreendido por John Finnis, na área do Direito e da Filosofia, por professores como Victor Sales Pinheiro e Elden Borges Souza (2016), Anna Laura Maneschy Fadel e Sandro Alex Simões (2017), dentre outros, de forma que tais professos se encontram à frente de Grupos de Pesquisas direcionados ao estudo da Teoria da Lei Natural.

um aspecto que é altamente questionado na história da filosofia e, acima de tudo, de posições empiristas e não-cognitivas desenvolvidas na modernidade.) (RAMÍREZ, 2010, p. 111, tradução nossa).

⁵ Lo que está en juego con las discusiones que se presentan es la viabilidad de afirmar un orden objetivo de perfectibilidad que se erija en modelo para regular las diversas relaciones humanas. (O que está em jogo com as discussões apresentadas é a viabilidade de afirmar uma ordem objetiva de perfectibilidade que serve de modelo para regular as várias relações humanas.) (tradução livre) (RAMÍREZ, 2010, p. 128).

Logo, o problema estudado e desenvolvido na presente pesquisa se encontra metodologicamente circunscrito na área de Ciências da Religião Aplicada, de forma a referir-se à viabilidade da fundamentação dos direitos humanos alicerçada na ética apresentada por John Finnis, na qual a religião é considerada um bem humano fundamental básico e, conseqüentemente fundamento ético para tais direitos. Isso tudo, sem realizar qualquer apologia a uma religião específica, mas tão somente identificando a religião em si como um aspecto objetivo comum a todo ser humano, sem defender necessariamente uma religião determinada.

Primeiramente, será apresentada a teoria da lei natural desenvolvida por John Finnis, de maneira a utilizar o método analítico, por meio do qual serão analisados os conceitos substanciais para a teoria. Os conceitos principais estudados serão o bem, humano, fundamental e básico, a fim de que o leitor possa compreender conosco, a concepção de Finnis acerca desses bens e sua importância para os direitos humanos. Ainda, será também introduzida a finalidade desses bens como sendo o florescimento humano que permitirá o bem comum.

Posteriormente, o conceito de religião será analiticamente estudado, visando a melhor compreensão do pensamento de John Finnis para classificá-la como um dos bens humanos fundamentais básicos. Ainda, examinaremos a pertinência da religião para o alcance do florescimento humanos, de forma a demonstrar a relevância da liberdade religiosa para o bem comum.

Enfim, no último capítulo, serão analisados os conceitos relativos à ética de origem cristã apresentada por Finnis para a fundamentação dos direitos humanos e, a necessidade de preservação de todos os bens humanos e da religião, especificamente, no espaço público. Nesse sentido, identificaremos que a responsabilidade de proteger os direitos humanos eticamente fundamentados nos bens humanos é de titularidade de todos, e, não somente do Estado. Portanto, o objetivo deste trabalho não pode ser confundido com uma defesa a uma religião específica, mas sim inserir o pensamento de John Finnis no debate da área acadêmica de Ciências da Religião, de forma a considerar a liberdade religiosa, como direito humano. E, por assim o ser, deve ser respeitada e incentivada por todos, uma vez que é constituída com base em um bem humano fundamental básico, qual seja, a religião.

Os questionamentos apresentados nesta pesquisa foram por John Finnis analisados e, podemos afirmar que foram por ele respondidos na sua obra *Natural Law & Natural Rights* (Lei Natural e Direitos Naturais) (2011a), a qual se encontra traduzida para o português pela editora Unisinos (2007). Ainda, em setembro de 2011 foi publicada pela Universidade de

Oxford o Volume V da Coletânea de Artigos de sua autoria, na qual ele versa sobre este tema *Religion & Public Reasons* (Religião e Razões Públicas), sem tradução para o português até o momento.

Também em 2011, foi publicada pela Universidade de Oxford o Volume III da Coletânea de Artigos de sua autoria acerca do tema *Human Rights & Common Good* (Direitos Humanos e o Bem Comum), sem tradução para o português. Em 1983, a Universidade de Georgetown publicou o livro *Fundamentals of Ethics* (Fundamentos de Ética) no qual John Finnis minuciosamente aborda o aspecto ético necessário ao Direito, à Política e aos aspectos da própria vida, sendo que em 2011 foi publicada a sua versão traduzida para o português pela editora Elsevier-Campus. No ano de 1998, foi publicada pela Universidade de Oxford a obra de Finnis na qual ele aprofundou o seu estudo no pensamento de Tomás Aquino, qual seja *Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory*, ainda sem tradução para o português.

Por fim, as mencionadas obras foram traduzidas e analisadas diretamente pela autora desta pesquisa, de maneira que se pode afirmar tratar-se de uma pesquisa teórica, de caráter bibliográfico. Isso se justifica, pois no que se refere a algumas obras de John Finnis, as mesmas não foram deslumbradas com as respectivas traduções para a língua portuguesa. Ainda, a compreensão do entendimento de John Finnis se encontra expresso em sua língua original, sendo um facilitador para o estudo entre os brasileiros a tradução diretamente para o português. Ainda, serão também estudadas obras na língua inglesa de autores que analisaram profundamente o pensamento de Finnis, tais como Germain Grisez (ano 2013), Anthony J. Lisska (ano 1996), William E. May (ano 2005) e Michel Villey (ano 2008) a fim de compreender como este tema se encontra situado e entendido no campo do *Common Law* (Direito Comum) o qual é estudado por Finnis.

2 BEM HUMANO FUNDAMENTAL BÁSICO

A partir do momento em que se visualiza o título desta pesquisa, o leitor poderia, primeiramente, cogitá-lo como um assunto interessante a ser abordado, mas, contudo, complicado de ser analisado. Isso, pois, poderia questionar o seguinte: “como falar de religião como fundamento ético dos Direitos Humanos em uma sociedade na qual existe uma ampla diversidade religiosa?”

Mas é exatamente diante dessa diversidade religiosa que se verifica a necessidade de analisar a teoria do Direito Natural apresentada por John Finnis, a ser aqui estudada. Para tanto, cabe destacar o afirmado pelos professores Victor Sales Pinheiro e Elden Borges Souza em *O Laicismo e a Teoria da Lei Natural em Finnis: a religião como bem humano básico* (2016b):

A diversidade religiosa que caracteriza a Modernidade levou à afirmação do princípio da laicidade. No entanto, o movimento contemporâneo já não diz respeito à laicidade, e sim ao laicismo. Dessa forma, a religião passou a ser vista como um mal a ser extirpado do espaço público. A partir de uma revisão bibliográfica, o objetivo do presente trabalho é analisar como a compreensão da religião como um bem humano básico, no contexto da Nova Teoria da Lei Natural de John Finnis, pode responder ao atual laicismo estatal. Por fim, conclui-se que o reconhecimento da religião como um bem humano básico, indispensável ao florescimento do ser humano, obriga que o Estado garanta e promova um ambiente em que esse bem possa ser gozado, sendo que isso não deve implicar no uso político da religião. (PINHEIRO; SOUZA, 2016b, p. 2).

Dessa forma, será preciso compreender de maneira clara o que o autor entende por Bem Humano Fundamental Básico, as causas que o motivaram a assim denominá-lo, bem como o que ensejou a sua classificação da religião entre um desses sete bens. Portanto, neste capítulo será analisada a conceituação da expressão “bem”, assim como dos adjetivos a ele atribuídos por John Finnis.

Espero que o processo de exame desses conceitos seja esclarecedor ao leitor e o permita assimilar o rico e profundo raciocínio de John Finnis, que buscou aproximar uma noção ampla do Bem Humano ao âmbito jurídico, filosófico e político. E, assim, possa de uma forma levar a discussão da religião como um desses bens para a área da Ciência da Religião, de maneira a aprofundar o seu estudo e conhecimento.

2.1 Conceito de Bem Humano Fundamental Básico

A conceituação de Bem Humano Fundamental Básico nos remete primeiramente a um trabalho árduo e extenso das Ciências Humanas, que visa responder as seguintes perguntas: “o que é o bem?”, “o que é o homem?”, “o que é fundamental?” e “o que é básico?”. Isso porque, para que seja possível conceituar o “bem humano fundamental básico” como entendido por John Finnis, será preciso vislumbrarmos a definição de cada expressão que constitui este bem. Esse caminho se faz necessário para compreender o caminho percorrido pelo autor para considerar a religião como um bem humano fundamental básico. Assim, tendo em vista o fato de o inglês ser o idioma do autor estudado, apresentaremos primeiramente os significados assim como são entendidos na sua língua nativa, para melhor compreendermos essa definição: “Bem: por “bem” (*good*) entende-se o adjetivo usado para demonstrar um benefício, o que é bom, justo, útil, desejável, benigno, bondoso, sincero, verdadeiro”.⁶

Primeiramente, a definição encontrada no dicionário inglês, acima transcrita atribui ao “bem” a natureza de “adjetivo”, de maneira que consistiria em uma qualidade, uma extensão ou uma quantidade àquilo que ele nomeia (substantivo). Contudo, essa definição não engloba toda a complexidade envolta a esse termo, conforme será estudada nesta pesquisa. O “bem” não pode ser classificado tão somente como um “adjetivo”, uma vez que em si é mais amplo que uma qualidade, uma característica atrelada a um nome, mas, ao contrário, corresponde a um substantivo, a um fim ao qual almeja toda a humanidade. Logo, conclui-se, a princípio, que a conceituação do “bem” apenas como um adjetivo é limitada, senão insuficiente, para compreendermos toda a riqueza da teoria do Direito Natural a ser estudada nesta pesquisa.

Humano: em relação a essa definição será preciso distinguir “human” de “man”, uma vez que a conceituação do primeiro remete ao segundo. Logo: Humano (human): substantivo que se refere ao ser humano, homem;⁷
Homem (man): substantivo relativo à pessoa, ao ser humano, ao indivíduo;⁸

Sob o mesmo argumento exposto em relação à conceituação de “bem” (*good*), a definição de homem (human/man) concedida pelo dicionário inglês é insuficiente para o presente estudo. Essa limitação é possível vislumbrar no sentido de que não foi ali analisada a substância, a essência do que vem a ser o “homem”, ou “humano”. E, para os fins de

⁶ GOOD. In: PIETZSCHKE, Fritz; WIMMER, Franz. **Dicionário Ilustrado: inglês-português Michaelis**. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1958, p. 470.

⁷ HUMAN. In: PIETZSCHKE, Fritz; WIMMER, Franz. **Dicionário Ilustrado – INGLÊS-PORTUGUÊS MICHAELIS**. Ed. Melhoramentos. São Paulo, 1958. p. 515.

⁸ MAN. In: PIETZSCHKE, Fritz; WIMMER, Franz. **Dicionário Ilustrado – INGLÊS-PORTUGUÊS MICHAELIS**. Ed. Melhoramentos. São Paulo, 1958. p. 610.

entendimento do pensamento de Finnis, será preciso aprofundar na essência deste termo, de maneira que as noções de o “homem” e “humano” acima transcritas, não possibilitam ao leitor o alcance dessa compreensão.

Fundamental (fundamental): trata-se de um adjetivo que corresponde ao fundamento, princípio, base, regra ou lei, parte essencial (MICHAELIS) 1958, p. 448); relaciona-se à natureza ou caráter básico de algo, essencial para a existência, desenvolvimento ou sucesso de algo;⁹

Básico (basic): adjetivo atribuído às coisas e pessoas manifestando o sentido de fundamental, base, de modo essencial (MICHAELIS, 1958, p. 80); remete a algo que forma, corresponde ao principal, à parte mais importante do substantivo em questão, sem o qual esse último realmente não existiria; relativo a ideias ou habilidades básicas que precisamos conhecer ou aprender a fim de entender ou realizar algo.¹⁰

Ainda, no que concerne à definição *supra* atribuída aos adjetivos “fundamental” e “básico”, verifica-se que não é possível ao leitor a distinção entre os termos, sendo-lhe assim fácil confundi-los. Logo, mais uma vez, verifica-se a necessidade de aprofundamento no conhecimento também desses adjetivos, para a análise do conceito de “Bem Humano Fundamental Básico”.

Assim, essas definições acima expostas visam introduzir o significado literal dessas expressões na língua inglesa, sendo, portanto, necessário para entendermos o que John Finnis compreende por cada uma delas, a fim de iniciarmos o estudo de seu pensamento. Contudo, conforme demonstrado, não são suficientes para abordar toda a amplitude do pensamento do autor a ser estudado, uma vez que a sua compreensão desses termos extrapola as definições acima citadas, conforme será demonstrado neste capítulo.

Consoante já informado na introdução, John Finnis é um filósofo do Direito de base analítica e a sua teoria do Direito Natural é influenciada, basicamente, pelos pensamentos de Tomás de Aquino e Aristóteles. Por filosofia analítica compreende-se aquela que é realizada por meio de análise, correspondendo ao método de estudo que consiste em separar os objetos pesquisados com o intuito de examiná-los e compreendê-los.

Diante da influência mencionada, será nesta oportunidade, aplicada a metodologia analítica, para que nos seja possível identificar na delimitação de cada conceito, em que consiste o Bem Humano Fundamental Básico, conforme compreendido por Finnis.

⁹ FUNDAMENTAL. In: PIETZSCHKE, Fritz; WIMMER, Franz. **Dicionário Ilustrado – INGLÊS-PORTUGUÊS MICHAELIS**. Ed. Melhoramentos. São Paulo, 1958. p. 448.

¹⁰ BASIC. In: PIETZSCHKE, Fritz; WIMMER, Franz. **Dicionário Ilustrado – INGLÊS-PORTUGUÊS MICHAELIS**. Ed. Melhoramentos. São Paulo, 1958. p. 80.

Diante disso, primeiramente nos cabe identificar a definição de “bem” para Finnis, qual seja:

“O bem consiste em todas as coisas que são desejadas”...Veja Aristóteles, Tópicos III.1:116a19 – 20; Rhet. I.6:1362^a23; Nic.Et. I.1: 1094a3. Assim como Tomás de Aquino destaca em seu comentário acerca da última passagem mencionada, Aristóteles não confirma se há uma única coisa boa em relação a qual tudo se direciona, contudo, ao contrário, ele indica a concepção geral do bem (*bonum communiter sumptum*). Como Tomás de Aquino também aponta, ‘desejo’ aqui, realmente significa ‘tende para’, sendo tal tendência inconsciente, instintiva, consciente, ou verdadeiramente volitiva, dependente da natureza do sujeito relativo à tendência. É apenas mediante uma analogia extensiva que nossas noções de desejo e *appetitus*, e até mesmo de bem, são aplicadas a seres que agem sem consciência de objetivos e sem liberdade para optar por perseguí-los ou rejeitá-los: veja em Meta de Tomás de Aquino (em Meta. V.14: 1020b24). É verdade que, como metafísicos, ambos Aristóteles e Tomás de Aquino mantêm uma “visão teleológica do mundo” algo semelhante ao descrito por Hart, Conceito de Direito, pp. 182-7 [186-92] (mas veja a terceira nota de II.4). Mas ambos teriam considerado como um contraste falso a visão, atribuída por Hart (*ibid.*, 186 [190]), em relação a qual o ‘estado ótimo do homem não é o bem do homem, ou o seu fim, tão somente pelo fato dele os desejar; mas ele os deseja exatamente pois consistem já em seu fim natural’. Metafisicamente, na visão deles, o desejo é explicado pelo fim em uma perspectiva explicativa (veja a próxima nota, abaixo), enquanto o fim é explicado pelo desejo em outra perspectiva explicativa (ver, por exemplo, ST I-II q. 94 a. 2c); e numa terceira perspectiva explicativa (igualmente legítima, na visão deles), tanto desejo quanto fim são explicados pela essência ou natureza do ser (aqui, homem) (ver, por exemplo, ST Iq. 77 a. 6; e ver XIII.4). Mas tanto Aristóteles quanto Tomás de Aquino consideram que “filosofia prática” (incluindo a ética) é uma investigação racional distinta da metafísica; ambos são claros que na ética não se procura explicações da forma “A deseja X porque é seu fim natural”; em vez disso, estamos procurando razões para ação que sejam boas como razões. E Aquino, pelo menos, é bastante explícito que a busca de boas razões para desejar, escolher e agir chega ao fim não nas proposições especulativas (ie teóricas) da metafísica, mas em princípios práticos indemonstráveis que são autoevidentes (per se nota.) e sem necessidade de mais nenhuma explicação justificadora: tal como ‘a verdade é um bem a ser perseguido ...’: ver S.T. I – II q. 94 a. 2; ver também segunda nota para III.4 (FINNIS, 2011a, p. 78).¹¹

¹¹ ‘The good is what all things desire’...See Aristotle, Topics III.1: 116a19–20;Rhet. I.6: 1362a23;Nic.Eth. I.1: 1094a3.As Aquinas points out in his commentary on this last-mentioned passage, Aristotle is not asserting that there is some one good thing which everything is tending towards; rather he is indicating the general conception of good (*bonum communiter sumptum*). As Aquinas also points out, ‘desire’ here really means ‘tend towards’, such ‘tending’ being unconscious, instinctive, conscious, or truly volitional depending on the nature of the subject of the tendency. It is only by an extended analogy that our notions of desire or *appetitus*, and even of good, are applied to beings which act without awareness of objectives and without freedom to choose to pursue or reject them: see Aquinas, in Meta. paras 999–1000 (on Meta. V.14: 1020b24). True, as metaphysicians both Aristotle and Aquinas hold a ‘teleological view of the world’ something like that described by Hart, Concept of Law, 182–7[186–92] (but see third note to II.4). But both would have regarded as a false contrast the view, ascribed to them by Hart (*ibid.*, 186 [190]), that man’s ‘optimum state is not man’s good or end because he desires it; rather he desires it because it is already his natural end’. Metaphysically, in their view, desire is explained by end in one explanatory perspective (see the next note, below), while end is explained by desire in another explanatory perspective (see, e.g., S.T. I–II q. 94 a. 2c); and in a third explanatory perspective (equally legitimate, in their view), both desire and end are accounted for by the essence or nature of the being (here, man) (see, e.g., S.T. I q. 77 a. 6; and see XIII.4). But both Aristotle and Aquinas consider that ‘practical philosophy’ (including ethics) is a rational inquiry distinct from metaphysics; both are clear that in ethics one looks not for explanations of the form ‘A desires X because it is his natural end’; rather, one is looking for reasons for action that are good as reasons. And Aquinas, at least, is quite explicit that the search for good reasons for desiring and choosing and acting comes to an end not in

Cabe aqui, diante da própria menção de Finnis, transcrever em sua integralidade a definição de Herbert Lionel Adolphus Hart (1907-1992) acerca do “bem”, sendo importante mencionar que ele foi o orientador de John Finnis em sua tese de doutorado em Oxford. Em sua obra “Conceito de Direito”, Hart (2007, p. 205) apresenta a sua compreensão do termo “bem”, de maneira a também identificar a doutrina do Direito Natural para seu leitor, que supostamente se situa imerso no pensamento positivista.

A doutrina do Direito Natural é parte de uma concepção mais antiga da natureza em que o mundo observável não é apenas um palco de tais regularidades e o conhecimento da natureza não consiste apenas num conhecimento de tais regularidades. Pelo contrário, nesta visão mais antiga, cada espécie concebível de coisa existente, humana, animada ou inanimada, é pensada não só como tendendo a manter-se a si própria em existência, mas como dirigindo-se para um estado definido ótimo (ótimo) que é o bem específico - ou o *fin(finis)* apropriado para tal. (HART, 2007, p. 205).

O bem como fim não pode, conforme se apreende na citação anterior de Finnis, ser compreendido tão somente como uma explicação formal, tal como (para utilizar o mesmo exemplo de Finis): “A deseja X pois ele é o seu fim natural”. Isso, porque o bem deve ser considerado em consonância à razão, no sentido de que o bem consiste naquilo que é bom como razão. Não se trata de um mero apetite animal, instinto, mas de algo que é razoavelmente deliberado e escolhido pelo uso da razão prática que permite ao ser humano verificar no âmbito prático a realização deste bem.

Nesse sentido, também é o entendimento de Joseph Raz (1939) o qual, assim como Finnis, encontra-se inserido em uma tradição analítica do Direito, conforme já mencionado. Essa teoria analítica do Direito estudada e aplicada por Hart, bem como por Finnis e Raz é predominante nos países anglo-saxões, sendo inovador no estudo do Direito brasileiro, de origem romana e alemã. Em sua obra “*Ethics in The Public Domain – Essays in the Morality of Law and Politics*”(1995) (Ética e o domínio público, ensaios em Moralidade do Direito e Políticas), Joseph Raz afirma o seguinte:

Julgamos nossos desejos, metas e aspirações como rotacionais, bem-fundamentadas, sólidas, etc. Nosso bem-estar consiste parcialmente em possuir os desejos corretos. Em resumo, o que é bom para nós pode ser assim pois nós o desejamos, mas somente se esse desejo é um o qual passa pelo teste apropriado. Além disso, e este é o cerne da questão, nossos desejos não surgem do nada, ou de aspectos inteligíveis

the speculative (i.e. theoretical) propositions of metaphysics but in indemonstrable practical principles which are self-evident (per se nota) and in need of no further justificatory explanation: such as ‘truth is a good to be pursued...’ see S.T. I-II q. 94 a. 2; see also second note to III.4 (FINNIS, 2011a, p. 78).

de nossa personalidade. Eles não são fatos brutos que encontramos sobre nós mesmos, como a nossa altura, ou a cor do cabelo. Exceto em casos patológicos, eles são inteligíveis e sujeitos a controle volitivo parcial. No mínimo nós podemos guiar nossos desejos assim como podemos guiar nossas crenças, rejeitando o assentimento quando a evidência é insuficiente, a garantindo quando é prudente fazê-lo, etc. Esse semivoluntário controle é possível precisamente porque nossos desejos são parte do aspecto inteligível de nossa vida. Como crenças, desejos são guiados por razões. O que queremos, queremos por razões, as quais até certo ponto, nós compreendemos. (RAZ, 1996, p. 40).¹²

No que concerne ao termo “Humano”, John Finnis aprofundou no estudo da definição da palavra “humano”, de maneira a apresentar a sua seguinte análise acerca do termo em sua obra “*Intention and Identity*” (Intenção e identidade):

Quais são, então, os "fatos naturais" que devem informar o pensamento jurídico sobre as pessoas a quem a lei existe para servir? O que é essa natureza humana, que em sua corporeidade é conhecida pelos advogados como ofendida em crimes e delitos, e sustentada pelos recursos sempre de algum modo destituídos em direitos de propriedade (por mais artificial que seja); e que em sua intelectualidade irreduzível é conhecida por nós como a criadora de signos, assinaturas e significados, e sujeito de intenções? Aqui, a reflexão jurisprudencial pode utilmente voltar às suas origens, talvez nas reflexões de Platão sobre o julgamento e a execução de Sócrates. No ato de, digamos, falar com meu parceiro no discurso - talvez, à corte a qual estou me dirigindo como advogado, ou ao cliente a quem estou aconselhando como juriconsulto - eu entendo meu enunciado como a realização de uma escolha *que eu fiz*, e ao mesmo ato que conheço, minha voz audível registra sua compreensão, sinto, digamos, confiança ou ansiedade, lembro de um mal-entendido do passado e espero que minha declaração aponte meu ponto de vista. Essa experiência da *unidade (incluindo a continuidade)* do meu ser - como um sentimento, desejo, observação, lembrança, compreensão, atividade física e efeito efetivo ou causa de efeitos físicos e igualmente um sujeito e recipiente de tais efeitos - é um dado que a exploração filosófica das realidades humanas e de outras realidades naturais só pode explicar adequadamente com grande dificuldade e muitas armadilhas. Ainda assim, antes de todos os relatos, essa presença inteligível do meu próprio ser atuante multifacetado para mim mesmo é um dado de compreensão, um e o mesmo eu - *esse ser humano* - que compreendo e escolho e realizo minhas escolhas e sensações, etc. (FINNIS, 2011, p. 33-34).¹³

¹² We judge our desires, goals, and aspirations as rotational, well-founded, sound, etc. Our well-being consists partly in having the right desires. In brief what is good for us may be so because we desire it, but only if that desire is one which passes the appropriate test. Furthermore, and this is the crux of the matter, our desires do not spring into being from nowhere, or from unintelligible aspects of our personality. They are not brute facts which we encounter about ourselves, like our height, or hair colour. Except in pathological cases, they are intelligible and subject to partial volitional control. At the very least we can guide our desires as we can guide our beliefs, withholding assent when the evidence is insufficient, granting it when it is prudent to do so, etc. This semivoluntary control is possible precisely because our desires are part of the intelligible aspect of our life. Like beliefs, desires are guided by reasons. What we want, we want for reasons, which, up to a point, we understand. (RAZ, 1996, p. 40).

¹³ What, then, are the ‘natural facts’ which should inform juristic thought about the persons whom law exists to serve? What is this human nature, which in its bodiliness is known to lawyers as injured in crimes and torts, and sustained by the resources always somehow disposed of in property rights (howsoever artificial); and which in its irreducible intellectuality is known to us as the maker of signs, signatures, and meanings, and subject of intentions? Here jurisprudential reflection can helpfully go back to its origins, perhaps in Plato’s

Essa lógica demonstrada pelo autor apresenta a natureza racional inerente ao ser humano, no sentido de que a substância humana da pessoa se refere à sua capacidade de raciocinar sobre a realidade que lhe é apresentada. Logo, influenciado pelos autores clássicos Aristóteles e Tomás de Aquino, John Finnis analisa a natureza da pessoa sujeita aos direitos, de maneira a considerar o caráter objetivo de seu raciocínio lógico, não apenas o caráter biológico que a difere dos outros seres vivos.

Finnis, em artigo de sua autoria inserido no denominado “*The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*” (2002), reflete da seguinte forma sobre a relação entre a justiça e a natureza do ser humano, “A justiça na alma, na verdade, em toda a constituição do indivíduo particular, é a fonte, reflete e é refletida pela justiça na sociedade. A natureza da comunidade política é a natureza do indivíduo humano ‘amplo’ – e vice e versa.” (FINNIS, 2002, p. 3).¹⁴

Dessa forma, a natureza do ser humano determina a essência da justiça à qual visa o Direito. Como iremos verificar mais adiante nesta pesquisa, o objeto dos Direitos Humanos aqui estudados consiste exatamente no *Justo Natural*, o qual é considerado como justo pela natureza humana. Portanto, o bem humano é aquele que, na compreensão *finnisiana*, é racionalmente, razoavelmente digno de ser alcançado segundo a natureza do ser que o busca, o exerce.

Ainda nesse ponto, a professora Doutora Ângela Vidal Gandra Martins, na coleção de “Filosofia & Direito: um diálogo necessário para a Justiça, Vol. 2”, em artigo de sua titularidade “Filosofia do direito: farol na era da pós verdade”, analisou a denominada Antropologia Filosófica, que também foi, de certa forma, objeto de estudo de John Finnis, assim como de Vaz. Acerca de mencionada Antropologia, a professora Ângela afirma o seguinte:

reflections on the trial and execution of Socrates. In the act of, say, speaking to my partner in discourse—perhaps, the court I am addressing as advocate, or the client I am advising as jurisconsult—I understand my utterance as the carrying out of a choice which I made, and in the same act I am aware of my audible uttering, see the hearers register their comprehension, feel, say, confidence or anxiety, remember a past misunderstanding, and hope my statement will make my point. This experience of the unity (including continuity) of my being—as a feeling, willing, observing, remembering, understanding, physically active, and effective mover or cause of physical effects and equally an undergoer and recipient of such effects—is a datum which philosophical exploration of human and other natural realities can account for adequately only with great difficulty and many a pitfall. Still, prior to all accounts of it, this intelligible presence of my many-faceted acting self to myself is a datum of understanding, one and the same I—this human being—who am understanding and choosing and carrying out my choice and sensing, etc. (FINNIS, 2022, p. 33-34).

¹⁴ Justice in the soul, indeed in the whole make-up of the particular individual, is the source of, and mirrors and is reflected by justice in society. The nature of the political community is the nature of a human individual ‘writ large’—and vice versa. (FINNIS, 2002, p. 3).

Como matéria componente do corpo filosófico, a Antropologia enraizada na filosofia – e que diverge da antropologia cultural ou biológica – estuda o ser humano em sua completude, buscando também seu fim e razão de ser. Nesse sentido, pode ser definida como: ‘O estudo do homem em sua essência, natureza e individualidade, como ser que interpreta sua própria existência e entorno’. (MARTINS, 2018, p. 36-37).

Após análise das obras de John Finnis, verifica-se que em seu pensamento o entendimento filosófico da natureza humana é um estudo essencial para que nos seja possível começar a compreender o seu extenso e complexo trabalho. Isso se justifica devido ao fato de que o conhecimento e aprendizado acerca da natureza humana, por meio da Antropologia Filosófica, permite-nos a compreensão do que é justo ser aplicado pelo Direito, exatamente pois os que estão a ele sujeitos são seres humanos. Principalmente no que concerne aos Direitos Humanos que serão aqui estudados.

Nesse sentido, analisa Finnis:

[...] o florescimento humano é uma questão de autodeterminação através de escolhas livres possíveis (e acompanhando julgamentos de valor) a partir do horizonte aberto dos bens humanos; [...] Mas a natureza de um ser que pode florescer não pode ser adequadamente conhecida senão por saber qual é esse tipo de florescimento do ser. Assim, a antropologia filosófica, o conhecimento da natureza humana em primeira ordem, requer para sua conclusão a terceira ordem prática do conhecimento que chamamos de ética e teoria política. (FINNIS, 2002, p. 37-38).¹⁵

As ordens indicadas acima inerentes à natureza humana foram estudadas por Tomás de Aquino, e Finnis, em sua obra *Aquinas*, analisa-las de maneira a aplicá-las ao seu entendimento acerca da Antropologia Filosófica. Essas ordens são analisadas no que concerne ao exame sobre as ações humanas e sua repercussão para o Direito. A terceira ordem exigida para o conhecimento da natureza humana em primeira ordem.

Em continuidade à metodologia apresentada, Finnis apresentou em sua obra “*Natural Law and Natural Rights*” (Lei Natural e Direitos Naturais) (2011a) a seguinte definição acerca da expressão “fundamental”, qual seja:

Assim, illustrei este ponto em relação à vida, verdade, e jogo, o leitor pode facilmente testar e confirmá-lo em relação a cada um dos outros valores básicos.

¹⁵ that fulfilment is a matter of self-determination by free choices (and accompanying judgments of worth) in the open horizon of the human goods; [...] But the nature of a being that can be fulfilled cannot be adequately known otherwise than by knowing what is that kind of being’s fulfilment. So philosophical anthropology, knowledge of human nature in the first order, requires for its completion the practical, third-order of knowledge we call ethics and political theory. (FINNIS, 2002, p. 37-38).

Cada um é fundamental. Nenhum é mais fundamental que qualquer um dos outros, pois cada um pode ser racionalmente ser evidenciado, e cada um, quando evidenciado, reivindica uma prioridade de valor. Dessa forma, não há uma prioridade objetiva de valor entre eles. (FINNIS, 2011, p. 93).¹⁶

Ainda, na mesma obra citada, é possível identificar a concepção de Finnis sobre essa expressão nos seguintes termos:

De Jure Belli ac Pacis, I, c, i, sec. 10, paras 1,2. Grotius, como Clarke, considera que as ‘concepções fundamentais’ na lei da natureza como assim "manifestas e claras, quase tão autoevidentes quanto as coisas que percebemos pelos sentidos externos", que "ninguém pode negá-las sem violentar a si mesmo" (FINNIS, 2011a, p. 44).¹⁷

Assim, fundamental, para Finnis, consiste naqueles aspectos racionalmente bons, desejáveis pela razão humana, os quais, caso sejam negados, esse ato de negação se configura em um ato de violência ao próprio ser humano. Isso, porque se trata de um aspecto tão intrínseco à pessoa humana, à sua natureza, que, a fim de atingir a sua plena realização como ser humano que é, não lhe é possível impedir a sua manifestação. Portanto, por entender versar sobre bens fundamentais, no sentido de consistirem em valores unicamente importantes em si mesmos, John Finnis aprofunda o entendimento dos autores clássicos ao demonstrar o caráter de orientação desses bens. Isso se sucede na medida em que essa prioridade de valor atribuiu aos bens uma natureza orientadora do agir dos seres humanos, pois, ao buscá-los, a pessoa se permite conduzir por prioridades.

Ademais, John Finnis no que concerne ao significado do adjetivo “básico” atribuído aos bens humanos, desenvolveu a sua própria definição acerca do termo em “*Natural Law and Natural rights*”. Vejamos:

O que são princípios de direito natural? O sentido que a frase ‘direito natural’ possui neste livro pode ser indicada nas seguintes afirmações bastante insignificantes, formulações as quais poderão parecer vazias ou questionadoras até serem explicadas na Parte Dois. Existe (i) um conjunto de princípios práticos básicos os quais indicam as formas básicas do florescimento humano como bens a serem perseguidos e realizados, e que são de uma forma ou de outra, usados por todos os que consideram o que fazer, por mais infundadas que sejam as suas conclusões; e (ii) um conjunto de requisitos metodológicos básicos de razoabilidade prática (em si mesma uma das formas do florescimento humano) que distingue o pensamento prático fundado do

¹⁶ Thus, I have illustrated this point in relation to life, truth, and play; the reader can easily test and confirm it in relation to each of the other basic values. Each is fundamental. None is more fundamental than any of the others, for each can reasonably be focused upon, and each, when focused upon, claims a priority of value. Hence there is no objective priority of value amongst them. (FINNIS, 2011a, p. 93).

¹⁷ *De Jure Belli ac Pacis*, I, c, i, sec. 10, paras 1, 2. Grotius, like Clarke, regards the ‘fundamental conceptions’ in the law of nature as so ‘manifest and clear, almost as self-evident as are those things which we perceive by the external senses’, that ‘no one can deny them without doing violence to himself’ (FINNIS, 2011a, p. 44).

infundado e que, quando todos são apresentados, providenciam o critério para distinguir entre atos que (sempre ou em circunstâncias particulares) são sempre-todos-racionalmente-considerados (e não meramente relativos-a- um-propósito-particular) e atos que são todas-as-coisas-irracionalmente-consideradas, ou seja, entre meios de agir que são moralmente corretos ou moralmente errados – permitindo assim que se formule (iii) um conjunto de padrões morais gerais. (FINNIS, 2011a, p. 23).¹⁸

Em 2002, John Finnis escreveu o artigo intitulado de “*Natural Law: The Classical Tradition*” (Lei Natural: A Tradição Clássica), no qual discorreu sobre o casamento como um dos bens humanos básicos, não sem antes apresentar a noção acerca desses bens ou valores, a qual segue traduzida: “Os bens humanos básicos, os quais fornecem à pessoa todas as razões que a mesma poderá possuir para escolhas inteligentes, são bens para todas as pessoas, não apenas para mim.” (FINNIS, 2002, p. 41).

Então, os bens humanos elencados por Finnis são identificados como todos os valores, aspectos referentes à pessoa humana, intrinsecamente encontrados em todo ser humano, de maneira a constituir sua própria natureza (fundamental), sua estrutura como ser animal racional. Ainda, são bens desejados e necessários para a realização plena de todos seres humanos, não somente a uma pessoa específica, mas a toda humanidade.

Diante dessas definições acima delimitadas, verificamos que os pensamentos a elas pertinentes atribuídos ao termo “básico” influenciaram a filosofia apresentada por John Finnis, uma vez que o seu conceito de “bem humano fundamental básico” se pauta nessas mesmas diretrizes. Isso pode ser examinado ao analisarmos a sua classificação dos bens básicos por ele indicada, uma vez que se tratam de valores que são utilizados e perseguidos por todos os que consideram o que fazer, por serem em si indicadores do florescimento humano.

Para que possamos melhor esclarecer essa afirmação, convém discorrermos primeiramente sobre a noção de bem humano fundamental básico, conforme apresentada pelo autor. Cabe, assim, ressaltar que ele apresenta uma distinção entre o que se entende por “bom” no sentido de se referir a um objetivo particular considerado pela pessoa como

¹⁸ What are principles of natural law? The sense that the phrase ‘natural law’ has in this book can be indicated in the following rather bald assertions, formulations which will seem perhaps empty or question-begging until explicated in Part Two. There is (i) a set of basic practical principles which indicate the basic forms of human flourishing as goods to be pursued and realized, and which are in one way or another used by everyone who considers what to do, however unsound his conclusions; and (ii) a set of basic methodological requirements of practical reasonableness (itself one of the basic forms of human flourishing) which distinguish sound from unsound practical thinking and which, when all brought to bear, provide the criteria for distinguishing between acts that (always or in particular circumstances) are reasonable-all-things-considered (and not merely relative-to-a-particular purpose) and acts that are unreasonable-all-things-considered, i.e. between ways of acting that are morally right or morally wrong—thus enabling one to formulate (iii) a set of general moral standards. (FINNIS, 2011a, p. 23).

desejável e a compreensão de “bom” como forma geral de bem da qual se pode participar ou a qual se pode realizar de infinitas maneiras em número indefinido de ocasiões. Finnis acredita ser necessário resguardar o termo “valor” para corresponder apenas ao segundo sentido de “bom” (FINNIS, 2007, p. 69).

A fim de evitar quaisquer eventuais confusões conceituais acerca de sua definição da forma básica de “bem”, o autor utiliza a terminologia “bom” para designar tanto o objeto particular do desejo, da escolha ou da ação de uma pessoa em particular, quanto o insere no contexto quando se refere à forma geral da qual esse objeto particular é (ou se supõe que seja) um caso particular. Ele explica esse seu entendimento de forma a destacar que “existe tipicamente uma descrição geral que torna manifesto o aspecto segundo o qual um objetivo particular tem seu interesse, atrai o desejo, a escolha e os esforços, e assim é (ou é considerado) uma coisa boa.” (FINNIS, 2007, p. 69).

Nas notas relativas ao terceiro capítulo de sua obra “Lei natural e Direitos naturais”, ele afirma ainda que

o conhecimento é uma forma intrínseca e básica de bem [...]. Portanto, o conhecimento é um *bonum honestum*, na distinção clássica entre *bonum honestum*, *bonum utile* e *bonum delectabile*. [...] Um *bonum honestum* é simplesmente um bem que é digno de se ter, de ser feito ou de se levar a cabo por si mesmo, e não apenas por causa de qualquer utilidade que possa ter como um meio para algum outro bem, nem apenas pelo prazer que possa proporcionar. (FINNIS, 2006, p. 82).

Ademais, é relevante à teoria estudada destacarmos o caráter de autoevidência dos bens delimitados, pois Finnis compreende que o bem humano é, em primeiro lugar, “igualmente evidente por si mesmo”, sendo assim uma forma de bem. Essa assertiva é explicada no sentido de que a simples existência desse bem já manifesta sua essência “boa”, desejável. Nesse sentido, “nenhum dos bens pode ser analiticamente reduzido a meramente um aspecto de qualquer um dos outros, ou a ser meramente instrumental para a busca de qualquer um dos outros.” (FINNIS, 2007, p. 97).

O bem humano, então, em sua percepção, é bom simplesmente por existir, não sendo preciso explicar esse aspecto mediante a utilização de outro bem, já que não pode ser reduzido a um meio, por ser um fim em si mesmo, demonstrada assim sua natureza desejável e autoevidente. Logo, nesse entendimento, aquilo é que desejável é necessário, básico, por si mesmo.

Portanto, percebemos que a teoria estudada pelo autor versa principalmente sobre o princípio do bem, considerando a vida em sociedade. Isso ocorre pois considera o ser humano

como um ser racional e social que não deve agir apenas por desejos pessoais individuais, mas que necessita se guiar por interesses conexos aos da sociedade, visando ao bem comum.

O estudo acerca do que constitui um bem comum ao ser humano nos remete à noção da própria pessoa humana, que é objeto da antropologia filosófica, que desde a cultura arcaica grega busca compreender a concepção do homem, bem como o que constitui sua essência. Feita essa observação, salienta-se que John Finnis busca não somente em Tomás de Aquino, mas também, e, principalmente, em Aristóteles, a estrutura de seu pensamento sobre bem humano. Convém destacarmos que Aristóteles é considerado um dos fundadores da antropologia filosófica e o primeiro que tentou elaborar uma síntese do fenômeno ou conceito científico-filosófico da concepção de homem (VAZ, 2014, p. 44).

Frisa-se ainda que, assim como Aristóteles, John Finnis entende que o ser humano possui o seu lugar específico na estrutura hierárquica da *physis* (FINNIS, 2007, p. 107-108), ou seja, da natureza, bem como no contexto da *polis*, apresentando ainda a capacidade natural de ultrapassar as fronteiras desse lugar, elevando-se, pela *theoría*, à contemplação das realidades transcendentais e eternas (VAZ, 2014, p. 45-46). Dessa forma, percebemos que a filosofia a ser aqui estudada abrange, além do fundamento ético dos direitos humanos, uma antropologia filosófica, não se contendo com o positivismo jurídico já estudado na introdução da presente pesquisa, mas analisando também a teleologia jurídica (finalidade) inerente às normas, que consiste na natureza do bem humano a ser protegido pelas normas.

O autor australiano apresenta o pensamento de Tomás de Aquino a fim de explicar essa natureza do bem humano, por meio do qual é abordada uma categorização tríplice sobre os princípios do direito natural. Em primeiro lugar, Santo Tomás de Aquino identifica a existência de princípios gerais que consistem em fins ou propósitos dos preceitos em si, os quais expressam as formas básicas do bem humano. Tais princípios são reconhecidos por qualquer um que alcance a idade da razão e que tenha experiência suficiente para compreender a que eles se referem e, neste sentido, não podem, exatamente por serem princípios gerais, ser eliminados do coração humano, segundo mencionado por Finnis. (FINNIS, 2007, p. 41).

Diante dessa primeira categorização de Tomás de Aquino acerca dos princípios gerais mencionados, é possível entender que qualquer pessoa racionalmente madura possa ser capaz de verificar a existência de determinados bens que se enquadram nessa definição, tais como a vida e o conhecimento. Isso ocorre pois se trata de coisas em relação às quais se verifica que vale a pena adquirir, de aspectos essenciais inerentes à pessoa, que, a partir do momento que são alcançados, permitem ao indivíduo atingir toda a potencialidade de sua humanidade.

Verifica-se, na obra de Finnis, que os bens humanos fundamentais básicos podem ser também denominados de “valores”, uma vez que consistem em formas gerais de bem dos quais se pode participar ou realizar de indefiníveis maneiras ou ocasiões. Em sua teoria, ele demonstra como o indivíduo deve nortear o seu agir, voltando essa conduta a um fim, ao bem comum.

De volta à categorização de Tomás de Aquino, foi por ele identificado, como segunda classificação, o entendimento de que mesmo as implicações morais mais elementares e mais facilmente reconhecíveis desses princípios gerais podem ser submetidas a certa obscuridade ou distorção. Afirma-se isso, pois, podem existir pessoas específicas, bem como culturas inteiras que se esforcem a enfraquecer esses preceitos, de forma a inserir sobre eles uma sombra de superstição, de obscuridade, distorcendo a sua natureza. Sucede-se assim principalmente devido ao preconceito, costumes, equívocos, influência do desejo por gratificações específicas, ou seja, decorre de interesses, sentimentos pessoais que visam impor a sua vontade de maneira a realizar o que bem entenderem. Nas palavras de John Finnis, isso ocorre pois “muitas pessoas (na época de Tomás e hoje também) acham que a moralidade só diz respeito às relações interpessoais e que ‘todas as pessoas são livres para fazerem o que quiserem nas questões que só dizem respeito a elas mesmas’, ao passo que outras não conseguem ver que têm obrigações para com outrem.” (FINNIS, 2007, p. 41).

Em terceiro lugar, destaca-se a existência de diversas questões morais que só podem ser respondidas corretamente por alguém que seja sábio e que as tome profundamente em consideração. (FINNIS, 2007, p. 42). Assim, verifica-se a complexidade da concepção do bem humano para Tomás de Aquino, bem como para John Finnis, uma vez que para eles não basta apenas discernir os aspectos básicos do bem-estar humano, mas é preciso “integrar esses vários aspectos em compromissos, projetos e ações inteligentes e razoáveis que contribuam para compor uma ou outra das muitas formas admiráveis de vida humana.” (FINNIS, 2007, p. 42).

Conforme destacado pelo autor, O’Connor esclarece que “se a natureza do homem fosse diferente, também seriam outros seus deveres”. Logo, os bens, ou seja, as formas básicas do bem, assim entendidas pelo ser humano, correspondem ao que é bom para ele, dada a sua própria natureza (FINNIS, 2007, p. 45).

Por natureza iremos nos remeter à definição de “natureza” para Nicola Abbagnano, em sua obra “Dicionário de Filosofia”, qual seja

A interpretação da N. como princípio de vida e de movimento de todas as coisas existentes é a mais antiga e venerável, tendo condicionado o uso corrente do termo. [...] Por esse motivo a N. assume o significado de forma, *substância* ou essência necessária: uma coisa possui sua N. quando alcançou sua forma, quando é perfeita em sua substância. Em conclusão, segundo Aristóteles, a melhor definição da N. é a seguinte: ‘A substância das coisas que têm o princípio do movimento em si próprias’: nesta definição podem ser incluídos todos os significados do termo (*Met.*, V, 4,1015 a 13). Nesse sentido, a N. é não somente causa, mas causa final. (Fis.; II, 8, 199 b 32). (ABBAGNANO, 2007, p. 699).

Diante desse conceito, podemos compreender melhor o que vem a constituir a natureza humana, conforme anteriormente definido por Aristóteles e Tomás de Aquino. Tal análise se faz possível uma vez que ambos verificam a “razão” como a substância objetiva relativa à pessoa. Nessa oportunidade, convém identificar, nas palavras de Finnis, a compreensão de Tomás acerca das virtudes inerentes a essa natureza, qual seja: a virtude humana, a qual, em seu entendimento

é análoga à ‘virtude’ que pode ser predicada de qualquer coisa que seja um bom espécime de coisas de sua natureza, em boa forma, *bene disposita secundum convenientiam suae naturae*. Assim ele está feliz em dizer que a virtude humana, também, está de acordo com a natureza dos seres humanos, e os vícios humanos são *contra naturam*. (FINNIS, 2011a, p. 35).¹⁹

Logo, de acordo com Tomás de Aquino, se fosse considerada apenas a assertiva acima, a virtude humana corresponderia a sua natureza e os vícios seriam a ela contrários, de maneira que o agir não-virtuoso seria contra a própria natureza humana. Contudo, para Tomás, o critério de conformidade ou oposição à natureza humana é a razoabilidade.

Nesse sentido

o critério de conformidade ou contrariedade à natureza humana é a razoabilidade. E assim tudo o que seja contrário à ordem da razão será também contrário à natureza dos seres humanos como tais; e o que é razoável está de acordo com a natureza humana como tal. O bem do ser humano é estar de acordo com a razão, e o mal humano está fora da ordem da razoabilidade ... Assim a virtude humana, que torna boa a pessoa humana e suas obras, está de acordo com a natureza humana tanto quanto [*tantum ... inquantum*] está de acordo com a razão; e o vício é contrário à natureza humana apenas na medida em que é contrário à ordem da razoabilidade. (FINNIS, 2011a, p. 35-36).²⁰

¹⁹ human virtue is analogous to the ‘virtue’ that can be predicated of anything which is a fine specimen of things of its nature, in good shape, *bene disposita secundum convenientiam suae naturae*. So he is happy to say that human virtue, too, is in accordance with the nature of human beings, and human vice is *contra naturam*. (FINNIS, 2011a, p. 35).

²⁰ The criterion of conformity with or contrariety to human nature is reasonableness. And so whatever is contrary to the order of reason is contrary to the nature of human beings as such; and what is reasonable is in accordance with human nature as such. The good of the human being is being in accord with reason, and human evil is being outside the order of reasonableness... So human virtue, which makes good both the human person and his works, is in accordance with human nature just in so far as [*tantum...inquantum*] it is in

Compre ressaltar ainda que acerca da virtude humana, Aristóteles a entende por virtude moral e a divide em virtude natural e virtude própria.

No que constitui o tratamento eudêmico das virtudes particulares, ao tratar em EE III 7 de certas disposições que são louváveis sem serem virtudes, pois são antes afecções, Aristóteles escreve que, ‘porque são naturais, elas contribuem às virtudes naturais, pois toda virtude, como será dito adiante, ocorre de certo modo natural e de um outro modo, acompanhado de prudência’ (1234a 27-30). Essa passagem faz claramente alusão a EN VI (EE V) 13 1144b1-17, onde Aristóteles de fato distingue entre virtude natural, a que ou bem temos ao nascer ou bem adquirimos por hábito, e virtude própria, a ‘que não se produz sem prudência’ (1144b17). (ZINGANO, 2008, p. 14).

Ainda, para Aristóteles a virtude inerente à natureza humana o conduz à felicidade, tanto que Marco Zingano afirma em sua obra “*Aristóteles – Ethica Nicomachea Ii3-III8 – Tratado da Virtude Moral*”, o seguinte:

Com efeito, a ética aristotélica é tipicamente um eudemonismo, como já foi assinalado. Isso pode dar a impressão que é uma ética do bem-estar na qual a noção de dever só encontra lugar na medida em que estiver governada por um fim que seja constitutivo, aos olhos do agente, de sua felicidade; se o agente quiser A e reconhecer B como meio adequado para obter A, então *deve* perseguir B, mas deve persegui-lo somente na medida em que for meio para obter o fim que busca realizar, e este fim está diretamente ligado às suas aspirações de bem-estar. Aristóteles por certo não se cansa de afirmar que o bem que procuramos é o bem em escala humana, isto é a felicidade. Porém, por felicidade entente o agir bem; é feliz quem age bem. E não raras vezes agir bem implica buscar o que é moralmente belo à custa do que nos é vantajoso ou benéfico. Em um sentido relevante, o agente *deve* fazer algo porque reconhece as razões que qualificam tal ação como o que convém fazer, quaisquer que sejam os fins que esteja a perseguir. (ZINGANO, 2008, p. 21).

Contudo, diante de uma análise do que vem a ser razoável ou não, é possível, no entendimento de Finnis, definir os bens humanos, uma vez que assim examina-se a distinção entre razão especulativa e prática, principalmente acerca do contraste entre “fato” e “norma” ou “ser” e “dever-ser”. Tal análise se justifica tendo em vista o fato de que a teoria do direito natural foi veementemente associada a um descaso em relação a essa distinção (FINNIS, 2007, p. 47).

Esse descaso se deu, além de outros pontos, devido aos questionamentos sobre o caráter de “dever-ser” inerente ao direito natural, ou seja, a obrigação moral que era atribuída ao Direito segundo essa teoria. Alguns autores, como David Hume (1711-1784), passaram a questionar se a razão seria o único meio pelo qual poderíamos realizar a distinção entre o bem e o mal moral, ou se seria necessário utilizarmos outros princípios para tal fim (FINNIS,

accordance with reason; and vice is contrary to human nature just in so far as it is contrary to the order of reasonableness. (FINNIS, 2011a, p. 35-36).

2007, p. 49). Para esse autor, o ser humano não seria capaz apenas pela razão de distinguir entre vício e virtude, muito menos poderia ser por ela orientado a verificar a qualidade moral de ações e assim praticá-las.

Nesse sentido, “o objetivo de Hume, na seção que termina com o parágrafo sobre *é-deveria*, é ‘considerar se é possível, com base apenas na razão, distinguir entre o bem e o mal moral, ou se outros princípios devem cooperar para nos permitir fazer essa distinção’” (HUME apud FINNIS, 2007, p. 49). John Finnis, em sua nota de rodapé de número 44 relativa a essa assertiva, esclarece que Hume entende por “princípio”, os fatores mentais, tais como a consciência, o senso moral, o sentimento e outras paixões.

Portanto, é possível verificar que os argumentos de Hume enfrentam diretamente os pensamentos dos racionalistas do século XIX, tais como os de Samuel Clarke (1675-1729), que afirmavam, de acordo com David Hume:

que a virtude não passa de uma conformidade com a razão; que existem adequações e inadequações eternas das coisas, que são as mesmas para todo ser racional que as considera; que as medidas imutáveis de certo e errado impõem uma obrigação não apenas às criaturas humanas, mas também à própria divindade... (HUME apud FINNIS, 2007, p. 49).

Clarke resumiu o seu entendimento inserido em “*A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*” (Um discurso concernente às obrigações inalteráveis da Religião Natural) nas seguintes palavras: “Assim eu tentei deduzir as obrigações originais da moralidade da necessária e eterna razão e das proporções das coisas” (CLARKE apud FINNIS, 2007, p. 49). Ainda, ao discorrer sobre o dever da benevolência universal, Clarke afirmou nessa mesma obra citada, que “a obrigação para com esse grande dever pode também ser deduzida da natureza do homem...” (CLARKE apud FINNIS, 2007, p. 49).

Logo, por ser da natureza do homem a razão, a conduta razoavelmente deliberada, as ações que são assim adequadas e razoáveis são, portanto, *obrigatórias*, segundo entendimento de Finnis (FINNIS, 2007, p. 50). Hume argumenta contra esse entendimento no sentido de que “na natureza humana nenhuma relação pode jamais produzir sozinha qualquer ação... Não podemos provar *a priori* que essas relações [entre certo e errado], se realmente existirem e forem percebidas, seriam universalmente forçosas e obrigatórias.” (HUME apud FINNIS, 2007, p. 51-52). Contudo, Tomás de Aquino dispõe acerca da ação humana de maneira diversa, como veremos:

Para Tomás, por outro lado, o que é decisivo, ao se discernir o conteúdo do direito natural, é o entendimento das formas básicas do bem-estar humano (ainda não moral) como fins ou oportunidades desejáveis e potencialmente realizáveis e, dessa forma, como coisas a serem buscadas e realizadas na ação para a qual a pessoa já está começando a se orientar nesse próprio ato de entendimento prático. [...] Tomás, por outro lado, trata a obrigação como a necessidade racional de algum meio (ou um modo de realizar) um fim ou objetivo (isto é, um bem) de um tipo particular. De que tipo? Primariamente (isto é, à parte as formas especiais de obrigação) o bem de uma forma de vida que, por sua plena e razoavelmente integrada realização das formas básicas de bem-estar humano, torna a pessoa um objeto adequado para a amizade do ser cuja amizade é um bem básico que em sua plena realização abarca todos os aspectos do bem-estar humano, uma amizade indispensável para todas as pessoas. (FINNIS, 2007, p. 55-56).

Assim, Finnis finaliza a primeira parte de sua obra “Lei Natural e Direitos Naturais” de forma a adiantar a parte seguinte na qual apresenta uma teoria do direito natural, não lhe sendo preciso abordar a existência, natureza ou vontade divina. Sucede-se dessa maneira, pois, ele entende que pensar o Direito Natural tão somente no aspecto da natureza humana biológica ou de uma metafísica seria reduzir toda uma rica composição de princípios que concernem a algo mais objetivo que é a razão inerente ao ser humano. Nesse sentido, a teoria do Direito Natural apresentada por Finnis desperta a nossa atenção para a capacidade de escolha do ser humano por meio da razão, que irá nortear todo o seu agir e a vida em sociedade, cabendo ao Direito qualificar as ações em moralmente justas ou injustas, conforme ressaltado pelos professores Victor Sales Pinheiro e Elden Borges Souza:

A tese do direito natural é a da existência, racionalmente cognoscível, de uma lei cuja normatividade independe da autoridade política ou da lei positiva. Desde a reflexão de Sófocles, Platão, Aristóteles e Cícero, o direito natural é pensado como racional, universal, imutável, inalienável, normativo e moral. Reconhecendo a permanente vinculação do Direito e da Moral, da norma e do bem humano que ela tutela, a teoria do direito natural reconhece que a Justiça é o fim do Direito, sendo a função jurídica primordial a de *qualificar* as condutas como moralmente justas ou injustas, boas ou más. Sem essa qualificação moral, o direito deixa de ser um instrumento para a justiça e se torna um fim em si mesmo, uma regulação de condutas desprovida de significado moral e legitimidade. (PINHEIRO; SOUZA, 2017, p. 179).

Portanto, uma teoria do direito natural necessita ser estruturada de forma a direcionar-se a um “bem”, àquilo que é racional, universal, imutável, inalienável, normativo e moral, ou seja, àquilo que é justo, bom, desejável, conforme definido por Tomás de Aquino. Para tanto, Finnis vislumbrou, assim como o Doutor da Igreja Católica, a necessidade de, a partir da definição de “bem” enquanto noção que se refere às coisas que são desejáveis ao ser humano, classificar quais seriam esses bens humanos fundamentais.

Tomás de Aquino havia classificado os bens humanos em sete: vida, reprodução

humana, educação dos filhos, busca de Deus, vida em sociedade, evitar ofensa e evitar a ignorância.

Tendo por base essa classificação e a tradição realista clássica de Aristóteles e Tomás de Aquino, Finnis renova essa tradição e classifica esses bens, valores básicos, na seguinte forma: vida, conhecimento, jogo, experiência estética, sociabilidade (amizade), razoabilidade prática e religião.

Diante dessa classificação, iremos discorrer sobre cada um desses bens e suas peculiaridades.

a) Conhecimento:

John Finnis reservou todo um capítulo para tratar sobre este bem, tamanha se verifica assim a sua importância para o estudo da teoria do direito natural apresentada pelo autor. Isso ocorre devido ao fato de que em relação a esse valor se vislumbra a busca do ser humano pela verdade, por atingir algo racionalmente objetivo, algo real que é por ele atingido por meio da razão, que o leva a buscar o melhor entendimento acerca das coisas. Nas palavras de Finnis, “este capítulo, pois, é um convite à reflexão sobre uma forma de atividade humana, a atividade de tentar descobrir, entender e julgar as coisas corretamente.” (FINNIS, 2007, p. 68).

Esse bem, segundo a teoria do direito natural apresentada pelo autor, precisa ser entendido como um valor que diz respeito à própria natureza da atividade humana, e que engloba a procura incessante do ser humano pela verdade, não implicando, assim, em uma simples convicção adotada, mas na verdade buscada. O conhecimento nesse sentido deve sempre ser buscado e nunca poderá ser negado acesso a essa busca.

O conhecimento, para Finnis, consiste naquele que conduz a conduta humana ao correto e justo julgamento dos aspectos e circunstâncias da vida humana, ou seja, é a atividade realizada que engloba uma noção coerente e racional da vida do ser humano. Dessa forma, o conhecimento analisa as circunstâncias convenientes evidentes na vida da pessoa e realiza uma aperfeiçoada e correta consideração sobre elas.

Assim, Finnis rejeita toda e qualquer forma de conhecimento vulgar, que não venha a realizar uma correta ponderação da vida da pessoa. Ele entende que o conhecimento deve levar o indivíduo a um parecer e julgamento justo, certo, acerca de suas atividades e planos, não a uma compreensão superficial e obscura dessas realidades, mas a um entendimento claro delas. O conhecimento, dessa forma, deve ser algo almejado e a ignorância evitada.

A pessoa se descobre refletindo que ignorância e confusão devem ser evitadas, simplesmente por si mesmas, e não meramente em relação a uma lista fechada de questões que ela levantou. Ela começa a considerar a pessoa que é bem informada e lúcida como estando em boa situação (e não apenas por causa do uso lucrativo que pode fazer de seu conhecimento). ‘É bom ficar sabendo...’ agora parece ser aplicável não apenas a si mesma e à questão que no momento prende sua atenção, mas em geral – a uma gama inexaurível de questões e assuntos, e a qualquer um. (FINNIS, 2007, p. 69).

A potencialidade humana somente poderá ser atingida quando o conhecimento, enquanto bem, for conectado vigorosamente à racionalidade do ser humano, pois apenas dessa forma ela será plenamente configurada. Assim, a restrição ou negação desse bem leva o indivíduo a tomar decisões arbitrariamente, uma vez que a sua avaliação e julgamento, quando não racionalmente ponderados, serão errados.

O conhecimento, como todos os outros bens humanos básicos anteriormente citados, é evidente e racionalmente ponderado, consistindo não em um valor moral em si mesmo, mas em pressuposto para qualquer reflexão racional sobre a moral.

O autor, em sua obra “Lei natural e direitos naturais”, ao discorrer sobre esse valor básico, afirma que “pensar que o conhecimento é um valor não é, em si, pensar que é um valor moral.” (FINNIS, 2007, p. 70). A terminologia “valor” nesse sentido é utilizada para distinguir esse bem como algo que em si mesmo traz um valor, algo objetivamente precioso ao homem. A verdade a ser buscada por meio do conhecimento não pode ser compreendida como uma proposição moral, conforme ressaltado por Finnis, uma vez que, nas suas próprias palavras: “o ‘conhecimento deve ser buscado’ não deve ser entendido, aqui, como afirmando uma obrigação, um requisito, uma prescrição ou uma recomendação moral.” (FINNIS, 2007, p. 70).

A moralidade não consiste, portanto, na determinação do conhecimento como bem, valor humano fundamental básico, mas é um dos aspectos da análise reflexiva da razoabilidade prática que orienta o ser humano na realização de cada bem. O conhecimento tratado por Finnis como bem humano é entendido como um valor intrínseco, o qual é compreendido como desejável em si mesmo, não somente como um bem instrumental para o alcance de outro bem, mas em si mesmo já se encontrará o bem almejado (FINNIS, 2007, p. 70).

Assim, segundo o autor, tal conhecimento é um valor, no sentido de que a busca da realização desse bem “torna inteligível (embora não necessariamente todas as coisas sejam razoavelmente consideradas) qualquer instância particular da atividade humana e comprometimento envolvido em tal busca.” (FINNIS, 2007, p. 70).

Então, o conhecimento como valor, para Finnis, é o que irá permitir a atribuição de inteligibilidade à atividade humana inserida na busca desse conhecimento. Assim, os meios para se atingir esse conhecimento se tornam instância de exercício da inteligência humana em busca de um sentido maior.

b) A vida

A “vida” é o primeiro bem básico conforme a classificação de Finnis. Contudo, foi abordada pelo autor após o conhecimento, uma vez que o material para análise do “conhecimento” estava prontamente disponível ao leitor, partindo do pressuposto de que esse já estaria disposto e comprometido a buscar entender (FINNIS, 2007, p. 87). Em outras palavras, afirma entender ser o intuito do leitor buscar o melhor entendimento da teoria apresentada, de maneira a se mostrar, assim, razoável discorrer primeiramente acerca do conhecimento, para em seguida analisar o bem “vida”.

Feita essa ponderação, retornemos ao bem da “vida”. Esse bem consiste em um “impulso de autopreservação” de cada indivíduo (FINNIS, 2007, p. 91). Esse impulso é essencialmente inerente à sua tendência de sempre procurar alcançar a saúde corporal, tanto no que concerne ao zelo em relação ao corpo quanto diante da busca pela cura de doenças. Essa busca pela autopreservação, perante o exposto, manifesta-se conforme a circunstância específica. Nesse sentido, discorre o autor:

O termo ‘vida’ aqui significa cada aspecto da vitalidade (*vita*, vida) que põe um ser humano em uma boa forma para a autodeterminação. Daí que aqui a vida inclui a saúde corporal (inclusive a cerebral) e estar livre de dor que indica mau funcionamento ou dano orgânico. E o reconhecimento, a busca e a realização desse propósito humano básico (ou grupo de propósitos intrinsecamente relacionados) são tão variados quanto o esforço e a prece do homem que caiu do mar e está tentando ficar à tona até que seu navio volte para recolhê-lo [...] (FINNIS, 2007, p. 91).

A “vida” possui um papel tão importante na sociedade que sua preservação é vista, pelo Estado e pelos indivíduos em suas relações intersubjetivas, como um valor de extrema relevância. O Estado, como autoridade legal, deve exercer atividades que demonstrem o impulso concreto de preservar esse bem.

Dessa forma, para o autor, o bem humano “vida” consiste em um bem humano básico, sendo assim autoevidente e obviamente fundamental. Portanto, conforme esse pensamento, quaisquer demonstrações ou formas que se opuserem, de maneira a restringir ou violar esse bem, serão rejeitadas pela teoria do Direito Natural desenvolvida e defendida por Finnis

(2007, p. 92).

c) **O Jogo**

Finnis define como terceiro bem humano o “jogo”, afirmando que essa particularidade cultural concerne a quaisquer práticas humanas, uma vez que, seja qual for o empenho, mesmo quando impróprio, será assim passível de apresentar um elemento relativo ao jogo. Dessa forma, argumenta o autor:

E o que é mais importante, cada um de nós pode ver o que se trata engajar-se em atividades que não têm qualquer propósito, além de seu próprio desempenho, e que são desfrutadas por si mesmas. O desempenho dessa atividade pode ser solitário ou social, intelectual ou físico, tenso ou relaxado, altamente estruturado ou relativamente informal, convencional ou de padrão ad hoc [...] (FINNIS, 2007, p. 92).

Finnis afirma que qualquer atividade humana pode conter um aspecto de jogo, pois esse bem abrange atividades e performances que em seu entendimento podem ser desfrutadas em si mesmas, tais como esportes e redações de leis. Mas esse aspecto relativo ao exercício desses atos é sempre distinguível de seu contexto “sério”, de maneira que alguns empreendimentos são puramente jogo (FINNIS, 2007, p. 93).

Dessa maneira, algumas ações humanas, no entendimento de Finnis, são ou se constituem totalmente em jogos e outras apresentam apenas um caráter parcial de jogo. Exemplo dessa assertiva se verifica nos esportes, que consistem em atividades puramente de jogo, e em contrapartida pode-se encontrar na leitura de um livro parcialmente o mesmo caráter de estratégia para alcançar o bem do conhecimento.

d) **Experiência estética**

O autor define como quarto bem humano básico a “experiência estética”. Segundo Finnis, o bem que lhe antecede na classificação, o “jogo”, pode ser utilizado como uma forma de origem para a experiência estética. Nesse sentido, existem os exemplos da dança, música, da arte em suas diversas manifestações.

Contudo, esse quarto bem, segundo John Finnis, não é considerado como indispensável ao jogo, portanto, não se pode afirmar que todo jogo origina uma experiência estética que seja definida como bem humano básico, mas tão somente que consiste em uma, das diversas fontes que dá causa a esse bem (FINNIS, 2011a, p. 87). A beleza em si pode ser

encontrada e experimentada na natureza, mas não deriva apenas de uma atividade meramente humana, uma vez que não há a exigência de uma prática do ser humano para que seja configurado o bem. Isso ocorre conforme demonstrado por Finnis:

A experiência estética, diferentemente do jogo, não precisa envolver ação de nossa parte; o que é buscado e valorizado por si mesmo pode ser simplesmente a forma bela “exterior” à pessoa, e a experiência “interior” de apreciação de sua beleza. Mas, muitas vezes, a experiência valorizada é encontrada na criação e/ou apreciação ativa de alguma obra de forma significativa e satisfatória. (FINNIS, 2007, p. 93).

A experiência estética refere-se dessa forma, à apreciação que o ser humano racionalmente experimenta de algo que é belo, seja na natureza ou em seu interior. Nesse sentido, pode-se citar como exemplo a contemplação de um pôr do sol, das estrelas em uma casa de campo, a admiração pela conquista de um filho, a finalização de um bom livro. Todos esses são exemplos de momentos nos quais se configura esse bem. Logo, o belo apreciado pela pessoa não necessita assim de uma atividade humana, mas é racionalmente valorizado e experimentado, por se tratar de um bem humano.

e) A sociabilidade (amizade)

John Finnis apresenta como quinto bem a “sociabilidade”, ou a “amizade”, como destacado pelo autor. Após analisar esse tópico, é possível verificar que o autor nesse tópico não demonstra qualquer divergência entre a definição de “sociedade” e “comunidade”. No que concerne a essas expressões, elas não deverão ser compreendidas apenas no sentido de configurarem um conjunto de pessoas que simplesmente existe, mas de se constituírem na realização de uma paz e harmonia entre os indivíduos que nelas estão inseridos, uma “forma de realização unificadora dos seres humanos.” (FINNIS, 2007, p. 138).

A sociabilidade, ou amizade, pressupõe a colaboração entre as pessoas, não tão somente para o alcance do bem próprio, mas no agir em prol do interesse e bem-estar do amigo, da comunidade. Nesse sentido, é preciso distinguir em que medida as noções de comunidade e de amizade são dessa forma próximas e em que sentido, pois não podem ser consideradas como termos sinônimos, uma vez que nem todos que convivem em comunidade são amigos.

Este bem é percebido pelo autor como autêntico instrumento para se alcançar o bem comum. Isso ocorre no sentido de que no momento em que o indivíduo age em prol do outro, empregando seu esforço em benefício do amigo, não existe apenas uma simples cooperação

ou comandos recíprocos, existindo, ao contrário, um bem em comum descoberto pela reciprocidade de condutas que visavam a um bem da própria comunidade (FINNIS, 2007, p. 93).

f) A razoabilidade prática

A razoabilidade prática é considerada por Finnis como a capacidade do ser humano de utilizar com eficiência sua inteligência (no raciocínio prático que resulta em ação) quando se encontrar perante situações nas quais precisará escolher ações, o estilo de vida e de dar forma ao caráter (FINNIS, 2007, p. 93). Dessa maneira, a pessoa possui uma efetiva liberdade de optar por uma ordem inteligente e razoável de ações, que lhe proporcionará formar sua identidade, seu caráter (FINNIS, 2007, p. 93-94).

Por meio dessa capacidade, o indivíduo pode ordenar a sua vida internamente, no sentido de que passa a buscar formas de harmonizar as suas emoções e disposições para que lhe seja possível manter a paz de espírito interna. Ainda, a razoabilidade prática é inerente à vida do ser humano quando se verifica o aspecto externo a ela atribuído. Isso ocorre quando o indivíduo tenta tornar suas ações (que são externas no sentido de que alteram estados de coisas no mundo e muito frequentemente afetam as relações entre as pessoas) autênticas, isto é, verdadeiras realizações de suas próprias ponderações, preferências, esperanças e autodeterminação livremente ordenadas (FINNIS, 2007, p. 94).

A primeira exigência da razoabilidade prática diz respeito à adoção de um plano de vida coerente e que corresponde ao que John Rawls (2008, p. 504) denomina um “plano racional da pessoa”. Significa ter um harmonioso conjunto de orientações, propósitos e compromissos efetivos, os quais não podem ser fruto de uma eleição arbitrária e desvinculada da realidade. Implica um compromisso efetivo em chegar a um conjunto que imprima um significado racional (e razoável) (FINNIS, 2007, p. 108).

Esse bem da razoabilidade prática é de suma importância para a teoria de John Finnis, uma vez que, além de ser classificado como “bem” autoevidente no que concerne à razão do ser humano, ainda demonstra um aspecto dualista. Esse aspecto é verificado de maneira que além de ser considerada como “bem”, a “razoabilidade prática” faz menção a uma instrução, a uma metodologia, pela qual é realizada a ponderação daquilo que se verifica como bom em detrimento daquilo que não o seja, quando analisados todos os outros bens básicos. Portanto, para que seja possível compreender essa definição, ele propõe essa metodologia, conforme demonstrado por Adrian Sgarbi:

Segundo Finnis, a razoabilidade prática, no momento de nossa ação, não sugere apenas que tenhamos um fim ou propósito, mas que utilizemos um critério nesta ação. Portanto, o agir moral se distingue do agir imoral no “modo” pelo qual buscamos os bens básicos, de maneira que a perseguição de um bem humano não se configure apenas como uma imposição da razoabilidade, mas também é preciso que se o faça moralmente. Daí que, por assim dizer, dado o fato de o “primeiro princípio da moralidade” ser sobremaneira genérico, impõe-se articulá-lo com guias mais precisos para que assumam feição pragmaticamente útil às circunstâncias concretas. Propõe Finnis nove condições ou exigências metodológicas mais precisas consignando serem determinações da razoabilidade prática à nossa ação moral. (SGARBI, 2007, p. 672).

Dessa maneira, é possível verificar que esse sexto bem manifesta o método de se alcançar os bens humanos básicos. Esse bem influencia a conduta dos indivíduos, concedendo a eles liberdade para atuar de forma razoável, com a aplicação dos seus requisitos, os princípios práticos para a realização dos bens humanos. Com esse pensamento, determina o autor:

Ao revelar um horizonte de possibilidades atraentes para nós, nossa apreensão dos valores básicos cria assim, em vez de responder, o problema da decisão inteligente: O que deve ser feito? O que pode ficar sem ser feito? O que não deve ser feito? Não temos, teoricamente, nenhuma razão para deixar qualquer um dos bens básicos de fora. Mas temos, realmente, boas razões para escolher compromissos, projetos e ações sabendo que uma escolha efetivamente elimina muitos compromissos, projetos e ações alternativos razoáveis ou possíveis. (FINNIS, 2007, p. 105).

Finnis, nesse sentido, demonstra que, em relação ao bem da razoabilidade prática, o ser humano possui a possibilidade de participar de maneira a dar forma à própria participação dos demais bens básicos. Isso ocorre uma vez que irá assim direcionar os compromissos, selecionar os projetos para a realização da própria razoabilidade prática e dos outros seis bens (FINNIS, 2007, p. 105).

Neste ponto, se verifica a influência de Santo Tomás de Aquino e Aristóteles no pensamento do jusnaturalista, uma vez que tais autores também estudaram profundamente a conceituação deste bem.

Segundo Aristóteles, a “*sabedoria prática*”, conforme por ele denominada em seu livro VI da *Ética a Nicômaco*, é definida como requisito exigido ao homem a fim de ponderar sabiamente sobre determinado assunto. Portanto, o homem que utiliza de sabedoria, o sábio, possui a capacidade de examinar a aplicação dos bens humanos fundamentais básicos, devido a atos que racionalmente visem à procura de um bem, podendo tal bem ser pessoal ou coletivo (FINNIS, 2007, p. 107). Esse entendimento pode ser percebido na obra *Ética a Nicômaco*, no trecho abaixo transcrito:

Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder de deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como, por exemplo, sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral. Bem o mostra o fato de atribuímos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui aquelas que são objetos de alguma arte. (ARISTÓTELES, 2009, p. 144).

Finnis, em suas notas, analisa o conceito de “*prudentia*” apresentado por Tomás de Aquino em sua Suma Teológica (S.T.II, q. 47, aa. 1-7; notas a II.3), afirmando o seguinte:

A virtude da *prudentia* é o que permite à pessoa raciocinar bem quanto à escolha de compromissos, projetos e ações, aplicar os princípios práticos mais gerais concretamente, escolher corretamente, encontrar o meio-termo correto, ser virtuosa e ser um bom homem. (FINNIS, 2007, p. 131).

Assim, percebe-se que a razoabilidade prática, como entendida por Tomás de Aquino, consiste na ideia de que o homem deve agir razoavelmente, devendo, dessa forma, atuar quando chamado pelas circunstâncias a ele apresentadas pela vida. O homem, em diversos momentos de sua vida, é chamado a agir, a tomar decisões sobre sua conduta, e a razoabilidade prática o auxilia a agir de maneira a usar a razão, de maneira sábia, prudente, visando o bem comum.

Quanto a este sexto bem, entende-se que ele possui como um de seus requisitos a eficiência na busca de objetivos definidos que adotamos para nós mesmos e de evitar os danos definidos que escolhemos considerar inaceitáveis. Isso significa que o agir pautado na razoabilidade prática deverá ser assim razoável e visar ao bem, não apenas nas consequências dessa conduta, mas sim na realização dos bens humanos básicos inerentes a ela em todo o seu exercício (FINNIS, 2007, p. 121).

De tal maneira, no eficiente exercício da razoabilidade prática, os demais valores básicos deverão ser respeitados. Isso pois, de acordo com Finnis, a pessoa não deve escolher realizar qualquer ato que em si não faz outra coisa além de danificar ou impedir a realização ou participação em qualquer um dos bens humanos básicos (FINNIS, 2007, p. 122). Assim, ao ponderar o seu agir, o ser humano deve utilizar instrumentos de avaliação da razoabilidade prática que o possibilitem verificar o cumprimento ou a não violação desses bens.

Por isso, quando Finnis fala em eficácia no agir, não está pensando nas consequências em si, mas nos instrumentos de avaliação da ação. Em outras palavras, a eficácia buscada não é em relação particularmente às consequências, mas sim no que se refere aos valores básicos que ele a expressa.

g) A religião

Em sua obra “*Natural Law and Natural Rights*” (Lei Natural e Direitos Naturais) (2011a), o autor discorre sobre esse bem por último, apresentando-o em sétimo lugar. E, tendo em vista o fato de que iremos estudar minuciosamente este bem no próximo capítulo, no presente momento será brevemente demonstrada a compreensão de Finnis acerca da “religião” como um bem fundamental.

Portanto, quando analisamos a ordem de bens apresentada por Finnis, percebemos que esse rol não foi algo levemente pensado e classificado, mas sim uma definição estudada em busca de uma melhor compreensão sobre o bem comum. Dessa forma, tendo em vista essa lógica, surgem os seguintes questionamentos:

- (a) como estão todas estas ordens, que têm sua origem imediata na iniciativa humana e se extinguem com a morte, relacionadas com a ordem duradoura de todo o cosmo e com a origem, se é que ela existe, dessa ordem?
- (b) Não será, porventura, o caso de a liberdade humana, na qual a pessoa se eleva acima do determinismo do instinto e do impulso até uma apreensão inteligente de formas dignas de bem e por meio da qual a pessoa dá forma e controla seu ambiente e também seu próprio caráter, ser ela mesma, de alguma forma subordinada a algo que torna essa liberdade humana, a inteligência humana e a mestria humana possíveis (não apenas originalmente, mas de instante a instante) e que ser livre, inteligente e soberano de um modo (e com uma abrangência) como nenhum ser humano pode ser? (FINNIS, 2007, p. 94).

Em resposta a essas perguntas, o autor atribui à ordem de bens relacionada a essas questões o caráter de bem fundamental básico que considera de “religião” (OLIVEIRA, 2002, p. 69). Segundo Finnis, esse bem corresponde ao estabelecimento e à manutenção das relações apropriadas de alguém e suas ordenações com o divino. Sempre existem, segundo Finnis (2007, p. 94), e facilmente verificado no cotidiano do ser humano, aqueles que duvidam ou negam que a ordem universal das coisas tenha qualquer origem sobrenatural e que responda negativamente à segunda pergunta (b).

Mas, mesmo diante dessa realidade, não se pode negar que é necessário a essas pessoas ter ao menos pensado de maneira racional e razoável sobre essas questões acerca da origem da ordem cósmica, conforme mencionado pelo autor (FINNIS, 2007, p. 95). O mesmo se pode afirmar acerca da liberdade humana e da própria razão inerente ao ser humano. Isso ocorre pois, para responder negativamente à segunda pergunta e até para negar ou duvidar da ordem universal das coisas, da ordem cósmica, é preciso que a pessoa tenha ao menos ponderado sobre sua existência.

Dessa forma, a simples afirmação de que o divino não existe, sem ter sequer pensado

sobre tal origem, seria uma assertiva vazia, sem sentido, sem razão, já que não existiu qualquer ponderação racional e razoável sobre tal tópico. E, como iremos analisar posteriormente, um dos princípios da razoabilidade prática é evitar afirmações sem sentido. Dessa forma, verifica-se que há, como pressuposto para que o indivíduo possa negar o divino ou lhe ser indiferente, a existência de uma relação entre eles, mesmo que se trate de uma relação tão somente fruto do pensar racional, a qual irá motivar uma ponderação racional sobre o divino (FINNIS, 2007, p. 95).

Finnis utiliza como exemplo Jean Paul Sartre, no sentido de que

até mesmo um Sartre, que toma como seu *point de départ* que Deus não existe (e que, portanto, ‘tudo é permitido’), mesmo assim não julga ter a ‘responsabilidade’ – ser obrigado a agir com liberdade e autenticidade e a desejar a liberdade das outras pessoas da mesma forma que a sua – de escolher o que ele deve ser; e tudo isso porque, anteriormente a qualquer escolha sua, o ‘homem’ é e deve ser livre? E esse não é o reconhecimento (mesmo que residual) e uma preocupação com uma ordem de coisas ‘além’ de cada um? (FINNIS, 2007, p. 95).

Dessa maneira, Finnis demonstra que a preocupação de Sartre em conduzir sua vida visando a sua liberdade, bem como a liberdade dos outros, pode ser assim considerada como “religião”, uma vez que se trata de uma ordem de sentido superior que move primeiramente o agir não apenas de cada pessoa, seja ela crente ou não, mas de todo o universo. Essa preocupação seria inevitável, pois refere-se ao primeiro motor que concede sentido e ordem a todas as coisas, ordem esta que é entendida por Finnis como “religião”.

2.2 Finalidade do Bem Humano Fundamental Básico

Após discorrermos sobre o conceito de bem humano fundamental básico, cabe-nos neste tópico analisar a sua finalidade, o propósito que gerou todo um estudo acerca dessa classificação dos bens humanos. Para tanto, iremos examinar primeiramente o conceito de “finalidade” para que seja possível compreender a relevância desses bens para a teoria de Finnis.

Nas palavras de Nicola Abbagnano, a expressão “finalidade” consiste na “correspondência entre um conjunto de coisas ou de acontecimentos e um fim. Assim, p. ex., a F. de um plano ou de um projeto é a correspondência ou a adequação desse plano ao fim a que visa. A F. da natureza é a correspondência da natureza com os seus supostos fins, etc.” (ABBAGNANO, 2007, p. 457).

Dessa forma, utilizando da lógica descrita, podemos primeiramente presumir que a

finalidade do bem humano deverá corresponder ao plano que se dirige a um fim almejado com a existência destes bens. Isso ocorre, pois, se pensarmos que a finalidade da natureza é a sua correspondência com os seus fins, podemos também pensar que a finalidade do bem humano básico é corresponder ao fim para o qual existe.

Os valores, bens básicos, conforme anteriormente analisados, consistem em substratos avaliativos do agir humano, isto é, princípios práticos básicos que se encontram presentes em qualquer momento no qual a pessoa cogita praticar uma ação e, assim, passa a considerar as boas razões no exercício de uma determinada ação (OLIVEIRA, 2002, p. 59).

Diante do conceito de “bem”, ou “valor”, examinado no item anterior, verifica-se que esses bens poderão ser realizados ou preservados de infinitas maneiras e ocasiões, exatamente por se tratarem de valores autoevidentes, como também, e, principalmente, desejáveis por qualquer pessoa humana. Isso ocorre na medida em que o indivíduo já possui esse valor a ele inerente (por isso também autoevidente, ou seja, não é preciso evidenciar sua relevância e existência, já que ele simplesmente é) e, por assim o ser, lhe é possível realizá-lo de diversas maneiras conforme a razoabilidade prática determinar em circunstâncias diversas.

Nesse sentido, a partir do momento que entendemos que esses bens são básicos de maneira a serem autoevidentes, primários, fundamentais à conduta humana, não podemos cogitar que eles consistem em um meio para se alcançar outro bem, ou seja, nenhum bem, dentre os sete assim classificados pelo autor, é derivado de outro bem. Tal assertiva é devida, uma vez que cada valor é em si, e individualmente, intrínseco à plenitude da pessoa humana, sendo assim desejável por si mesmo (OLIVEIRA, 2002, p. 61).²¹

Salienta-se que a autoevidência desses valores deve ser cogitada em seu sentido objetivo, concreto, na medida em que são objetivamente percebidos e apreendidos por todos no que concerne àquilo que lhe é autoevidente. Ou seja, a comida em si não é vista como um bem básico, mas como um bem meramente instrumental que visa à realização do bem básico que é a vida. Logo, o caráter de autoevidência se encontra exatamente no bem básico da “vida”, que não deriva e não é instrumento para a realização de qualquer outro bem, uma vez que em si mesma encontra o seu caráter fundamental, o que caracteriza a sua autoevidência.

²¹ Daí porque a liberdade política [political liberty] não é em si um bem ou valor básico, pois por si mesmo não realiza a pessoa. O que a liberdade política faz é tornar a pessoa apta realizar-se em diversos aspectos: realizar a verdade, prestar culto ao que acha certo, participar responsabilmente das atividades políticas, viver em amizade etc. Diz-se, então, que a liberdade política, tal qual a igualdade, são grandes e importantes valores ou bens, porém instrumentais. Da mesma forma, a comida é um bem instrumental para o bem básico que é a preservação da vida. Logo, a vida [life], ao lado da amizade [friendship] e outros bens, como veremos adiante, pode, ser considerados valores básicos – por si só realizam a pessoa; ensinam sua prosperidade. (OLIVEIRA, 2002, p. 61).

O ponto é: somos seres corpóreos. E, quando um aborto é realizado, é morto um ser corpóreo (um indivíduo humano). Nesse sentido, conforme a embriologia, no momento em que o espermatozoide une-se ao óvulo começa a vida. [...] Mas cabe enfatizar o seguinte: desde o início tal célula é distinta da célula do pai e da mãe (diferentemente do que ocorre com o espermatozoide ou com o óvulo, os quais são simples partes do pai e da mãe respectivamente). Não há identidade entre eles. Não apenas isso, tal célula seguirá invariavelmente em direção a um *telos* (uma finalidade que lhe é imanente): sua plena formação enquanto ser humano plenamente funcional (paralelamente ao desenvolvimento da mãe). Em resumo, ele é um ser humano, ainda não plenamente funcional *qua* humano. Logo, ele está vivo, é um organismo, um ser humano. Colocado em outros termos, desde o início ele está *programado* para se desenvolver ativamente até o estágio em que ele poderá ser reconhecido como um ser humano plenamente funcional, maduro. (FERRAZ, 2016, p. 74-75).

Diante dessa explicação de Carlos Adriano Ferraz, percebe-se que o *telos*, isto é, a finalidade do bem humano básico da *vida*, é permitir à pessoa a sua plena realização, e isso não concerne apenas à vida, mas também a todos os outros seis bens básicos. Segundo afirma Finnis em seu artigo *Abortion, Natural Law, and Public Reason*:

Cada ser humano vivente possui, atualmente e não meramente em potência, a capacidade radical para raciocinar, rir, amar, se arrepender e escolher [...], uma capacidade, individualidade e pessoalidade, a qual subsiste como real e preciosa mesmo quando suas operações vão e vem consoante muitos fatores cambiantes, tais como a imaturidade, lesão, sono e senilidade. (FINNIS, 2000, p. 9).²²

Portanto, diante da análise de que os bens humanos básicos em sua essência se dirigem à realização plena do indivíduo como ser humano, podemos concluir que cada um deles visa permitir à pessoa a prática plena dessa capacidade, individualidade e pessoalidade que a dirige à realização como ser humano em sua essência. Dessa forma, a partir do momento que pensamos na finalidade desses bens humanos básicos, eles assumem uma característica peculiar no rol de bens, uma vez que se apresentam como valores que em si levam o ser humano à plena realização de toda a sua potencialidade.

Assim, não podem ser confundidos com bens meramente instrumentais, uma vez que esses últimos apenas apresentam um meio para o alcance de outro bem, o qual no final será um dos sete valores humanos básicos aqui estudados. Logo, se verifica assim a importância de analisar a sua classificação e, especificamente neste ponto, a sua finalidade (OLIVEIRA, 2002, p. 74).

É necessário destacarmos que tais bens, por serem básicos e fundamentais, são inteligíveis ao ser humano mediante a aplicação de um desses sete valores, qual seja, a

²² FINNIS, John. *Abortion, Natural Law and Public Reason*. In: George, Robert p; Wolfe, Christopher (eds.). **Natural law and Public Reason**. Washington: Georgetown University Press, 2000, p. 91.

razoabilidade prática. Esse valor é utilizado de maneira a ponderar, de acordo com as circunstâncias e os princípios básicos da razão prática a ele inerentes, qual bem humano básico deverá prevalecer.

Esses princípios básicos de razão prática são aplicados de alguma maneira por qualquer pessoa que pondere acerca de sua própria conduta, por mais ausentes de fundamentação que suas conclusões possam vir a ser. Portanto, tais valores governam a razoabilidade prática do indivíduo moralmente correto, assim como do moralmente incorreto. Contudo, não consistem em princípios morais uma vez que não nos possibilitam determinar, anteriormente à escolha, quais alternativas são moralmente boas e quais são moralmente ruins (MAY, 2004, p. 143-144).²³

Quando devidamente observados esses princípios, eles dirigem a pessoa ao ideal da realização plena de sua humanidade e assim o fazem na medida em que zelem pela preservação dos bens aos quais todos os seres humanos são naturalmente inclinados a desejar, a buscar. Esses bens não são, portanto, apenas bens da pessoa, mas também bens para a pessoa, que em sua individualidade cumprem um aspecto ou nível distinto da essência, do ser de uma pessoa (MAY, 2004, p. 143).²⁴

Finnis compreende que esses princípios básicos consistem em quaisquer expressões de nosso entendimento de um valor que possa prover um “ponto de partida” [*principium*] para o raciocínio sobre o que fazer (OLIVEIRA, 2012, p. 74).

Assim, nesse sentido, verifica-se a relevância desses princípios para a própria conduta da pessoa humana em sua individualidade, uma vez que viver de acordo com esses princípios lhe permite viver prudentemente, como entendia Tomás de Aquino. O homem prudente e racional é, assim, aquele que vive a sabedoria prática de forma a respeitar e realizar em seu ser o bem humano básico da razoabilidade prática que somente será adquirida com o respeito a esses princípios. Como afirma Finnis,

a razoabilidade prática tanto é um aspecto básico do bem-estar humano quanto *diz respeito* à participação da pessoa em todos os (outros) aspectos básicos do bem-estar humano. Portanto, seus requisitos dizem respeito à plenitude de bem-estar (na

²³ These principles of practical reason are used in some way or another by everyone who considers what to do, however unsound his conclusions. These principles, therefore, govern the practical reasoning of the morally upright and the not morally upright; they are not, as such, moral principles because they do not enable us to determine, prior to choice, which alternatives are morally good and which are morally bad. (MAY, 2004, p. 143-144).

²⁴ The first set (i) includes the first principle of practical reasoning, good is to be done and pursued and its opposite, evil, is to be avoid, and the specific determinations of this first principle identifying the basic human goods, to which we are naturally inclined, that are the goods to be pursued and done. (MAY, 2004, p. 143).

medida em que qualquer pessoa pode desfrutar de tal plenitude de bem-estar nas circunstâncias de sua vida). (FINNIS, 2007, p. 107).

É importante destacarmos que os princípios práticos não visam estabelecer o que é ou será (indicativos), nem sequer correspondem a um comando ou uma ordem (imperativos). Eles são diretivos, de maneira a indicar uma direção.²⁵ Expressam assim algo que é-para-ser (*ought to be*) e não que é ou será ou ainda deve ser. Relacionam-se com a ideia do que “deveria-ser”, contudo não estabelecem valores morais no que concerne a essa ideia, mas tão somente fornecem uma direção para o agir. Salienta-se ainda que os princípios básicos têm todas as características atribuídas aos valores básicos: objetivos, indemonstráveis, autoevidentes e incomensuráveis (OLIVEIRA, 2012, p. 76).

Portanto, se o exercício e respeito desses valores básicos humanos por meio do cumprimento dos princípios práticos da razoabilidade prática permitem à pessoa humana alcançar o seu bem-estar, podemos assim concluir que a finalidade desses bens é exatamente esse bem-estar, essa “felicidade”, esse “florescimento humano”. O próprio bem-estar de cada indivíduo em sua individualidade é, conforme entende Finnis, de modo muito razoável, a primeira reivindicação do próprio interesse dessa pessoa, da sua própria preocupação e esforços (FINNIS, 2007, p. 111).

Quando se fala em finalidade no que concerne à análise realizada por Finnis, é preciso destacar que ele rejeita o reducionismo no estudo da ética no que tange ao naturalismo e ao intuicionismo (entendido como tudo que é relativo à metafísica), conforme abordado por Anthony J. Lisska (2002, p. 142) em sua obra *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*. Isso significa que, para Finnis, a finalidade e a própria noção dos bens humanos fundamentais não condizem com um reducionismo (reductivism). Por reducionismo, Finnis entende o pensamento filosófico que compreende uma “explicação teórica de conceitos morais em termos de uma estrutura cognitiva metafísica” (LISSKA, 2002, p. 142). Em outras palavras, no estudo dos bens humanos básicos e do direito natural, não podemos, segundo o filósofo australiano, reduzir a ética a um mero naturalismo que tenta reduzir os princípios morais a propriedades encontradas no mundo natural, ou a um mero intuicionismo que visa à redução desses princípios a algo metafísico (FINNIS, 1983, p. 4).²⁶

²⁵ FINNIS, 1998, p. 89.

²⁶ One reductive strategy eliminates the radical practicality of ethics, by envisaging ethics as a deduction from metaphysical or general anthropology (the descriptive knowledge of human nature), or as an intuition of non-natural properties of agents and actions – uma estratégia reducionista elimina a praticidade radical da ética, considerando a ética como uma dedução a partir de uma antropologia metafísica ou geral (o conhecimento descritivo da natureza humana), ou como uma intuição acerca de propriedades não-naturais de agentes e ações. (FINNIS, 1983, p. 4).

Em resposta a essa posição negativa acerca do reducionismo, Finnis sugere a substituição do termo “natureza” por “objetivo”. Ao realizar essa substituição, altera-se o pensamento de que a ética somente poderá ser encontrada na natureza ou em uma verdade metafísica encontrada na natureza (FINNIS, 1983, p. 10). Isso ocorre no sentido de que a partir do momento em que se analisa a conduta do ser humano de forma objetiva, e não apenas reducionista, de maneira naturalista ou metafísica, pode-se compreender assim as capacidades inerentes a esses atos, uma vez que se analisa a razoabilidade aplicada no agir, ou seja, a capacidade de ponderar inteligentemente a ação.

Nós passamos a entender atos a partir do momento que entendemos os seus objetos, e capacidades a partir da compreensão de sua realização. (ibid. 25); Finnis comenta que com certeza, uma pessoa conhece a essência por conhecer as capacidades, mas somente é possível conhecer as capacidades ou disposições ao conhecer os atos dessas capacidades ou disposições. (LISSKA, 2002, p. 144).²⁷

Assim, Finnis apresenta a sua compreensão de que a essência humana em si não poderá ser apenas encontrada em explicações reducionistas como “é da sua natureza”, mas em algo além e não simplesmente na metafísica. Para melhor explicar o seu entendimento, o autor afirma o seguinte:

Mas se você perguntar como passamos a conhecer a essência ou natureza humanas, a ordem será estabelecida pelo próprio Aristóteles: a pessoa precisa primeiramente conhecer os objetos, para assim totalmente conhecer os característicos atos humanos e, conseqüentemente as potencialidades humanas, para finalmente conhecer a essência ou natureza humana. E os objetos (objetivos) dos atos humanos são os bens inteligentes que fazem sentido à escolha de alguém. (FINNIS, 1983, p. 21).²⁸

Dessa forma, verificamos que, ao classificar os bens humanos básicos de maneira a considerar os bens racionalmente e objetivamente inerentes à pessoa humana, o autor demonstra a sua desconfiança acerca de qualquer forma de reducionismo do pensamento ético. Esses bens, sob sua perspectiva não reducionista, não são, portanto, reduzidos a meros fatos sobre a natureza humana ou metafísica, mas são considerados após a análise acerca do que caracteriza os atos que a eles se referem como humanos, bem como suas potencialidades humanas, para então serem classificados como bens humanos básicos.

²⁷ We come to understand acts by understanding their objects, and capacities by understanding their actualization (ibid. 25). Finnis comments that, of course, one knows the essence by knowing the capacities, but one only comes to know the capacities or dispositions by coming to know the acts of those dispositions. (LISSKA, 2002, p. 144).

²⁸ But if you ask how we come to know human essence or nature, the order will be stated by Aristotle himself: one must first know the objects, and thus one can fully know the characteristic human acts, and THUS the human potentialities, and THUS the human essence or nature. And the object(ive) of human acts are the intelligible goods that make sense to someone choosing what to do. (FINNIS, 1983, p. 21).

A irreducibilidade acerca desses bens é inerente à sua essência única, não sendo plausível de nenhuma redução a outro bem, uma vez que simplesmente é um bem humano básico autoevidente. Em vista de todo o exposto, não podemos simplesmente afirmar que o fim desses bens consiste em cumprir a natureza humana, pois se defendermos essa assertiva cairemos em uma falácia, a partir da premissa de que não podemos reduzir o direito natural a um mero naturalismo ou intuicionismo.

Em sua obra *Fundamentals of Ethics*, Finnis apresenta alguns argumentos contra esse reducionismo muitas vezes atribuído ao Direito Natural, de forma a demonstrar que aquilo que é “bom” ou “ruim” o é assim considerado devido a sua natureza ou porque metafisicamente foi criado dessa forma. O autor, assim como McDowell e Thomas Nagel, rejeita esse reducionismo, conforme já informado, uma vez que repudia a ideia de que a razão prática é fundada por desejos pré-rationais, dos quais podemos dizer “nós simplesmente os temos” (FINNIS, 1983, p. 29).²⁹

Assim, precisamos afastar da compreensão do pensamento de Finnis de que os bens humanos básicos são assim considerados apenas por serem naturalmente intrínsecos ao ser humano. Portanto, a razão prática, conforme estudada pelo autor e apresentada em suas obras, não se fundamenta apenas no naturalismo ou na metafísica, mas vai além, já que abrange primeiramente uma análise teórica sobre a ética, de forma a distinguir desejos e entendimento objetivo, racional, sobre certas coisas.

O estudo teórico acerca da ética e dos bens humanos fundamentais básicos é, conforme demonstrado por Finnis, necessário, pois falsas doutrinas sobre as capacidades humanas podem minimizar a compreensão prática do bem humano. Caso seja cogitado que as opiniões de cada pessoa sobre o que é bom para os seres humanos são simplesmente uma projeção ou objetificação dos desejos que elas simplesmente possuem (os quais podem ser concebivelmente alterados pela tecnologia), uma grande parte dos bens que são genuinamente bons passam a ser considerados como ininteligíveis, que não valem ser perseguidos, que não são assim bons. Esse é um aspecto, conforme Finnis destaca, da complexa interdependência da teoria e prática da antropologia e ética.³⁰

²⁹ McDowell, like Thomas Nagel, David Wiggins and many others, is consciously repudiating the Hobbesian and Humean claim that practical reason is founded on pre-rational desires of which all we can say is ‘we happen to have them’. He is consciously aiming his account against that kind of reduction of ethics to ‘human nature’. (FINNIS, 1983, p. 29).

³⁰ If I come to believe that my opinions about what is good for human beings are simply a projection or objectification of desires which I happen to have (and which could conceivably be altered by technology), a whole range of genuine goods will begin to seem to me unintelligible, not worth pursuing, no good . . . This is one aspect of the complex interdependence of theoretical and practical, of anthropology and ethics. (FINNIS, 1983, p. 30).

Deve-se assim atentar ao fato de que termos como “desejos” (*wants*) e “satisfação” (*satisfaction*), utilizados por Anthony Kenny em sua tentativa de explicar a razão prática, possivelmente levariam pensadores que aderissem à utilização dessas expressões surpreendentemente ao abismo entre a ética aristotélica e a ética de Hume, ou ainda, entre a ética e a negação da responsabilidade ética (FINNIS, 1983, p. 30).³¹

Os desejos, satisfações e sentimentos não podem ser simplesmente desconsiderados na análise da razoabilidade prática, mas não é possível afirmar que eles consistem nos princípios que motivam a conduta humana. Tais inclinações não podem ser identificadas sem antes percebermos a ligação que apresentam com as concepções sobre as possibilidades práticas e as formas de “bem” que essas possibilidades podem gerar. Ainda, tais concepções direcionam, motivam, oferecem à pessoa uma razão para agir (FINNIS, 1983, p. 34).

Pode-se melhor compreender a relação entre desejos e razoabilidade prática, bens humanos básicos e, conseqüentemente, sua finalidade, mediante a exposição do experimento conhecido pela filosofia contemporânea como “o experimento da máquina”. Inicia-se a experiência de maneira a apresentar à pessoa a possibilidade de ser plugada a uma máquina que é capaz de simular em seu cérebro, enquanto ela se encontra flutuando em um tanque, uma variedade de experiências prazerosas que poderia escolher, quais e quantas ela escolher. Contudo, a pessoa estaria plugada para a vida inteira, uma vez que não lhe seria possível sair dessa conexão com a máquina. Assim, o questionamento levantado acerca dessa circunstância fictícia consiste exatamente na resposta que o ser humano daria a essa experiência, qual seja: “alguém escolheria ligar-se a essa máquina para experimentar, mesmo que seja somente na imaginação, uma vida eterna de prazeres e sentimentos?”.

Então, após cogitar tal possibilidade, verificou-se que, racionalmente, o ser humano não se ligaria a essa máquina para viver essa experiência. Logo, conclui-se assim que o prazer não corresponde à finalidade da existência humana, de maneira que uma vida de prazeres não pode configurar em uma vida de satisfação plena, conforme já afirmado anteriormente (FINNIS, 1983, p. 37).³²

O que é necessário destacar nesse ponto abordado pelo autor é exatamente o aspecto universal de resposta que se encontra no que diz respeito a essa experiência. Isso ocorre, pois não é racionalmente plausível ao ser humano cogitar passar uma vida inteira na qual ele não

³¹ Caution! These terms, ‘wants’ and ‘satisfaction’ can carry you all unawares across the gulf between, say, Aristotelian and, say, Humean ethics—or between ethics and the negation of ethical responsibility. (FINNIS, 1983, p. 30).

³² When we realize that we would not plug in for the sake of that sort of experience, we realise that ‘pleasures’ is not the point of human existence; the life of pleasures cannot really count as a life of fulfilment. (FINNIS, 1983, p. 37).

faça nada, mas tão somente sinta artificialmente eternos prazeres. Primeiramente, alguns podem até brincar e responder: “Claro que escolheria viver uma vida assim, imagina ficar sentindo todos e diversos prazeres sem nenhum esforço, quem não gostaria?”. É precisamente acerca dessa pergunta que o autor nos chama a atenção: “Quem não gostaria?”.

O que é oferecido à pessoa nessa experiência é uma vida eterna de satisfações no sentido literal de satisfação (humana, natural). Contudo, é ressaltado pelo autor o fato de que não se trata de uma vida de atividades, de realizações pessoais, de cumprimento, de realização plena de suas potencialidades, mas tão somente uma vida na qual não se faz nada, simplesmente nada, mas apenas se encontra flutuando em um tanque ligado a uma máquina que cria simulações em sua mente.

Portanto, faz-se aqui o mesmo questionamento do autor: “Tal vida não deve ser escolhida, correto?” (FINNIS, 1983, p. 37).³³

Uma vida somente de sentimentos não pode, conforme extensivamente demonstrado pelo autor e nesta pesquisa ressaltado, permitir ao ser humano a sua plena realização, não apenas na perspectiva naturalista ou metafísica, mas também e, principalmente, quando racionalmente considerada a pessoa em si. Isto é, o ser humano, por meio da razão a ele inerente, é assim guiado ao cumprimento de toda a sua potencialidade.

Contudo, os sentimentos e sensações, por mais complexos e variados que sejam, não podem ser considerados como formas básicas de bens humanos. Isso ocorre, uma vez que por mais que um sentimento ou prazer possa ser satisfatório e desejável, o seu cumprimento não resulta no que o autor denomina de “florescimento” (*flourishing*) (FINNIS, 1983, p. 38).³⁴

Assim, para que seja possível entender o que vem a ser esse termo, é necessário retornar à experiência da máquina, a qual nos demonstra um fato destacado pelo autor de que o “bem” deve ser encontrado na atividade, e não no ócio (FINNIS, 1983, p. 38).³⁵ O ócio consiste em um estado de inércia, de nada fazer. Logo, percebe-se que a vida proposta pela experiência da máquina configura uma vida inerte, parada. Portanto, tal vida não leva o ser humano a lugar algum, mas o convida a apenas parar e a nada fazer. A pessoa poderia até mentalmente imaginar-se escrevendo um livro, ou ganhando uma maratona ou curando o

³³ Such a life is not to be chosen, is it? (FINNIS, 1983, p. 37).

³⁴ “Being pleasing, satisfying and, in those ways, desirable is intrinsic to something’s being a human good, worthwhile, choice-worthy; but more fundamental to that worth is that the object(ive) in question be fulfilling, an aspect of human flourishing.” – ser agradável, satisfatório, e dessa forma, desejável é uma característica intrínseca para que consideremos algo como bem humano, de valor, em relação ao qual a sua escolha vale a pena, mas mais fundamental a esse valor é que o objeto (objetivo) em questão deve ser cumprido, um aspecto do florescimento humano. (FINNIS, 1983, p. 30).

³⁵ Firstly, then, our rejection of the experience machine illustrates our practical understanding that good is to be found in activity. (FINNIS, 1983, p. 38).

câncer, mas no final não terá feito absolutamente nada, pois nada foi realmente realizado, uma vez que ela apenas estava flutuando no tanque.

Nesse sentido, o autor verifica que a atividade em si apresenta a sua própria função, uma vez que, conforme por ele destacado, “o florescimento é encontrado na ação”.³⁶ Logo, conclui-se que é possível encontrar o florescimento humano apenas em uma vida de atividades, pois, caso não haja atividade, o ser humano não terá vivido, mas passado por uma vida de sonhos.

Contudo, é essencial neste ponto compreender que o florescimento humano correspondente à realização integral humana, isto é, ao cumprimento de todas as potencialidades da pessoa como ser humano que é. Conforme entendido por Anthony Lisska, o conceito de “florescimento humano” usado por Finnis é uma forma perspicaz para explicar o conceito de Tomás de Aquino para o termo auto-atualização (*self-actualization*). Este, por sua vez, consiste no fim do desenvolvimento das propriedades “*disposicionais*” (*dispositional*) as quais determinam a essência humana inerente à pessoa em sua individualidade. (LISSKA, 2002, p. 104).³⁷

Assim, esse desenvolvimento de todas as potencialidades da pessoa como ser humano que é, se dá, conforme demonstrado pelo autor, pelo cumprimento dos requisitos da razoabilidade prática mencionados, quais sejam os princípios práticos. Cada requisito no que diz respeito às formas básicas do bem, ou seja, aos bens humanos básicos, é, portanto, fundamental, não derivado, irreduzível.

Esses princípios, requisitos, dirigem-se à plenitude de bem-estar da pessoa, na medida em que lhe permite participar na realização de todo o bem que lhe é possível atingir como ser humano que é.

Esse bem-estar corresponde ao que o autor denomina de florescimento humano (*human flourishing*). Essa expressão compreende o que Aristóteles entendia por *eudaimonia* (incorretamente traduzida, segundo entendido por Finnis, como “felicidade”) (2007, p. 107).³⁸ Não se trata assim de mera felicidade, mas da realização plena da humanidade para a qual a pessoa foi criada a alcançar (FINNIS. 2007, p. 107-108).³⁹

³⁶ flourishing is to be found in action (FINNIS, 1983, p. 39).

³⁷ The concept of ‘human flourishing’ used recently by Phillipa Foot and John Finnis is a perspicuous way to account for Aquina’s concept of self-actualization. This is the end of the development of the dispositional properties which determine a human essence in the individual person. (LISSKA, 2002, p. 104).

³⁸ FINNIS. 2007, p. 107.

³⁹ Mas, em terceiro lugar, as formas básicas do bem são oportunidades de ser, quanto mais um homem participa delas, mais ele é o que ele pode ser. E, para esse estado de ser plenamente o que pode ser, Aristóteles destinou a palavra *physis*, que foi traduzida para o latim como *natura* (cf. XIII.1, adiante) Então, Tomás de

Portanto, diante de todo o exposto, é possível compreender que o fim de cada bem humano fundamental básico é precisamente esse bem-estar, denominado pelo autor de Florescimento Humano. O nosso anseio como seres humanos acerca desse bem-estar, segundo o entendimento do autor, leva-nos a buscar práticas para alcançá-lo ao invés de apenas esperar ociosamente pela satisfação de nossos desejos a ser realizada por uma máquina.

Dessa forma, nos cabe no próximo tópico discorrer sobre o florescimento humano, assim como é possível atingi-lo na prática, conforme o entendimento do autor.

2.3 Bem Humano Fundamental Básico e o Florescimento do ser humano

Conforme analisado por Finnis, esse estudo abrange o que ele entende como processo moral do agir humano, sendo que o fim desse processo é o “*flourishing*”. Essa expressão utilizada pelo autor corresponde à definição de “*eudaimonia*” de Aristóteles, que significa o bom funcionamento do indivíduo como ser humano (LISSKA, 2002, p. 141).⁴⁰

Finnis considera, assim, o florescimento humano como realização, satisfação, cumprimento integral da humanidade inerente à pessoa, segundo já mencionado anteriormente. Nesse sentido, podemos entender como correta a seguinte assertiva do autor de que “uma vida de prazer não poderá ser considerada como vida de cumprimento”.⁴¹ Isso ocorre uma vez que a vida movida apenas pelo prazer não poderá permitir à pessoa a sua realização plena, uma vez que não consiste em uma vida de empreendimentos, de construção de algo racionalmente direcionado ao bem-estar verdadeiro, ao florescimento humano da pessoa, mas tão somente em uma vida pautada por sentimentos, por paixões e não pela razão (FINNIS, 2007, p. 108).

Segundo o entendimento do autor, “não é razoável viver apenas de momento a momento, atendendo a anseios imediatistas, apenas deixando o barco correr” (FINNIS, 2007, p. 108), pois se formos pensar em uma vida pautada dessa forma, veremos que assim também vivem os animais. E, o ser humano, conforme já estudado no primeiro item deste capítulo, apresenta uma substância racional diversa dos animais. Logo, viver ao contrário da sua própria substância humana não permitirá ao indivíduo alcançar a sua realização plena, que é o florescimento humano.

Aquino irá dizer que esses requisitos são requisitos não apenas da razão, e da bondade, como também (por implicação) da natureza (humana). (FINNIS, 2007, p. 107/108).

⁴⁰ Finnis writes that the end of the moral process is the attainment of ‘*flourishing*’, which is his translation for Aristotle’s *eudaimonia*; this also means ‘to function well as a human being.’ (LISSKA, 2002, p. 141).

⁴¹ the life of pleasure cannot really count as a life of fulfilment (FINNIS, 1983, p. 37).

Observa-se, assim, que uma vida que busque a realização humana não poderá ser vivida levianamente, de maneira a agir sem qualquer finalidade ou razão, simplesmente por sensações e sentimentos. Isso é reforçado pelo autor quando se estuda os princípios práticos da razoabilidade prática, dentre os quais se encontra a proibição de ações sem finalidade (*pointlessness*), sem sentido, pois entende que a conduta humana deve ser livre e principalmente racional (BOYLE; FINNIS; GRISEZ, 1987, p. 121).⁴²

Diante deste princípio, é necessário questionar o seguinte: não existe interiormente no homem, na pessoa humana, uma inclinação natural para o *bem moral* ou para o *bem da virtude*? Não consiste isso na perfeição referente à pessoa humana, e não funciona o bem moral como uma função básica para a conduta, para o agir? (MAY, 2004, p. 152).⁴³ Como John Finnis destaca em seu livro *Aquinas – Moral, Political and Legal Theory* (FINNIS, 1998, p. 83), Tomás de Aquino identificou uma inclinação natural em I-II, q. 94, a. 3, não vislumbrada anteriormente em q. 94, a.2 de sua Suma Teológica, que consiste simplesmente na inclinação inerente ao ser humano de agir movido pela razão (MAY, 2004, p. 152).⁴⁴ E o bem correspondente, sobre o qual Santo Tomás de Aquino frequentemente e centralmente discorre, consiste no bem da razoabilidade prática [*bonum rationis; bonum secundum rationem esse*], no bem de ordenar as emoções, escolhas e ações pela inteligência, pela razão (MAY, 2004, p. 152).⁴⁵

De fato, em *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*, Grisez, Finnis e Boyle notam que em alguns de seus escritos anteriores o valor moral havia sido importado para a definição de “bem” que Finnis descreve como “razoabilidade prática”, um bem que em seu trabalho mais recente eles identificam como harmonia entre os juízos, escolhas e performances, e que eles denominam de bem de “paz de consciência”. Mas, neste trabalho recente, eles enfatizam que esse bem não deve ser considerado como um bem moral e que é um erro importar valor moral para ele, na medida em que se pode participar desse bem imoralmente colocando os juízos de alguém em harmonia com as escolhas imorais e

⁴² This stronger demand is, not only that one be reasonable enough in one's practical thinking to avoid pointlessness, but that one be entirely reasonable in such thinking”-“Essa forte exigência consiste não apenas em que se seja razoável o suficiente em seu pensamento prático a fim de evitar a falta de sentido, mas que seja inteiramente razoável em tal pensamento (BOYLE; FINNIS; GRISEZ, 1987, p. 121).

⁴³ Is not there in man, the human person, a natural inclination to the moral good, or the good of virtue? Is not this a perfection of the human person, and does not the moral good function as a basic reason for acting? (MAY, 2004, p. 152).

⁴⁴ As John Finnis had noted, in I-II, q.94, a.3, St.Thomas himself had identified a natural inclination not noted in q.94,a.2, namely, the inclination to act according to reason. (MAY, 2004, p. 152).

⁴⁵ And the corresponding good, which Aquinas speaks of often and centrally, is the ‘good of [practical] reasonableness [*bonum rationis; bonum secundum rationem esse*], the good of ordering one’s emotions, choices, and actions by intelligence and reason. (MAY, 2004, p. 152).

performances e não por trazer as escolhas e performances de alguém em harmonia pelos próprios julgamentos (MAY, 2004, p. 153).⁴⁶

Assim, percebe-se que, a fim de atingir o florescimento humano, não é possível considerar apenas a moralidade da ação, da escolha, já que esse valor é pessoal e não consiste individualmente naquilo que permite o alcance desse bem-estar. Mas, em conjunto com os princípios práticos da razoabilidade prática, em união com o comprometimento da pessoa em optar por uma vontade direcionada ao cumprimento de todos os bens da existência humana, ser-lhe-á então possível alcançar a integral realização humana (florescimento humano).

Dessa forma, o bem realizado direcionado pela razão configura-se, quando respeitados os princípios expostos por Finnis, no bem básico da razoabilidade prática especialmente, o qual permite ao indivíduo agir de maneira a realizar o bem da virtude. Todavia, esse bem não pode ser considerado apenas como uma inclinação natural do ser humano do ponto de vista naturalista, uma vez que, se assim o fosse, todos os seres humanos seriam dessa forma virtuosos e bons. E, infelizmente, tal circunstância não condiz com a realidade, conforme destacado por Grisez (2001, p. 8), jusnaturalista que pertence à escola do Direito Natural Contemporâneo juntamente com John Finnis.

Em contradição a essa assertiva de Grisez, percebe-se que há, sim, uma inclinação natural do ser humano para o bem, para a felicidade, para a virtude, para o conhecimento, mas nem todos possuem em si todas as capacidades para naturalmente realizarem esses bens. Podemos, como exemplo, citar uma criança que é autista. Ela, como ser humano que é, possui em si a natureza de ser social, política. Todavia, nela existe uma característica natural, psíquica, que a impede de realizar-se como pessoa substancialmente social, pois não consegue se relacionar sem grandes dificuldades. O mesmo podemos afirmar de uma criança com extrema timidez.

Ambas possuem em si a natureza de serem pessoas socialmente ativas simplesmente por serem pessoas humanas, mas não conseguem sem um grande esforço realizarem o bem humano básico da “amizade”.

Assim, a vivência das virtudes refere-se ao cumprimento da ética, conforme Finnis entende, uma vez que ele afirma que a ética é precisamente e primeiramente prática, pois o

⁴⁶ In fact, in ‘Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends’, Grisez, Finnis and Boyle note that in some of their previous writings moral value had been imported into the good Finnis described as ‘practical reasonableness’, a good which in their later work they identify as harmony among one’s judgments, choices, and performances, and which they call the good of ‘peace of conscience’. But in this later work they emphasize that this is not to be regarded as a moral good and that it is a mistake to import moral value into it insofar as one can participate in this good immorally by bringing one’s judgments into harmony with one’s immoral choices and performances and not by bringing one’s choices and performances into harmony by one’s judgments. (MAY, 2004, p. 153).

objeto que a pessoa tem em mente ao realizar a ética é precisamente a sua realização. Isso significa que, em sua ação, os bens reais e verdadeiros são atingíveis pelo ser humano, de maneira que, diante da sua participação nesses bens, é atingido o cumprimento da ética.

Dessa forma, o florescimento humano apenas poderá ser atingido pela atividade, pela participação da pessoa na prática dos bens humanos básicos. Nas palavras de Finnis (2007, p. 108), “os aspectos do bem-estar humano são discerníveis apenas para aquele que pondera a respeito de suas oportunidades e, portanto, só são realizáveis por alguém que inteligentemente direcione, enfoque e controle seus ímpetos, inclinações e impulsos”.⁴⁷

Sobre esse aspecto, William E. May analisa o estudo realizado por Tomás de Aquino acerca das virtudes cardeais, as quais se referem a cada um dos “poderes” humanos. Nesse sentido, ele entende que a pessoa casta “sente” a sexualidade diferentemente da pessoa que não o é. Logo, o que difere tais pessoas é a sua escolha, a ponderação racional que a pessoa casta fez em relação à vivência da virtude da castidade, em ordenar os seus sentidos para praticar seus atos (MAY, 2004, p. 154).

Assim, após todo o exposto, verifica-se que a proposta de Finnis consiste no objetivismo da razoabilidade prática que conduz a pessoa a ponderar, a ordenar os seus pensamentos e sentimentos de maneira a cumprir os bens humanos básicos, universais, autoevidentes e irredutíveis. Esses bens, ao serem respeitados pelo agir humano, atingirão o seu fim, a sua finalidade, que é a plena realização de toda a potencialidade da pessoa como ser humano que é.

Tal finalidade consiste, portanto, no florescimento humano reconhecido como *eudaimonia* por Aristóteles, que será, segundo Finnis, alcançado com a preservação desses bens humanos básicos, de maneira a respeitar os seguintes aspectos presentes na ética de Aristóteles apresentada por John Finnis (1983, p. 38):

a) A atividade possui o seu próprio propósito:

Podemos, assim, concluir que a atividade possui o seu próprio propósito, a partir da experiência da máquina anteriormente apresentada, uma vez que, ao não escolhermos uma vida de ociosidade, mas sim uma vida de atividades, de empreendimentos, nosso entendimento prático consiste no fato de que o bem deve ser encontrado na atividade. Mesmo que essa atividade seja encontrada na contemplação, na espera, ainda assim se verifica uma

⁴⁷ FINNIS, 2007, p. 108.

opção extremamente distinta de uma vida de pura passividade de conexão a uma máquina.

A vida exterior à vida “experimentada”, ao conectar-se à máquina, consiste na própria causa do experimento, uma vez que se busca, por meio da máquina, sentimentos que seriam atingidos pela pessoa simplesmente na atividade. Contudo, conforme já analisado, a experiência na máquina trata-se de uma vida não concretamente vivida, pois a pessoa simplesmente permaneceria inerte, passivamente flutuando em tanque, sem, contudo, viver.

Dessa maneira, é correta e adequada a afirmação de que o florescimento humano somente é encontrado na atividade, na vida de ações, de empreendimentos.

b) Manter a própria identidade é um bem:

Essa assertiva é procedente a partir de um dos princípios de Aristóteles: “(..) ninguém optaria por possuir todos os bens do mundo sob a condição de se tornar uma outra pessoa (...) mas somente permanecendo ele próprio, não importa o que pudesse ele ser.” (ARISTÓTELES, 2009, p. 273).⁴⁸

Logo, ao conectar-se à máquina, a pessoa estaria cometendo suicídio, pois a partir desse momento ela não mais viveria como ela é, mas como um outro ser, mediante uma máquina, já que não mais exerceria ato algum, somente “experimentaria” sentimentos simulados em seu cérebro. Finnis entende que esse bem do indivíduo em continuar a ser ele mesmo, de manter sua identidade, relaciona-se ao próprio lugar que ele mesmo como ser humano possui no cosmos, como ele mesmo presente na ordem natural das coisas (FINNIS, 1983, p. 40).

c) Aparências não são um bem substituto para a realidade:

Essa terceira conclusão apresentada por Finnis acerca da negativa da experiência da máquina consiste na compreensão de que a realidade deve ser preferida à aparência. O entendimento, conhecimento e viver em contato com a realidade devem ser preferidos aos prazeres da ilusão, da ignorância, de viver um sonho (FINNIS, 1983, p. 41).

Quando conectada à máquina, a pessoa não vivencia qualquer relação com a realidade, mas apenas com a ilusão simulada em sua mente. Logo, a ilusão, a aparente realidade simulada, não pode substituir a realidade, pois não corresponde a um bem concreto,

⁴⁸ ARISTÓTELES, 2009, p. 273.

objetivamente vivido, mas apenas a um sonho.

Por meio de nossa inteligência podemos assim distinguir entre essas circunstâncias e optar por não nos conectar à máquina. Dessa maneira, Finnis ressalta o fato de que por serem assim tão insubstituíveis aos seres humanos, tais aspectos não são, portanto, meramente possibilidades factuais, mas sim oportunidades importantes a cada pessoa. Por serem insubstituíveis, tais oportunidades podem ser inseridas como um dos bens humanos derivados dos bens humanos básicos (FINNIS, 1983, p. 41).

Essas oportunidades se inserem no plano coerente de vida, que consiste em um dos requisitos da razoabilidade prática apresentado por Finnis, pois tal requisito leva o ser humano a cumprir plenamente uma vida de atividade, por meio da qual ele mantém a sua própria identidade e vivencia a realidade que lhe é exposta pelas circunstâncias da vida. Conforme refletido por Finnis (2007, p. 110): “qualquer comprometimento com um plano coerente de vida envolverá algum grau de concentração em uma ou em algumas formas básicas de bem à custa, temporária ou permanentemente, de outras formas de bem.”

Diante de todos os pontos estudados neste capítulo, podemos concluir que o cumprimento de todos os requisitos, os princípios práticos da razoabilidade prática, permite ao ser humano escolher atos racionalmente compatíveis com a integral satisfação, realização de sua humanidade, de sua potencialidade como ser humano. Essa escolha consiste na opção pela preservação dos bens humanos fundamentais básicos, os quais são escolhidos por meio da racionalidade, da escolha objetiva e inteligente de cada pessoa pelo bem humano básico que deve prevalecer em circunstâncias específicas de seu cotidiano.

3 RELIGIÃO COMO BEM HUMANO FUNDAMENTAL BÁSICO

Neste segundo capítulo será abordado o conceito de “Religião” de uma maneira aprofundada em relação à realizada no primeiro item do capítulo antecedente. Para tanto, e não deixando de lado a metodologia anteriormente utilizada, será aqui descrita a conceituação desse termo analiticamente. Dessa forma, recorreremos primeiramente ao significado atribuído a esse substantivo na língua inglesa, qual seja:

Religião – definições e sinônimos: (substantivo)

1. (incontável): a crença na existência de um deus ou deuses;

a. (contável/incontável): um sistema de crenças em um deus ou deuses que possui suas próprias cerimônias e tradições;

2. (singular) informal: uma atividade ou fim que é extremamente importante para você.⁴⁹

Em vista disso, constata-se que tais definições introduzem ao leitor o que a princípio vem a ser religião. Contudo, o fazem de maneira superficial, pois não demonstram toda a profundidade de sua conceituação. Assim, será analisada cada conceituação, iniciando-se com uma breve noção de John Finnis sobre o termo, para que seja possível ao leitor entender a afirmação de que a definição do dicionário não é passível de permitir compreender o pensamento do jusfilósofo.

Ainda, nos itens seguintes, será realizada uma reflexão sobre o fundamento que motivou John Finnis a classificar a religião como bem humano básico, bem como enquanto um aspecto do florescimento humano.

3.1 Conceito de Religião

No entendimento de John Finnis, a religião é considerada “como forma básica de um bem humano”, de maneira a ser uma resposta relevante para certos problemas existentes na sociedade atual, bem como sobre a universalidade concernente aos seguintes questionamentos acerca da (FINNIS, 2011a, p. 98).⁵⁰

⁴⁹ Religion – definitions and synonyms (noun) 1. [UNCOUNTABLE] the belief in the existence of a god or gods; a. [COUNTABLE/UNCOUNTABLE] a system of beliefs in a god or gods that has its own ceremonies and traditions; 2. [SINGULAR] INFORMAL an activity or aim that is extremely important to you.

⁵⁰ ‘Religion’ as a basic form of human good...I follow Grisez in using this label, but am aware that ‘religion is not an analytical concept of anything, but a topical response to certain problems in the Roman subsection of an ecumenic-imperial society’: Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 4, *The Ecumenic Age* (Baton Rouge: 1974), 45; cf. also *ibid.*, vol. I, *Israel and Revelation* (1956), 288n. 47 and 376. See Cicero, *De Natura Deorum* I, 2–4, II, 70–2, analysed by Voegelin, *Order and History*, vol. 4, 44–5. On the universality of (i) the search

- (i) busca por explicações finais sobre a ordem universal das coisas e a vida humana e destino; e
- (ii) tentativa de trazer harmonia aos assuntos humanos, atuais e ritualísticos com a fonte de tais explicações.

Pelo exposto, observa-se que a definição do dicionário da língua inglesa é insuficiente para compreender o que John Finnis entende por religião. Ainda, não é assim capaz de esclarecer o fundamento que permite ao autor australiano classificar esse termo como bem humano fundamental básico. Então, essencial se verifica o aprofundamento da análise do conceito de “religião”.

Conforme se verifica na última referência de nº. 49, Finnis segue o pensamento do filósofo Germain Grisez (1929-2018) no que concerne à definição de religião, e, devido a este fato, faz-se necessário expor tal compreensão. Isso, com o intuito de esclarecer ao leitor qual é o significado concedido ao termo nesta pesquisa:

Finalmente, neste grupo de bens relacionais e reflexivos, a pessoa se move para além das relações dentro e entre as pessoas, para considerar a relação entre os seres humanos e a fonte última de significado e valor mais-que-humana. O bem fundamental aqui é "religião". A religião, como estamos falando agora, não implica, por si só, que Deus exista ou exija crença em sua existência. A busca filosófico-religiosa começa no reconhecimento universalmente compartilhado de que é necessário e desejável encontrar o que nós chamamos de "fonte última de significado e valor mais-que-humana" e entrar em uma relação satisfatória com ela. Mas esse esforço gerou uma variedade de visões de mundo, nem todas elas teístas: o Confucionismo, por exemplo, não requer crença em um Deus pessoal; O Marxismo nega que Deus existe enquanto reconhece uma dialética da matéria e da história como a fonte última de significado, para ser aceita e respeitada; no entanto, o Confucionismo e o Marxismo são ambos religiosos no sentido em que estamos usando a palavra. Como razão para agir, então, a religião é o bem da harmonia com a fonte última de significado mais-que-humana, para quem (ou a qual) a busca filosófico-religiosa é dirigida. É universalmente assumido que alguma tal fonte exista, e isso dá o esforço para encontrar uma orientação prática. Essa busca sempre visa a um relacionamento correto entre nós e a fonte de significado e valor, e não se

for ultimate explanations of the universal order-of-things and of human life and destiny, and (ii) the attempt to bring human affairs into harmony, actual or ritualistic, with the source of such explanations, see e.g. Davitt, 'The Basic Values in Law', 70-4, citing many anthropologists' affirmations of this universality, e.g. Ruth Benedict, 'Religion' in F. Boas (ed.), *General Anthropology* (BOSTON, 1938), 628." ('Religião' como forma básica de um bem humano...Eu sigo Grisez ao usar esse rótulo, mas estou ciente que 'religião não é um conceito analítico de nada, mas uma resposta relevante para certos problemas na subseção Romana de uma sociedade imperial-ecumênica': Eric Voegelin, *Ordem e História*, vol. 4, *A Era Ecumênica* (Boston Rouge: 1974), 45; cf. também *ibid.*, vol. I, *Israel e Revelação* (1956), 288n. 47 e 376. Veja Cicero *De Natura Deorum* I, 2-4, II, 70-2, analisado por Voegelin, *Ordem e História*, vol. 4, 44-5. Acerca da universalidade de (i) a busca por explicações finais sobre a ordem universal das coisas e a vida humana e destino, e (ii) a tentativa de trazer harmonia aos assuntos humanos, atuais ou ritualísticos com a fonte de tais explicações. Veja e.g. Davitt, 'Os Valores Básicos no Direito', 70-4, citando diversos antropólogos' afirmações sobre essa universalidade, e.g. Ruth Benedict, 'Religião' em F. Boas (ed), *Antropologia Geral* (Boston: 1938), 628.) (FINNIS, 2011a, p. 98).

dirige apenas a adquirir uma ideia ou desmascarar uma ilusão. (GRISEZ, 1988, p. 84).⁵¹

Então, em vista dessa percepção, Finnis analisou que a religião consiste exatamente na harmonia dos indivíduos com a ordem primeira de todas as coisas. A religião, em seu entendimento, consiste, do começo ao fim, na verdade acerca do meu (ou seu) relacionamento com a fonte última de realidade, significado e valor, mas ela própria não é esta fonte. Essa verdade se configura na realidade que é o que é, absolutamente independente das minhas preferências ou crenças, e com a qual sou obrigado a entrar em um relacionamento apropriado, quer eu goste ou não (FINNIS, 2018). Orientação concedida a Laura Souza Pires do Rio. Nova Lima, 16 de julho de 2018. [A entrevista encontra-se transcrita no Anexo A desta dissertação].⁵²

⁵¹ Finally, in this group of reflexive, relational goods one moves beyond relationships within and among people to consider the relationship between human beings and the more-than-human ultimate source of meaning and value. The fundamental good here is ‘religion’. Religion, as we are speaking of it now, does not of itself imply that God exists or require belief in his existence. The philosophical-religious quest begins in the universally shared recognition that it is necessary and desirable to find what we have called the ‘more-than-human ultimate source of meaning and value’ and enter into a satisfactory relationship with it. But this effort has generated a variety of worldviews, not all of them theistic: Confucianism, for example, does not require belief in a personal God; Marxism denies that God exists while recognizing a dialectic of matter and history as the ultimate source of meaning, to be accepted and respected; yet Confucianism and Marxism are both religious in the sense in which we are using the word. As a reason for acting, then, religion is the good of harmony with the more-than-human ultimate source of meaning, toward whom (or which) the philosophical-religious quest is directed. It is universally assumed that some such source exists, and this gives the effort to find it a practical orientation. That quest Always aims at a right relationship between us and the source of meaning and value and is not directed merely at acquiring an idea or unmasking an illusion. (GRISEZ, 1988, p. 84).

⁵² Trata-se de uma entrevista realizada via e-mail, na qual o Professor Finnis foi questionado acerca de seu entendimento sobre religião: “Dear Professor John Finnis. This is Laura Pires do Rio from Brazil. I am a lawyer studying for a master’s degree in the program of Sciences of Religion at Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. The theme of my dissertation is “Religion as an Ethical Foundation for Human Rights according to John Finnis”. Therefore, I would like to contact you, if possible, to better comprehend your understanding of the points which are crucial to my dissertation. In order to do that, and studying your work “Natural Law and Natural Rights”, I came across the following questioning: Faced with the fact that you understand Religion as a basic human fundamental good /value, insofar as it consist in the order of meaning that each person conceives his own life, would not such an assertion result in a relativism, through which each person would have his own perception of truth? Would not this offend the human good of knowledge? How do you understand this question? Appreciate in advance for your time. Sincerely. Laura Souza Pires do Rio”. Mensagem enviada em 16.07.2018 às 17:12.

(Caro professor John Finnis. Aqui é a Laura Pires do Rio do Brasil. Sou advogada cursando mestrado no programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. O tema da minha dissertação é "A religião como uma fundamento ético para os direitos humanos, segundo John Finnis". Portanto, eu gostaria de entrar em contato com o senhor, se possível, para compreender melhor a sua compreensão dos pontos que são cruciais para minha dissertação. Para fazer isso, e estudando o seu trabalho “Lei Natural e Direitos Naturais”, eu me deparei com o seguinte questionamento: Confrontado com o fato de você entender a Religião como um bem / valor fundamental humano básico, na medida em que consiste na ordem de sentido que cada pessoa concebe a sua própria vida, tal afirmação não resultaria em um relativismo, através do qual cada pessoa teria sua própria percepção da verdade? Isso não ofenderia o bem humano do conhecimento? Como você entende essa pergunta? Agradeço com antecedência pelo seu tempo. Atenciosamente).

Assim como Germain Grisez e Joseph Boyle, John Finnis, em “*Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*” (Princípios Práticos, Verdade Moral e Fins Últimos) (1987, p. 141), afirmou que

toda realização humana pode ser considerada como participação na bondade-divina, bondade em si mesma [seção XI(B)]. Diversas pessoas moralmente boas ponderam como real essa participação de seus atos na bondade de Deus, a quem elas consideram como a fonte transcendente de sentido e valor. Então, tais pessoas acreditam que o bem da religião - o qual seja a harmonia com a fonte das fontes de sentido e valor - é moralmente exigente sempre quando que está em jogo.⁵³

Nessa linha de pensamento, Finnis, em consonância com os autores acima citados, entende que esse bem pode ser verificado sempre quando o ser humano passa a questionar acerca do certo e errado e se encontra diante de uma circunstância na qual deverá escolher a sua conduta. (BOYLE; FINNIS; GRISEZ, 1987, p. 141).⁵⁴ Dessa forma, quando o ser humano passa a ponderar o seu agir diante da fonte transcendente de sentido e valor, buscando assim a harmonia com essa fonte, é possível encontrar, portanto, a razão distinta da religião para a ação desse ser humano. Isto é, a pessoa, ao se deparar com essa fonte primeira – o primeiro motor –, pode escolher buscar a harmonia ou não com ela. Pode-se se abrir ou se fechar ao transcendente, mas essa fonte não deixa de existir por causa disso.

Portanto, a religião, como relacionamento entre o homem e a fonte transcendente de sentido, ocorre por meio de um critério racional da conduta humana, no sentido de que, em

“Dear Laura, So conceived, it would indeed offend the good of knowledge. But in my conception, religion does NOT consist in “the order of meaning that each person conceives [for] his own life”. If you look at pp. 83-4, 89-90, 93, 98, 410 and (2nd ed.) 479 of the English NLNR, you will see that religion is from beginning to end about the **truth** about my (or your) relationship with the ultimate source of reality, meaning and value, a truth and a reality that is what it is absolutely independently of my preferences or beliefs, and with which I am **obligated** to get into an appropriate relationship, whether I like it or not. See also vol. 5 of my Collected Essays—entitled Religion and Public Reason (see e.g. the Introduction). All good wishes, John F.”
 Mensagem recebida em 16.07.2018 às 18:40.

(Cara Laura, Assim concebida, de fato ofenderia o bem do conhecimento. Mas na minha concepção, a religião NÃO consiste em “a ordem de significado que cada pessoa concebe [para] sua própria vida”. Se você olhar pp. 83-4, 89-90, 93, 98, 410 e (2ª ed.) .) 479 do NLNR em inglês, você verá que a religião é do começo ao fim sobre a verdade sobre o meu (ou seu) relacionamento com a fonte última de realidade, significado e valor, uma verdade e uma realidade que é absolutamente independente das minhas preferências ou crenças, e com as quais sou obrigado a entrar em um relacionamento apropriado, quer eu goste ou não. Veja também o volume 5 dos meus Collected Essays - intitulado Religião e Razão Pública (ver, por exemplo, a Introdução). Desejo tudo de bom. John F).

⁵³ Every human fulfillment can be considered a participation in divine goodness-goodness itself [section XI(B)]. Many morally good persons consider real this participating of their acts in the goodness of God, whom they regard as a transcendent source of meaning and value. So, such persons believe that the good of religion—that is, harmony with the source or sources of meaning and value—is morally exigent whenever it is at stake. (BOYLE; FINNIS; GRISEZ, 1987, p. 141).

⁵⁴ “Clearly, this good is in fact realized whenever one must choose between what is right and what is wrong, and chooses what is right”- (Claramente, esse bem é de fato considerado sempre quando uma pessoa deve escolher entre o que é certo e o que é errado, e escolhe o que é certo) (BOYLE; FINNIS; GRISEZ, 1987, p. 141).

relação a essa fonte, o indivíduo irá agir com o intuito de relacionar-se com ela de alguma maneira.

Conforme afirmado por Finnis em “*Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*” (Aquino: Teoria Moral, Política e Legal) (1998, p. 293): “O requisito de que a fé seja voluntária e livre de pressões coercitivas, (x.5 n. 130, abaixo) é uma implicação do bem básico da religião como uma busca pessoal por, apropriação de, e adesão na prática à verdade sobre Deus como se pode percebê-la.”⁵⁵

Nesse sentido, a religião como bem humano básico deve ser livremente exercida, para que cada ser humano possa praticar a sua busca pessoal pela verdade sobre Deus. Logo, a voluntariedade inerente a este bem demonstra exatamente a natureza humana a ele relativa, devido ao fato de que, ao ser voluntária, a prática da fé em um ser transcendente, em um primeiro motor, conforme entendido por Aristóteles e retomado por Finnis, implica em uma escolha racional tomada por esse indivíduo. Ou seja, a pessoa humana possui em si a potencialidade de ser, devido a sua natureza, um animal racional social, e com o seu ato de escolha ela pode, então, atingir toda essa potencialidade de maneira a alcançar o florescimento humano.

É exatamente essa escolha racional que todo ser humano pratica em algum momento, ao se deparar com os questionamentos acerca do sentido de sua vida, que lhe permite exercer o bem humano básico da religião. Esse bem humano, portanto, consiste na verdade sobre o relacionamento entre cada ser humano com a fonte última da realidade, de sentido e valor. Tal assertiva é plausível após analisar os artigos selecionados por John Finnis em sua obra “*Religion & Public Reasons: Collected Essays: Volume V*” (Religião e Razões Públicas, Coletânea de Artigos: Volume V) (2011b), precisamente no seguinte trecho ora transcrito e traduzido:

"Religião" é a abreviação de julgamentos sobre o que explica não apenas a existência e a inteligibilidade de todo o universo, mas também a possibilidade real, o valor e a responsabilidade de buscar respostas às perguntas sobre existência, inteligibilidade e valor (e inutilidade); e para práticas julgadas apropriadamente responsivas às realidades explicativas transcendentais afirmadas, ainda que obscuramente, naqueles julgamentos. A religião é fundamentalmente uma operação da razão, "teórica" e "prática" (e prática, porque direcionada para a escolha e a ação). Para ser preciso, a razão operando em seus limites - mas razoavelmente confiante de que ao fazer isso é mais razoável do que qualquer outra declaração simplificadora (p. 3) que aproximando dos limites está fora dos limites. E como é uma questão de razão, a religião compartilha o caráter radicalmente público da razão. Pois: a razão é

⁵⁵ The requirement that faith be voluntary and free from coercive pressures (x.s n. 130 below) is an implication of the basic good of religion as a personal search for, appropriation of, and adherence in practice to the truth about God as one can grasp it. (FINNIS, 1998, p. 293).

sobre a verdade (e evitar falsidade e absurdo), e uma marca primária (embora não critério) de um julgamento verdadeiro é que sob condições ideais (de liberdade de distração, de preconceito, de confusão e de falta de dados) todos concordariam nisso. (FINNIS, 2011b, p. 2-3).⁵⁶

Dessa forma, por serem racionais, como já abordado no primeiro capítulo, todos os bens humanos básicos se convergem para um só fim, qual seja, o florescimento humano. Logo, a religião, por ser um bem humano básico, fundamental ao ser humano, também direciona esse ser para tal fim. Isso ocorre, pois, segundo se depreende do trecho acima citado, a religião como operação da razão busca em si a verdade, que irá permitir a cada indivíduo assim atingir o seu florescimento humano, que consiste na conquista da potencialidade de sua humanidade.

Na obra acima mencionada, na qual Finnis aborda de maneira mais extensa sobre o bem da religião, ele introduz ao leitor o seu pensamento, de maneira a retomar a compreensão de Bacon e Cícero sobre o ateísmo, senão vejamos:

Bacon termina seu ensaio sobre o ateísmo com a reflexão de Cícero de que os Romanos prevaleceram sobre todas as outras nações e povos por causa de sua compreensão desta verdade única: que tudo é dirigido e governado pelo misterioso poder divino dos deuses imortais (numine) - e, além dessa compreensão, a resposta dos Romanos apropriada a isso: reverência e 'religião'. Talvez devêssemos traduzir "religião", uma palavra ainda fresca no tempo de Cícero, como o significado de um tipo de gratidão que a existência humana tem, um sentido que não é nosso para inventar. (FINNIS, 2011b, p. 3).⁵⁷

O interessante ao analisar essa reflexão extraída de um ensaio sobre o ateísmo foi que John Finnis ressalta a significação de religião como a gratidão que a existência humana tem no tocante a um sentido que não é cabível a nenhum ser humano inventar. Diante dessa afirmativa de Finnis, é preciso então verificar que ele retoma o entendimento de Aristóteles

⁵⁶ 'Religion' is shorthand for judgments about what explains not only the existence and intelligibility of the entire universe but also the real possibility, worth, and responsibility of seeking answers to one's questions about existence, intelligibility, and worth (and worthlessness); and for practices judged appropriately responsive to the transcendent explanatory realities affirmed, however darkly, in those judgments. Religion is fundamentally an operation of reason, 'theoretical' and 'practical' (and practical because directed towards choosing and acting). To be sure, reason operating at its limits-but reasonably confident that doing so is more reasonable than any (p. 3) simplifying declaration that approaching the limits is out of bounds. And since it is a matter of reason, religion shares in reason's radically public character. For: reason is about truth (and avoiding falsity and nonsense), and a primary mark (though not criterion) of a true judgment is that under ideal conditions (of freedom from distraction, prejudice, confusion, and want of data) everyone would concur in it." (FINNIS, 2011b, p. 2-3).

⁵⁷ Bacon ends his essay on atheism with Cicero's reflection that the Romans had prevailed over every other nation and people because of their understanding of this one truth: that everything is ruled and governed by the mysterious divine power (numine) of the immortal gods—and, besides their understanding, their fitting response to it: reverence, and 'religion'. We should perhaps translate 'religion', a word still fresh in Cicero's time, as signifying a kind of gratitude that human existence has a meaning that is not ours to invent. (FINNIS 2011b, p. 3).

sobre o divino no sentido de que, para ambos, Deus como verdadeira ordem de sentido consiste no Primeiro Motor. Isto é, aquele primeiro movimento no espaço que é o circular.. Contudo, ao contrário de Aristóteles, Tomás de Aquino e John Finnis, existem autores que defendem a ideia de que não há nada em relação à religião e ao seu livre exercício que justifique um respeito particular, nem sequer qualquer menção no projeto constitucional de direitos de um Estado. (FINNIS, 2011b, p. 17).⁵⁸

Tais teóricos negam que a religião é uma categoria da experiência humana que demande benefícios especiais ou necessite de restrições especiais, bem como negam que seja precisa qualquer imunidade para condutas motivadas religiosamente (FINNIS, 2011b, p. 18).⁵⁹ Porém, como é possível entender o ser humano sem as características que lhe concedem a identidade única de ser quem é, sem buscar compreender o que lhe motiva a assim ser?

Esse pensamento acerca da religião foi questionado por Pinheiro em sua palestra “Intolerância laicista e o bem comum da religião” realizada no evento “IV Colóquio de Hermenêutica e Direito: Liberdade de Expressão: a difícil tolerância” na Universidade da Amazônia (UNAMA), bem como em seu artigo “O Laicismo e a Teoria da Lei Natural em Finnis: A Religião como bem humano básico”, em co-autoria do Professor Elden Borges Souza. Isso ocorre pois, ao discorrer sobre a religião como bem humano básico no entendimento de John Finnis, Pinheiro abordou este estudo de maneira a afirmar que autores como Yossi Nehustan e Brian Leiter defendem claramente, por exemplo, que

não deve haver um direito fundamental específico da religião, porque a religião se dissolve na liberdade de expressão, de consciência, de associação. Não existe, portanto, para eles, diferença nenhuma entre uma agremiação esportiva e uma agremiação religiosa. Então, se você pode se reunir para jogar futebol, ou para louvar a deus, tanto faz, pois você tem liberdade de associação, mas jamais isenção tributária para a associação religiosa por exemplo. (PINHEIRO, 2015).

⁵⁸ In the debate I mentioned, some contemporary American legal and constitutional theorists hold that there is nothing about religion or its free exercise that calls for particular respect, or any mention in constitutional bills of rights. (No debate que mencionei, alguns teóricos legais e constitucionais Americanos contemporâneos defendem que não há nada acerca da religião ou seu livre exercício que exija um respeito particular, ou sequer qualquer menção no projeto constitucional de direitos) (FINNIS, 2011b, p. 17).

⁵⁹ “Christopher Eisgruber and Lawrence Sager, whose joint work culminates in a book proposing a principle they call ‘Equal Liberty’, a principle which is demanded by fairness in religiously diverse societies and which ‘denies that religion is a ... category of human experience that demands special benefits and/or necessitates special restrictions’, or any ‘special immunity for religiously motivated conduct’” (Christopher Eisgruber e Lawrence Sager, cujo trabalho conjunto culminou em um livro propondo um princípio por eles denominado de “Liberdade Igual”, um princípio em relação ao qual é demandado pela justiça em sociedades religiosas diversas e que ‘nega que a religião é uma ... categoria da experiência humana que demanda benefícios especiais e/ou necessite de restrições especiais’, ou qualquer ‘imunidade para condutas motivadas religiosamente’) (FINNIS, 2011b, p. 18).

Assim, para os autores que divergem do pensamento de John Finnis, “atos religiosos são por eles admitidos como possuidores da mesma dignidade e status constitucional dos ‘relacionamentos, afiliações, atividades e paixões’ em discussão”. (FINNIS, 2011b, p. 19).⁶⁰ Logo, para eles, a religião é compreendida como uma das tantas paixões e comprometimentos que movem as pessoas, de maneira que não merece assim, contudo, uma proteção constitucional específica, nem pode ser a ela atribuída uma dignidade ou valor específico (FINNIS, 2011b, p. 20).⁶¹ Todavia, conforme afirmado por Finnis no artigo “*Darwin, Dewey, Religion, and the Public Domain*” (Darwin, Dewey, Religião e o domínio público) (FINNIS, 2011b, p. 17-42), tal compreensão é letal para a própria religião, uma vez que por ser um bem humano básico, ela possui um caráter superior às paixões às quais os seres humanos se comprometem a seguir.

John Finnis, nesse mesmo artigo, refuta o entendimento de tais autores a partir da apresentação do pensamento de Charles Darwin, que em sua “Autobiografia” discorreu sobre a “fonte de convicção na existência de Deus”, tal fonte que, na concepção de Darwin, é “conectada com a razão e não com os sentimentos” (FINNIS, 2011b, p. 21).⁶² Nessa autobiografia, Darwin reconheceu que “existem razões, não simplesmente sentimentos ou

⁶⁰ Religious acts. they concede, have the same dignity and constitutional status as the ‘relationships, affiliations, activities and passions’ under discussion” (FINNIS, 2011b, p. 19).

⁶¹ “Eisgruber and Sager are right to hold that religion, if it is (as they think) just one among the deep passions and commitments that move people, does not deserve constitutional mention on account of any special or value.” (Eisgruber e Sager estão corretos ao sustentar que religião, se ela é (como eles pensam) apenas uma dentre as demais profundas paixões e comprometimentos que movem as pessoas, não merece assim menção constitucional relativa a qualquer natureza especial ou valorativa. (FINNIS, 2011b, p. 20).

⁶² “six years before his death, Darwin wrote an Autobiography, which he revisited occasionally to supplement. [...] In a short paragraph, present in his first draft and never revised, he speaks of a ‘source of conviction in the existence of God’, a source which is ‘connected with the reason and not with the feelings’ and therefore ‘impresses me [him] as having much more weight’ than another source that he had mentioned, [...] But when he sets feelings and lack of feelings to one side, and attends instead to reason, that is to thinking about data and their explanation, then once again there arises a ‘conviction in the existence of God’ which ‘follows from the extreme difficulty or rather impossibility of conceiving this immense and wonderful universe, including man with his capacity of looking far backwards and far into the futurity, as the result of blind chance or necessity. When thus reflecting I feel compelled to look to a First Cause having an intelligent mind in some degree analogous to that of man; and I deserve to be called a Theist’ (DARWIN apud FINNIS, 2011, p. 21). (seis anos antes de sua morte, Darwin escreveu uma Autobiografia, a qual ele revisou ocasionalmente para suplementar. [...] Em um curto parágrafo, apresentado em seu primeiro rascunho e nunca revisado, ele fala de uma ‘fonte de convicção na existência de Deus’, uma fonte a qual é ‘conectada com a razão e não com os sentimentos’ e, portanto, ‘impressiona eu [ele] como possuindo mais peso’ que qualquer outra fonte que ele havia mencionado, [...] Mas, quando ele coloca os sentimentos e ausência de sentimentos de um lado, e se concentra ao contrário na razão, ou seja, pensa sobre dados e suas explicações, assim novamente surge uma ‘convicção na existência de Deus’ a qual ‘decorre de uma extrema dificuldade, ou melhor, impossibilidade de se conceber esse imenso e maravilhoso universo, incluído o homem com sua capacidade de olhar para longe no passado, bem como para o futuro, como resultado de um cego acaso ou necessidade. Quando então, refletindo assim, eu sinto compelido à olhar para uma Causa Primária possuindo uma mente inteligente em algum nível análoga à mente do homem; e eu mereço ser chamado de Teísta.) (FINNIS, 2011b, p. 21).

uma fé primeira, para julgar que o mundo é o produto de um criador/desenhista inteligente”⁶³ e, ao fim concluiu que “o mistério do início de todas as coisas é insolúvel para nós, e eu, pelo menos, devo me contentar em permanecer um Agnóstico”.⁶⁴ De acordo com esse pensamento, ele compreendeu que é impossível ao ser humano racionalmente pensar o universo como algo criado pelo acaso, ou por uma cega necessidade, mas que, para tanto, deveria existir uma Primeira Causa de tudo, que inteligentemente pensou em todas as coisas e as criou como são. Mas, conforme verifica-se em sua conclusão, esse mistério não poderia ser solucionado pelos seres humanos, motivo pelo qual ele considera a existência dessa causa primária, dessa mente inteligente. Todavia, não busca o seu conhecimento, por entender ser o mesmo inacessível à mente humana.

Ainda no que concerne ao artigo “*Darwin, Dewey, Religion, and the Public Domain*” (Darwin, Dewey, Religião e o Domínio Público) (FINNIS, 2011b, p. 17-42), Finnis busca aprofundar na análise da religião segundo o pensamento de Darwin, no que tange a uma real necessidade racional de superar a ignorância, a ilusão e o erro em todos os aspectos da inteligência humana, inclusive acerca dessa causa primária. Assim, ressalta-se que da mesma forma que o cientista investiga racionalmente aquilo que motiva certas circunstâncias naturais, dentre outras investigações em diversas áreas do conhecimento, também o ser humano possui a capacidade racional de investigar acerca da causa primária do universo.

Logo, caso o presente estudo tivesse o seu término simplesmente na constatação de que a pessoa humana não é capaz de apreender o conhecimento acerca do mistério do início de todas as coisas, como concluiu Darwin, seria menosprezar a própria inteligência do ser humano. Isso pois, esse mesmo indivíduo que possui a capacidade e a vontade para investigar o DNA humano, possui em si o anseio de buscar o conhecimento de Deus, a causa primária de todas as coisas e, para tanto, lhe é inerente o bem humano do conhecimento e da religião para tal.

Nicola Abbagnano, em sua obra “Dicionário de Filosofia” (2007, p. 849), após discorrer sobre diversas definições do que poderia ser a religião, analisa que “para todas essas correntes filosóficas e sociológicas, a R. é, em sua origem, um fato cognitivo: é uma tentativa de explicar o mundo ou de formar uma ideia do mundo com base em certo número de experiências mais frequentes na vida dos homens”. Porém, a religião, como bem humano básico, não pode ser considerada apenas no âmbito da experiência, dos sentimentos, conforme

⁶³ Darwin acknowledged that there are reasons, nor merely feelings or prior faith, for judging that the world is a product of an intelligent designer/creator. (FINNIS, 2011b, p. 17)

⁶⁴ So he concludes: ‘The mystery of the beginning of all things is insoluble by us; and I for one must be content to remain an Agnostic. (FINNIS, 2011b, p. 22).

já abordado, mas sim como um movimento cognitivo, racional, que conduz a pessoa a discernir a ação correta a praticar.

Ainda, nessa mesma obra de sua autoria, Nicola Abbagnano afirma que “é crença bem antiga que a R. garante os valores morais do homem, entendendo-se por morais os valores que regulam a ordem da vida social. Era essa função que Platão atribuía à R.: ‘A divindade que, segundo a tradição, rege o princípio, o fim e o curso de todos os seres, e procede conforme sua natureza no seu movimento circular; atrás dela vem sempre a justiça punitiva para quem despreza a lei divina’”. (ABBAGNANO, 2007, p. 851). Então, por entender a divindade dessa forma, Platão, assim como Aristóteles, Tomás de Aquino e John Finnis, compreendeu a religião como o motor que conduz não só o agir humano, mas todas as coisas.

Posto isso, segundo John Finnis:

o mundo que nós encontramos e não criamos, inclui não apenas a normatividade e diretividade da lógica, mas também a normatividade dos princípios práticos básicos, tais como, aqueles que escolhem o conhecimento e a verdade como um bem inteligível para ser preferível à ignorância e à confusão, ou novamente escolher a harmonia com outras pessoas como algo bom, para ser preferido ao ódio e à guerra; e assim por diante. Por estas duas razões, é razoável pensar no criador - a fonte transcendente, inteligente e livremente escolhida da realidade e do significado, e dos bens inteligíveis e nosso direcionamento em relação a eles - como sendo de caráter pessoal, como pessoalmente, por assim dizer, antecipando a realização humana e nos conduzindo, através de nossa própria compreensão, deliberação e escolhas livres, para tal possível realização. (FINNIS, 2011b, p. 26-27).⁶⁵

Consequentemente, a religião não pode ser definida apenas como uma das demais manifestações da consciência de cada indivíduo inserido na sociedade, mas sim como uma atividade racional, importante e imprescindível a esses indivíduos. Isso, porque lhes permite alcançar a harmonia com essa fonte transcendente, o que resulta em condutas direcionadas à verdade acerca da sociedade humana, sobre as pessoas e sobre a realidade na qual se encontram inseridas.

⁶⁵ The world we find and do not make includes not only the normativity or directiveness of logic, but also the normativity of basic practical principles such as those that pick out knowledge and truth as an (p.27) intelligible good to be preferred to ignorance and muddle, or again pick out harmony with other persons as another such good, to be preferred to hatred and war; and so forth. For both these reasons, it is reasonable to think of the creator—the transcendent, intelligent, and freely choosing source of reality and meaning, and of intelligible goods and our directedness towards them—as being somehow personal, and as personally, so to speak, anticipating human fulfilment and leading us, via our own understanding, deliberation, and free choices, towards such possible fulfilment. (FINNIS, 2011b, p. 26-27).

3.2 Fundamento para que a Religião seja considerada Bem Humano Básico

No que tange a este tema, Pinheiro e Souza (2016b) apresentaram uma reflexão sobre os aspectos característicos dos bens humanos básicos, conforme se verifica no texto abaixo transcrito:

Eles são elementos ou aspectos da vida humana que permitem o florescimento da personalidade do homem – todo e qualquer homem. Isto é, são os elementos que permitem que o ser humano se realize como tal. Para Aristóteles (2001), o homem não nasce pronto, ele é uma potência. Tanto quanto o corpo precisa de alimentos para que possa se desenvolver, tanto quanto é necessário o sono para a ação, a alma humana precisa realizar certos bens que plenificam a natureza humana e realizam a humanidade do homem. (PINHEIRO; SOUZA, 2016b, p. 12).

Nesse mesmo artigo, os autores observam que pelo fato de a pessoa humana ser racional, essa natureza lhe proporciona uma experiência de beleza, de conhecimento e de questionar metafisicamente a ordem da realidade, no sentido de refletir exatamente sobre o componente divino dessa realidade, que corresponde ao bem da religião, de acordo com o pensamento de John Finnis (PINHEIRO; SOUZA, 2016b, p. 12).

A religião, como ordenação racional do ser humano a uma ordem primária de todas as coisas, configura-se sempre, quando devidamente respeitada, em um compromisso com a razão. Isso se justifica, pois consiste na busca racional da verdade. Nesse sentido, John Finnis demonstra que é possível destacar o aspecto objetivo da religião, afastado de aspectos meramente sentimentalistas e emocionais encontrados nas celebrações religiosas. Possibilidade que ocorre quando se concentra no aspecto lógico, racional, relativo à religião. Isso, porque conclui que o ser humano, antes de frequentar qualquer instituição religiosa ou exercer qualquer espiritualidade ou se isentar de praticá-la, primeiramente precisou refletir sobre as causas de sua realidade e, nesse momento, expressou-se o aspecto racional inerente à religião.

Consequentemente, ao compreender que a religião consiste em uma faculdade humana intrínseca a todos os seres humanos, ou seja, um dos bens humanos básicos, Finnis infere que deve existir em relação a ela a exigência de proteção e promoção. Isso ocorre, pois, ao manter esse compromisso com a manutenção de todos esses bens, permite-se, portanto, a realização de sua potencialidade, o que resulta no florescimento humano de cada pessoa.

No artigo de sua autoria, “*Religion and Public Life in Pluralist Society*” (Religião e Vida Pública em uma Sociedade Pluralista) (2011b), John Finnis introduz a compreensão de que é possível admitir a capacidade dos bens humanos básicos de propiciar o florescimento

humano, sem, contudo, fazer qualquer menção a uma causalidade ou vontade divina. Isso também se aplica ao próprio bem humano da religião, uma vez que a ordenação do indivíduo ao transcendente é um ato racional direcionado para a busca da verdade sobre a ordem da realidade, conforme reitera Finnis:

A identificação dos aspectos básicos do florescimento humano pode ser feita e defendida contra objeções e mal-entendidos, sem apelar para qualquer idéia de causalidade divina, menos ainda para qualquer idéia de uma vontade divina sobre o que devemos e não devemos escolher. A investigação sobre o florescimento humano pode prosseguir sem advertir para a questão da existência divina; o bem de se relacionar apropriadamente com uma fonte transcendente e inteligente de tudo o que conhecemos pode ser postulado sem ser afirmado - pode ser deixado, isto é, como uma espécie de espaço no relato do florescimento humano, a ser ocupado pelo bem que chamamos religião se, mas apenas se, mais investigações mostrarem que tal ser deve ser julgado como existente. Assim, quando se busca (a) a investigação dos princípios da compreensão prática que nos direcionam para os aspectos básicos do florescimento humano, e (b) a investigação da exigência racional de que permaneçamos abertos em todas as deliberações e escolhas da diretividade de cada um desses primeiros princípios, e da mesma forma (c) a investigação sobre as implicações desse requisito, implicações que chamamos de moralidade, pode-se proceder, como se faz nas ciências naturais, sem advertir para a seguinte questão: a questão de saber se o fato de que todos esses princípios são verdadeiros e o fato de termos a capacidade de reconhecê-los e moldar a nós mesmos e o mundo de acordo, não são fatos que só podem ser explicados como efeitos de uma causalidade que, por razão de ser causa esses fatos, e não precisa de mais explicações. Essa 'questão adicional' poderia ser adiada até o fim, ou pelo menos até o fim dos meus livros NLNR e FoE; Obviamente, se a resposta for positiva, as implicações precisam ser tomadas e receber a devida importância, no devido tempo. (FINNIS, 2011b, p. 42).⁶⁶

Portanto, John Finnis entende que é preciso analisar a existência desse ser transcendental para que seja possível considerar a religião como bem humano básico. Pois, a religião, entendida como bem de se relacionar adequadamente com uma fonte transcendente e

⁶⁶ The identification of human flourishing's basic aspects can be made, and defended against objections and misunderstandings, without appealing to any idea of divine causality, still less to any idea of a divine will about what we should and should not choose. The inquiry into human flourishing can proceed without adverting to the question of divine existence; the good of relating appropriately to a transcendent and intelligent source of everything we know of can be postulated without being affirmed—can be left, that is, as a kind of space in the account of human flourishing, to be occupied by the good we call religion if, but only if, further inquiry shows that such a being must be judged to exist. Accordingly, when one pursues (a) the inquiry into the principles of practical understanding that direct us towards the basic aspects of human flourishing, and (b) the inquiry into the rational requirement that one remain open in all one's deliberation and choice to the directiveness of each of those first principles, and likewise (c) the inquiry into the implications of that requirement, mplications we call morality, one can proceed, rather as one does in the natural sciences, without adverting to the further question: the question whether the fact that all these principles are true, and the fact that we have the capacity to recognize that and to shape ourselves and the world accordingly, aren't facts that can be explained only as effects of a causality that, by reason of what its causer is, needs no further explanation. That 'further question' could be postponed to the end, or at least to the end of my books NLNR and FoE; obviously, if its answer is positive, the implications need taking up and being given their due importance, in due course. (FINNIS, 2011b, p. 42).

inteligente de tudo que é possível conhecer, pode ser assim identificada apenas se mais investigações demonstrem que essa fonte deve ser considerada como existente.

Diante dessa constatação, o autor passa a ponderar em suas obras no que tange a este tema, acerca da existência dessa fonte transcendental, que Tomás de Aquino chamava de Deus, e Aristóteles denominava de primeiro motor. Essa investigação se deu a fim de esclarecer a natureza de bem humano fundamental básico atribuída à religião, que, nas palavras de Finnis, somente poderia ser postulado caso o ser transcendental fosse tido como existente (FINNIS, 2011b, p. 42).

Afinal, o capítulo XIII do meu NLNR está bem ali nas mãos de todo leitor do livro, com o seguinte argumento, perseguido através de algumas páginas, de que a ‘outra questão’ acerca da origem de tudo que nós viemos a reconhecer apenas pode ser respondida razoavelmente por julgar que – para colocar o tema tão logo como ele pode ser colocado – a existência de Deus e a inteligente e necessariamente livre escolha de criar consiste nessa explicação necessária. (FINNIS, 2011b, p. 43).⁶⁷

Nesse sentido, por entender razoavelmente que a origem de tudo somente poderia ocorrer mediante a livre e inteligente escolha de um ser que tudo criou, o autor assim argumenta sobre a relevância da religião para a plena realização do ser humano. Isso se justifica, uma vez que, ao deparar-se com um mundo inteligentemente ordenado, Finnis, assim como Tomás de Aquino e Aristóteles, não se permite ser indiferente a essa ordem natural de todas as coisas. Dessa maneira, Finnis compreende que, diante de um mundo ordenado e sustentado de forma claramente inteligente, há, em relação a este universo, um ato inteligente que o criou, ato esse livre de toda potencialidade, sendo em si apenas ato. Ou seja, é o primeiro ato, o primeiro motor estudado por Aristóteles em sua obra *Metafísica*.

A causa, ordenação e sustentação do universo deve, portanto, ser um ato intelectual o qual em um único e mesmo ato atemporal tanto projeta (mediante o entendimento prático), quanto efetiva (por vontade), em cada detalhe, este mundo com todos os seus sistemas causais e explicativos, suas galáxias inimagináveis, partículas subatômicas, e forças fundamentais – um mundo, também, de genomas, células, e cérebros; de matemática, e lógica o qual (mesmo sem aspirar a) se encaixam nesse mundo; de lealdade, justiça, e remorso; de computadores, sinfonias, xadrez e constituições. (FINNIS, 1998, p. 305).⁶⁸

⁶⁷ After all, chapter XIII of my NLNR is right there in the hands of every reader of the book, with its argument, pursued over some pages, that the ‘further question’ of the origin of everything we come to acknowledge can only be answered reasonably by judging that—to put the matter as shortly as it can be put—God’s existence and intelligent and necessarily free choice to create is that needed explanation. (FINNIS, 2011b, p. 43).

⁶⁸ The causing, ordering, and sustaining of the universe must, therefore, be an intellectual act which in one and the same timeless act both projects (by practical understanding) and effects (by willing), in every detail, this world with all its causal/explanatory systems, its unimaginable galaxies, subatomic particles, and fundamental forces—a world, too, of genomes, cells, and brains; of mathematics and logic which (even

Enquanto realidade do ato inteligente, Deus, no entendimento de John Finnis, precisa ser estudado a fim de compreender os princípios éticos e políticos existentes, bem como as virtudes analisadas em suas obras. Isso, pois os princípios da razoabilidade prática quando pensados de maneira a excluir a existência dessa realidade abrangem apenas o bem intrinsecamente existente no ser humano, ao qual se busca pelo próprio bem em si. Contudo, quando é identificada a presença desse ato criador, o bem da razoabilidade prática se constitui ainda em um valor que busca se assimilar e se aderir a esse ato.

Logo, o bem humano básico da religião, para ser assim definido, precisa necessariamente ser precedido da ponderação sobre a existência dessa realidade criadora, pois consiste exatamente no questionamento e harmonia com o transcendente. Assim, ao identificar esse aspecto racional inerente ao ser humano, Finnis destacou a característica pública de sua revelação, pois verificou que, ao ser revelada ao indivíduo essa realidade do ato criador, ele se percebe convidado a uma conduta ética em relação a esse ato que o leva a buscar o bem comum.

John Finnis entende, dessa maneira, ser essencial o equilíbrio entre a razão natural e a revelação divina pública para o alcance do florescimento humano de cada um dos indivíduos inseridos na sociedade, que consiste nesse bem comum. Ao pensar no florescimento humano, ele percebe que não é possível o alcance desse fim isoladamente da própria comunidade na qual o indivíduo se insere. Por isso, cada um dos bens humanos, inclusive a religião, direcionam as pessoas para uma efetiva cooperação humana, em cumprimento de princípios morais mestres, conforme se extrai da coletânea de artigos sobre religião organizada por Finnis:

Ainda assim, cada um dos bens básicos é um aspecto da realização ou do florescimento humano, e cada um é um bem, seja quem for, a pessoa humana nas quais ele é ou pode ser instanciado. Assim, a razão compreende ainda mais a noção de uma satisfação humana integral, isto é, a satisfação de todas as pessoas e comunidades humanas em todos os bens básicos. Essa noção não significa um novo bem básico ou razão para ação, e não aponta para uma meta alcançável pelo planejamento e cooperação humanos. Mas expressa o objeto (ou assunto) da diretividade combinada de todos os bens humanos básicos considerados em conjunto. O bem da razoabilidade prática, que Aristóteles denominou *phronēsis* e Aquino *prudētia* (com o seu objeto, o "bem da razoabilidade prática" [*bonum rationis*]), orienta-nos a aceitar a diretividade integral de todos os primeiros princípios práticos, e a não permitir que emoções e sentimentos sub-rationais venham a impedi-lo ou desviá-lo. E essa diretividade integral dos primeiros princípios da razão prática pode ser articulada em um princípio moral primário ou mestre: todos os que desejam devem ser compatíveis com a realização humana integral (a realização de todas as pessoas humanas em todas as comunidades) - uma

without aspiring to) fit that world; of loyalty, justice, and remorse; of computers, symphonies, chess, and constitutions. (FINNIS, 1998, p. 305).

formulação altamente abstrata da declaração mais conhecida de que se deve amar e respeitar o próximo como a si mesmo. Princípios morais de alto nível, como a Regra de Ouro ou o princípio que proíbe a imposição intencional de danos, são, então, especificações (em si mesmas, em muitos casos, mais especificáveis) desse princípio moral primário ou mestre; eles identificam formas de disposição incompatíveis com uma vontade constante e sem reflexo de realização humana integral. Assim, a diretividade dos primeiros princípios é racionalmente motivadora (contra Hume e Kant) e moralmente restritiva (assim como estimulante). (FINNIS, 2011b, p. 59).⁶⁹

A religião definida dessa forma apresenta, assim como os demais bens humanos básicos, um caráter individual e outro público. Isso se justifica no sentido de que o ser humano em sua individualidade, em sua identidade, precisa exercer esses bens para o seu florescimento humano. De outro lado, como animal racional social, a pessoa humana se encontra inserida em uma sociedade e, portanto, precisa buscar a harmonia com os demais indivíduos nela também presentes. Logo, há um dualismo em cada um desses bens, exatamente devido à própria natureza do ser humano, por ser um animal político.

Esse dualismo requer um “equilíbrio reflexivo”, conforme denominado por John Finnis, entre a razão natural e a revelação divina pública. Certo equilíbrio é configurado, uma vez que, sujeito aos ensinamentos e doutrinas de determinada religião revelada em uma comunidade específica, o indivíduo deve buscar a harmonia entre esse aspecto público e a razão natural em si, que o faz questionar esse ser divino revelado.

Como exemplo do desenvolvimento desse equilíbrio reflexivo, John Finnis cita a Declaração *Dignitatis humanae* sobre a Liberdade Religiosa do Concílio do Vaticano II, de 1965. Nesse documento, percebe-se que a liberdade religiosa se fundamenta na dignidade da pessoa humana, no sentido de que todas as pessoas possuem direitos, como indivíduos e grupos, de não serem coagidos pelo Estado a tanto realizar quanto a não realizar atos religiosos. Há, entretanto, diante da necessidade de proteção dos direitos de todos, bem como

⁶⁹ Still, each of the basic goods is an aspect of human fulfilment or flourishing, and each is a good whoever the human persons in whom it is or can be instantiated. So reason further grasps the notion of an integral human fulfilment, that is, the fulfilment of every human person and community in all the basic goods. This notion does not signify a new basic good or reason for action, and does not point to a goal attainable by human planning and cooperation. But it does express the object (or subject-matter) of the combined directiveness of all the basic human goods taken together. The good of practical reasonableness, which Aristotle called *phronēsis* and Aquinas *prudētia* (with its object the ‘good of practical reasonableness’ [*bonum rationis*]), directs us to accept the integral directiveness of all the first practical principles, and not to allow emotions and sub-rational feelings to fetter or deflect it. And this integral directiveness of the first principles of practical reason can be articulated in a primary or master moral principle: all one's willing should be compatible with integral human fulfilment (the fulfilment of all human persons in all communities)—a highly abstract formulation of the more well-known statement that one should love and respect one's neighbour as oneself. High-level moral principles such as the Golden Rule or the principle forbidding intentional infliction of harms are, then, specifications (themselves in many cases further specifiable) of that primary or master moral principle; they identify forms of willing incompatible with a steady and undeflected will for integral human fulfilment. So the directiveness of the first principles is both rationally motivating (contra Hume and Kant), and morally restraining (as well as spurring on). (FINNIS, 2011b, p. 59).

da manutenção da paz e moralidade pública, limitações a essa liberdade no que tange a imposições da ordem pública (FINNIS, 2011b, p. 49).⁷⁰ Portanto, evidente é a relevância desse bem humano, por se tratar de uma das liberdades individuais e públicas inerentes ao ser humano que concede razão prática à conduta de cada pessoa.

A conduta do ser humano, quando respeitada essa liberdade religiosa, não o isola em si mesmo, mas o permite se relacionar com os outros, na medida em que deve agir em respeito à liberdade de cada um de crer ou não crer no mesmo conjunto de dogmas que ele o faz. Mas, ressalta-se aqui que, anteriormente a esses dogmas atribuídos a uma religião institucionalizada específica, existe, de acordo com o pensamento de John Finnis, Aristóteles e Tomás de Aquino, princípios práticos da razão mestres, tais como a dignidade da pessoa humana, que motivam racionalmente o agir de cada um, independentemente de suas crenças.

A Declaração sobre Liberdade Religiosa, conforme se depreende do trecho abaixo transcrito, enfatiza que nenhum indivíduo pode ser coagido a seguir uma determinada fé contra sua vontade:

Um dos principais ensinamentos da doutrina católica, contido na palavra de Deus e constantemente pregado pelos santos Padres (8) é aquele que diz que o homem deve responder voluntariamente a Deus com a fé, e que, por isso, ninguém deve ser forçado a abraçar a fé contra vontade (9). Com efeito, o acto de fé é, por sua própria natureza, voluntário, já que o homem, remido por Cristo Salvador e chamado à adopção filial por Jesus Cristo (10), não pode aderir a Deus que Se revela a não ser que, atraído pelo Pai (11), preste ao Senhor o obséquio racional e livre da fé. Concorda, portanto, plenamente com a índole da fé que em matéria religiosa se exclua qualquer espécie de coação humana. E por isso o regime da liberdade religiosa contribui muito para promover aquele estado de coisas em que os homens podem sem impedimento ser convidados à fé cristã, abraçá-la livremente e confessá-la por obras em toda a sua vida. (CONCÍLIO VATICANO II – *Dignitatis Humanae*, 1965, p. 04).

⁷⁰ A fine example of this process of developing reflective equilibrium is provided by the Second Vatican Council's Declaration on Religious Liberty (1965). This document, which repays study, identifies some of the soundest and steadiest foundations of the 'public square' (and much more). It often goes by the first two words of its Latin text, *Dignitatis Humanae*—of the dignity of the human person. Its core teaching can be stated quite shortly. All persons have a right, as individuals and as groups, not to be coerced by government either to perform or not perform religious acts. This right is fully possessed even by people who hold false religious beliefs—indeed, even by individuals or groups who have formed their own religious beliefs without due care for truth. It is limited only by the needs of public order, that is, by the need to protect the rights of others, and uphold public peace and public morality. (Um bom exemplo sobre esse processo de desenvolvimento do equilíbrio reflexivo foi providenciado pela Declaração do Concílio do Vaticano II sobre a Liberdade Religiosa (1965). Este documento, o qual retribui o estudo, identifica algumas das mais sólidas e estáveis fundações da “esfera pública” (e muito mais). Frequentemente vai pelas duas primeiras palavras do seu texto em Latim, *Dignitatis Humanae* – sobre a dignidade da pessoa humana. O seu ensinamento principal pode ser apresentado brevemente. Todas as pessoas possuem o direito, como indivíduos, e como grupos, a não serem coagidos pelo governo, nem a praticar ou não praticar atos religiosos. Esse direito é totalmente possuído até mesmo por pessoas que sustentam falsas crenças religiosas – de fato, até mesmo por indivíduos ou grupos que formaram as suas próprias crenças religiosas sem o devido cuidado com a verdade. Somente será limitado pela necessidade da ordem pública, ou seja, pela necessidade de proteger os direitos dos outros, e defender a paz pública e a moralidade pública). (FINNIS, 2011b, p. 49).

Nesse diapasão, John Finnis compreende que a coação de qualquer pessoa a seguir uma determinada fé, mesmo em prol da verdade religiosa, consiste em oposição à própria natureza humana. Isso, pois qualquer imposição ou cerceamento de manifestação de uma fé, seja ela qual for, é contrário ao florescimento humano das pessoas em um de seus aspectos mais fundamentais, o qual se trata da adesão e molde integral de cada indivíduo a Deus.

Portanto, o florescimento humano dos indivíduos como seres sociais e racionais exige a preservação do bem humano da religião, assim como de todos os demais. Dessa forma, iremos abordar no item seguinte exatamente o aspecto da religião para esse florescimento.

3.3 A Religião como um aspecto do Florescimento do ser humano

Nesta oportunidade, será preciso aprofundar e restringir a pesquisa acerca dos aspectos inerentes à religião e sua relevância para a conquista do florescimento humano. De acordo com a citação de John Finnis em seu livro “Fundamentos da Ética”:

Ser agradável, satisfatório e, de certas formas, desejável é intrínseco a algo ser um bem humano, valioso, digno de escolha; mas, mais fundamental a esse valor é que o objeto (objetivo) em questão esteja cumprindo um aspecto do florescimento humano. (FINNIS, 1983, p. 38).⁷¹

Diante do exposto, é importante ressaltar o fato de que, ao buscar evitar qualquer forma de reducionismo ético, o autor enfatiza que não é indiferente à relevância psicológica dos sentimentos, emoções, inclinações e desejos. Contudo, compreende que esses aspectos subjetivos dos seres humanos não podem sequer ser identificados sem que exista, a princípio, a menção às concepções acerca de certas coisas como possibilidades práticas, e dessas como oportunidades para o alcance de alguma forma de bem. Ou seja, em relação a qualquer sentimento, emoção, inclinação ou desejo, existe um questionamento racional que os antecede, para que seja possível identificá-los como oportunidades. E, em segundo lugar, ele entende que essas concepções fornecem a cada um a razão para o agir, de maneira que não apenas guiam a conduta humana, mas também a motivam. (FINNIS, 1983, p. 24).⁷²

⁷¹ Being pleasing, satisfying and, in those ways, desirable is intrinsic to something's being a human good, worthwhile, choice-worthy; but more fundamental to that worth is that the object(ive) in question be fulfilling, an aspect of human flourishing. (FINNIS, 1983, p. 38).

⁷² I am not questioning the existence or the psychological importance of feelings, emotions, inclinations, desires qua felt wants, etc. Rather, I am saying, first that in cases like those under consideration (which are the stuff of daily life), the feelings and emotions and inclinations and 'desires' cannot even be identified without reference to the relevant conceptions (i) of certain things as practical possibilities, and (ii) of those possibilities as 'opportunities', i.e. as possibilities of attaining some form of good. And, secondly, I am

Isso significa que, ao desenvolver a sua teoria do direito natural, John Finnis não exclui de seu pensamento os aspectos subjetivos aos quais todo ser humano é sujeito. Entretanto, ele analisa que, anteriormente à percepção de cada sentimento, existe uma visão de determinados cenários práticos que são expostos ao indivíduo. Este, por meio da razão, verifica a existência dessas possibilidades e opta por aquelas que o conduzem e o motivam para a conquista de alguma forma de bem.

Em suas palavras:

resumidamente, neste tipo de caso padrão, a questão ‘O que você está fazendo?’ é a questão ‘Por que você está...?’, e essa questão é respondida de maneira relevante não apenas ao apontar a algum estado específico dos meus sentimentos, emoções ou ‘desejos’, mas, principalmente, ao referir à ação sob uma descrição que a torna inteligível como uma oportunidade, i.e., como possuindo um ponto, i.e., como um bem (não necessariamente ‘moral’), i.e., como uma boa coisa a se fazer. (FINNIS, 1983, p. 34).⁷³

Dessa forma, o autor não considera cada um dos bens humanos somente como racionais em sua integralidade, uma vez que são inerentes à pessoa humana sujeita a emoções, sentimentos e desejos. Mas enfatiza que cada um desses valores são racionalmente identificados em todos os indivíduos, independente do que eles sintam, pois o relevante é o que pensam, o que motiva a escolha de determinada conduta.

A religião se insere nesse campo de análise exatamente por ser entendida pela atividade de ordenação inteligente de cada pessoa à fonte da realidade e sentido. Essa análise é realizada por meio da razoabilidade prática, que determina inteligentemente meios de alcance de desejos que são apresentados pela razão de cada um, e, principalmente, identifica aquilo que é desejável, perseguido inteligentemente, aquilo que é considerado pelo autor como bem. Esse bem, quando identificado, apresenta em si um sentido, um propósito, uma motivação para que a pessoa exerça determinada ação. É exatamente esse querer agir

saying that it is those conceptions that provide your reason for acting; it is not merely that they guide you; they also motivate you. (Eu não estou questionando a existência ou a importância psicológica dos sentimentos, emoções, inclinações, desejos como sentimentos, etc. Ao invés disso, estou dizendo que em casos como os aqui considerados (os quais são os existentes na vida cotidiana), os sentimentos e emoções e inclinações e ‘desejos’ não podem sequer ser identificados sem referência às concepções relevantes (i) sobre certas coisas como possibilidades práticas, e (ii) sobre essas possibilidades como ‘oportunidades’, i.e., como possibilidades de alcançar alguma forma de bem. E, em segundo lugar, estou dizendo que são essas concepções que fornecem sua razão de agir; não é meramente que elas o guiem, mas elas também o motivam). (FINNIS, 1983, p. 34).

⁷³ In short, in this standard sort of case, the question ‘What are you doing?’ is the question ‘Why are you ...?’, and that question is relevantly answered not simply by pointing to some state of my feelings, emotions or ‘desires’, but primarily by referring to the action under a description that makes it intelligible as an opportunity, i.e. as having a point, i.e. as a good (not necessarily ‘moral’!), i.e. as a good thing to be doing. (FINNIS, 1983, p. 34).

voluntariamente de tal maneira que configura essa motivação, a qual racionalmente identifica um bem e a necessidade de persegui-lo, por compreendê-lo como algo importante a ser atingido (FINNIS, 1983, p. 35).⁷⁴

Insta salientar que considerar algo como desejável por meio da razoabilidade prática, no pensamento de John Finnis, não corresponde a uma mera vontade que uma pessoa venha a ter. Isso, porque nem tudo pode ser considerado como inteligentemente desejável. Assim, o autor analisa que aquilo que atribui a algo o caráter de ser inteligentemente desejável é o fundamento racional fornecido à resposta à questão “Para quê?” a ele relativa (FINNIS, 1983, p. 36).⁷⁵

Como exemplo disso, é possível analisar que, se em um debate acadêmico sobre a liberdade religiosa, um congressista simplesmente afirmar que todo indivíduo pode praticar atos religiosos na esfera pública, por entender que o céu é azul e as nuvens brancas, essa sua resposta se encontra sem sentido e confusa. Isso, pois não fornece nenhum argumento racional para a resposta “Para quê”, ora em questão.

O mesmo não se pode afirmar caso argumente a favor dessa liberdade no âmbito público, com fundamento na proteção constitucional que se concede à liberdade religiosa e de consciência, previstas no artigo 5º, em seu inciso VI, da Constituição da República Brasileira de 1988. Exatamente porque, visa assim a proteção de cada cidadão no que concerne a sua dignidade como pessoa humana relativo à sua consciência e conjunto de crenças. Dessa

⁷⁴ The term ‘practical reasoning’ signifies all the thinking you need, to be doing what you are doing. Reason is practical, not by merely devising intelligent ways of pursuing desires which are simply presented to one’s reason as, so to say, independent of and prior to the workings of one’s intelligence. Rather, reason is practical first of all by identifying the desirable (with a view, of course, to pursuing it thereafter and pursuing it intelligently). The desirable figures in my practical thinking not as whatever I happen to have a feeling for, or an ‘independent desire’ for. Rather it is that which, qua possible action or object of action, appears to me in a favourable light, i.e. as having a point, i.e. as somehow good to be getting, doing, having, being... This conception of something as desirable provides, typically, sufficient motivation to act - (O termo “razoabilidade prática” significa todo o pensamento que você precisa, para realizar o que você está fazendo. A razão é prática, não apenas por conceber formas inteligentes de perseguir desejos que são simplesmente apresentados à razão como, por assim dizer, independentes e anteriores ao funcionamento da inteligência. Antes, a razão é prática, em primeiro lugar, identificando-se o desejável (tendo em vista, é claro, persegui-lo posteriormente e segui-lo de maneira inteligente). As figuras desejáveis em meu pensamento prático não são o que quer que eu tenha um sentimento ou um “desejo independente”. Pelo contrário, é aquilo que, enquanto possível ação ou objeto de ação, aparece para mim em uma luz favorável, ou seja, como tendo um ponto, ou seja, como alguma forma boa de se receber, fazer, ter, ser ... Essa concepção de algo tão desejável fornece, tipicamente, motivação suficiente para agir). (FINNIS, 1983, p. 35).

⁷⁵ Now not everything can be intelligibly wanted. For not everything can be intelligently regarded as desirable. The mark of the desirable is that reference to it provides a non baffling answer to the question ‘What for?’ - (Agora, nem tudo pode ser inteligentemente desejado. Pois, nem tudo pode ser inteligentemente considerado como desejável. O que determina algo como desejável é a referência de que consiste na resposta não confusa à questão ‘Para quê?’) (FINNIS, 1983, p. 36).

forma, estará respondendo de maneira inteligente à questão “Para quê permitir aos brasileiros o exercício de atos religiosos na esfera pública?”.

Portanto, a inteligência relativa à razoabilidade prática que nos permite identificar os bens humanos básicos, refere-se à fundamentação lógica, racional, que motiva essa busca. Por isso, nem tudo aquilo que se busca pode ser considerado como bem humano básico, mas tão somente o que foi dessa forma identificado pela razoabilidade prática.

Com base nesse raciocínio, é reconhecido o aspecto racional inerente à religião, o qual se refere a um questionamento inteligentemente fundamentado que o ser humano realiza em relação à fonte da realidade. Logo, a religião, quando isenta desse aspecto racional, não corresponde à concepção analisada por John Finnis aqui estudada.

Ainda, para que a religião seja reconhecida como um aspecto do florescimento humano, de maneira a corresponder a um bem humano, é preciso que sejam identificados os seguintes aspectos relativos a todos os bens humanos básicos, quais sejam:

- (i) O bem deve ser encontrado na atividade;
- (ii) É bom manter a própria identidade e ser quem realmente é, sem simulações; e
- (iii) Aparências não são um bom substituto para a realidade.

Primeiramente, tendo em vista o experimento da máquina apresentado no Primeiro Capítulo, o item (i) se refere ao aspecto ativo que é encontrado em cada bem humano. A religião como compreendida por John Finnis não consiste em algo passivo, inerte, relativo ao indivíduo, mas sim em um movimento de ordenação de cada pessoa ao transcendente, à fonte da realidade de sentido e valor. Consiste, dessa forma, em uma atividade de relacionar-se com a fonte primária que criou todas as coisas. Portanto, verifica-se, assim, o aspecto ativo da religião que permite a ela direcionar cada pessoa ao florescimento humano (FINNIS, 1983, p. 38).

Em segundo lugar, o experimento da máquina permite vislumbrar o aspecto (ii), qual seja, o princípio de que o bem humano somente é distinguido dos demais na medida em que permite ao ser humano manter a sua autêntica identidade.

Em todo caso, existe esse bem que consiste não apenas em permitir que eu seja um ser humano de certo tipo, mas que eu seja e continue a ser quem eu sou. Os bens que são (tanto quanto possível) jogados fora em suicídio incluem esse bem. Está intimamente relacionado, mas analiticamente distinguível, do bem que Nozick corretamente aponta como jogado fora quando a pessoa é conectada na máquina da experiência, qual seja, o bem de ser uma pessoa de certo tipo, aquele bem que

Nozick tem em mente quando pergunta "Por que deveríamos nos preocupar apenas com a forma como nosso tempo é preenchido, mas não com o que somos?". Eu acho que o princípio de Aristóteles corcena não apenas ao bem de ser "o que nós somos" (isto é, de sermos seres que, devido a nossa natureza específica, podemos ser), mas também ao bem, relativo a cada um de nós, de ser quem é. (FINNIS, 1983, p. 40).⁷⁶

Ao analisar a religião sob a ótica desse aspecto, verifica-se que o questionamento realizado por cada pessoa em relação à fonte da realidade de sentido e valor lhe permite determinar a sua identidade e o seu lugar no cosmos. Proporciona, ainda, que essa pessoa constitua uma determinada ideia acerca de sua própria identidade, caráter e personalidade. Pois, ao questionar o transcendente, ela interroga essa fonte acerca do próprio sentido e valor de sua vida e de sua identidade, e busca, assim, moldar-se mediante essa atividade de ordenação ao divino.

Mas pelo menos duas linhas de pensamento parecem contribuir para isso. Uma é a compreensão da doação de um lugar no cosmos e, na verdade, do próprio eu; perder a identidade seria, em certo sentido, perder (voluntária ou involuntariamente) o dom inestimável com o qual se iniciou e que todas as outras realizações só podem complementar. O outro é uma linha de pensamento que retomarei no Capítulo VI: todas as escolhas livres vão para se constituir, de modo que o próprio caráter ou identidade seja a mais fundamental de suas "realizações". (FINNIS, 1983, p. 40).⁷⁷

Cada um desses aspectos se relacionam de maneira a se complementarem, uma vez que, por meio de uma atividade (ordenação à fonte da realidade), o ser humano busca conhecer e manter a sua identidade e o seu lugar no cosmos. Ainda, da mesma forma que manter, por meio da atividade, a própria identidade é algo bom, compreende-se que as aparências não conseguem substituir a realidade (iii). Isso, pois, ao buscar ativamente a própria verdade sobre si mesma, a pessoa passa a considerar assim que a realidade deve ser preferida à aparência, à ignorância, à simulação, já que, para ser quem é, deve buscar o que verdadeiramente é em detrimento de simulações.

⁷⁶ At any event, there is this good that consists not merely in my being a human being of a certain sort but in my being and continuing to be who I am. The goods that are (so far as possible) thrown away in suicide include that good. It is closely related to, but analytically distinguishable from, the good which Nozick rightly points out is thrown away by plugging in to the experience machine, viz. the good of being a person of a certain sort, that good which Nozick has in mind when he asks 'Why should we be concerned only with how our time is filled, but not with what we are?'. I think Aristotle's principle is concerned not only with the good of being 'what we are' (i.e. of being what we, as beings with a certain nature, can be), but also with the good, for each one of us, of being who one is. (FINNIS, 1983, p. 40).

⁷⁷ But at least two lines of thought seem to contribute to it. One is an understanding of the givenness of one's place in the cosmos, and indeed of one's self; to lose one's identity would thus be, in a sense, to lose (willingly or unwillingly) the priceless gift with which one began and which all other attainments can only supplement. The other is a line of thought I shall resume in Chapter VI: all one's free choices go to constitute oneself, so that one's own character or identity is the most fundamental of one's 'accomplishments'. (FINNIS, 1983, p. 40).

Insight e conhecimento e viver-em-contato-com-realidade devem ser preferidos aos prazeres da ilusão e da ignorância e de viver-em-um-sonho. Como Nozick coloca, na máquina da experiência 'não há contato real com qualquer realidade mais profunda [do que a que as pessoas podem construir], embora a experiência dela possa ser simulada'. Optar por tal simulação seria enterrar-se em um túmulo muito mais profundo que a Caverna de Platão; a experiência seria, ex-hipótese, mais verídica do que a dos prisioneiros de Platão, mas o verdadeiro divórcio da realidade seria mais total que o deles, já que eles podiam se comunicar com, por exemplo, aqueles que, tendo ascendido a uma visão clara da realidade, haviam retornado para falar sobre isso. Agora observe: a distinção entre estar em contato com o mundo real de outras pessoas, etc., e ter a experiência completa mas simples de estar em contato com a realidade é uma distinção que não pode ser apreendida "em sentimentos" ou "em experiência". Por exemplo, tudo o que os sentimentos e experiências, como tais, podem oferecer, está de um lado da distinção. No entanto, a distinção permanece; pela nossa inteligência crítica, entendemos tanto a distinção quanto sua importância. Entendemos que a distinção entre a vida real realmente vivida e a passividade auto-imoladora da "bolha indeterminada" que flutua no tanque de experiências é profunda, real e importante. (FINNIS, 1983, p. 41).⁷⁸

Logo, ao movimentar-se em busca da verdade sobre a fonte da realidade do sentido e valor, o indivíduo assim age (i) em prol do conhecimento acerca de sua identidade como ser humano que é. Mas, mais que isso, com o fim de ser quem é (ii). Todo esse movimento é direcionado à ciência sobre a verdade do cosmos, da vida como ela é. Portanto, a atividade realizada dessa forma demonstra que qualquer simulação dessa realidade não poderá substituí-la. Pois, o fim ao qual se ordena é a verdade inteligentemente alcançada como ela realmente é, e não o que aparenta ser real (iii).

Em resumo: há a identidade que tenho como o ser humano particular que tenho sido desde que fui formado no ventre de minha mãe com todas as capacidades radicais e, assim, a natureza de uma pessoa humana. Existe a identidade que tenho como pessoa consciente de muito do que experimentei e pensei desde que comecei a me conscientizar de mim mesmo (meus dedos e meus medos ...) em relação as outras coisas, incluindo as pessoas, e comecei a indagar. e afirmar e negar e argumentar. Existe a identidade que tenho como pessoa com o caráter que fiz para mim pelas escolhas que fiz inserido nas restrições e entre as oportunidades que surgiram da natureza das coisas, as escolhas dos outros e as conjunções acidentais, por tudo isso que são fatores, como Shakespeare e Tomás de Aquino retratam, da providência divina que "molda nossos fins, / áspero lhes mostrar como vamos" (Hamlet 5.2.11).

⁷⁸ insight and knowledge and living-in- touch-with-reality are to be preferred to the pleasures of illusion and ignorance and living-in-a-dream. As Nozick puts it, in the experience machine 'there is no actual contact with any deeper reality [than that which people can construct], though the experience of it can be simulated'. Opting for such a simulation would be to bury oneself in a tomb far deeper than Plato's Cave; the experience would, ex hypothesis be more veridical than that of Plato's prisoners, but the actual divorce from reality would be more total than their's, since they could actually communicate with, for example, those who, having ascended to a clear view of reality, had returned to tell them about it. Now notice: the distinction between being in contact with the real world of other people, etc., and having the complete but mere experience of being in contact with reality is a distinction which cannot be apprehended 'in feelings' or 'in experience'. For, ex hypothesis everything that feelings and experience as such can deliver is on one side of the distinction. Yet the distinction remains; by our critical intelligence we understand both the distinction and its importance. We understand that the distinction between real life really lived and the self-immolating passivity of the 'indeterminate blob' floating in the tank of experiences is profound and real and important. (FINNIS, 1983, p. 41).

E há a identidade que tenho como objeto de formas culturais (um cidadão da Austrália) e um usuário deles (que fala inglês, usa gravata) e projetor de novas e parcialmente novas personas. (FINNIS, 2011c, p. 67).⁷⁹

À vista disso, a religião é compreendida como um dos aspectos do florescimento humano, pois se refere a essa busca de identidade de cada ser humano em relação à verdade acerca da fonte da realidade. Não apenas uma identidade biológica, mas como uma identidade de relação com essa fonte que irá direcionar todos os demais planos em sua vida. Cada uma das circunstâncias que rodeiam os seres humanos são tidas por Finnis como fatores da providência divina que “molda nossos fins”, de maneira a conceder sentido a nossas ações.

Desse modo, em seu pensamento, em relação às pessoas moralmente boas, Finnis afirma o seguinte:

os seus comprometimentos religiosos lhes concederão, no mínimo, um propósito que irá integrar todos os seus demais comprometimentos. Isso ocorre pois, como já explicamos acima, [seção XII(A)], o bem da religião é de fato realizado sempre que uma pessoa deve escolher entre o certo e errado, e escolhe o que é correto. E assim, para alguém se esforçar para viver em harmonia com a fonte do dever moral e perceber que essa harmonia condiciona todas as demais esperanças, esse bem passa a se encontrar em jogo em todas as áreas de sua vida e estabelece um propósito abrangente: sempre evitar a imoralidade contrária à intenção de Deus – ou seja, como pecado – a fim de evitar a desarmonia com a fonte-mais-que-humana de sentido e valor. (BOYLE; FINNIS; GRISEZ, 1987, p. 14).⁸⁰

Consequentemente, a religião como aspecto do florescimento humano, na medida em que consiste em um bem humano, permite a cada ser humano, no que concerne a sua individualidade e também a sua sociabilidade, atingir o seu florescimento humano. Isso será possível somente quando esses bens forem respeitados, por se tratarem de aspectos essenciais para que o indivíduo possa alcançar toda a potencialidade do seu ser.

⁷⁹ In short: there is the identity I have as the particular human being I have been since I was formed in my mother's womb with all the radical capacities, and thus the nature, of a human person. There is the identity I have as a person conscious of much that I have experienced and thought since first I began to be aware of myself (my toes and my fears . . .) in relation to other things including people, and began to inquire and assert and deny and argue. There is the identity I have as a person with the character I have made for myself by the choices I have made within the constraints, and between the opportunities, that have arisen from the nature of things, the choices of others, and the accidental conjunctions, by all of which factors, as Shakespeare and Aquinas each depict, divine providence ‘shapes our ends, / rough hew them how we will’ (Hamlet 5.2.11). And there is the identity I have as an object of cultural forms (a citizen of Australia) and a user of them (English-speaking, tie-wearing) and projector of new and partly new personas. (FINNIS, 2011c, p. 67).

⁸⁰ For morally good persons, their religious commitment will provide at least one purpose to integrate all their other commitments. This is so because, as we explained above [section XII(A)], the good of religion is in fact realized whenever one must choose between what is right and wrong, and chooses what is right. And so, for one striving to live in harmony with the source of the moral ought and realizing that this harmony conditions all other hopes, this good's being at stake in every area of life sets one overarching purpose: always to avoid immorality as contrary to God's intention-that is, as sin-in order to avoid disharmony with this more-than-human source of meaning and value. (BOYLE; FINNIS; GRISEZ, 1987, p. 146).

A ética aristotélica só pode ser plenamente compreendida quando relacionada a sua metafísica. A noção de florescimento humano é teleológica e pode ser explorada pelos conceitos de ato e potência. Como ser vivo, o homem é dotado de faculdades naturais (potências), que podem ou não ser realizadas, colocadas em ato. A ação virtuosa é exatamente a ação que atualiza (coloca em ato) uma potência natural, antes latente em estado de potência. (PINHEIRO; SOUZA, 2016a, p. 77).

Portanto, o respeito ao bem humano da religião é imprescindível para que cada homem e mulher possam ser plenamente realizados em toda sua essência, como seres humanos que são. Isto é, qualquer ato que impeça a autêntica busca da verdade sobre o cosmos, acerca da ordem de todas as coisas, resultaria na supressão das oportunidades dessas pessoas de alcançarem os seus respectivos florescimentos humanos. Pois, violaria em si o bem humano da religião.

Insta salientar, que não se trata de uma teoria apologética sobre uma religião específica, o que impediria ser este um objeto de estudo da área acadêmica, mas sim uma teoria que foi estudada e desenvolvida com o intuito de identificar e compreender dentre outros bens fundamentais do ser humano, o bem humano da religião que é inerente a cada pessoa. John Finnis, após minuciosa e extensa pesquisa sobre este tema, apresentou à área acadêmica o entendimento aristotélico-tomista de que o indivíduo encontra-se ordenado inevitavelmente a buscar a verdade da ordem primeira das coisas.

Essa ordenação pode ser apreendida se utilizarmos como exemplo a inevitável atração de um metal a um pedaço de imã magnético que lhe é apresentado à frente. O magnetismo do imã direciona o metal a movimentar-se ao seu encontro, sendo, portanto, imprescindível a reunião dos dois. Dessa mesma forma, o ser humano é atraído ao conhecimento da verdade sobre a ordem primeira de todas as coisas, sobre o cosmos e o seu lugar neste cosmos, sendo essa atração em si o bem humano da religião, que consiste nessa ordenação, nesse encontro.

Assim, quando concebemos a religião dessa maneira, a definição da liberdade religiosa como direito humano a ser protegido, deixa de ser algo trivial e somente arguido por religiosos, mas sim, um direito fundamental da humanidade como um todo. No próximo capítulo iremos discorrer sobre a necessidade de preservação do lugar da religião no espaço público, tendo em vista o pensamento de John Finnis acerca do florescimento humano que ela proporciona, conforme identificamos neste capítulo.

4 RELIGIÃO, DIREITOS HUMANOS E ESPAÇO PÚBLICO

Quando analisamos o corrente cenário do debate jurídico, político e social, é possível identificar como um dos assuntos recorrentes a questão dos direitos humanos. Essa assertiva pode ser nitidamente vislumbrada conforme se depreende das palavras de Portela (2014):

A definição da noção de direitos humanos é objeto de polêmica. Com efeito, há muitas acepções de direitos humanos, perpassadas por diversos fatores e concepções, como reconhece Gregório Robles, para quem a questão não só não é pacífica, como também é influenciada por pontos de vista de cunho político e ideológico. Em todo caso, é evidente que a proteção e a promoção dos direitos humanos estão elencadas entre os principais temas das relações internacionais na atualidade e se encontram entre as prioridades dos Estados, da sociedade internacional e do Direito Internacional. (PORTELA, 2014, p. 817).

Constata-se que a origem da conceituação desses direitos ainda é sujeita a questionamentos, uma vez que existem teorias diversas acerca dela, o que delonga o conflito sobre a eficácia da proteção desses direitos. Isso se justifica porque a Ciência do Direito, ou Dogmática Jurídica formada a partir da tradição do Direito Positivo, não consegue apresentar um entendimento claro que fundamente a proteção de todos os direitos aos quais concede o adjetivo de “humanos”.

Elden Borges, no resumo de sua dissertação defendida na qual abordou o tema “A Fundamentação ética dos direitos humanos em Tomás de Aquino: Pessoa Humana, Bem Comum e Lei Natural” (2017), em que discorreu sobre a necessidade de uma fundamentação ética de tais direitos, afirmou o seguinte:

Ao analisarmos o discurso jurídico e político contemporâneos podemos concluir que um dos elementos centrais é o conceito de direitos humanos. Tais direitos firmaram-se como um elemento central nas principais discussões atuais. No entanto, quando realizamos uma análise mais detida concluímos que não há um conceito suficientemente denso a justificar todas as propostas neles ancoradas. Ao contrário, tornaram-se um elemento tão vago que neles é possível sustentar qualquer pretensão e, conseqüentemente, destituí-los de qualquer conteúdo. Em tal contexto, [...] a ética exposta por Tomás de Aquino pode fornecer uma via adequada para fundamentação de tais direitos. Dessa forma, o objetivo [...] é analisar em que medida a ética tomista pode fundamentar o conceito de direitos humanos. [...] voltando-se às obras de Tomás de Aquino e de seus principais intérpretes – aqueles que, de alguma forma, permitem discutir o problema da pesquisa, como Finnis e Hervada, entre outros. (SOUZA, 2017, p. 07).

Nesse mesmo sentido, John Finnis, ao demonstrar que os bens humanos fundamentais básicos permitem o florescimento humano das potencialidades inerentes à pessoa, assim compreende que, para que exista a realização de todas as capacidades humanas

(potencialidades), faz-se necessária a proteção dos bens humanos que as promovem. Em outras palavras, é essencial para a plena realização do ser humano que ele seja livre para exercer todas as suas capacidades, que são alcançadas pela liberdade de cada indivíduo de buscar esses bens humanos básicos. Liberdade, no entendimento de John Finnis, não corresponde à arbitrariedade, mas sim na vontade livre e racional do ser humano de buscar a sua realização. Acerca do bem da religião, Pinheiro e Souza discutiram exatamente sobre essa noção da liberdade, conforme entendida por John Finnis:

Esse bem resiste a uma crítica agnóstica ou materialista, assim como a qualquer tipo de negativismo antirreligioso, uma vez que independe da crença em uma religião positiva específica. Mencionando o ateísmo de Sartre, Finnis (2007b, p. 95) demonstra que a especulação metafísica sobre uma ordem supraindividual e irreduzível à experiência sensível é universal, pois mesmo um ateu como Sartre – que seria um exemplo emblemático da verdade desse bem – reconhece ser a liberdade um fator de limitação do árbitro e que, portanto, há certa essência livre que caracteriza sua condição ou natureza, que o torna responsável. (PINHEIRO; SOUZA, 2016a, p. 80).

Nesse diapasão, a fundamentação dos direitos humanos, pela ética aristotélica-tomista interpretada e desenvolvida por Finnis, é essencial para a validade desses direitos perante as ordens jurídicas internas e a comunidade internacional, bem como para que seja possível reconhecer o lugar da religião no espaço público. Para tanto, será identificado, primeiramente, o conceito dos direitos humanos, para que seja possível identificar que no cenário contemporâneo se verifica de extrema necessidade buscar um conceito objetivo sobre essa espécie de direitos, na medida em que visem uma real defesa da dignidade humana.

Posteriormente, será analisada a fundamentação ética dos direitos humanos no entendimento de John Finnis, sob a influência de Aristóteles e Tomás de Aquino, para que seja demonstrada a teoria desenvolvida por esse autor no que concerne aos direitos humanos. Por fim, será realizada uma abordagem da teoria apresentada, de forma a retomar a noção de religião como bem humano fundamental básico e o seu lugar na fundamentação ética dos direitos humanos e no espaço público.

4.1 O conceito de direitos humanos

A defesa dos direitos humanos como compreendida na atualidade é resultado de diversas discussões que necessitam ser analisadas e aprofundadas, principalmente pois concernem a direitos subjetivos, isto é, relativos à pessoa humana e não apenas a meras relações jurídicas. A constante necessidade de proteção desses direitos não é uma

preocupação tão somente da modernidade, quando inserida no momento posterior aos acontecimentos ocorridos na Revolução Francesa, na Revolução Industrial e nas Duas Grandes Guerras Mundiais. Mas se trata, também, de uma preocupação da filosofia clássica, uma vez que, tanto Aristóteles quanto Santo Tomás de Aquino, abordaram em suas obras a existência de bens humanos que precisam ser protegidos e incentivados.

Ressalta-se que, na sociedade internacional moderna, os direitos humanos vêm sendo constantemente debatidos e estudados, devido aos diversos crimes contra a humanidade cometidos em grandes escalas, principalmente pelo Estado nazista alemão. Crimes esses que foram positivados e autorizados pela ordem jurídica interna do Estado da Alemanha.

Após a II Guerra Mundial, os direitos humanos adquirem o caráter de prioridade da sociedade internacional, mormente a partir da criação da ONU (1945) e da proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), que reitera o reconhecimento de que todos os seres humanos, sem distinção de qualquer espécie, são essencialmente livres e iguais. Cabe destacar que a Declaração Universal, que é uma mera resolução da ONU e que, neste sentido, não é tecnicamente um tratado e não teria, em princípio, força vinculante, é vista como a principal referência no tocante aos direitos humanos no mundo atual, inclusive porque foi seguida pelo aparecimento de tratados e de organizações internacionais voltados diretamente à promoção desses direitos, bem como pela positivação de suas normas no Direito interno dos Estados. (PORTELA, 2014, p. 826).

Portanto, verifica-se assim que a sociedade internacional desperta novamente sua atenção à imprescindibilidade de proteção de tais direitos. Contudo, o que ainda se vislumbra como polêmico e insuficientemente estabelecido é o entendimento acerca da sua conceituação. Seriam apenas direitos inerentes à proteção da mulher, ou do homem, do nascituro, das crianças, dos idosos, dos pobres, dos ricos, em sua individualidade? Ou seriam direitos relativos à toda uma espécie, sem quaisquer distinções?

Em resposta a essas perguntas, Portela (2014, p. 817) apresenta a seguinte compreensão: “definimos os direitos humanos como aqueles direitos essenciais para que o ser humano seja tratado com a dignidade que lhe é inerente e aos quais fazem jus todos os membros da espécie humana, sem distinção de qualquer espécie.”

Contudo, essa é uma definição que em si não é suficientemente precisa para evitar confusões acerca da executividade da proteção desses direitos. Isso, pois os conceitos acerca das palavras como “ser humano”, “dignidade humana” e “membros da espécie humana” são sujeitos a discussões teóricas, as quais sofreram alterações no decorrer da história, o que demonstra a necessidade de retomarmos as definições anteriormente apresentadas sobre essas questões segundo John Finnis.

Todavia, cabe ressaltar que essa polêmica, inerente à conceituação dos direitos humanos e dos termos acima citados, surgiu exatamente devido à existência de uma tentativa de explicá-los historicamente. Quando estudados na doutrina, os direitos humanos são primeiramente classificados em gerações, que correspondem a épocas específicas, nas quais os Estados buscaram priorizar a proteção de determinados direitos. Porém, de acordo com Elden Borges Souza (2017, p. 3), “uma explicação histórica não substitui uma indagação sobre se esses direitos merecem continuar ou se são mais um fato histórico sem razões para ser definido.”

Cabe nesta oportunidade indicar o que consistem em gerações de direitos humanos, a fim de que o leitor melhor compreenda a controvérsia em questão. A expressão “gerações” foi atribuída a esses direitos, pois em eventos históricos pontuais, determinados bens, valores, foram reconhecidos como prioridades no que concerne à proteção estatal. Isso devido às diversas violações praticadas contra eles. Portanto, a carência na proteção estatal desses valores resultou na descoberta da sociedade internacional da necessidade de privilegiar o seu incentivo e proteção de forma a impedir que sofram novas ofensas.

A classificação dos direitos humanos em gerações é sintetizada pela jurisprudência do STF, nos seguintes termos: ‘enquanto os direitos de primeira geração (direitos civis e políticos) – que compreendem as liberdades clássicas, negativas ou formais – realçam o princípio da liberdade, e os direitos de segunda geração (direitos econômicos, sociais e culturais) – que se identificam com as liberdades positivas, reais ou concretas – acentuam o princípio da igualdade, os direitos de terceira geração, que materializam poderes de titularidade coletiva atribuídos genericamente a todas as formações sociais, consagram o princípio da solidariedade e constituem um momento importante no processo de desenvolvimento, expansão e reconhecimento dos direitos humanos, caracterizados enquanto valores fundamentais indisponíveis, pela nota de uma essencial inexauribilidade (BRASIL apud PORTELA, 2014, p. 828).

Na própria síntese do Supremo Tribunal Federal *supra*, infere-se a evolução histórica pertinente à classificação dos direitos humanos. Contudo, essa tentativa de defini-los se mostra insuficiente e superficial, pois, a qualquer momento, um novo evento histórico pode ocorrer de maneira a alterar e acrescentar novos direitos a serem compreendidos como humanos. Logo, não é realizado o aprofundamento da definição da natureza, da essência desses direitos, mas somente é analisado o interesse histórico a ser priorizado diante de ofensas concretamente praticadas. Essa classificação não deixa de ser necessária para o presente estudo, mas não abrange todo o campo de entendimento que o tema abrange.

Portanto, a conceituação dos direitos humanos não pode ser assim definida somente por eventos históricos específicos, uma vez que, se assim o fosse, viria a se referir àquilo que

se busca proteger no tempo específico no qual o direito é identificado e entendido como necessitado de proteção. Assim, seria um direito influenciado por interesses políticos, sociais e econômicos e não necessariamente direcionados à proteção do sujeito ao qual busca resguardar. Logo, para tanto, serão retomadas as definições apresentadas sobre a natureza humana que confere o adjetivo específico a esses direitos e se relaciona ao sujeito do direito dos Direitos Humanos.

Assim, quando se dedica ao estudo sobre o termo “Humano”, Aristóteles afirma o seguinte:

Humano: Compreende-se claramente a razão pela qual o homem é um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e que todos os animais que vivem em grupos. Dizemos que a natureza não faz nada em vão. Somente o homem, dentre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz por si só é o sinal da dor e do prazer e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Esses chegam a experimentar as sensações de dor e de prazer e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil e prejudicial e, conseqüentemente, o que é justo e injusto. O que distingue o homem de um modo especial é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentidos da mesma ordem, cuja comunicação constitui a família do Estado. (ARISTÓTELES, 2007, p. 16).

De maneira analítica, Santo Tomás de Aquino trata desse tema na solução ao artigo 1 da questão 29 da 1ª PARS da Suma Teológica:

Humano: Questão 29: O primeiro discute-se assim. – Parece desacertada a seguinte definição de pessoa que dá Boécio: *A pessoa é uma substância individual de natureza racional.* [...]. SOLUÇÃO – Embora o universal e o particular se encontrem em todos os gêneros, contudo, de certo modo especial, o indivíduo se encontra no gênero da substância. Pois, esta se individua em si mesma, ao passo que os acidentes se individuem pelo seu sujeito, que é a substância; assim, uma determinada brancura denomina-se tal enquanto está num certo sujeito. Por isso, e convenientemente, os indivíduos substanciais diferem dos outros por um nome especial, pois se chamam hipóstases ou substâncias primeiras. Mas ainda, de modo mais especial e perfeito manifesta-se o particular e o individual nas substâncias racionais, que são senhoras dos próprios atos; e não somente são levadas, como os outros, mas agem por si mesmas; pois, os atos são de natureza singular. E, portanto, entre as outras substâncias, os indivíduos de substância racional têm certo nome especial, a saber, o de pessoa. E por isso, à predita definição de pessoa, acrescenta-se substância individual, para significar o singular no gênero da substância; e acrescenta-se mais – de natureza racional, para exprimir o singular na ordem das substâncias racionais. (AQUINO, 2016, p. 224-225).

Diante dessas citações, mister se faz mencionar novamente a definição do mesmo termo, segundo comentário realizado por John Finnis, extraído de seu livro “*Intention and Identity*” (Intenção e Identidade):

Quais são, então, os "fatos naturais" que devem informar o pensamento jurídico sobre as pessoas a quem a lei existe para servir? O que é essa natureza humana, que em sua corporeidade é conhecida pelos advogados como ofendida em crimes e delitos, e sustentada pelos recursos sempre de algum modo destituídos em direitos de propriedade (por mais artificial que seja); e que em sua intelectualidade irreduzível é conhecida por nós como a criadora de signos, assinaturas e significados, e sujeito de intenções? Aqui, a reflexão jurisprudencial pode utilmente voltar às suas origens, talvez nas reflexões de Platão sobre o julgamento e a execução de Sócrates. No ato de, digamos, falar com meu parceiro no discurso – talvez, à corte a qual estou me dirigindo como advogado, ou ao cliente a quem estou aconselhando como jurista – eu entendo meu enunciado como a realização de uma escolha *que eu fiz*, e ao mesmo ato que conheço, minha voz audível registra sua compreensão, sinto, digamos, confiança ou ansiedade, lembro de um mal-entendido do passado e espero que minha declaração aponte meu ponto de vista. Essa experiência da *unidade (incluindo a continuidade)* do meu ser – como um sentimento, desejo, observação, lembrança, compreensão, atividade física e efeito efetivo ou causa de efeitos físicos e igualmente um sujeito e recipiente de tais efeitos – é um dado que a exploração filosófica das realidades humanas e de outras realidades naturais só pode explicar adequadamente com grande dificuldade e muitas armadilhas. Ainda assim, antes de todos os relatos, essa presença inteligível do meu próprio ser atuante multifacetado para mim mesmo é um dado de compreensão, um e o mesmo eu – *esse ser humano* – que compreendo e escolho e realizo minhas escolhas e sensações, etc (FINNIS, 2011c, p. 33-34).⁸¹

Insta salientar que, diante dessas afirmações, a humanidade do sujeito dos direitos humanos não se refere apenas às suas posses, nacionalidade, sexualidade, etc. como direitos individualistas e plurais, mas sim à sua condição de ser um animal, social e racional. O ser humano, como afirmado por Aristóteles e retomado por Tomás de Aquino e, então, por Finnis, é um animal que, dentre os demais, possui como característica intrínseca a racionalidade, que o distingue dos outros animais e que o permite discernir sobre o justo e o injusto, ou seja, raciocinar, e, por meio da palavra, comunicar-se com os outros.

Nas palavras de Barzotto, (2004, p. 137), “os direitos humanos são uma espécie do gênero direito subjetivo: são os direitos subjetivos que cabem a todo ser humano em virtude da sua humanidade”. Portanto, o que é necessário estudar de maneira minuciosa neste ponto é

⁸¹ What, then, are the ‘natural facts’ which should inform juristic thought about the persons whom law exists to serve? What is this human nature, which in its bodiliness is known to lawyers as injured in crimes and torts, and sustained by the resources always somehow disposed of in property rights (howsoever artificial); and which in its irreducible intellectuality is known to us as the maker of signs, signatures, and meanings, and subject of intentions? Here jurisprudential reflection can helpfully go back to its origins, perhaps in Plato’s reflections on the trial and execution of Socrates. In the act of, say, speaking to my partner in discourse—perhaps, the court I am addressing as advocate, or the client I am advising as jurist—I understand my utterance as the carrying out of a choice which I made, and in the same act I am aware of my audible uttering, see the hearers register their comprehension, feel, say, confidence or anxiety, remember a past misunderstanding, and hope my statement will make my point. This experience of the unity (including continuity) of my being—as a feeling, willing, observing, remembering, understanding, physically active, and effective mover or cause of physical effects and equally an undergoer and recipient of such effects—is a datum which philosophical exploration of human and other natural realities can account for adequately only with great difficulty and many a pitfall. Still, prior to all accounts of it, this intelligible presence of my many-faceted acting self to myself is a datum of understanding, one and the same I—this human being—who am understanding and choosing and carrying out my choice and sensing, etc. (FINNIS, 2011c, p. 33-34).

a constituição dessa humanidade que classifica a pessoa humana como animal, social, racional.

Essa noção acerca da pessoa humana e dos direitos humanos não se limita às diretrizes estabelecidas pela Ciência do Direito moderna, também denominada de “Dogmática Jurídica”, desenvolvida pela tradição do Direito Positivo. Dessa forma, para que seja possível compreender o motivo de assim o ser, faz-se mister deter a atenção do leitor acerca do estudo da definição de Direito como compreendido atualmente, para após apresentar a proposta de John Finnis.

Então, de acordo com o pensamento juspositivista relativo à tradição do Direito Positivo, os direitos subjetivos são determinados por estatutos jurídicos (tais como aqueles que expressam a nacionalidade, direitos políticos, direito de propriedade), por atos jurídicos (como promessa), por negócios jurídicos (compra e venda), e por fatos jurídicos (morte) (BARZOTTO, 2004, p. 137). Nesse sentido, os direitos são definidos, compreendidos, somente quando inseridos num ordenamento jurídico específico, de tal maneira que não há segundo a Ciência do Direito moderna, direitos definidos, derivados da condição humana. Isso significa que, para essa tradição, é considerado “direito” tão somente aqueles derivados de estatutos jurídicos, atos jurídicos, negócios jurídicos e de fatos jurídicos – a Dogmática Jurídica (Ciência do Direito moderna) não reconhece como direito nada que esteja fora do ordenamento jurídico, de maneira a apresentar diversas dificuldades ao tratar do conceito dos direitos humanos, uma vez que eles derivam da humanidade, da condição da pessoa humana inerente aos sujeitos de direito a eles inerentes (BARZOTTO, 2004, p. 137).

Verifica-se essa dificuldade ao analisar a controvérsia na sociedade internacional quanto à conceituação dos direitos humanos, motivo pelo qual o estudo realizado por John Finnis, Germain Grisez, Robert George, Luis Fernando Barzotto, dentre outros nomes, é de extrema importância para a compreensão acerca de tais direitos. Diante da premissa da Dogmática Jurídica de que direitos somente podem ser direitos propriamente ditos, a partir de sua respectiva inclusão positivamente no ordenamento jurídico, a definição de direitos como humanos por parte dessa tradição se mostra insuficiente, já que não se encontram previstos na lei positivada, concreta, mas derivam da condição humana dos sujeitos de direito. Por se encontrarem além do ordenamento jurídico, esses direitos são considerados pelo positivismo jurídico como ficções, isentas de uma conceituação fundamentada (BARZOTTO, 2004, p. 137).

Finnis, ao tratar do tema “Direitos”, no capítulo VIII de sua obra *Natural Law and Natural Rights* (2011a), enfatizou a necessidade de entender primeiramente a definição do que vem a ser “Direito”, para então compreender os direitos humanos:

Então, embora nossa própria preocupação seja primeiramente com os direitos humanos ou naturais aos quais se podem apelar, estejam ou não concretizados na lei de qualquer comunidade, será útil dedicar a próxima seção a uma síntese acerca dos resultados das análises jurídicas contemporâneas do discurso sobre direitos. Pois, a lógica que podemos descobrir nos usos legais do termo ‘um direito’ e seus cognatos será encontrada amplamente aplicável para um entendimento acerca do discurso sobre direitos ‘morais’. (Direitos humanos ou naturais são os direitos morais fundamentais e gerais; direitos morais particulares ou concretos – como por exemplo, o direito de James de não ter sua correspondência privada lida por John durante a sua ausência do escritório hoje – podem ser ditos como ‘humano’ ou ‘natural’, mas é usual discorrer sobre eles como direitos ‘morais’, derivados, certamente, das formas gerais da moral, isto é, direitos humanos: a distinção assim esboçada pelo uso não é, no entanto, muito firme ou clara. (FINNIS, 2011a, p. 198-199).⁸²

Com essa finalidade, Finnis apresenta em sua obra a análise do jurista norte-americano Hohfeld, que, para ele, conseguiu englobar amplamente diversas formas de usos, por parte de advogados, do termo “um direito” e seus cognatos, mas, no entanto, não todos os usos (FINNIS, 2011a, p. 199). Os pressupostos do sistema estudado por Hohfeld, segundo a compreensão de John Finnis, são:

(i) que todas as afirmações ou atribuições de direitos podem ser reduzidas sem remanescente para atribuições de uma ou alguma combinação dos quatro seguintes ‘direitos Hohfeldianos’: (a) ‘direito reivindicativo’ (denominado por Hohfeld ‘direito *stricto sensu*’), (b) ‘liberdade’ (chamado por Hohfeld ‘privilégio’), (c) ‘poder’, e (d) ‘imunidade’; e (ii) que afirmar um direito Hohfeldiano é afirmar uma relação de três-termos entre uma pessoa, um ato-descrição, e uma outra pessoa. (FINNIS, 2011a, p. 199).⁸³

Então, de acordo com essas premissas, os direitos consistiriam na combinação desses tipos de direitos, como, por exemplo, uma pessoa “A” tem o *direito de reivindicar* de outra

⁸² So, although our own concern is primarily with the human or natural rights that may be appealed to whether or not embodied in the law of any community, it will be useful to devote the next section to a resumé of the results of contemporary juristic analysis of rights-talk. For the logic that we can uncover in legal uses of the term ‘a right’ and its cognates will be found largely applicable for an understanding of ‘moral’ rights-talk. (Human or natural rights are the fundamental and general moral rights; particular or concrete moral rights—for example, James’s right not to have his private correspondence read by John during his absence from the office today—can be spoken of as ‘human’ or ‘natural’, but it is more usual to speak of them as ‘moral’ rights, derived, of course, from the general forms of moral, i.e. human rights: the distinction thus drawn by usage is not, however, very firm or clear). (FINNIS, 2011a, p. 198-199).

⁸³ (i) that all assertions or ascriptions of rights can be reduced without remainder to ascriptions of one or some combination of the following four ‘Hohfeldian rights’: (a) ‘claim-right’ (called by Hohfeld ‘right *stricto sensu*’), (b) ‘liberty’ (called by Hohfeld ‘privilege’), (c) ‘power’, and (d) ‘immunity’; and (ii) that to assert a Hohfeldian right is to assert a three-term relation between one person, one act-description, and one other person. (FINNIS, 2011a, p. 199).

peessoa “B” algo “x” (um ato, omissão, ou coisa), mas tão somente se “B” possuir um *dever* de realizar “x” em relação à “A”. Portanto, há uma combinação de direitos e deveres nesse sentido no que concerne às quatro classificações de direitos acima citadas. Contudo, conforme demonstrado por Finnis, não obstante essa combinação seja em princípio sempre possível, tal compreensão dos direitos não consegue elucidar totalmente as atribuições realizadas por advogados na atualidade. Isso, pois os advogados e juristas passaram a entender o direito não como inserido em uma relação de três termos entre duas pessoas e um ato ou omissão, mas sim o incorporam em uma relação de dois termos entre pessoas e um tema ou coisa, em sentido amplo (FINNIS, 2011a, p. 201).

Essa compreensão de direitos em dois termos é por diversas vezes, de acordo com John Finnis (2011a, p. 201),⁸⁴ preferida por advogados devido ao fato de que concede uma unidade inteligível a uma série temporal que versa sobre o conjunto de direitos Hohfeldianos. Em outras palavras, o objetivo que persiste na relação, o direito propriamente dito, permanece o mesmo, de forma que o direito em si não é afetado pelas circunstâncias temporais às quais é sujeito. Então, o ponto central, o foco de preocupação da lei, que é o direito objeto da relação de dois termos, permanece único, intacto, conforme afirmado por Finnis (FINNIS, 2011a, p. 201-202). Isso ocorre da seguinte forma, para a clara compreensão dessa assertiva:

Como exemplo mais simples demonstramos o seguinte: A, que possui o direito a £10 determinado por um contrato, poderá em um momento possuir um direito Hohfeldiano reivindicativo de ter essa quantia paga a ele por B, e em um momento posterior (a dívida de B ter sido assumida por C) outro direito Hohfeldiano reivindicativo, de exigir o pagamento da quantia £10 agora de C; e os direitos processuais (direitos Hohfeldianos reivindicativos, poderes, etc.) que são usufruídos por A com a finalidade de fazer valer esse direito à quantia £10 poderá ser sujeito a mudanças, tanto em passos ou fora de sintonia com a troca entre o primeiro direito reivindicativo de ser paga a quantia £10 e o último. Contudo, essa série de diferentes conjuntos de direitos Hohfeldianos é inteligentemente unificada; pois, os efeitos várias regras legais relevantes se relacionam a um tópico, o "direito a 10 libras sob esse contrato", um direito não-hohfeldiano do qual o benefício, o encargo, os adereços e incidentes processuais podem ser deslocados, mais ou menos independentemente um do outro sem afetar o "direito em si", que é o foco constante da preocupação da lei. (FINNIS, 2011a, p. 201-202).⁸⁵

⁸⁴ The reason why such a two-term ascription of rights is preferred by lawyers, in many contexts, is this: it gives an intelligible unity to a temporal series of the many and varying sets of Hohfeldian rights which at different times one and the same set of rules provides in order to secure and give substance to one subsisting objective.. [A razão pela qual tal concepção de direitos resumida a dois termos é preferida por advogados em diversos contextos é esta: dá uma unidade inteligível a uma série temporal dos muitos e variados conjuntos de direitos hohfeldianos que, em momentos diferentes, um mesmo sistema determinado de regras prevê, com o fim de assegurar e dar substância a um objetivo subsistente.] (FINNIS, 2011a, p. 201-202).

⁸⁵ To take the simplest example: A, who has the right to £10 under a contract, may at one time have a Hohfeldian claim-right to be paid £10 by B, and at a later time (B's debt having been assumed by C) another Hohfeldian claim-right, to be paid £10 by C; and the procedural rights (Hohfeldian claim-rights, powers, etc.) that A enjoys to enforce this right to £10 may be shifting, either in step or out of step with the shift between the earlier claim-right to be paid £10 and the later. Yet this series of differing sets of Hohfeldian rights is

A análise Hohfeldiana dos direitos auxilia o leitor a realizar uma primeira definição do que seja o direito. Contudo, conforme elucidado por Finnis (2011a, p. 203),⁸⁶ ela não abrange toda a discussão jurídica e a prática jurídica, pois o próprio entendimento do contexto e significado do “direito de reivindicar” não é unificado, no sentido de que as duas alternativas reconhecidas pelos juristas, segundo Hohfeld, não são passíveis de explicar a sua respectiva aplicação em todos os casos. Significa que a teoria de Hohfeld determina o que seja em si o direito de reivindicar algo, qual seja que existe um direito que outra pessoa deve cumprir em meu favor, por exemplo. Contudo, não explica necessariamente as situações nas quais é permitido que essa reivindicação seja praticada e por quem poderá o ser.

Portanto, nenhuma dessas abordagens corresponde ao uso jurídico prático desse direito, pois, a princípio, segundo essa análise, não há nada que justifique o direito de A à quantia em questão e o dever de C de pagá-la. Segundo o entendimento de Finnis, esse problema é de caráter filosófico, que deverá ser estudado a fim de responder às seguintes perguntas: “qual é, se é que existe algum, o princípio subentendido, unificando os diversos tipos de relacionamentos que podem ser razoavelmente compreendidos como referentes a ‘direitos’? Ou, mais grosseiramente: Há alguma explicação geral sobre o que significa se ter um direito?” (FINNIS, 2011a, p. 203).⁸⁷

intelligibly unified; for the shifting applications of the various relevant legal rules all relate to one topic, the ‘right to £10 under that contract’, a non-Hohfeldian right of which the benefit, the burden, and the procedural props and incidents can all be shifted more or less independently of each other without affecting the ‘right itself’ which is the constant focus of the law’s concern. (FINNIS, 2011a, p. 201-202)

⁸⁶ For, granted that B has a duty when, in virtue of a certain rule, B is required to act in a certain way, when shall we say that there is, correlative with this duty, a claim-right? And in whom does the claim-right vest? To these questions there are two opposing answers. The first answer is that there is a claim-right correlative to B’s duty if and only if there is some ascertainable person A for whose benefit the duty has been imposed, in the sense that A is to be the recipient of the (presumable) advantage of B’s performance of or compliance with the duty; and that that person A has the claimright correlative to B’s duty. The alternative answer is that there is some person A with a claim-right correlative to B’s duty, if and only if there is some person A who has the power to take appropriate remedial action at law in the event of B’s failure to comply with that duty. It seems that Hohfeld himself would have favoured the latter answer had he squarely faced the question. [Pois, admitindo que B tem um dever quando, em virtude de uma determinada regra, B é obrigado a agir de um certo modo, quando deveremos dizer que existe, correlativo a este dever, um direito de reivindicação? E em quem recai esse direito de reivindicação? Para estas questões existem duas respostas opostas. A primeira resposta é que existe um direito de reivindicação correlativo ao dever de B se e somente se, houver alguma pessoa determinável A para cujo benefício a obrigação tenha sido imposta, no sentido de que A deve ser o beneficiário da vantagem (presumível) do desempenho ou cumprimento do dever de B; e que essa pessoa A tem o direito de reivindicação correlativo ao dever de B. A resposta alternativa é que há uma pessoa A com um direito de reivindicação correlativo ao dever de B, se e somente se, houver alguma pessoa A que tenha o poder de tomar a ação corretiva apropriada, conforme a lei prescreva, em caso de falha de B em cumprir essa obrigação. Parece que o próprio Hohfeld teria favorecido a última resposta se tivesse enfrentado diretamente a questão]. (FINNIS, 2011a, p. 202-203).

⁸⁷ This is the question: What, if any, is the underlying principle, unifying the various types of relationships that are reasonably said to concern ‘rights’? Or, more crudely: Is there some general explanation of what it is to have a right? (FINNIS, 2011a, p. 203).

Assim, a partir do estudo da Dogmática Jurídica decorrente do juspositivismo, depara-se exatamente com esse impasse, pois se o direito em si não está incorporado na norma legal, no ordenamento jurídico, como pode ser exigido? Para melhor compreensão, reitera-se que a Dogmática Jurídica é a ciência moderna do Direito e, por mais que o próprio nome possa incitar as pessoas a fazê-lo, ela não pode ser confundida com dogma, uma vez que não se trata de uma verdade irrefutável. A Dogmática consiste na ciência do Direito, no estudo científico do Direito como leis estatais, normas jurídicas inseridas em um ordenamento jurídico consolidado, positivado por um Estado. Portanto, o campo de abrangência desse estudo se restringe ao ordenamento jurídico, não sendo hábil a determinar filosoficamente, teleologicamente o que faz do direito, um direito em si.

A dogmática jurídica possui limites técnicos que não lhe permitem abarcar o conceito de direitos humanos. Para ela, direitos que estão além de ordenamentos jurídicos particulares são ficções. Em segundo lugar, a deficiência da dogmática jurídica é de natureza filosófica. A estruturação da dogmática contemporânea, que possui sua gênese no jusracionalismo moderno do século XVII e tem sua configuração definitiva no positivismo jurídico do século XIX, é paralela a uma radicalização do individualismo no Ocidente. Tanto para a ciência do direito nascente como para a filosofia política liberal dos “direitos do homem”, o *jus* (direito) passa a ser pensado como uma “qualidade inerente ao indivíduo”, rompendo com a ciência do direito romana, para a qual o *jus* era “uma relação com os outros”. Se o direito é uma *qualidade* do indivíduo, então a doutrina liberal dos “direitos do homem” está certa em afirmar que o ser humano antes de qualquer relação social (estado de natureza) já possui direitos, isto é, Robinson Crusóé tem direitos na sua ilha. Do mesmo modo, a dogmática jurídica vai afirmar que o direito de propriedade (como qualquer direito) não tem significado social, devendo ser pensado somente como um atributo ou uma qualidade do indivíduo. Assim, “X é proprietário”, “X é calvo”, “X é depressivo” são expressões equivalentes na medida em que são definidas por referência somente ao indivíduo (qualidade), excluindo a referência aos demais (relação). (BARZOTTO, 2004, p. 137-138).

Logo, direito como *qualidade* resulta em uma individualização da pessoa de maneira a retirá-la da relação com os outros no que concerne a noção de direito. Nesse ponto, a Dogmática Jurídica não alcança o entendimento contemporâneo dos direitos humanos quando vislumbrarmos o teor da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que é referência desse pensamento para a sociedade internacional, pois, ao considerar apenas o direito como qualidade do indivíduo, o exclui, assim, da comunidade. Portanto, ao retirar o indivíduo da comunidade na qual é inserido, retira-se então, a essência dos direitos humanos previstos na Declaração de 1948, já que em seu artigo XXIX, item 1 é disposto o seguinte: “Todo homem tem deveres com a comunidade na qual o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível”.

Por entender a pessoa humana como um indivíduo que vive sua liberdade na comunidade, o exercício de seus direitos nela se dará de maneira que tratar esses direitos como meras qualidades não alcança os direitos desse ser humano em sua totalidade. Isso se justifica quando diante de situações nas quais ele deverá se portar perante os direitos dos outros indivíduos e da comunidade como um todo, conforme disposto no artigo mencionado.

O lugar da realização dos direitos é a comunidade, sendo os direitos humanos, portanto, uma relação que se tem com os demais membros da comunidade. Nesse sentido, a doutrina dos direitos humanos é antitética à doutrina liberal dos “direitos do homem”. Para esta, a referência na determinação dos direitos é o estado de natureza, a situação pré-social. Os direitos servem para reproduzir no estado de sociedade, o mesmo isolamento do estado de natureza. Ter direitos é ter a possibilidade de excluir-se do convívio dos demais, e coagi-los a não interferir com a própria autonomia: “Nenhum dos supostos direitos do homem vai além do homem egoísta [...], do indivíduo separado da comunidade, confinado a si próprio, ao seu interesse privado e ao seu capricho pessoal.” A dogmática jurídica é a viabilização técnica da necessidade ideológico-política do liberalismo de instituir a sociedade sobre os direitos do homem. Para ela, os direitos são qualidades dos indivíduos. Torna-se, portanto, incapaz de pensar os direitos humanos, *relações* dos seres humanos entre si. (BARZOTTO, 2004, p. 138).

Tendo em vista essa incapacidade da Dogmática Jurídica, os direitos humanos passam a ser, assim, plurais e conflituosos entre si, pois, por serem entendidos como *qualidades* de cada indivíduo em sua particularidade e ao se inserirem em uma comunidade com diversos outros indivíduos com suas respectivas *qualidades*, não existe a possibilidade de uma unificação de direitos que possam ser considerados como atribuídos a todos os seres humanos entre si. O motivo disso se dá na medida em que, ao serem *qualidades* diversas e diferentes entre si, os direitos passam a ser contraditórios uns com os outros. Exemplo disso se verifica quando a sociedade se depara com o direito à liberdade de consciência de A e o direito à liberdade de consciência de B, que em sua mente acredita que para viver precisa converter A à sua maneira de compreender a vida. Portanto, pensar o direito dessa forma não possibilita ao jurista realizar um fundamentado estudo sobre o que consiste o direito, muito menos, o que são os direitos humanos, pelo seguinte motivo a seguir exposto:

A dogmática jurídica mede o humano a partir do direito: quem é pessoa do ponto de vista da ordem jurídica positiva? O conceito de direitos humanos inverte essa lógica: o que vale como direito positivo à luz da dignidade da pessoa humana? Nos direitos humanos, a pessoa humana é a medida do direito. Na Declaração Universal dos Direitos Humanos, prescreve-se como a ordem jurídica positiva deve ser organizada para estar à altura das exigências derivadas da natureza humana, e não o contrário. Se o horizonte da ciência do direito é a ordem jurídica positiva, e os direitos humanos colocam o desafio de pensar a praxis e os fins da pessoa humana, faz-se necessário passar da dogmática jurídica à Ética. (BARZOTTO, 2004, p. 139).

Assim, o individualismo é identificado como a limitação filosófica da dogmática jurídica, devido ao fato de que, ao ser o Direito considerado por essa ciência uma qualidade inerente ao indivíduo, não o considera assim inserido em uma relação com os demais, mas isolado. Essa tradição individualista irá gerar o positivismo do século XIX, com o intuito de libertar o indivíduo economicamente, socialmente, intelectualmente de qualquer entrave do Estado.

O juspositivismo diante dessa influência intelectual da Ciência do Direito trata o Direito como proteção jurídica da liberdade moral de cada indivíduo. Ocorre que, o ponto central do juspositivismo é o fato de que a positivação do direito determina a sua condição como direito, conforme já mencionado, de maneira que reduz, assim, o humano ao direito, realizando o seguinte questionamento: “Quem será a pessoa do ponto de vista do ordenamento jurídico?”

Então, para essa tradição, a natureza da pessoa humana não é determinante para atribuir o adjetivo “humano” a algum direito específico, mas sim a regra jurídica que o prevê. Contudo, a partir da Declaração Universal de 1948, os estudiosos dos direitos humanos passam a questionar o seguinte: “O que poderá ser considerado como direito positivo sob a ótica da dignidade da pessoa humana?” Assim, o que se discute não é mais a positivação dos direitos humanos apenas, mas também a fundamentação ética dos próprios ordenamentos jurídicos diante da ética da pessoa humana. Essa ética irá determinar a validade moral do ordenamento, no sentido de legitimar essa ordem estatal.

A ética foi separada do Direito pelo movimento científico moderno, principalmente por Hans Kelsen que entendia que “o jurista deve lidar com as normas existentes ‘efetivas’, quaisquer que sejam” (VILLEY, 2008, p. 185). Para Kelsen e seus seguidores, o direito apenas é aquele registrado, de maneira que: “O cientista não cultiva outro ‘valor’, escreve Jacques Monod, além do de promover o progresso das ciências positivas, que não consideram o bem e o mal” (VILLEY, 2008, p. 186).

Kelsen assim o fez, pois acreditava que não é possível ao cientista jurídico, ao jurista, descobrir o que é a Justiça, o que é o Justo, mas deverá apenas aceitar o direito como o encontra no ordenamento jurídico. Conforme afirmado por Villey (2008, p. 186), para o positivismo de Kelsen “O dever-ser não é da alçada da ciência”, ou seja, ele considera que não é possível ao jurista conhecer os valores efetivamente, tão somente o direito positivado.

Norberto Bobbio, também jurista da tradição positivista, entende que o problema acerca da fundamentação dos direitos do homem não é de natureza filosófica, mas sim

política: “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*. Trata-se de um problema não filosófico, mas político.” (BOBBIO, 2004, p. 16). Portanto, assim como Kelsen, Bobbio entende que a ética, a filosofia não deve ser inserida no estudo do cientista do Direito, devendo ser reservada aos filósofos. No entanto, isso não o impede de postular pela defesa dos direitos humanos, mas tão somente aqueles que se encontram, efetivamente, positivados como frutos de um processo histórico de reconhecimento.

Do ponto de vista teórico, sempre defendi — e continuo a defender, fortalecido por novos argumentos — que os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas. (BOBBIO, 2004, p. 9).

Nessa perspectiva, o trabalho intelectual no caso do filósofo do direito, para Bobbio, consistirá apenas em determinar o melhor modo de efetivar esses direitos.

Afirmar, no início, que o importante não é fundamentar os direitos do homem, mas protegê-los. Não preciso aduzir aqui que, para protegê-los, não basta proclamá-los. Falei até agora somente das várias enunciações, mais ou menos articuladas. O problema real que temos de enfrentar, contudo, é o das medidas imaginadas e imagináveis para a efetiva proteção desses direitos. (BOBBIO, 2004, p. 22).

Para Bobbio, tentar fundamentar os direitos do homem não é possível diante de três dificuldades básicas: a vagueza da conceituação desses direitos; a sua heterogeneidade; e o relativismo histórico.

A vagueza, pois ao apresentar a humanidade como fundamento dos direitos humanos surge um vazio de significado, pois se trataria de uma palavra abstrata em relação a qual podem ser atribuídas diversas projeções ideológicas, religiosas, políticas. De acordo com esse pensamento, não há um conceito concretizado do que seja “humanidade”, de forma a conceder aos seres humanos direitos inerentes.

A primeira deriva da consideração de que “direitos do homem” é uma expressão muito vaga. já tentamos alguma vez defini-los? E, se tentamos, qual foi o resultado? A maioria das definições são tautológicas: “Direitos do homem são os que cabem ao homem enquanto homem.” Ou nos dizem algo apenas sobre o estatuto desejado ou proposto para esses direitos, e não sobre o seu conteúdo: “Direitos do homem são aqueles que pertencem, ou deveriam pertencer, a todos os homens, ou dos quais nenhum homem pode ser despojado.” (BOBBIO, 2004, p. 13).

Tendo em vista esse vazio substancial concernente ao significado da expressão “humanidade”, surgem diversas alternativas de lhe conceder um significado, o que resulta em um dos problemas indicados por Bobbio que consiste na Heterogeneidade da noção de humanidade e, conseqüentemente, dos direitos reconhecidos como humanos. A vaga noção do que sejam os direitos humanos, devido ao vazio do significado do termo humanidade, resulta em contradições internas ao definir esse significado, decorrentes de tradições jurídicas, políticas e ideológicas diversas e contraditórias entre si, o que fez surgir uma pluralidade de direitos humanos.

Além de mal definível (item 4) e variável (item 5), a classe dos direitos do homem é também heterogênea. Entre os direitos compreendidos na própria Declaração, há pretensões muito diversas entre si e, o que é pior, até mesmo incompatíveis. Portanto, as razões que valem para sustentar umas não valem para sustentar outras. Nesse caso, não se deveria falar de fundamento, mas de fundamentos dos direitos do homem, de diversos fundamentos conforme o direito cujas boas razões se deseja defender. (BOBBIO, 2004, p. 14).

Essa pluralidade de direitos, reconhecidos como humanos, e as contradições internas na noção de sua natureza (humanidade), gera uma autocontradição entre direitos, uma vez que há incompatibilidades entre as pretensões atribuídas especificamente a diversos direitos.

Não se pode afirmar um novo direito em favor de uma categoria de pessoas sem suprimir algum velho direito, do qual se beneficiavam outras categorias de pessoas: o reconhecimento do direito de não ser escravizado implica a eliminação do direito de possuir escravos; o reconhecimento do direito de não ser torturado implica a supressão do direito de torturar. (BOBBIO, 2004, p. 14).

No entanto, a principal dificuldade apontada por Bobbio para a fundamentação dos direitos do homem é o fato de se tratarem de direitos historicamente relativos. Essa relatividade se verifica explicitamente na classificação dos direitos humanos em “gerações”, devido ao fato de que foram reconhecidos em determinados períodos históricos, sendo alterados conforme a sociedade, o tempo. Portanto, Norberto Bobbio, diante desse relativismo histórico (por ele identificado como um dos empecilhos para a fundamentação dos direitos humanos), entende que não é vislumbrada a possibilidade de estabelecê-los como direitos fundamentais por natureza, uma vez que os fundamentos mudariam conforme as circunstâncias históricas.

Em segundo lugar, os direitos do homem constituem uma classe variável, como a história destes últimos séculos demonstra suficientemente. O elenco dos direitos do homem se modificou, e continua a se modificar, com a mudança das condições históricas, ou seja, dos carecimentos e dos interesses, das classes no poder, dos meios disponíveis para a realização dos mesmos, das transformações técnicas, etc.

Direitos que foram declarados absolutos no final do século XVIII, como a propriedade *sacre et inviolable*, foram submetidos a radicais limitações nas declarações contemporâneas; direitos que as declarações do século XVIII nem sequer mencionavam, como os direitos sociais são agora proclamados com grande ostentação nas recentes declarações. Não é difícil prever que, no futuro, poderão emergir novas pretensões que no momento nem sequer podemos imaginar, como o direito a não portar armas contra a própria vontade, ou o direito de respeitar a vida também dos animais e não só dos homens. O que prova que não existem direitos fundamentais por natureza. O que parece fundamental numa época histórica e numa determinada civilização não é fundamental em outras épocas e em outras culturas. Não se concebe como seja possível atribuir um fundamento absoluto a direitos historicamente relativos. De resto, não há por que ter medo do relativismo. A constatada pluralidade das concepções religiosas e morais é um fato histórico, também ele sujeito a modificação. O relativismo que deriva dessa pluralidade é também relativo. (BOBBIO, 2004, p. 13).

O pensamento positivista de Norberto Bobbio critica a premissa que considera possível à razão identificar os direitos humanos básicos, a qual denomina de *racionalismo ético*. De acordo com seu entendimento, os valores humanos fundamentais não são suscetíveis de conhecimento intelectualmente pela razão humana, a fim de serem conseqüentemente incorporados às leis do ordenamento jurídico do Estado. Contudo, verifica-se que a Dogmática Jurídica e o Positivismo Jurídico não foram capazes de responder às perguntas filosóficas “O que são os Direitos Humanos e o que é a natureza do homem?”. Isso, pois, não consideram ser importante ao campo jurídico respondê-las, já que o direito para tais linhas de pensamento é o que se encontra na lei, não existindo, portanto, necessidade de compreender a finalidade, as causas finais de sua positivação.

Expus até aqui algumas razões pelas quais creio que não se possa propor a busca do fundamento absoluto dos direitos do homem. Mas há um outro aspecto da questão que emergiu destas últimas considerações. E, com isso, passo à terceira questão que me coloquei no início. Trata-se de saber se a busca do fundamento absoluto, ainda que coroada de sucesso, é capaz de obter o resultado esperado, ou seja, o de conseguir de modo mais rápido e eficaz o reconhecimento e a realização dos direitos do homem. Entra aqui em discussão o segundo dogma do racionalismo ético, que é, de resto, a Segunda ilusão do jusnaturalismo: o de que os valores últimos não só podem ser demonstrados como teoremas, mas de que basta demonstrá-los (ou seja, torná-los em certo sentido inquestionáveis e irresistíveis) para que seja assegurada sua realização. Ao lado do dogma da demonstrabilidade dos valores últimos, cuja ausência de fundamento tentamos demonstrar nos itens anteriores, o racionalismo ético — em sua forma mais radical e antiga — sustenta também que a racionalidade demonstrada de um valor é condição não só necessária, mas também suficiente, de sua realização. (BOBBIO, 2004, p. 15).

Se não seria a natureza (já que segundo os positivistas a humanidade é uma expressão com um significado vago), nem a razão (vez que o racionalismo ético não permite ao indivíduo conhecer os valores últimos), nem a finalidade (pois não existiriam valores últimos,

causas finais), nem a qualidade (de cada indivíduo particularmente, isolado da comunidade) que seriam os atributos que determinariam o fundamento dos direitos, qual seria, portanto, o motivo que leva um direito a ser um direito?

Finnis, em sua obra *Natural Law and Natural Rights* (2011) remete o leitor à história do termo “*jus*” (“*ius*”) que antecede a expressão direito na história do pensamento jurídico, para que seja melhor compreendido o seu seguinte pensamento sobre o debate jurídico contemporâneo:

Resumidamente, o vocabulário moderno e a gramática de direitos são um instrumento multifacetado para reportar e afirmar os requerimentos ou outras implicações de uma relação de justiça *do ponto de vista da(s) pessoa(s), que se beneficia(m)* por esse relacionamento. Fornece uma forma de se discutir sobre “o que é justo” de um ângulo especial: o ponto de vista do(s) ‘outro(s)’ a quem alguma coisa (incluindo, *inter alia*, liberdade de escolha) é devido, ou que tem direito a algo, e quem seria prejudicado se esse algo lhe fosse negado. E o debate contemporâneo demonstra que existe uma tendência forte, embora não irresistível, de especialização deste ponto de vista ainda mais, de modo que a vantagem peculiar implícita (em qualquer ponto de vista) por qualquer atribuição de direitos é dita como sendo a vantagem da *liberdade* de ação e/ou *poder* para afetar a liberdade de ação de outros. (FINNIS, 2011a, p. 205-206).⁸⁸

Para Tomás de Aquino, o significado primário do termo “*jus*” é “a coisa justa em si mesma” e, por coisa justa ele considera os atos, objetos e estados de coisas, considerados como sujeitos de relações de justiça (FINNIS, 2011a, p. 206).⁸⁹ Ainda, Finnis apresenta o conceito de “*jus*” conforme determinado pelo jesuíta espanhol Francisco Suarez: “Aqui é dito que o ‘verdadeiro, estrito e próprio significado’ de ‘*jus*’ é ‘um tipo de poder moral [*facultas*] o qual todo homem possui, no que concerne a sua própria propriedade ou no que tange ao que lhe é devido.” (FINNIS, 2011a, p. 206-207).⁹⁰

De maneira a não se distanciar totalmente do conceito de Suarez, Finnis apresenta a noção de *jus*, conforme entendida por Hugo Grotius, como sendo “aquilo que é justo” (FINNIS, 2011a, p. 207). Contudo, esse significado de *jus* se refere à qualidade moral da pessoa que lhe permite possuir ou realizar algo de modo justo. Tal qualidade moral pode ser

⁸⁸ In short, the modern vocabulary and grammar of rights is a many-faceted instrument for reporting and asserting the requirements or other implications of a relationship of justice from the point of view of the person(s) who benefit(s) from that relationship. It provides a way of talking about ‘what is just’ from a special angle: the viewpoint of the ‘other(s)’ to whom something (including, *inter alia*, freedom of choice) is owed or due, and who would be wronged if denied that something. And the contemporary debate shows that there is a strong though not irresistible tendency to specialize that viewpoint still further, so that the peculiar advantage implied (on any view) by any ascription of rights is taken to be the advantage of freedom of action, and/or power to affect the freedom of action of others. (FINNIS, 2011a, p. 205-206).

⁸⁹ The primary meaning, he says, is ‘the just thing itself’ (and by ‘thing’, as the context makes clear, he means acts, objects, and states of affairs, considered as subject-matters of relationships of justice). (FINNIS, 2011a, p. 206).

⁹⁰ Here the ‘true, strict and proper meaning’ of ‘*jus*’ is said to be: ‘a kind of moral power [*facultas*] which every man has, either over his own property or with respect to that which is due to him’. (FINNIS, 2011a, p. 206-207).

uma faculdade (*facultas*), quando em sua forma “perfeita”, ou *aptitudo*, quando “imperfeita”, segundo entendido por Grotius (FINNIS, 2011a, p. 207).⁹¹

Herbert Lionel Adolphus Hart, segundo afirmado por Finnis (2011a, p. 204-205), é o principal pensador contemporâneo da teoria analítica anglo-saxônica dos direitos que os compreende como “vontades” ou “escolhas”. Esse pensamento é fruto da tradição do direito natural exposta por Guilherme de Ockham, que compreendia que a vontade determinaria o fundamento do direito que seria, assim, um poder subjetivo dos seres humanos.

Rompendo com a tradição racionalista aristotélica, o voluntarismo de Ockham altera a compreensão da política e do direito. O conceito central da política não será mais o conceito de bem comum, mas o de poder político, que determina arbitrariamente o conteúdo da ação coletiva. E a experiência jurídica não está mais centrada no conceito de justiça, mas no conceito de poderes subjetivos derivados de um ato de vontade do poder político (lei) ou do ato de vontade dos particulares (contrato). Em outros termos: o direito (*jus*) de um indivíduo é um poder (*potestas*), derivado de um pacto ou de uma lei, e provido de uma sanção pública. (BARZOTTO, 2004, p. 154).

Porém, Hart reconheceu, segundo apontado por Finnis (2011a, p. 205), que o voluntarismo não abrange todos os direitos, sendo, portanto, inadequado quando trata de necessidades essenciais de cada ser humano no sentido de preservarem a dignidade da pessoa humana. Como exemplo dessa inadequação, vejamos o direito à dignidade humana do nascituro, que desde o ventre materno já é sujeito de direito, não sendo possível à teoria que determina a vontade como o fundamento do direito explicar este direito, já que o nascituro por si próprio não é capaz de expressar uma vontade, uma escolha.

Mas Hart, o principal expoente contemporâneo da teoria da ‘escolha’ ou ‘vontade’ dos direitos, recentemente reconheceu (no decorrer de uma firme defesa dessa teoria como uma explicação dos debates de advogados sobre a lei ‘ordinária’) que essa teoria é inadequada a explicar como a linguagem de direitos é aplicada por aqueles que, em contato com a justiça ou constitucionalidade das leis, trata ‘certas liberdades e benefícios... como essenciais para a manutenção da vida, da segurança, do desenvolvimento, e da dignidade do indivíduo’ e assim discorre acerca dessas

⁹¹ A few years after Suarez (and not altogether independently of him), Hugo Grotius begins his *De Jure Belli ac Pacis* (1625) by explaining that the meaning of the term *jus* (*jure*) in his title is ‘that which is just’; but he then offers an elaborate exposition of ‘another meaning of *jus*...which has reference to the person; this meaning of *jus* is: a moral quality of the person enabling [competens] him to have or to do something justly’. This, he says, is the meaning that hereafter he is going to treat as the word’s ‘proper or strict’ meaning. Then he clarifies the reference of the phrase ‘moral quality’. Such a quality can be ‘perfect’, in which case we call it a *facultas*, or ‘imperfect’, in which case we call it an *aptitude*. (Uns anos após Suarez (e não totalmente independente dele), Hugo Grotius iniciou a sua *De Jure Belli ac Pacis* (1625) explicando que o significado do termo *jus* (*jure*) em seu título é ‘aquilo que é justo’; mas ele então oferece uma exposição elaborada de ‘outro significado de *jus*... o qual possui referência à pessoa; esse significado de *jus* é: a qualidade moral da pessoa lhe permitindo [competens] possuir ou realizar algo de maneira justa’. Isso, ele diz, é o significado que daqui a diante ele irá tratar como sendo o significado ‘próprio e estrito’ da palavra. Então ele esclarece a referência do termo ‘qualidade moral’. Tal qualidade pode ser ‘perfeita’, sendo que neste caso nós a chamamos de *facultas*, ou ‘imperfeita’, em cuja situação a denominamos de uma *aptitude*). (FINNIS, 2011a, p. 207).

liberdades e benefícios como direitos. Em tal discurso, ‘o cerne da noção de direitos não é nem escolha individual, nem benefício individual, mas necessidades individuais fundamentais ou básicas; em minha terminologia, aspectos básicos do florescimento humano. (FINNIS, 2011a, p. 205).⁹²

Então, diante dos conceitos apresentados acerca do direito, é possível identificar que para a dogmática jurídica, como ciência moderno do Direito, compreende o Direito em si como faculdade ou poder, como algo que a pessoa humana possui em detrimento dos outros. Todavia, a tradição da lei natural considera o Direito, seguindo Tomás de Aquino, como aquilo que é justo, aquilo que é devido a um indivíduo, que lhe é próprio.

Mas há uma outra forma de se entender o conteúdo do direito subjetivo. Ele tem sua origem no século XIII no pensamento de Tomás de Aquino, e é plenamente explicitado no século XVI, na obra de Francisco de Vitória (1483-1546). É a concepção de que o conteúdo ou objeto do direito subjetivo não é um poder, mas o justo, aquilo que é devido, abordado do ponto de vista do sujeito beneficiado. A noção central não é a de propriedade, mas a de igualdade. Esta última concepção, do direito subjetivo como justo subjetivo, é a única adequada aos direitos humanos. (BARZOTTO, 2004, p. 154).

Pelo exposto, se as teorias de cunho liberal, individualista e positivista não são suficientemente adequadas para abarcar o significado, o núcleo dos direitos humanos, Finnis realizou o estudo extenso acerca da Ética Tomista da Lei Natural, que apresenta essa última concepção do direito, ora mencionada. Essa ética, como o próprio nome indica, é relativa aos estudos de Tomás de Aquino, que retomou a ética aristotélica, acerca da Lei Natural, conforme se verá no item seguinte.

4.2 Fundamento ético dos Direitos Humanos, segundo a teoria do direito natural de John Finnis

A ética clássica de Aristóteles e a sua interpretação vislumbrada na ética tomista respondem a contento o que são direitos humanos, pois determinam que tais direitos se

⁹² But Hart, the principal contemporary exponent of the ‘choice’ or ‘will’ theory of rights, has recently conceded (in the course of a firm defence of it as an explanation of lawyers’ talk about ‘ordinary’ law) that that theory is inadequate to explain how the language of rights is deployed by those who, in assessing the justice or constitutionality of laws, treat ‘certain freedoms and benefits...as essential for the maintenance of the life, the security, the development, and the dignity of the individual’ and thus speak of these freedoms and benefits as rights. In such discourse, ‘the core of the notion of rights is neither individual choice nor individual benefit but basic or fundamental individual needs’: in my terminology, basic aspects of human flourishing. (FINNIS, 2011a, p. 205).

baseiam em uma Lei Natural objetiva que corresponde à natureza humana. E essa determinação é defendida com propriedade pelo autor australiano John Finnis, aqui estudado.

Nesse mesmo sentido, discorre o Professor Luis Fernando Barzotto, que em seu artigo intitulado “Os Direitos Humanos como Direitos Subjetivos: Da Dogmática Jurídica à Ética”, de 2004, demonstra a adequação da ética tomista, conforme interpretada por John Finnis, na tematização dos direitos humanos. Ao contrário de Kelsen e de Bobbio, Barzotto e Finnis defendem a possibilidade de fundamentar eticamente os direitos humanos, baseando-se na lei natural, e não os consideram como direitos subjetivos no sentido como são concebidos pela dogmática jurídica.

A tese deste artigo é a de que os direitos humanos não podem ser pensados como direitos subjetivos no sentido da dogmática jurídica. A dogmática jurídica mede o humano a partir do direito: quem é pessoa do ponto de vista da ordem jurídica positiva? O conceito de direitos humanos inverte essa lógica: o que vale como direito positivo à luz da dignidade da pessoa humana? Nos direitos humanos, a pessoa humana é a medida do direito. Na Declaração Universal dos Direitos Humanos, prescreve-se como a ordem jurídica positiva deve ser organizada para estar à altura das exigências derivadas da natureza humana, e não o contrário. Se o horizonte da ciência do direito é a ordem jurídica positiva, e os direitos humanos colocam o desafio de pensar a práxis e os fins da pessoa humana, faz-se necessário passar da dogmática jurídica à Ética. (BARZOTTO, 2004, p. 139).

Dessa maneira, os direitos humanos apresentam um entrave à dogmática jurídica ao exigir uma resposta às seguintes perguntas: o que é a dignidade da pessoa humana? O que é a natureza humana? É possível fundamentar objetivamente a natureza humana? É possível fundamentar a ação humana? As causas finais da ação moral são conhecíveis objetivamente? Contudo, para Finnis, esse entrave é retirado pelas respostas concedidas pela ética tomista.

Ao contrário do positivismo jurídico de Kelsen e Bobbio, a interpretação da teoria da lei natural desenvolvida por Finnis expõe a exigência do direito não ser separado da moral, da ética, das causas finais da própria justiça. Nas palavras de Finnis (2011a, p. 210), “A linguagem moderna dos direitos providencia, como eu disse, um instrumento flexível e potencialmente preciso para identificar e expressar as exigências da justiça.”⁹³

Na tradição do direito romano clássico e da teoria do direito natural de Aristóteles e Tomás de Aquino, a justiça é definida pela “Regra de Ouro”, que consiste em dar a cada um o que lhe é devido, o que lhe pertence, o que lhe é justo, o que lhe é de direito. Portanto, o direito nesse sentido corresponde ao justo, ao que pertence à pessoa (BARZOTTO, 2004, 139).

⁹³ The modern language of rights provides, as I said, a supple and potentially precise instrument for sorting out and expressing the demands of justice. (FINNIS, 2011a, p. 210).

A ciência do direito, ao contrário dessas tradições descritas, exclui de suas exigências as causas finais do direito, ou seja, a moral, a ética, o que resulta, conforme já mencionado, na inadequação dessa ciência e das linhas de pensamento dela decorrentes, em definir, em fundamentar os direitos humanos. Ao identificar o direito como justo, como o que é devido, a teoria da lei natural, contrariamente às teorias mencionadas, é adequada para explicar o objeto devido relativo aos direitos humanos, uma vez que reconhece em cada ser humano determinados aspectos humanos básicos, bens fundamentais, que precisam ser assegurados a todo indivíduo (FINNIS, 2011a, p. 210).

Importante ressaltar, caso ainda não tenha ficado claro ao leitor, que a teoria desenvolvida por John Finnis é uma interpretação contemporânea (no sentido de se inserir na era moderna atual) acerca da lei natural clássica estudada por Aristóteles e Tomás de Aquino. Dessa forma, verifica-se que se trata de uma teoria filosófica que, metaforicamente, encontrava-se escondida sob o véu da obscuridade do naturalismo, do voluntarismo colocado pela Ciência do Direito, para ser descoberta pela luz da razoabilidade prática, que é um dos bens por ela identificados.

Isso pois, anteriormente, o direito em si buscava a um fim, a uma causa final e, não apenas ao cumprimento de instintos naturais ou de vontades e interesses pessoais individualistas. Muito menos se tratava de um direito que excluía qualquer causa final, de forma a cumprir a lei friamente, com a neutralidade que o positivismo jurídico exige, sem menção à ética, a um fim maior que a lei precisaria atingir.

O movimento jurídico científico moderno caracterizou-se, entre outras coisas, por sacrificar as causas finais, o que explica muito bem, por exemplo, *Francis Bacon* no início do século XVII. Não que ele já negasse as causas finais. Entretanto, a ciência deve ser *útil*: ora, as causas finais são, diz ele – coisa pouco amável com relação às jovens que se obstinam a preservar a virgindade – ‘*virgens estereis*’: conhecê-las não leva a nada. Portanto, elas não lhe interessam. A ciência deixa de ser contemplativa. Reduz-se à busca das causas *eficientes*, sucessões regulares de causas e efeitos cujas leis ela estabelecerá: o que tornará possível construir máquinas, prever o futuro. (VILLEY, 2008, p. 180).

Assim, em outras palavras, os fins dos direitos, no que concerne à Ciência do Direito, buscados pela ética clássica, foram deixados de lado, devido ao pensamento de que a ciência deve ser útil e não se preocupar com as causas finais, uma vez que elas não são eficientes, não são úteis. Os fins foram substituídos por ideais individuais que não são únicos, autênticos, reais como eram concebidos pela ética de Aristóteles e Tomás de Aquino.

Os fins serão substituídos, para nós, por *ideais* forjados pelo espírito; *projetos* que a imaginação secreta; *divagações* de cada um. Assim, só sobreviverão, num primeiro momento, as noções de fins subjetivos e *individuais*. [...] Continuamos capazes de conceder finalidades *intersubjetivas*, *multisubjetivas*. Mas não aqueles fins autênticos, únicos a merecerem este nome porque *reais*, extramentais, únicos capazes de constituir valores autenticamente *objetivos*, que os antigos filósofos haviam reconhecido observando causas finais no seio da realidade. Fins irreduzíveis a uma ideia simples, ao interesse particular de um indivíduo ou de um grupo, mas *relacionais*: o *belo*, na música, relação entre múltiplos sons, na arquitetura, harmoniosa organização dos cheios e dos vazios; o *verdadeiro*, concordância das palavras e das coisas. Ou o *justo*, fim do direito, *proporção* equitativa entre pessoas e coisas. Assim, pelo menos, o define a filosofia realista. (VILLEY, 2008, p. 181).

A teoria da lei natural sob a perspectiva de Aristóteles e Tomás de Aquino e, então interpretada por John Finnis, aqui estudado, responde às perguntas metaéticas realizadas no sentido de questionar acerca do fundamento da ação humana, acerca dos fins e os bens que determinam a conduta ética e o fundamento filosófico da ação humana, para o reconhecimento dos direitos humanos. Ou seja, respondem às perguntas metaéticas sobre as causas finais dos direitos, às quais a dogmática jurídica, o positivismo, o liberalismo, dentre outras linhas de pensamento liberais buscaram excluir de seu campo de alcance.

A metaética estuda o juízo ético na sua dimensão teórica, epistemológica: “a metaética é o estudo *descritivo* do discurso e da prática da ética [normativa]. Não se trata [...] de encontrar respostas à questão ‘como devemos viver?’, mas, [...] de compreender melhor como funcionam os conceitos que mobilizamos na formulação da questão ética”. (MENDONÇA, 2014, p. 153). De fato, a filosofia contemporânea, sobretudo a tradição analítica anglo-saxã, renovou essas indagações a partir do resgate da tradição clássica de Aristóteles (2007) e Tomás de Aquino (2010), em filósofos como E. Anscombe (2005), A. MacIntyre (2001) e J. Finnis (2011a). O resultado é um fértil debate metaético acerca dos fundamentos teóricos da ética, que gravita em torno da órbita ontológica da objetividade dos bens morais e epistemológica da inteligibilidade deles. Nesse diapasão, desdobram-se tendências objetivistas e subjetivistas, realistas e construtivistas, cognitivistas e não-cognitivistas, conforme a classificação adotada. (PEREIRA; PINHEIRO, 2018, p. 386).

Portanto, essa teoria como fundamento ético dos direitos humanos apresenta o objeto devido relativo a esses direitos. Esse objeto consiste nos bens humanos básicos, os bens fundamentais identificados no primeiro capítulo desta pesquisa, os quais são atribuídos a todos os seres humanos, exatamente por serem devidos a todos. Isto é, cada direito humano, sob essa ótica, é uma obrigação de caráter universal, pois é devida a todos e por todos.

Ao contrário do que afirma o liberalismo, a noção de direitos humanos não é contraditória com a ideia de vida boa, ou vida humana plenamente realizada do pensamento clássico. Para o liberal, os direitos existem porque nenhum ideal de felicidade ou vida boa é objetivo, todos são arbitrários. Os direitos humanos protegeriam essa arbitrariedade. Ao contrário, pode-se pensar que os direitos humanos expressam os “aspectos básicos da plena realização humana” de cada um dos membros da espécie humana. Por exemplo, vida, liberdade e saúde são

elementos constitutivos da vida boa, da vida plenamente realizada para todo ser humano. Toda declaração de direitos humanos afirma um conjunto de bens que são considerados como elementos essenciais da vida plenamente realizada ou vida boa, como a chamavam os clássicos. Quanto maior for a lista de direitos, mais densa e mais estrita será a concepção de vida boa, afirmando-se, contra os liberais, a validade universal de uma concepção de vida boa, aquela explicitada nos direitos humanos. Toda concepção de vida boa que não incorporar os bens listados como direitos humanos é excluída como sendo indigna de qualquer ser humano, e, portanto, a vida boa deixa de estar ao arbítrio do indivíduo, impondo-se politicamente a todos. Os liberais privatizaram a vida boa; os direitos humanos a tornam pública, objetiva, universal e obrigatória. (BARZOTTO, 2004, p. 140).

Nesse diapasão, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, conforme já informado, pode ser considerada como paradigma para diversos tratados internacionais, constituições estatais, convenções, tais como Pactos das Nações Unidas sobre Direitos Civis e Políticos, e sobre direitos econômicos, sociais e culturais (1966) e a Convenção Europeia para a proteção dos direitos humanos e liberdades fundamentais de 1952. Isso porque são identificados nesses documentos (primeiramente na Declaração de 1948), duas formas canônicas (termo utilizado por Finnis) de determinação de direitos, quais sejam:

Duas características de todos esses documentos são imediatamente perceptíveis. Primeira: cada documento utiliza não apenas uma, mas duas formas canônicas principais: (A) ‘Todos têm o direito a...’ e (B) ‘Ninguém deve ser...’. Agora está claro que a forma lógica do discurso de direitos permite, por uma conversão simples de termos e negações apropriadas, uma transformação de uma forma para outra. Assim, uma única forma canônica poderia ter sido possível. A decisão de usar duas diferentes formulae não pode ser atribuída à inépcia lógica ou mero amor à variação estilística. A racionalidade da decisão pode ser detectada atendendo à segunda característica comum a todos esses documentos: ou seja, que o ‘exercício dos direitos e liberdades’ proclamado é dito como sendo ‘sujeito a limitações’. (FINNIS, 2011a, p. 211).⁹⁴

Posto isto, verifica-se um direito e ao mesmo tempo uma obrigação, no sentido de que no Artigo 29 da Declaração Universal é reconhecida a obrigação universal relativa à existência de deveres atribuídos a toda pessoa humana perante a comunidade na qual se insere, na medida em que o desenvolvimento pleno de sua personalidade será nela realizado (1). Ainda, nesse mesmo dispositivo, é previsto que no exercício de seus direitos e liberdades, todos devem ser sujeitos apenas por tais limitações determinadas pela lei tão somente para o

⁹⁴ Two features of all these documents are immediately noticeable. First: each document employs not one but two principal canonical forms: (A) ‘Everyone has the right to...’ and (B) ‘No one shall be...’. Now it is clear that the formal logic of rights-talk permits, by simple conversion of terms and appropriate negations, a transformation from one form to the other. Hence, a single canonical form would have been possible. The decision to use two different formulae cannot be ascribed to logical ineptitude or mere love of stylistic variation. The rationale of the decision can be detected by attending to the second feature common to all these documents: namely, that the ‘exercise of the rights and freedoms’ proclaimed is said to be ‘subject to limitation’. (FINNIS, 2011a, p. 211).

propósito de assegurar o devido reconhecimento e respeito aos direitos e liberdades dos outros e de atender aos justos requerimentos de moralidade, ordem pública e o bem-estar geral em uma sociedade democrática (2). Por fim, no item (3) desse artigo, foi determinado que esses direitos e liberdades não podem de forma alguma ser exercidos contrariamente aos propósitos e princípios das Nações Unidas (Universal Declaration of Human Rights, 2015, p. 60).⁹⁵

Portanto, os direitos humanos exigem do pensamento contemporâneo da ciência do direito, do positivismo e do liberalismo uma retomada ao jusnaturalismo, pois não é possível cogitar um liberalismo absoluto, mediante o qual todos são livres para realizarem os seus caprichos pessoais, o que nem sequer é possível, no que concerne aos direitos humanos, pensar direitos isolados de uma ética, de um fundamento que os reconhecem como humanos, tal como prevê o positivismo.

Existem alguns direitos previstos na forma (B) “Ninguém será sujeito a...” que não são submetidos a limitações internas, pois a realização do ato proibido nesse dispositivo não se justifica por nenhuma circunstância legal, por nenhuma hipótese que pudesse ser alegada (FINNIS, 2011a, p. 212).⁹⁶ Simplesmente, não pode ser exercido o ato previsto, por se tratar de um direito absoluto, de acordo com o pensamento de Finnis.

O direito de não ser torturado (como podemos de fato expressá-lo) não consiste em um ‘direito’ que alguém ‘exerce’ no sentido do Artigo 29; atos de tortura não podem, portanto, ser justificados apelando aos ‘justos requerimentos da ordem pública’. O direito de não ser torturado, então, pode ser chamado de um direito absoluto, de maneira a distingui-lo dos direitos que são ‘inalienáveis’ mas sujeitos ‘em seu exercício’ a várias limitações. Posteriormente, neste capítulo eu considero como é razoável afirmar que alguns direitos são absolutos, isto é, se essa característica da Declaração Universal pode ser justificada. (FINNIS, 2011a, p. 212-213).⁹⁷

⁹⁵ (1) Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible. (2) In the exercise of his rights and freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition and respect for the rights and freedoms of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare in a democratic society. (3) These rights and freedoms may in no case be exercised contrary to the purposes and principles of the United Nations. (Universal Declaration of Human Rights, 2015, p. 60).

⁹⁶ Some of the articles cast in the preemptory (B) form do themselves contain internal qualifications: for example, Article 9 ‘No one shall be subjected to arbitrary arrest...’. But some are quite unqualified: for example, Article 5 ‘No one shall be subjected to torture...’. And none are subject (if this interpretation of the draftsmanship is correct) to the limitation on exercise of rights, stipulated in Article 29. (Alguns dos artigos elencados na forma peremptória (B) contém em si qualificações internas: por exemplo, Artigo 9 ‘Ninguém pode ser sujeito a prisão arbitrária...’. Mas alguns são bastante desqualificados: por exemplo, o Artigo 5 ‘Ninguém deve ser sujeito à tortura...’. e nenhum é submetido (se essa interpretação da redação do texto está correta) à limitação do exercício dos direitos, estipulada no Artigo 29). (FINNIS, 2011a, p. 212).

⁹⁷ One’s right not to be tortured (as we can indeed express it) is not a ‘right’ that one ‘exercises’ in the sense of Article 29; acts of torture cannot therefore be justified by appeal to ‘just requirements of public order’. The right not to be tortured, then, could be called an absolute right, to distinguish it from the rights that are ‘inalienable’ but subject ‘in their exercise’ to various limitations. Later in this chapter I consider whether it is reasonable to assert that some rights are absolute, i.e. whether this feature of the Universal Declaration can be justified. (FINNIS, 2011a, p. 212-213).

Essas limitações afirmadas como existentes em alguns artigos são analisadas por Finnis como sendo de quatro formas: (i) a fim de assegurar o devido reconhecimento dos direitos e liberdades dos outros; (ii) para identificar os justos requisitos da moralidade em uma sociedade democrática; (iii) para identificar os justos requisitos da ordem pública em uma sociedade democrática; e (iv) para identificar os justos requisitos do bem-estar comum, geral em uma sociedade democrática (FINNIS, 2011a, p. 213).⁹⁸ Assim, verifica-se a renovação da noção de direito contida na Declaração Universal dos Direitos do Homem, uma vez que utiliza a noção deixada de lado pela Dogmática Jurídica do bem comum, por entender se tratar de um termo impreciso e amplo. Alguns juristas, diante dessa expressão prevista no Artigo 29 da Declaração, concluem que se trata de um termo inepto, ou seja, sem propósito, sem coerência. (FINNIS, 2011a, p. 213).⁹⁹

Entretanto, Finnis demonstra que quando se examina a lista dos direitos previstos na Declaração Universal (1948), tais como o direito à vida, à liberdade, à segurança pessoal dispostos em seu Artigo 3, o direito à igualdade perante a lei disposto no Artigo 7, dentre outros, que abrangem o moderno ‘manifesto’ da concepção dos direitos humanos, verifica-se que se tratam de formas do bem comum, de vários aspectos do bem-estar individual em comunidade. São, assim, entendidas como expressões dos aspectos implícitos do bem comum, de forma que o bem-estar de cada um e de todos, em cada um desses aspectos básicos, deve ser considerado e favorecido em todo tempo, por aqueles aos quais foi atribuída a devida responsabilidade de ordenar a vida comum em sociedade. (FINNIS, 2011a, p. 214).¹⁰⁰

Esse pensamento difere totalmente do pensamento da antropologia individualista que surgiu com Guilherme de Ockham, a qual determina que o ser humano é um indivíduo livre que se insere em relações que não lhe são essenciais, pois dependem da vontade dele, do seu direito (poder subjetivo). Isso, pois, não versa tão somente do bem individual próprio do

⁹⁸ For the moment, let us examine the specified grounds of limitation more closely. They are fourfold: (i) to secure due recognition for the rights and freedoms of others; (ii) to meet the just requirements of morality in a democratic society; (iii) to meet the just requirements of public order in a democratic society; (iv) to meet the just requirements of the general welfare in a democratic society. (FINNIS, 2011a, p. 213).

⁹⁹ Such an account of rights would give reason for concluding that the reference to ‘general welfare’ in Article 29 of the Universal Declaration is inept. (FINNIS, 2011a, p. 213).

¹⁰⁰ For amongst the rights proclaimed in the Universal Declaration are life, liberty, security of person (Article 3), equality before the law (Article 7), [...] When we survey this list we realize what the modern ‘manifesto’ conception of human rights amounts to. It is simply a way of sketching the outlines of the common good, the various aspects of individual well-being in community. What the reference to rights contributes in this sketch is simply a pointed expression of what is implicit in the term ‘common good’, namely that each and everyone’s well-being, in each of its basic aspects, must be considered and favoured at all times by those responsible for co-ordinating the common life. (FINNIS, 2011a, p. 214).

indivíduo, do seu direito como poder subjetivo, mas visa ao cumprimento dos aspectos do bem comum.

O direito subjetivo como poder tem sua primeira formulação filosófica na obra de Guilherme de Ockham. Para este filósofo inglês, na moral há um primado da vontade sobre a razão. É a vontade, divina ou humana, que determina o que é o bem. O bem não é, portanto, matéria de conhecimento (razão). Ora, este primado da vontade leva na esfera política e jurídica a uma centralidade da noção de poder. Com efeito, se para a moral a vontade é relevante, para a política e o direito só interessam a exteriorização da vontade como um querer eficaz, ou seja, como poder. Rompendo com a tradição racionalista aristotélica, o voluntarismo de Ockham altera a compreensão da política e do direito. O conceito central da política não será mais o conceito de bem comum, mas o de poder político, que determina arbitrariamente o conteúdo da ação coletiva. E a experiência jurídica não está mais centrada no conceito de justiça, mas no conceito de poderes subjetivos derivados de um ato de vontade do poder político (lei) ou do ato de vontade dos particulares (contrato). Em outros termos: o direito (*jus*) de um indivíduo é um poder (*potestas*), derivado de um pacto ou de uma lei, e provido de uma sanção pública. (BARZOTTO, 2004, p. 154).

As noções de bem comum, moralidade pública e ordem pública apresentadas na Declaração Universal (1948) remetem à concepção da pessoa humana da tradição clássica do Direito, a qual a entende como a substância individual de natureza racional. Essa concepção, conforme já mencionado, determina que, devido à própria natureza, todos os seres humanos são animais, por estarem vivos, políticos, por serem inseridos numa *pólis*, que os torna seres públicos, comuns entre si. Por assim o serem, compartilham o espaço público, a natureza comum da própria humanidade. Portanto, há aspectos comuns a toda pessoa humana que é a humanidade.

Isto posto, Finnis compreende que esses aspectos comuns a toda pessoa humana limitam os direitos humanos de cada ser, de maneira a buscar o bem comum da própria comunidade.

De um lado, não poderemos afirmar que direitos humanos, ou o seu exercício, são sujeitos ao bem comum; pois a manutenção dos direitos humanos é um componente fundamental do bem comum; Por outro lado, podemos afirmar com propriedade que a maioria dos direitos humanos está sujeita ou limitada uns aos outros e pelos aspectos do bem comum, aspectos esses que poderiam provavelmente ser subsumidos a uma concepção bem ampla de direitos humanos, mas os quais são devidamente indicados (dificilmente seria possível afirmar que seriam *descritos*) por expressões tais como ‘moralidade pública’, ‘saúde pública’, e ‘ordem pública’. (FINNIS, 2011a, p. 218).¹⁰¹

¹⁰¹ On the one hand, we should not say that human rights, or their exercise, are subject to the common good; for the maintenance of human rights is a fundamental component of the common good. On the other hand, we can appropriately say that most human rights are subject to or limited by each other and by other aspects of the common good, aspects which could probably be subsumed under a very broad conception of human rights but which are fittingly indicated (one could hardly say, described) by expressions such as ‘public morality’, ‘public health’, and ‘public order’. (FINNIS, 2011a, p. 218).

Portanto, a análise ética realizada por Finnis orienta-se ao cumprimento do bem comum, no sentido de que o direito não pode ser pensado apenas como um poder relativo ao indivíduo em detrimento dos outros, mas sim como o justo natural, no pensamento de Luis Fernando Barzotto. (2004, p. 160).

Finnis não utiliza este termo “justo natural”, contudo, em sua obra *Natural Law and Natural Rights* determina que os direitos devem estar sujeitos a um processo racional que os identifiquem, os qualifiquem como tais, de tal forma que façam jus ao caráter peremptório inerente ao termo “direito” (FINNIS, 2011a, p. 218).¹⁰² E esse caráter consiste exatamente na justiça natural atribuída ao bem buscado.

Isso porque Finnis entende que a especificação dos direitos deve ser realizada a partir da identificação de um determinado padrão, ou conjunto de padrões, de caráter humano, de conduta e interação em comunidade. Essa identificação irá permitir a escolha de especificação de direitos que irão permitir a preservação deste padrão humano, deste conjunto de padrões, de conduta e interação em comunidade. Assim, Finnis afirma que se faz necessária uma concepção do bem humano, do florescimento humano individual em uma forma de vida em comunidade que permita o florescimento e não o impeça (FINNIS, 2011a, p. 219-220).¹⁰³

Na perspectiva de Luis Fernando Barzotto, fundamentado na teoria da lei natural desenvolvida por John Finnis, o direito é tido como o justo natural, no sentido de que se trata daquilo que é o adequado a *outrem*, por natureza (BARZOTTO, 2004, p. 160). E, por assim o ser, é absoluto, pois se refere à faculdade natural de cada indivíduo como pessoa humana.

O conteúdo do direito é absoluto (conhecimento), mas a forma de sua realização (educação) é relativa. O justo natural em sentido primário/absoluto (no exemplo de Tomás, a adequação do macho à fêmea) diferencia-se do justo natural em sentido secundário/relativo, cujo conteúdo natural deve ser adaptado tendo em vista as conseqüências de sua implementação para a pessoa humana e para o bem comum de comunidades concretas (BARZOTTO, 2004, p. 161).

O Direito, no pensamento de Finnis, deve considerar em primeiro lugar a justiça, de forma a preservar e incentivar o florescimento humano do qual o indivíduo é o *locus*. Isso porque identifica os diversos aspectos do florescimento humano (os bens humanos) como

¹⁰² The foregoing section suggested general reasons for concluding that most assertions of right made in political discourse need to be subjected to a rational process of specification, assessment, and qualification, in a way that rather belies the peremptory or conclusory sound of ‘...have a right to...’. (FINNIS, 2011a, p. 218).

¹⁰³ There is, I think, no alternative but to hold in one’s mind’s eye some pattern, or range of patterns, of human character, conduct, and interaction in community, and then to choose such specification of rights as tends to favour that pattern, or range of patterns. In other words, one needs some conception of human good, of individual flourishing in a form (or range of forms) of communal life that fosters rather than hinders such flourishing. (FINNIS, 2011a, p. 219-220).

fundamentais a favorecer o florescimento de todos (FINNIS, 2011a, p. 221).¹⁰⁴ Por isso, a terminologia de “justo natural”, utilizada por Barzotto, também se mostra adequada à compreensão de John Finnis acerca do direito.

Isso pois, a justiça na concepção de Finnis, em si, é um dos requisitos da razoabilidade prática, que consiste no conjunto de requisitos da razoabilidade prática que são estabelecidos devido ao fato de que se deve buscar a realização e o respeito dos bens humanos, não simplesmente por si mesmo e pelo proveito de alguém, mas também pelo comum, em proveito da comunidade (FINNIS, 2011a, p. 161).¹⁰⁵ A justiça apresenta três elementos, quais sejam: (i) diretividade ao outro; (ii) dever; e (iii) igualdade.

O primeiro elemento consiste na diretividade ao outro, pois a justiça concerne às relações com outras pessoas; é ‘inter-subjetiva’ ou interpessoal. Existe a questão da justiça ou injustiça somente aonde existe uma pluralidade de indivíduos e alguma questão prática relativa à situação desses indivíduos e/ou interações em face de cada um. (FINNIS, 2011, p. 161).¹⁰⁶

O Segundo elemento relativo ao conceito relevante de justiça é aquele do *dever*, daquilo que é devido (*debitum*) ou próprio a outro, e correspondentemente aquilo a que essa outra tem direito a algo (FINNIS, 2011, p. 162).¹⁰⁷ Por fim, o terceiro elemento acerca deste conceito de justiça pode ser chamado de igualdade. Mas, ainda além daquilo que concerne aos outros dois elementos, isso deve ser feito em um sentido analógico: isso quer dizer, pode estar presente em diversas formas [...]. A fim de evitar mal-entendidos e supersimplificações, assim sendo, pode ser melhor

¹⁰⁴ For first, the modern usage of rights-talk rightly emphasizes equality, the truth that every human being is a locus of human flourishing which is to be considered with favour in him or her as much as in anybody else. In other words, rights-talk keeps justice in the foreground of our considerations. Secondly, it tends to undercut the attractions of the ‘calculations’ of consequentialists (though, since many rights are not absolute, the real critique of such calculations must be made more directly: see V.6). Thirdly, since rights must be and are referred to by name, modern rights-talk amplifies the undifferentiated reference to ‘the common good’ by providing a usefully detailed listing of the various aspects of human flourishing and fundamental components of the way of life in community that tends to favour such flourishing in all. (Primeiramente, o uso moderno do discurso sobre direitos enfatiza igualdade, a verdade de que todo ser humano é um locus do florescimento humano, o qual ser considerado em favorecimento a ele e ela tanto quanto a todas as outras pessoas. Em outras palavras, o discurso sobre direitos mantém a justa no primeiro grau de nossas considerações. Em segundo lugar, tende a reduzir as atrações dos ‘cálculos’ dos consequentialistas (embora, muitos direitos não sejam absolutos, a real crítica de tais cálculos deve ser realizada mais diretamente: veja V.6). Em terceiro lugar, desde que direitos devem ser e são referidos por nome, o discurso moderno sobre direitos amplifica a referência sem qualquer diferenciação ao ‘bem comum’ ao providenciar uma lista detalhadamente proveitosa acerca dos vários aspectos do florescimento humano e componentes fundamentais do modo de vida em comunidade que tende a favorecer tal florescimento em todos). (FINNIS, 2011a, p. 221).

¹⁰⁵ the requirement of justice—an ensemble of requirements of practical reasonableness that hold because one must seek to realize and respect human goods not merely in oneself and for one’s own sake but also in common, in community. (FINNIS, 2011a, p. 161).

¹⁰⁶ In its full generality, the complex concept of justice embraces three elements, and is applicable to all situations where these elements are found together. The first element might be called other-directedness: justice has to do with one’s relations and dealings with other persons; it is ‘inter-subjective’ or interpersonal. There is a question of justice and injustice only where there is a plurality of individuals and some practical question concerning their situation and/or interactions vis-à-vis each other. (FINNIS, 2011a, p. 161)

¹⁰⁷ The second element in the relevant concept of justice is that of duty, of what is owed (*debitum*) or due to another, and correspondingly of what that other person has a right to. (FINNIS, 2011a, p. 162).

pensar em proporcionalidade, ou até em equilíbrio ou harmonia (FINNIS, 2011a, p. 162-163).¹⁰⁸

Nesse sentido, a justiça visa ao bem comum, e no pensamento de John Finnis, visa ao florescimento humano de cada um e de todos. Então, a justiça quando se relaciona ao direito identifica o direito ao justo (*justum*), àquilo que é devido, é próprio a alguém, por outro alguém. Portanto, quando Barzotto afirma que direito é o justo natural, demonstra que diante do pensamento jusnaturalista da tradição da lei natural clássica, entende o direito humano como o justo relativo à natureza humana, àquilo que é devido ao indivíduo como pessoa humana que é. Por isso, utiliza a denominação do justo natural, uma vez que se trata daquilo que é devido por natureza.

Essa é a compreensão de Finnis, que afirma que o direito é o justo. No que concerne aos direitos humanos, o justo corresponde àquilo que é devido à pessoa humana relativamente à sua humanidade, à sua natureza. Portanto, a utilização do termo “justo natural”, por Luis Fernando Barzotto, coincide com o pensamento de John Finnis, uma vez que ambos entendem que todos seres humanos compartilham uma unidade básica da própria espécie humana, qual seja a natureza humana, a humanidade. Essa natureza os permite identificar aquilo que lhes é fundamentalmente bom ou mal.

Então, é a partilha das capacidades dinâmicas radicais que é a unidade básica da espécie ou raça humana e, pela virtude da verdadeira bondade ou diretividade dos bens humanos básicos, é a base e fundamento dos direitos humanos os quais são específicos e objetos dessa diretividade em suas implicações interpessoais. O que é fundamentalmente bom (e mal) para mim é fundamentalmente bom (ou mal) para você. ‘Você é o homem’. ‘Vá e faça você mesmo da mesma forma.’ (FINNIS, 2011d, p. 6).¹⁰⁹

Portanto, ao identificar essa natureza humana é possível reconhecer quais são os seus atributos para a classificação dos bens humanos básicos, conforme já analisado nos capítulos precedentes. Esses bens potencializam a natureza humana proporcionando o florescimento

¹⁰⁸ The third element in the relevant concept of justice can be called equality. But, even more than in the case of the other two elements, this must be taken in an analogical sense: that is to say, it can be present in quite various ways. [...] To avoid misunderstandings and oversimplifications, therefore, it may be better to think of proportionality, or even of equilibrium or balance. (FINNIS, 2011a, p. 162-163).

¹⁰⁹ So it is the sharing in radical dynamic capacities that is the basic unity of the human race or species and, by virtue of the true goodness and directiveness of the basic human goods, is the ground and foundation of the human rights which are specific objects of that directiveness in its interpersonal implications. What is fundamentally good (and bad) for me is fundamentally good (and bad) for you. ‘You are the man.’¹² ‘Go and do thou likewise.’ (FINNIS, 2011d, p. 6).

humano de cada pessoa e da própria comunidade, de acordo com a teoria da lei natural apresentada por Finnis.

A relação entre natureza humana e bens humanos básicos deve ser compreendida, do ponto de vista ontológico e epistemológico, por um conhecido teorema de Aristóteles (2013, II, 4, 415a, 16-21), que afirma: para compreender a natureza de um ser animado, deve-se compreender as suas faculdades (potências); para compreender suas faculdades, deve-se compreender as suas ações (morais); para compreender suas ações, deve-se compreender os fins dessas ações, seus objetos ou propósitos (*telos*). Esses fins são chamados, por Aristóteles, desde o princípio de sua Ética a Nicômaco (2001), de bens, cuja consecução realiza a felicidade (*eudaimonia*). A Filosofia prática, portanto, volta-se ao conhecimento dos bens humanos básicos, os quais permitem o florescimento das capacidades naturais do homem. Como explicam Culleton, Bragato e Fajardo (2009, p. 47), na discussão da fundamentação dos direitos humanos a partir da lei natural em Finnis, os bens humanos básicos “são bens fundamentais a que a vontade visa, ou seja, os bens que constituem nossas razões fundamentais para agir e que dão conta de tudo o que podemos inteligentemente querer escolher”. (PINHEIRO; SOUZA, 2016a, p. 76-77).

Por serem bens humanos fundamentais, os direitos humanos que os protegem são entendidos por Finnis como absolutos, uma vez que tratam do justo natural, daquilo que é justo por natureza. Contudo, isso não se confunde com a forma mediante a qual esse direito será realizado, ou seja, todo ser humano possui, devido a sua humanidade, o bem humano fundamental básico do *conhecimento*, conforme já estudado anteriormente. Portanto, esse bem humano é protegido pelo direito humano à educação, que em si é absoluto. Todavia, a sua realização é relativa, uma vez que caberá à família decidir a forma pela qual os seus filhos serão educados, se será em casa, em uma escola pública ou privada, dependendo assim do caso concreto. Mas o direito ao conhecimento é, por natureza, absoluto.

A identidade de um indivíduo (como pessoa com interesses que são verdadeiramente bens inteligíveis) desde o retorno ao começo de um indivíduo como um embrião pré-implementado (com as capacidades radicais cujos objetos últimos – aqueles mesmos bens inteligíveis – o indivíduo agora participa e deliberativamente intenciona) é o fundamento ontológico dos direitos humanos, pois é o fundamento do julgamento de que ‘Eu importo’ e dos deveres de respeitar e promover o próprio bem, e assim do julgamento de que ‘Os outros são importantes’ e dos deveres para com outras pessoas de respeitar e promover o seu bem. Porque, eles também possuem tal identidade (desde o caminho de volta, até o caminho mais à frente ao fim de suas vidas), tais capacidades radicais, e formas inteligíveis de florescimento (e danos) do mesmo tipo do mesmo. Da mesma forma que a imaturidade e enfraquecimento, em sua própria existência, não extinguem as capacidades radicais orientadas dinamicamente ao próprio-desenvolvimento e cura, então da mesma forma não o extinguirão na vida de outras pessoas humanas. Existe uma unidade ontológica da raça humana, e igualdade radical das pessoas humanas as quais, relativamente às verdades sobre os bens humanos básicos, fundamentam os deveres cujos correlativos

são os direitos humanos – deveres, responsabilidades, para e pelas pessoas. (FINNIS, 2011d, p. 7).¹¹⁰

Posto isto, é possível afirmar que os direitos humanos são a expressão concreta dos direitos naturais determinados pelos bens humanos básicos, que devem ser assegurados, promovidos pela sociedade e pelo Estado. São expressos concretamente pela sua positivação no ordenamento jurídico dos Estados, por tratados internacionais e, principalmente, na Declaração Universal (1948) aqui estudada.

Os direitos naturais, humanos, assim, buscam proteger e promover o florescimento humano de cada indivíduo inserido na comunidade, o que resultará no bem comum. Essa concepção do florescimento humano foi utilizada por Finnis, de maneira a referir-se à ética aristotélica da *eudaimonia*, já estudada. O florescimento humano, então, considera os conceitos de ato e potência apresentados por Aristóteles, no sentido de que, por se tratar de um ser vivo, o homem é, portanto, constituído de faculdades naturais (potências), que são passíveis de serem realizadas ou não. Quando realizadas são convertidas em ato. Essa conduta que realiza as potências, as faculdades naturais, convertendo-as em ato corresponde à ação virtuosa, que anteriormente se encontrava apenas em estado de potência (PINHEIRO; SOUZA, 2016a, p. 77).

A ação virtuosa é alcançada assim pela razoabilidade prática que estabelece e justifica as boas razões de determinado ato, fundamentada pelos bens humanos básicos (PINHEIRO; SOUZA, 2016a, p. 77). Por serem boas razões, os bens humanos consistem em motivos que tornam a ação inteligível, compreensível, razoável (PINHEIRO; SOUZA, 2016a, p. 78).

Consequentemente, os direitos humanos entendidos como o justo natural devido à pessoa humana, ou seja, àquilo que lhe é justo, devido a sua natureza humana, serão, dessa forma, estabelecidos, fundamentados pelos bens humanos fundamentais básicos. Esses bens, conforme estudado, devem ser protegidos para a plena realização das potencialidades da pessoa humana, que consiste no florescimento humano.

¹¹⁰ One's identity (as a person with interests that are truly intelligible goods) all the way back to one's beginning as a pre-implantation embryo (with the radical capacities whose ultimate objects—those same intelligible goods—one now participates in and deliberately intends) is the ontological foundation of one's human rights, because it is the foundation of one's judgment that 'I matter' and of one's duties to respect and promote one's own good, and therefore of one's judgment that 'others matter' and of one's duties to other persons to respect and promote their good. For they too have such identities (all the way back, and all the way forward to the end of their lifetimes), such radical capacities, and intelligible forms of flourishing (and harm) of just the same kind as one's own. Just as immaturity and impairment do not, in one's own existence, extinguish the radical capacities dynamically oriented towards self-development and healing, so they do not in the lives of other human persons. There is the ontological unity of the human race, and radical equality of human persons which, taken with the truths about basic human goods, grounds the duties whose correlatives are human rights—duties to, responsibilities for, persons. (FINNIS, 2011d, p. 7).

Portanto, correta se verifica a afirmação de Elden Borges Souza e Victor Sales Pinheiro (2016a, p. 81) em artigo de co-autoria de ambos, quando determinam que “o fundamento ético dos direitos humanos são os bens básicos que permitem o florescimento humano. Desse modo, pode-se investigar em que medida a dignidade da pessoa humana é protegida ou aviltada, e que direitos lhe cabem por natureza.”

Em vista disso, diante da interpretação de Finnis acerca da teoria da lei natural de Aristóteles e Tomás de Aquino, no que tange aos direitos humanos, verifica-se que a titularidade desses direitos é relativa à própria pessoa humana, devido a sua natureza. A titularidade do dever desses direitos caberá, assim, à toda humanidade, sendo devido o respeito aos direitos humanos a todas as pessoas humanas e ao próprio Estados e instituições. No entendimento de Luis Fernando Barzotto sobre a tradição tomista, a titularidade do dever desses direitos caberá ao co-humano, o qual abrange toda a humanidade e suas instituições.

Se os direitos humanos cabem a todo ser humano em virtude de sua condição humana, a responsabilidade pelo dever é universalizada. Como o ser humano que se apresenta em qualquer relação social é titular de direitos, ele transforma todo aquele com quem se defronta em titular de deveres. Na tradição do pensamento ocidental, coube à Ética, e não à dogmática jurídica, tematizar o que um ser humano deve a outro ser humano. (BARZOTTO, 2004, p. 147).

O co-humano foi um termo utilizado na racionalização realizada por Tomás de Aquino da fraternidade cristã prevista na Regra de Ouro “faça aos outros, o que gostaria que fizessem contigo e, não faça aos outros o que não gostaria que lhe fizessem”. A fraternidade cristã trata, assim, do próximo em igualdade com toda a humanidade, de maneira que todos possuem direitos e deveres iguais e recíprocos.

O termo co-humano pode auxiliar a explicitação daquilo que a ética cristã da fraternidade propunha no seu conceito de próximo: não mais a proximidade geográfica (próximo), mas a igualdade entre todos (humanidade) é a base dos deveres de reciprocidade. O co-humano “é aquele que é pessoa humana comigo, numa solidariedade mútua, que implica diminuição da minha humanidade se não atendo suas exigências. Já que somos humanos juntos, minha humanidade fica diminuída se não atendo às suas exigências.” Toda pessoa humana é devedora em termos éticos em relação a toda pessoa humana, sob pena de mutilar a própria humanidade. Sendo social por natureza, o ser humano só pode viver a sua humanidade em comum: o humano é sempre co-humano. (BARZOTTO, 2004, p. 151).

Finnis, em sua obra *Human Rights and Common Good* (2011d), trata sobre essas duas titularidades considerando como base a fraternidade cristã da ética tomista.

Juntas, essas maneiras de conhecer a si mesmo e aos outros não apenas como inteligíveis, mas também como inteligentes, não apenas ativas, mas cada uma como alguém que realiza que cria, fornecem a base factual estável para as normas práticas centradas em "Faça aos outros como você gostaria que fizessem a você". e não faça para eles ... '. Tais normas ou princípios, sendo sobre o que é necessário para instanciar o bem de ser razoável e o bem da amizade, não são inferidos de seus fundamentos factuais, mas sim tomados como a matriz, por assim dizer, para a percepção prática que eles articulam: que uma maneira de se relacionar pessoal e humanamente com outras pessoas não é apenas factualmente possível, mas também desejável, inteligente e, em si mesma, incalculavelmente superior às formas alternativas de relacionamento (como sádicos danos ou indiferença ao bebê na neve ao lado do caminho de alguém). Então, esses princípios 'sendo sobre o que é necessário para instanciar o bem de ser razoável ... etc.' passam a significar: ser sobre o que é necessário para ser uma pessoa que respeita outras pessoas, por sua própria causa, e vê a necessidade de dar a cada um deles o que lhe é devido e, de fato, (de maneiras que envolvem toda forma de priorização e nada meramente sentimental) amor – desejar o bem de - esses vizinhos como a si mesmo. (FINNIS, 2011d, p. 6-7).¹¹¹

Em seu entendimento “as obrigações dos pais para com seus filhos são correlativas aos direitos dessas crianças relativos ao suporte, nutrição, educação, proteção e assim por diante, direitos que em seus aspectos básicos podem ser, no mínimo, serem denominados de humanos” (FINNIS, 2011d, p. 7-8).¹¹² Portanto, diante da unidade ontológica da raça humana, as titularidades de direitos e deveres relativas aos direitos humanos são correlativas entre si, de forma que todos os seres humanos possuem o direito e o dever referente à proteção dos bens básicos para a realização do florescimento humano.

Tendo em vista o exposto, ao considerar os direitos humanos como aqueles tutelados a fim de proteger o exercício do justo natural inerente a cada pessoa humana, visando ao seu próprio desenvolvimento como ser vivo, social e racional ao qual é atribuída a devida dignidade, eles necessitam ser objetivamente e substancialmente fundamentados. Isso porque, caso não o sejam, tais direitos serão relativos, arbitrários, plurais e ineficazes, conforme já analisado, quando do estudo de seu conceito. A teoria apresentada por Finnis corresponde exatamente a essa objetividade e substancialidade.

¹¹¹ Together these ways of knowing oneself and others as not only intelligible but also intelligent, not only active but each a doer and maker, provide the stable factual basis for the practical norms centring on ‘Do to others as you would wish them to do to you, and don’t do to them...’. Such norms or principles, being about what is needed to instantiate the good of being reasonable and the good of friendship, are not inferred from their factual foundation, but rather take it as the matrix, so to speak, for the practical insight they articulate: that a way of relating personally and humanely to other persons is not only factually possible but also desirable, intelligent, and in itself incalculably superior to alternative ways of relating (such as sadistic harm-doing, or indifference to the baby in the snow alongside one’s path).¹⁴ So those principles’ ‘being about what is needed to instantiate the good of being reasonable ... etc.’ turns out to mean: their being about what is needed to be a person who respects other persons, for their own sake, and sees the need to give to each of them their due, and indeed to (in ways involving all manner of prioritization and nothing merely sentimental) love—will the good of—these neighbours as oneself. (FINNIS, 2011d, p. 6-7).

¹¹² The obligations of parents to their children are correlative to rights of those children to support, nurture, education, protection, and so forth, rights which in their basic aspects, at least, can reasonably be called human (FINNIS, 2011d, p. 7-8).

Quando se afirma que, caso não sejam os direitos humanos fundamentados dessa forma serão, portanto, direitos inválidos, tal afirmativa se verifica como correta, devido ao fato de que não basta apenas determinar arbitrariamente que uma pessoa específica possui um direito humano. Porém, é preciso que esse direito apresente um fundamento objetivo, um fundamento real, e esse fundamento é encontrado na teoria da lei natural, nos bens humanos fundamentais básicos, de acordo com Finnis.

A teoria da lei natural não torna a história irrelevante na compreensão dos direitos humanos. Os direitos humanos se revelam na história. Para se falar de “liberdade de imprensa”, é necessário que haja imprensa. Isso não significa, porém, que o fundamento dos direitos humanos seja histórico. Ele repousa sobre princípios objetivos e universais da razão prática. A liberdade de imprensa é uma exigência da liberdade devida a todo ser humano em virtude de sua racionalidade, em uma determinada circunstância. 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 auto-realização 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 direito. A regra de ouro estabelece que ele reconheça a mesma liberdade para todo aquele que partilha a mesma condição de pessoa humana. Nesse contexto, a liberdade será proclamada um direito humano, um direito de todos os seres humanos. O conteúdo concreto dessa liberdade, o que ela implica em circunstâncias específicas, só pode ser determinado em um debate no qual sejam confrontados os argumentos e os pontos de vista em comunidades particulares. A teoria da lei natural exige uma teoria da democracia. (BARZOTTO, 2004, p. 169).

Desse modo, a identificação dos bens humanos não é uma análise subjetiva histórica desses bens, mas sim um estudo racional, objetivo da própria realidade da pessoa humana como tal. Logo, o reconhecimento dos direitos humanos fundamentados na identificação objetiva ética dos bens humanos fundamentais básicos, no entendimento de Finnis, é racional, objetivo e real.

Essa fundamentação se centraliza na substância relativa à pessoa humana considerando, conforme estudado, os preceitos fundamentais da Lei Natural, quais sejam, a Regra de Ouro e a dignidade da pessoa humana. A Regra de Ouro, pois identifica o indivíduo como o outro que deve ser visto como a própria pessoa se vê e assim também deve ser tratado, respeitada, assim, a sua humanidade, que é idêntica entre eles e todos os seres humano. A dignidade humana, porque concerne ao valor, no sentido do respeito que é atribuído racionalmente a cada ser humano em igualdade e harmonia com os demais.

4.3 Religião como Direito Humano e o seu lugar no espaço público

Em vista de todas as considerações apresentadas, conclui-se assim que a insuficiência do positivismo para fundamentar os direitos humanos se deu exatamente devido à ausência de fundamentação ética desses direitos no ordenamento jurídico. Os direitos humanos são, portanto, vistos pelo positivismo como um poder subjetivo de cada indivíduo, não como direitos universais, o que contraria a própria Declaração Universal dos Direitos Humanos, que visa proteger todo o ser humano em sua condição de pessoa humana compreendida universalmente.

Portanto, a teoria da lei natural desenvolvida e apresentada por John Finnis fornece uma possibilidade para essa insuficiência do positivismo. Isso porque, ao reunir o Direito à ética, a teoria da lei natural fundamenta substancialmente os direitos protegidos, não se tratando apenas de normas arbitrariamente publicadas sob a influência de interesses políticos, sociais e econômicos, mas sim de direitos objetivamente consubstanciados a bens humanos fundamentais básicos identificados.

Cada bem humano, portanto, deverá ser protegido e incentivado pelo Estado de Direito pelos direitos positivados, ou seja, para que os bens sejam preservados, o Estado deverá inserir no seu ordenamento jurídico os direitos que os identificam e os positivam. Essa positivação se mostra imprescindível para o Estado Democrático de Direito, como o é o Brasil, a fim de evitar a instrumentalização do Direito como meio de repressão dos bens humanos, impossibilitando, assim, o impedimento do florescimento humano de cada cidadão.

O Direito Natural é uma tendência de [que] ressurgiu exatamente no pós-guerra, em que se reconhece a possibilidade de o Direito ser um instrumento de opressão e de privação dos bens humanos básicos – como foi a privação da religião nos Estados comunistas, que a consideram o ‘ópio do povo’, na expressão de Marx (2010, p. 145). (PINHEIRO; SOUZA, 2016b, p. 11). [correção do original ‘de’].

O Direito deve então garantir os bens humanos fundamentais básicos, que permitem a ação racional e ponderada e justa de cada indivíduo, em busca de um bem comum. Logo, os direitos humanos, por se tratarem dos direitos básicos de cada ser humano, fundamentam-se nesses bens identificados por John Finnis como fundamentais e básicos, qual sejam: vida, conhecimento, jogo, experiência estética, amizade, razoabilidade prática e religião.

Dessa forma, os bens precedem o Direito. O ser humano somente tem direitos por ter bens. A investigação ética da lei natural é, portanto, a investigação sobre quais são os bens humanos básicos que nós perseguimos na nossa vida – individual e social (GEORGE, 1999, p. 128). E, ao mesmo tempo, como justificamos esses bens, como argumentamos acerca da hierarquia desses bens. Então, a teoria da lei natural

tem uma dimensão de prudência, de razão prática. (PINHEIRO; SOUZA, 2016b, p. 11).

Isto posto, é essencial considerar a religião, tendo em vista o pensamento de Finnis, como bem fundamental básico, o qual é anterior, e fundamento ético ao direito humano, fundamental e constitucional da liberdade religiosa. O dito direito se encontra inserido em diversas controvérsias acerca dos limites a essa liberdade e a qual órgão, instituição cabe exercê-los, uma vez que a partir dos séculos XVIII e XIX a sociedade ocidental vivenciou um período no qual o homem decidiu desligar-se da religião. Os defensores desse desligamento afirmavam, conforme destacam Pinheiro e Souza (2016b, p. 10), “que o progresso da humanidade é a superação positivista de um estado religioso, mítico e supersticioso para um estado metafísico e racional-especulativo – até chegarmos a um estágio positivo, em que a ciência desmistificou todas as ilusões que o homem acumulou ao longo da história”.

Contudo, essa “desmistificação” foi acompanhada da transformação de Estados totalitários, que sem qualquer respeito aos bens humanos cometeram os diversos e hediondos crimes contra a humanidade, genocídios, crimes de guerra. Tanto que, em 1948, foi publicada a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, já analisada nesta pesquisa, sendo que em 2002 foi criado o Tribunal Penal Internacional para o processamento e julgamento dos mencionados crimes.

Surge, então, o mito de que a religião é motivo de violência. A partir dos estudos antropológicos de René Girard (2008) é possível perceber que a religião é exatamente o fator de contenção da violência humana e que a religião é um fator de racionalidade profunda para a convivência humana. Ao contrário, a ausência de religião é que provoca uma desintegração e uma decadência profunda da humanidade. (PINHEIRO; SOUZA, 2016b, p. 10).

Nesse sentido, a ausência da religião, como foi promovida nos Estados comunistas, principalmente no Estado alemão-nazista, não resultou no progresso da humanidade, mas sim em uma tentativa de sua extinção. Para René Girard, a religião visa canalizar essa violência e não a promover.

Para este autor, o homem é constitutivamente animado pelo «desejo de apropriação mimética», desejo esse que gera uma inevitável «rivalidade mimética», na origem da violência fundamental e que põe em risco a vida social. As religiões (e os Estados) tentam «canalizar» essa violência fundamental e «ocultá-la» através da violência sacrificial. O «sacrifício» é a repetição ritual de um crime fundador que, inicialmente, restabeleceu a paz e, agora, impede o desenvolvimento dos gérmenes da violência. Deste modo, R. Girard coloca o «sagrado» no âmago da religião e «a violência[como] o coração ou a alma secretado sagrado» (PINTO, 2009, p. 11).

Sob essa perspectiva dos bens humanos básicos, pode-se analisar que tal canalização afirmada por Girard se dá pelo exercício da razoabilidade prática, que permite a cada ser humano compreender a sua própria ação e seus fins, mediante a identificação e priorização dos bens humanos básicos a ele inerentes. Portanto, a garantia da liberdade religiosa e a sua promoção consiste também em uma questão de contenção da violência, que pode ocorrer nos momentos nos quais o indivíduo não pondera suas ações racionalmente.

Conforme é possível apreender de todo o exposto até o presente, a razoabilidade prática visa garantir a preservação dos bens humanos básicos, dentre eles a religião, de forma a protegê-los e promovê-los. Isso pois a ponderação da conduta ética necessita ser razoavelmente examinada exatamente pela racionalidade inerente a cada pessoa humana, uma vez que só o ser humano faz uso dessa capacidade.

A religião, assim, como aspecto da própria racionalidade humana, precisa ser garantida pelo Estado e por cada pessoa humana, visando ao bem comum, ao florescimento humano dos indivíduos da sociedade. Então, diante disso, entende-se a seguinte afirmação de Pinheiro e Souza (2016b, p. 13): “Afim, o respeito à religião é sempre um compromisso com a razão. Compromisso com a possibilidade de florescimento dessa faculdade humana intrínseca – que é o questionamento metafísico da realidade e a abertura ao divino.”

O questionamento metafísico da realidade na qual se encontra direciona o ser humano a ponderar suas condutas racionalmente no espaço público. Assim, lhe é possível dessa maneira priorizar o bem comum, a democracia, o respeito pelos direitos alheios, uma vez que considera o outro como um ser único em si mesmo, perante a ordem primeira de todas as coisas.

Dessa forma, é necessário que em uma ação ética razoável esteja incluso o bem comum, para a consecução da minha humanidade, da minha felicidade. O bem comum é um critério tanto ético quanto jurídico, que legitima a justiça da política (FINNIS, 2007, p. 164) – nessa teoria abrangente da lei natural. Então existem uma liberdade positiva e uma liberdade negativa. Essa dualidade constitutiva da noção de direito e dever dá ao Estado uma dupla função em relação aos bens humanos básicos. Uma função de respeitá-los, uma função negativa de não se intrometer neles, de deixá-los como estão, e uma função positiva de promovê-los, uma função positiva de torná-los cada vez mais acessíveis, de torná-los cada vez mais disponíveis, para que no interior de cada decisão moral plenamente livre dos homens, eles hierarquizem e priorizem esses bens (GEORGE, 1999, p. 134). Por isso o Estado promove o esporte, a música, a cultura, a literatura. Exatamente por isso também cabe ao Estado promover a religião. Não uma religião específica, pois a teoria da lei natural não é de modo algum confessional. (PINHEIRO; SOUZA, 2016b, p. 15).

O tema sobre a liberdade religiosa foi tratado superficialmente no capítulo anterior, mas é importante ressaltar que esse direito, por se fundamentar em um bem humano fundamental básico, é absoluto e necessita de mecanismos de proteção e promoção a serem utilizados pela sociedade. Isso não significa que o Estado precisa versar sobre a religião em uma dimensão política, de maneira a professá-la, sendo assim, um Estado confessional (PINHEIRO; SOUZA, 2016b, p. 18). Devido ao fato de Finnis não militar uma religião específica, a defesa de um Estado confessional, portanto, não é por ele defendida, muito menos de um Estado anti-confessional.

No que tange a essas duas formas de Estado, verifica-se o respectivo e oposto tratamento atribuído à religião em cada uma delas. De um lado, a supremacia de uma religião em detrimento das demais (confessional), e de outro, a neutralidade de um Estado que impossibilita a manifestação de fé de seus cidadãos no espaço público. Logo, ambas manifestações estatais não direcionam o ser humano ao seu florescimento humano no sentido de atingir ao bem comum da sociedade. Uma vez que, ao privilegiar a defesa de uma religião, exclui assim os demais indivíduos que não a professam, impedindo-os de desabrochar como necessitam, isto é, os impede de alcançar o florescimento humano a eles devido. Ao contrário, ao opor-se totalmente a qualquer manifestação religiosa no espaço público, o Estado exclui de seus habitantes a sua própria humanidade, pois o compreende de tal forma como um ser sem identidade, sem fim.

Essa concepção do Estado é extremamente ingênua. Está baseada filosoficamente numa concepção idealista de homem, de um homem abstrato, vazio, neutro, sem história, sem contexto social. Ou seja, esse pensamento liberal é profundamente anti-hermenêutico, porque nega a historicidade fundamental do homem, sempre inserido no seio de uma tradição social e histórica. Enquanto constituição social fundamental de uma organização humana, o Estado sempre terá uma identidade. Não existe Estado sem identidade, não existe homem sem identidade. Nesse sentido, não é apenas o Comunitarismo que critica o individualismo liberal, abstrato, vazio e neutro, de uma liberdade desenraizada e atomizada. O fato de os homens estarem em sociedade e legarem uma tradição específica às gerações sucessivas confere à religião uma dimensão histórica, social e pública. (PINHEIRO; SOUZA, 2016b, p. 18).

Em vista disso, é possível promover a realização por parte do Estado de ações públicas nas quais seja incentivado o respeito a todas as religiões, e o estímulo de suas manifestações, sem qualquer discriminação no espaço público. O Estado não poderá, dessa forma, privilegiar uma religião, ou até a ausência de aderência a uma religião em detrimento de outras, pois tal medida não confere igual tratamento entre os cidadãos, mas sim a imposição de uma fé ou falta de fé de uns sobre os demais.

Assim, o papel do Estado deverá ser de fomentador da livre e racional manifestação do bem humano fundamental básico da religião no espaço público. Livre, pois voluntária, derivada da escolha racionalmente realizada pelo indivíduo. Racional, pois resultante da ponderação da razoabilidade prática que permitiu ao indivíduo relacionar-se harmoniosamente com a ordem primeira de todas as coisas.

Finnis, acerca da necessidade de se respeitar este bem e o direito humano a ele inerente (liberdade religiosa), tomou parte na discussão do debate realizado em novembro de 2011 ao *Religious Freedom Project* (Projeto sobre a Liberdade Religiosa) realizado pela Universidade de Georgetown:

A articulação que apresentei acerca do conteúdo desse direito à liberdade religiosa percorre um caminho próximo ao do Artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, do Artigo 9 da Convenção Européia de Direitos Humanos, e estreitamente ao da declaração do Concílio Vaticano II sobre liberdade religiosa, *Dignitatis Humanae*. (FINNIS, 2011e, p. 23).¹¹³

Nesse debate sobre a liberdade religiosa, Finnis apresentou seu entendimento de que a religião, como bem humano que é, deve ser protegida, o que pode ser vislumbrado exatamente diante da sua respectiva positivação nos documentos por ele mencionados. Ainda, Finnis é titular de uma extensa coleção de artigos sobre esse tópico concernente à liberdade religiosa, na qual realiza uma análise sobre um dos documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965), qual seja, a Declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis humanae*. Finnis enfatiza tanto no debate realizado em 2011, quanto em artigos de sua autoria, sobre a relevância deste documento no debate público no que tange a liberdade religiosa.

Conforme previsto no Artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), a liberdade religiosa é considerada como um direito humano universal, e no que concerne a sua universalidade e demais peculiaridades, reconhecidas, tanto nesse quanto em outros dispositivos, Finnis apresentou diversos trabalhos de maneira a inserir no debate público a imprescindibilidade de proteção a este direito. Na perspectiva deste autor, a liberdade religiosa não pode ser considerada apenas com uma das diversas liberdades atribuídas ao ser humano no decorrer da história, como Peter Danchin afirma (FINNIS, 2011e, p. 23),¹¹⁴ mas sim como um direito natural específico.

¹¹³ The articulation I gave of the content of this right to religious freedom does track very closely with Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights, Article 9 of the European Convention on Human Rights, and closely with the Second Vatican Council's declaration on religious liberty, *Dignitatis Humanae*. (FINNIS, 2011e, p. 23).

¹¹⁴ I see the right to religious freedom not as a singular stable principle, which we can think of in some sense as existing outside of culture or spatial geographies or power. Rather, if we look at it both normatively and in

No artigo de sua autoria, “*Religion and Public Life in Pluralist Society*” (Religião e Vida Pública em uma Sociedade Pluralista) (2011b), Finnis introduz a compreensão de que é possível admitir a existência de bens humanos fundamentais básicos capazes de propiciar o florescimento humano.¹¹⁵ E afirma que esse reconhecimento é possível sem, contudo, fazer qualquer menção a uma causalidade ou vontade divina.

Dessa forma, a teoria por ele apresentada evita o reducionismo indicado no Primeiro Capítulo desta pesquisa, pois não reduz eticamente a noção de bens humanos a uma vontade divina de destinação do homem a viver de certa forma. Esse entendimento se aplica principalmente ao bem humano da religião, pois o direcionamento da pessoa humana ao transcendente é um ato racional direcionado para a busca da verdade sobre a ordem da realidade, conforme se pode ver a seguir:

A identificação dos aspectos básicos do florescimento humano pode ser feita e defendida contra objeções e mal-entendidos, sem apelar para qualquer ideia de causalidade divina, menos ainda para qualquer ideia de uma vontade divina sobre o que devemos e não devemos escolher. A investigação sobre o florescimento humano pode prosseguir sem advertir para a questão da existência divina; o bem de se relacionar apropriadamente com uma fonte transcendente e inteligente de tudo o que conhecemos pode ser postulado sem ser afirmado - pode ser deixado, isto é, como uma espécie de espaço no relato do florescimento humano, a ser ocupado pelo bem que chamamos religião se, mas apenas se, mais investigações mostrarem que tal ser deve ser julgado como existente. Assim, quando se busca (a) a investigação dos princípios da compreensão prática que nos direcionam para os aspectos básicos do florescimento humano, e (b) a investigação da exigência racional de que permaneçamos abertos em todas as deliberações e escolhas da diretividade de cada um desses primeiros princípios, e da mesma forma (c) a investigação sobre as implicações desse requisito, implicações que chamamos de moralidade, pode-se proceder, como se faz nas ciências naturais, sem advertir para a seguinte questão: a questão de saber se o fato de que todos esses princípios são verdadeiros e o fato de termos a capacidade de reconhecê-los e moldar a nós mesmos e o mundo de acordo, não são fatos que só podem ser explicados como efeitos de uma causalidade que, por razão de ser, causa esses fatos, e não precisa de mais explicações. Essa 'questão adicional' poderia ser adiada até o fim, ou pelo menos até o fim dos meus livros NLNR e FoE; Obviamente, se a resposta for positiva, as implicações precisam ser tomadas e receber a devida importância, no devido tempo. (FINNIS, 2011b, p. 42).¹¹⁶

practice, we see that it is not a single concept, but a highly contested polyvalent concept, which is unfolding within the histories of concrete political orders. (FINNIS, 2011e, p. 23).

¹¹⁵ Sobre florescimento humano, Finnis compreende que o ser humano, em circunstâncias específicas, é capaz de florescer, no sentido de alcançar toda a sua potencialidade, toda a sua realização. Contudo, o florescimento não ocorre para todas as pessoas de maneira idêntica, uma vez que a liberdade racionalmente inerente a cada ser humano permite a sua respectiva aderência a planos de vidas distintos e exclusivos a cada um. Esses planos de vida serão determinados tendo em vista as diversas escolhas, decisões de cada pessoa. (PINHEIRO; SOUZA, 2016b, p. 81).

¹¹⁶ The identification of human flourishing's basic aspects can be made, and defended against objections and misunderstandings, without appealing to any idea of divine causality, still less to any idea of a divine will about what we should and should not choose. The inquiry into human flourishing can proceed without adverting to the question of divine existence; the good of relating appropriately to a transcendent and intelligent source of everything we know of can be postulated without being affirmed—can be left, that is, as a kind of space in the account of human flourishing, to be occupied by the good we call religion if, but only

Então, Finnis entende que, ao fazer uso da razão, é possível a todo ser humano identificar objetivamente os aspectos básicos do florescimento humano, sem mencionar qualquer causalidade ou vontade divina. Nesse sentido, os seres humanos em si possuem potencialidades, aspectos básicos que os permitem alcançar o cumprimento de seu florescimento humano. Assim, a identificação dessas potencialidades não necessita de qualquer alusão à vontade divina do ser transcendente inteligente em relação ao qual se busca uma harmonia.

Contudo, segundo o entendimento de Finnis, é preciso reconhecer a existência desse ser transcendente para que seja possível considerar a religião como bem humano básico. Pois a religião, entendida como o bem humano de se relacionar adequadamente com a fonte transcendente e inteligente de tudo que é possível conhecer, somente pode ser assim identificada se essa fonte for considerada existente.

Diante dessa constatação, o autor passa a ponderar em suas obras no que tange a este tema, acerca da existência da fonte transcendental, que Tomás de Aquino chamava de Deus, e Aristóteles denominava de Primeiro Motor. Essa investigação se deu a fim de esclarecer a natureza do bem humano fundamental básico atribuída à religião, que, nas palavras de Finnis, somente poderia ser postulado caso o ser transcendental fosse tido como existente (FINNIS, 2011b, p. 42).

Afinal, o capítulo XIII do meu NLNR [Natural Law and Natural Rights] está bem ali nas mãos de todo leitor do livro, com o seguinte argumento, perseguido através de algumas páginas, de que a ‘outra questão’ acerca da origem de tudo que nós viemos a reconhecer apenas pode ser respondida razoavelmente por julgar que – para colocar o tema tão logo como ele pode ser colocado – a existência de Deus e a inteligente e necessariamente livre escolha de criar consiste nessa explicação necessária (FINNIS, 2011b, p. 43).¹¹⁷

if, further inquiry shows that such a being must be judged to exist. Accordingly, when one pursues (a) the inquiry into the principles of practical understanding that direct us towards the basic aspects of human flourishing, and (b) the inquiry into the rational requirement that one remain open in all one's deliberation and choice to the directiveness of each of those first principles, and likewise (c) the inquiry into the implications of that requirement, implications we call morality, one can proceed, rather as one does in the natural sciences, without adverting to the further question: the question whether the fact that all these principles are true, and the fact that we have the capacity to recognize that and to shape ourselves and the world accordingly, aren't facts that can be explained only as effects of a causality that, by reason of what its causer is, needs no further explanation. That ‘further question’ could be postponed to the end, or at least to the end of my books NLNR and FoE; obviously, if its answer is positive, the implications need taking up and being given their due importance, in due course (Religion and Public Reasons). (FINNIS, 2011b, p. 42).

¹¹⁷ After all, chapter XIII of my NLNR is right there in the hands of every reader of the book, with its argument, pursued over some pages, that the ‘further question’ of the origin of everything we come to acknowledge can only be answered reasonably by judging that—to put the matter as shortly as it can be put—God's existence and intelligent and necessarily free choice to create is that needed explanation. (FINNIS, 2011b, p. 43).

Nesse sentido, por entender que a origem de tudo somente poderia existir mediante a livre e inteligente escolha de um ser que tudo criou, o autor argumenta sobre a relevância da religião para a plena realização do ser humano. Isso se justifica uma vez que, ao se deparar com um mundo inteligentemente ordenado, Finnis, assim como Tomás de Aquino e Aristóteles, não se permite ser indiferente a essa ordem natural de todas as coisas. Dessa maneira, Finnis compreende que, diante de um mundo ordenado e sustentado de forma claramente inteligente, há, em relação a este universo, um ato inteligente que o criou, ato esse livre de toda potencialidade, sendo em si apenas ato. Ou seja, é o primeiro ato, o primeiro motor estudado por Aristóteles em sua obra *Metafísica* (2006).

A causa, ordenação e sustentação do universo deve, portanto, ser um ato intelectual o qual em um único e mesmo ato atemporal tanto projeta (mediante o entendimento prático), quanto efetiva (por vontade), em cada detalhe, este mundo com todos os seus sistemas causais e explicativos, suas galáxias inimagináveis, partículas subatômicas, e forças fundamentais – um mundo, também, de genomas, células, e cérebros; de matemática, e lógica o qual (mesmo sem aspirar a) se encaixam nesse mundo; de lealdade, justiça, e remorso; de computadores, sinfonias, xadrez e constituições (FINNIS, 1998, p. 305).¹¹⁸

Enquanto realidade do ato inteligente de ordenação do mundo, relativo à ordem primeira de todas as coisas, Deus (God), no entendimento de John Finnis, precisa ser considerado como existente.¹¹⁹ Portanto, a fim de melhor compreender a noção de religião

¹¹⁸ The causing, ordering, and sustaining of the universe must, therefore, be an intellectual act which in one and the same timeless act both projects (by practical understanding) and effects (by willing), in every detail, this world with all its causal/explanatory systems, its unimaginable galaxies, subatomic particles, and fundamental forces—a world, too, of genomes, cells, and brains; of mathematics and logic which (even without aspiring to) fit that world; of loyalty, justice, and remorse; of computers, symphonies, chess, and constitutions. (FINNIS, 1998, p. 305).

¹¹⁹ The explanation of its existing can only be this: that the uncaused causing state of affairs includes, as a prerequisite to its existing, a state of affairs that exists because of what it is, i.e. because it is what it is. It will be convenient to label this last-mentioned state of affairs D. In the case of all states of affairs except D, we can describe the state of affairs, say what it is, without knowing that it is (i.e. without knowing whether it is an existing state of affairs). But, of D the argument requires us to say that what it is is all that it requires to exist. So, although the argument provides us with no further description of this state of affairs, of what it is, than that, still the argument does require us to say that we know that D exists. For what the whole argument shows, with rational (not logical) necessity, is that if any state of affairs, that might not exist, exists, then D must exist; without it, no state of affairs that might not exist could exist. But some state of affairs, that might not exist, does happen to exist (e.g. the reader reading this sentence). So D must (this is not logical necessity) exist. [A explicação de sua existência pode apenas ser esta: que o estado de coisas causado sem causa inclui, como um pré-requisito para sua existência, um estado de coisas que existe devido ao que é, ou seja, devido ao fato de ser o que é. Será conveniente rotular esse último estado de coisas como D. No caso de todos os estados de coisas exceto D, podemos descrever o estado de coisas, afirmar o que ele é, sem saber que ele é (isto é, sem saber se é um estado de coisas existente). Mas, sobre D o argumento exige que afirmemos que o que é consiste em tudo exigido para que exista. Então, embora o argumento não nos forneça uma melhor descrição sobre esse estado de coisas, sobre o que é, além desse, ainda assim, o argumento requer de nós a

apresentada por esse autor, deve-se pressupor que a ordem primeira de todas as coisas exista e que, em seu pensamento, é considerado Deus. Somente assim, será possível compreender os princípios éticos e políticos existentes, bem como as virtudes analisadas em suas obras.

Isso, pois os princípios objetivos da razoabilidade prática, quando pensados de maneira a excluir a existência dessa realidade, abrangem apenas o bem intrinsecamente existente no ser humano, ao qual se busca pelo próprio bem em si. Contudo, quando é identificada a presença desse ato criador, o bem da razoabilidade prática se constitui ainda em um bem munido de autoridade, validade, que busca se assimilar e se aderir a esse ato a fim de atingir ao florescimento humano.

Platão e Aristóteles não utilizam a existência de Deus ou de deuses como um argumento para justificar suas alegações de que existem normas objetivas do florescimento humano e princípios da razoabilidade humana. Mas, os seus argumentos em justificar essa alegação, e sua reflexão acerca da natureza, objetiva, e fonte desses (e todos esses tipos de) argumentos, os levou a afirmar que há uma fonte transcendente de ser (isto é, de entidades e estados de coisas, e de sua existência) e em particular de nossa capacidade e desejo de compreender o ser (ou natureza) e suas diversas formas de bem. Então, ao perceber a natureza de alguém, no que concerne ao seu florescimento (*eudaimonia*), e (o que é a mesma coisa a partir de outro aspecto) em reconhecer a autoridade da razoabilidade prática, seus princípios, e seus requisitos, pode-se assim responder ao impulso divino, atração e reconhecer a maestria de Deus. (FINNIS, 2011a, p. 396).¹²⁰

Logo, o bem humano básico da religião, para ser assim definido, precisa necessariamente ser precedido da ponderação sobre a existência dessa realidade criadora, já que consiste exatamente no questionamento e harmonia com o transcendente.¹²¹ Assim, ao

afirmação de que reconhecemos que D existe. Por todo o argumento mostrado, com necessidade racional (não lógica), é que se qualquer estado de coisas, que pode ou não existir, exista, então D deve existir; sem isso, nenhum estado de coisas que pode não existir poderia existir. Mas algum estado de coisas, que pode não existir, pode por acaso existir (por exemplo, o leitor lendo esta sentença). Então D deve (isso não é uma necessidade lógica) existir]. (FINNIS, 2011a, p. 386-387).

¹²⁰ Plato and Aristotle do not use the existence of God or the gods as an argument to justify their claim that there are objective norms of human flourishing and principles of human reasonableness. But their arguments in justifying that claim, and their reflection upon the nature, point, and source of those (and all such) arguments, lead them to affirm that there is a transcendent source of being (i.e. of entities and states of affairs, and of their existing) and in particular of our capacity and desire to understand being (or nature) and its many forms of good. Thus, in realizing one's nature, in flourishing (*eudaimonia*), and (what is the same thing from another aspect) in recognizing the authoritativeness of practical reasonableness, its principles, and its requirements, one is responding to the divine pull⁵⁰ and recognizing the mastery of God. (FINNIS, 2011a, p. 396).

¹²¹ The assumptions I am making or postulating in this section would entitle us to say that God is an unrestricted, 'absolute' value and that harmony with God ('religion') is a basic human value. They would not entitle us to say that religion is a more basic value than any of the other basic human values, so that 'for the sake of

identificar esse aspecto racional inerente ao ser humano, Finnis destacou a característica pública de sua revelação. Isso pois verificou que, ao ser revelada ao indivíduo essa realidade do ato criador, esse mesmo indivíduo se percebe atraído a praticar uma conduta ética em relação a esse ato que o leva a buscar o bem comum da sociedade.¹²²

Em outras palavras, trazemos ao nosso exame da pregação e avaliação de seus professores e testemunhas, a nossa compreensão prévia do bem humano, uma compreensão que se insere, como argumentei, na raiz de nossa razão natural. E usamos isso como um critério para julgar, por nós mesmos, a autenticidade, a origem divina, do que está sendo proposto e exibido para nós. No entanto, por sua vez, a pregação, a testemunha e a vida exemplar dos professores podem e costumam mudar nossa prévia compreensão moral, aprimorando-a e corrigindo-a. Há, nessa medida, uma reciprocidade e um certo tipo de interdependência epistêmica da razão natural e da revelação pública divina, uma reciprocidade ou interdependência que se encaminha para uma espécie de equilíbrio reflexivo (como diria Rawls). (FINNIS, 2011b, p. 48).¹²³

Finnis entende, portanto, ser indispensável o equilíbrio entre a razão natural e a revelação divina pública para o alcance do florescimento humano de cada um dos indivíduos inseridos na sociedade. Ao pensar no florescimento humano, ele percebe que não é possível o alcance desse fim isoladamente da própria comunidade na qual o indivíduo se insere. Por isso, cada um dos bens humanos, inclusive a religião, direcionam as pessoas para uma efetiva

religion' one might rightly choose directly against any of those other values or ignore any of the other requirements of practical reasonableness [As suposições que estou fazendo ou postulando nessa seção poderia nos autorizar a dizer que Deus é um valor irrestrito, 'absoluto' e que a harmonia com Deus ('religião') é um valor humano básico. Elas não poderiam nos autorizar a dizer que religião é um valor mais básico do que qualquer um dos outros valores humanos básicos, de forma que 'pelo bem da religião' alguém pode corretamente escolher diretamente contra qualquer um desses outros valores ou ignorar qualquer um dos outros requisitos da razoabilidade prática]. (FINNIS, 2011a, p. 410).

¹²² So the issue at the heart of my reflections is the status of public revelation in public reason. Revelation of God's nature and intentions for us is 'public', in the focal sense, when it is offered in public preaching attested to by signs or miracles such as resurrection, otherwise inexplicable healing, fulfilment of prophecies, and so forth. But the evidentiary force of these is immeasurably enhanced by, perhaps even dependent upon, the further fact that the teaching to whose authenticity they are meant to attest, a teaching by word and deed, is itself morally attractive. [Então, a questão na essência de minhas reflexões é o status da revelação pública na razão pública. Revelação da natureza e intenções de Deus para nós é 'pública', no sentido focal, quando é fornecida na pregação pública atestada por sinais ou milagres tais como a ressurreição, ou senão a cura inexplicável, cumprimento de profecias, e assim por diante. Mas a força probatória desses é imensuravelmente reforçada por, talvez até dependente, do fato adicional de que o ensinamento à cuja autenticidade eles devem ser atestados, um ensinamento por meio da palavra e ação, é em sim moralmente atrativo]. (FINNIS, 2011b, p. 47-48).

¹²³ In other words, we bring to our hearing of the preaching and assessment of its teachers and witnesses our prior understanding of human good, an understanding that is, as I have argued, at root our natural reason. And we use that as a criterion in judging, for ourselves, the authenticity, the divine origin, of what is being proposed and displayed to us. Yet, in turn, the preaching, the witness, and the exemplary lives of the teachers can and do change our prior moral understanding, enhancing and correcting it. There is, to this extent, a reciprocity and a certain kind of epistemic interdependence of natural reason and divine public revelation, a reciprocity or interdependence which heads towards a kind of reflective equilibrium (as Rawls might say). (FINNIS, 2011b, p. 48).

cooperação humana, em cumprimento de princípios morais mestres, conforme se extrai da coletânea de artigos sobre religião organizada por Finnis:

Ainda assim, cada um dos bens básicos é um aspecto da realização ou do florescimento humano, e cada um é um bem, seja quem for, a pessoa humana nas quais ele é ou pode ser instanciado. Assim, a razão compreende ainda mais a noção de uma satisfação humana integral, isto é, a satisfação de todas as pessoas e comunidades humanas em todos os bens básicos. Essa noção não significa um novo bem básico ou razão para ação, e não aponta para uma meta alcançável pelo planejamento e cooperação humanos. Mas expressa o objeto (ou assunto) da diretividade combinada de todos os bens humanos básicos considerados em conjunto. O bem da razoabilidade prática, que Aristóteles denominou *phronēsis* e Aquino *prudētia* (com o seu objeto, o "bem da razoabilidade prática" [*bonum rationis*]), orienta-nos a aceitar a diretividade integral de todos os primeiros princípios práticos, e a não permitir que emoções e sentimentos sub-rationais venham a impedi-lo ou desviá-lo. E essa diretividade integral dos primeiros princípios da razão prática pode ser articulada em um princípio moral primário ou mestre: todos os que desejam devem ser compatíveis com a realização humana integral (a realização de todas as pessoas humanas em todas as comunidades) - uma formulação altamente abstrata da declaração mais conhecida de que se deve amar e respeitar o próximo como a si mesmo. Princípios morais de alto nível, como a Regra de Ouro ou o princípio que proíbe a imposição intencional de danos, são, então, especificações (em si mesmas, em muitos casos, mais especificáveis) desse princípio moral primário ou mestre; eles identificam formas de disposição incompatíveis com uma vontade constante e sem reflexo de realização humana integral. Assim, a diretividade dos primeiros princípios é racionalmente motivadora (contra Hume e Kant) e moralmente restritiva (assim como estimulante). (FINNIS, 2011b, p. 59).¹²⁴

A religião definida dessa forma apresenta, assim como os demais bens humanos básicos, um caráter individual e outro público. Isso se justifica no sentido de que o ser humano em sua individualidade, em sua identidade, precisa exercer esses bens para o seu florescimento humano. De outro lado, como animal racional social, a pessoa humana se encontra inserida em uma sociedade e, portanto, precisa buscar a harmonia com os demais

¹²⁴ Still, each of the basic goods is an aspect of human fulfilment or flourishing, and each is a good whoever the human persons in whom it is or can be instantiated. So reason further grasps the notion of an integral human fulfilment, that is, the fulfilment of every human person and community in all the basic goods. This notion does not signify a new basic good or reason for action, and does not point to a goal attainable by human planning and cooperation. But it does express the object (or subject-matter) of the combined directiveness of all the basic human goods taken together. The good of practical reasonableness, which Aristotle called *phronēsis* and Aquinas *prudētia* (with its object the 'good of practical reasonableness' [*bonum rationis*]), directs us to accept the integral directiveness of all the first practical principles, and not to allow emotions and sub-rational feelings to fetter or deflect it. And this integral directiveness of the first principles of practical reason can be articulated in a primary or master moral principle: all one's willing should be compatible with integral human fulfilment (the fulfilment of all human persons in all communities)—a highly abstract formulation of the more well-known statement that one should love and respect one's neighbour as oneself. High-level moral principles such as the Golden Rule or the principle forbidding intentional infliction of harms are, then, specifications (themselves in many cases further specifiable) of that primary or master moral principle; they identify forms of willing incompatible with a steady and undeflected will for integral human fulfilment. So the directiveness of the first principles is both rationally motivating (contra Hume and Kant), and morally restraining (as well as spurring on). (FINNIS, 2011b, p. 59).

indivíduos nela também presentes. Logo, há um dualismo em cada um desses bens, exatamente devido à própria natureza do ser humano, por ser um animal político.

E esse dualismo necessita ser equilibrado para o alcance do florescimento humano e assim do bem comum. Uma das tentativas de se atingir esse equilíbrio, conforme analisado por John Finnis, foi o documento do Concílio do Vaticano II sobre a liberdade religiosa – *Dignitatis Humanae* (1965).

Esse dualismo requer, portanto, um “equilíbrio reflexivo”, conforme denominado John Finnis (2011b, p. 48),¹²⁵ entre a razão natural e a revelação divina pública. Certo equilíbrio necessita ser desenvolvido na vida daquele que crê em determinado ato criador de todas as coisas (Deus ou deuses, dependendo da religião), bem como no ensinamento da própria comunidade estabelecida com a finalidade de sustentar a revelação histórica durante a história. Ausente esse equilíbrio, a sociedade em si não consegue atingir o bem comum, uma vez que, sujeito aos ensinamentos e doutrinas de determinada religião revelada em uma comunidade específica, o indivíduo deve buscar a harmonia entre esse aspecto público da revelação e a razão natural em si, que o faz questionar esse ser divino revelado.

Isso ocorre, mesmo em relação ao indivíduo que opta por não crer, pois ele se insere em uma comunidade específica sujeita a uma revelação pública cujos ensinamentos e doutrinas são desenvolvidos no decorrer da história da religião revelada. Caberá ao referido indivíduo, para alcançar o seu florescimento humano e o bem comum, buscar a harmonia, o equilíbrio reflexivo da sua própria razão natural de não crer com essa religião revelada publicamente.

Como exemplo do desenvolvimento desse equilíbrio reflexivo, Finnis cita a “*Declaração sobre a Liberdade Religiosa do Concílio do Vaticano II*”, de 1965. Nesse documento, percebe-se que a liberdade religiosa se fundamenta na dignidade da pessoa

¹²⁵ That reflective equilibrium is not in all respects a once-for-all achievement, but rather is to some extent developmental, both in the life of the believer and in the teaching of the community established to bear the historical revelation through history. This does not exclude the making of definitive judgments by those with the authority to make them. But the implications of even such definitive judgments, and the meaning and implications of the rest of the revealed message, come to be understood more adequately. Experience provides the matter for more differentiated insights into the principles of practical reason, as well as into the data of revelation and the doctrine that rests upon and transmits revelation. [Esse equilíbrio reflexivo não é, em todos os aspectos, uma conquista definitiva, mas mais que isso é até certo ponto desenvolvimentista, tanto na vida do crente, quanto no ensinamento da comunidade estabelecida para suportar a revelação histórica através da história. Isso não exclui a criação de julgamentos definitivos por aqueles que possuem autoridade para fazê-los. Mas, as implicações até mesmo de tais julgamentos definitivos, e o significado e implicações do resto da mensagem revelada, passam a ser entendidos de forma mais adequada. A experiência fornece a matéria para insights mais diferenciados acerca dos princípios da razão prática, assim como sobre os dados da revelação e a doutrina que repousa sobre e transmite a revelação]. (FINNIS, 2011b, p. 48).

humana, no sentido de que todas as pessoas possuem direitos, como indivíduos e grupos, de não serem coagidos pelo Estado a tanto realizar quanto a não realizar atos religiosos.

De harmonia com própria dignidade, todos os homens, que são pessoas dotadas de razão e de vontade livre e por isso mesmo com responsabilidade pessoal, são levados pela própria natureza e também moralmente a procurar a verdade, antes de mais a que diz respeito à religião. Têm também a obrigação de aderir à verdade conhecida e de ordenar toda a sua vida segundo as suas exigências. [...] O direito à liberdade religiosa não se funda, pois, na disposição subjetiva da pessoa, mas na sua própria natureza. Por esta razão, o direito a esta imunidade permanece ainda naqueles que não satisfazem à obrigação de buscar e aderir à verdade; e, desde que se guarde a justa ordem pública, o seu exercício não pode ser impedido. (CONCÍLIO VATICANO II – *Dignitatis Humanae*, 1965, p. 1-2).

Há, entretanto, diante da necessidade de proteção dos direitos de todos, bem como da manutenção da paz e moralidade pública, limitações a essa liberdade no que tange a imposições da ordem pública (FINNIS, 2011b, p. 49).¹²⁶ Esse direito, vislumbrado na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e na *Dignitatis Humanae* (1965), impõe a todos uma responsabilidade recíproca, no sentido de que as outras pessoas, associações de pessoas e até mesmo o Estado devem prestar respeito a essa liberdade.

Portanto, evidente é a relevância desse bem humano, por se tratar de uma das liberdades individuais e públicas inerentes ao ser humano que concede razão prática à conduta de cada pessoa. Porém, Finnis no debate mencionado acerca da universalidade da liberdade religiosa (2011e, p.22), afirmou que a religião difere das demais liberdades, tais como de consciência, por exemplo, ao deparar-se com o questionamento sobre a existência de princípios fundamentais da liberdade religiosa universalmente aplicáveis, uma vez que ressaltou que tais princípios existem:

¹²⁶ A fine example of this process of developing reflective equilibrium is provided by the Second Vatican Council's Declaration on Religious Liberty (1965). This document, which repays study, identifies some of the soundest and steadiest foundations of the 'public square' (and much more). It often goes by the first two words of its Latin text, *Dignitatis Humanae*—of the dignity of the human person. Its core teaching can be stated quite shortly. All persons have a right, as individuals and as groups, not to be coerced by government either to perform or not perform religious acts. This right is fully possessed even by people who hold false religious beliefs—indeed, even by individuals or groups who have formed their own religious beliefs without due care for truth. It is limited only by the needs of public order, that is, by the need to protect the rights of others, and uphold public peace and public morality. (Um bom exemplo sobre esse processo de desenvolvimento do equilíbrio reflexivo foi providenciado pela Declaração do Concílio do Vaticano II sobre a Liberdade Religiosa (1965). Este documento, o qual retribui o estudo, identifica algumas das mais sólidas e estáveis fundações da “esfera pública” (e muito mais). Frequentemente vai pelas duas primeiras palavras do seu texto em Latim, *Dignitatis Humanae* – sobre a dignidade da pessoa humana. O seu ensinamento principal pode ser apresentado brevemente. Todas as pessoas possuem o direito, como indivíduos, e como grupos, a não serem coagidos pelo governo, nem a praticar ou não praticar atos religiosos. Esse direito é totalmente possuído até mesmo por pessoas que sustentam falsas crenças religiosas – de fato, até mesmo por indivíduos ou grupos que formaram as suas próprias crenças religiosas sem o devido cuidado com a verdade. Somente será limitado pela necessidade da ordem pública, ou seja, pela necessidade de proteger os direitos dos outros, e defender a paz pública e a moralidade pública.) (FINNIS, 2011b, p. 49).

No que tange à pergunta de quais princípios fundamentais da liberdade religiosa, se houver, são universalmente aplicáveis: Não apenas são esses princípios aplicáveis no decorrer de toda a diversidade das culturas e religiões do mundo, mas são aplicáveis mesmo no interior de diversas sociedades e experiências do Ocidente. Atrevo-me a dizer que o princípio fundamental é que todos têm o direito natural ou humano de não serem coagidos no que consiste em buscar a verdade sobre questões religiosas, isto é, sobre assuntos relacionados à questão de saber se existe uma fonte transcendente do cosmos. Essas questões religiosas incluem não apenas a realização da pergunta e a resposta da pergunta, mas também colocar em prática resultados dessa busca, por exemplo, por proclamação e adoração, incluindo a proclamação pública e a adoração. Este é um direito cujo correlato vinculado é o dever de outras pessoas e grupos, incluindo o governo, de não se envolver em tal coerção com a intenção de restringir tal busca ou sem razão suficiente para proibir atividades que tenham impacto público. Há razão suficiente para a coerção tão somente quando a intenção é proibir ou restringir atividades na medida necessária para preservar a ordem pública, ou seja, os direitos de outros, incluindo seu direito à liberdade religiosa, à paz pública e à moralidade pública, incluindo apenas a ordem constitucional no interior da categoria de moralidade pública. (FINNIS, 2011e, p. 22).¹²⁷

O fundamento ético que sustenta o direito à liberdade religiosa, segundo Finnis, é exatamente a dignidade humana inerente a cada pessoa, a qual a capacita a buscar e encontrar a verdade sobre as origens e fins cósmicos e humanos (FINNIS, 2011e, p. 23).¹²⁸ Nesse sentido, o Concílio Vaticano II, em seu documento *Dignitatis Humanae* (1965) discorreu sobre a dignidade humana inerente a cada pessoa, de maneira a reconhecer que é precisamente essa dignidade que atribui a todos o direito à liberdade religiosa, sendo assim, ao mesmo tempo, imperativo a todos os outros indivíduos e grupos, incluindo o Estado, o seu respeito e incentivo.

2. Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste no seguinte: todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a

¹²⁷ To the question of what core principles of religious freedom, if any, are universally applicable: Not only are such principles applicable across the diversity of the world's cultures and religions but they are applicable even across the diverse societies and experiences of the West. I venture to say the core principle is that everyone has the natural or human right not to be coerced in seeking the truth about religious matters, that is, about matters concerned with the question of whether there is a transcendent source of the cosmos. These religious matters include not only the asking of the question and the answering of the question, but also putting results of that search into practice, for example by proclamation and worship including public proclamation and worship. This is a right whose entailed correlative is the duty of other persons and groups, including the government, not to engage in such coercion either with intent to restrict such seeking or without sufficient reason to prohibit activities which have a public impact. There is sufficient reason for coercion only when the intent is to prohibit or restrict activities to the extent necessary to preserve public order, that is, the rights of others including their right to religious freedom, public peace and public morality including just constitutional order within the category of public morality. (FINNIS, 2011e, p. 22).

¹²⁸ A principal moral and political basis for affirming the right to religious freedom is the inherent human dignity of being capable of seeking and finding truth about cosmic and human origins and ends. (FINNIS, 2011, p. 23).

agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segunda a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer. Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil. (CONCÍLIO VATICANO II – *Dignitatis Humanae*, 1965, p. 1).

A conduta do ser humano, quando respeitada essa liberdade religiosa, não o isola em si mesmo, mas o permite se relacionar com os outros, na medida em que deve agir em respeito à liberdade de cada um de crer ou não crer no mesmo conjunto de dogmas que ele o faz. Mas, ressalta-se aqui que, anteriormente a esses dogmas atribuídos a uma religião institucionalizada específica, existe, de acordo com o pensamento de Finnis, Aristóteles e Tomás de Aquino, princípios práticos mestres da razão, tais como a dignidade da pessoa humana, que motivam racionalmente o agir de cada um, independentemente de suas crenças.

A Declaração sobre Liberdade Religiosa (1965), conforme se depreende do trecho abaixo transcrito, enfatiza que nenhum indivíduo pode ser coagido a seguir uma determinada fé contra sua vontade:

Um dos principais ensinamentos da doutrina católica, contido na palavra de Deus e constantemente pregado pelos santos Padres (8) é aquele que diz que o homem deve responder voluntariamente a Deus com a fé, e que, por isso, ninguém deve ser forçado a abraçar a fé contra vontade (9). Com efeito, o acto de fé é, por sua própria natureza, voluntário, já que o homem, remido por Cristo Salvador e chamado à adopção filial por Jesus Cristo (10), não pode aderir a Deus que Se revela a não ser que, atraído pelo Pai (11), preste ao Senhor o obséquio racional e livre da fé. Concorda, portanto, plenamente com a índole da fé que em matéria religiosa se exclua qualquer espécie de coacção humana. E por isso o regime da liberdade religiosa contribui muito para promover aquele estado de coisas em que os homens podem sem impedimento ser convidados à fé cristã, abraçá-la livremente e confessá-la por obras em toda a sua vida. (CONCÍLIO VATICANO II – *Dignitatis Humanae*, 1965, p. 04).

Nesse diapasão, Finnis compreende que a coacção de qualquer pessoa a seguir uma determinada fé, mesmo em prol da verdade religiosa, consiste em oposição à própria natureza humana. Qualquer imposição ou cerceamento de manifestação de uma fé, seja ela qual for, é contrário ao florescimento humano das pessoas em um de seus aspectos mais fundamentais, o qual se trata da adesão e molde integral de cada indivíduo a Deus. Em suas palavras:

O principal argumento justificador da razão natural é o seguinte: tão importante é para cada ser humano buscar, encontrar e viver de acordo com a verdade sobre Deus e o homem - a verdade religiosa – na medida em que a coerção, uma vez que previne, distorce ou tende a tornar inautêntica aquela busca à verdade religiosa, é assim errada. O mal feito é uma transgressão da pessoa cuja busca pela verdade, se não houvesse pressão coercitiva para se conformar, poderia ter sido autêntica e

centrada na verdade (sobre as coisas mais importantes), pelo menos como uma aspiração, ideal ou objetivo. Assim, essa pessoa (e, portanto, qualquer pessoa) tem o direito (reivindicação-de-direito) correlativo ao dever do governo de não cometer esse erro. (FINNIS, 2011b, p. 49).¹²⁹

Ao ser questionado acerca do direito da liberdade religiosa mencionado na *Dignitatis Humanae*, no já citado *Religious Freedom Project* (Projeto sobre a Liberdade Religiosa), realizado pela Universidade de Georgetown, Finnis afirmou o seguinte:

Existe um direito natural ou humano relativo à liberdade religiosa que é inerentemente universal, isto é, deve ser reconhecido por qualquer sociedade, mesmo aquelas cujo desenvolvimento cultural ainda não permitiu aos membros da sociedade reconhecer tal categoria de relações humanas como um direito humano natural. Este direito deve ser reconhecido mesmo por aquelas sociedades cuja cultura nega a verdade acerca de tais categorias ou a inclusão da liberdade religiosa inserida na categoria de direitos humanos. (FINNIS, 2011c, p. 22).¹³⁰

Portanto, a liberdade religiosa de não ser coagido a seguir ou a não seguir uma determinada religião deve ser respeitada, a fim de permitir a cada ser humano o seu florescimento humano. Isso, pois, somente lhe será possível desabrochar quando livremente e autenticamente buscar a verdade sobre Deus e o homem, conforme mencionado.

Dessa forma, pode-se concluir, pelo exposto, que o florescimento humano dos indivíduos como seres sociais e racionais que são, exige a preservação do bem humano da religião, assim como de todos os demais. Contudo, ao vislumbrarmos o cenário brasileiro e internacional, é possível destacar diversas circunstâncias de desrespeito a esse bem no espaço público.

A fim de exemplificar essa afirmação, citamos a decisão do Superior Tribunal Federal (STF) em 29.05.2008, que julgou improcedente a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 3510) proposta pela Procuradoria-Geral da República contra dispositivos da Lei de Biossegurança – Lei nº. 11.105/05. Essa ação visou contestar o direito previsto no artigo 5º dessa lei, a qual permite neste dispositivo a utilização de células-tronco de embriões humanos

¹²⁹ The principal justifying argument from natural reason is this: so important is it for each human being to seek, find, and live according to the truth about God and man – religious truth – that coercion, since it prevents, distorts, or tends to render inauthentic that search for religious truth, is wrongful. The wrong done is a wronging of the person whose search for truth, had there been no coercive pressure to conform, might have been authentic and centred on truth (about the most important things) at least as an aspiration, ideal, or goal. So that person (and thus any person) has the right (claim-right) correlative to the government's duty not to commit that wrong (FINNIS, 2011b, p. 49).

¹³⁰ There is a natural or human right to religious freedom that is inherently universal, that is, it ought to be acknowledged by any society, even those societies whose cultural development does not yet enable members of the society to recognize such a category of human relationships as a natural human right. This right ought to be acknowledged even by those societies whose culture denies the truth of such categories or the inclusion of religious freedom within the category of human rights. (FINNIS, 2011c, p. 22).

em pesquisas e terapias. Isso porque a Procuradoria-Geral pugnou pela inconstitucionalidade desse artigo e seus parágrafos, sob o fundamento de que não há previsão legal para tal utilização e, ainda mais, que a lei, ao permitir essa prática, afronta dispositivos constitucionais relativos ao direito à vida e à dignidade da pessoa humana.

Mencionamos essa decisão com a finalidade de demonstrar que a noção sobre liberdade religiosa é ainda confusa, senão até distorcida, já que no intercorrer do processamento e julgamento dessa ação perante o STF, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) – como *amicus curiae*¹³¹ – defendeu a posição contrária à utilização das células-tronco, de maneira a postular pela inconstitucionalidade dos dispositivos mencionados da lei questionada. Todavia, o STF rejeitou a argumentação da CNBB, por entender a sua atuação como intervenção da Igreja e da religião em assuntos públicos de um Estado laico. E é exatamente esse o fundamento apresentado pelo Ministro Celso de Mello, quem, sob o argumento de visar à defesa de uma suposta liberdade religiosa, determinou que a atuação da CNBB no citado processo, consistia apenas em representação de uma concepção religiosa, senão vejamos:

Nesse contexto, e considerado o delineamento constitucional da matéria em nosso sistema jurídico, impõe-se, como elemento viabilizador da liberdade religiosa, a separação institucional entre Estado e Igreja, a significar, portanto, que, no Estado laico, como o é o Estado brasileiro, haverá, sempre, uma clara e precisa demarcação de domínios próprios de atuação e de incidência do poder civil (ou secular) e do poder religioso (ou espiritual), de tal modo que a escolha, ou não, de uma fé religiosa revele-se questão de ordem estritamente privada, vedada, no ponto, qualquer interferência estatal, proibido, ainda, ao Estado, o exercício de sua atividade com apoio em princípios teológicos ou em razões de ordem confessional ou, ainda, em artigos de fé, sendo irrelevante - em face da exigência constitucional de laicidade do Estado - que se trate de dogmas consagrados por determinada religião considerada hegemônica no meio social, sob pena de concepções de certa denominação religiosa transformarem-se, inconstitucionalmente, em critério definidor das decisões estatais e da formulação e execução de políticas governamentais. O fato irrecusável é que, nesta República laica, fundada em bases democráticas, o Direito não se submete à religião, e as autoridades incumbidas de aplicá-lo devem despojar-se de pré-compreensões em matéria confessional, em ordem a não fazer repercutir, sobre o processo de poder, quando no exercício de suas funções (qualquer que seja o domínio de sua incidência), as suas próprias convicções religiosas. (ADI 3510, Relator(a): Min. AYRES BRITTO, Tribunal Pleno, julgado

¹³¹ Art. 138. O juiz ou o relator, considerando a relevância da matéria, a especificidade do tema objeto da demanda ou a repercussão social da controvérsia, poderá, por decisão irrecorrível, de ofício ou a requerimento das partes ou de quem pretenda manifestar-se, solicitar ou admitir a participação de pessoa natural ou jurídica, órgão ou entidade especializada, com representatividade adequada, no prazo de 15 (quinze) dias de sua intimação. (Lei 13.105 de 16 de março de 2015 - CPC/15).

em 29/05/2008, DJe-096 DIVULG 27-05-2010 PUBLIC 28-05-2010 EMENT VOL-02403-01 PP-00134 RTJ VOL-00214-01 PP-00043).

Dessa maneira, sob a alegação de proteger a liberdade religiosa, o STF desconsiderou os argumentos fornecidos pela CNBB, por entender que as decisões jurídicas não podem ser submetidas à religião. Portanto, nessa decisão é possível perceber um tipo de laicidade que visa separar de maneira absoluta a Igreja do Estado, de maneira a exigir das autoridades judiciárias que possuem como responsabilidade a aplicação do Direito em casos concretos apresentados ao Poder Judiciário de cada Estado, uma neutralidade ao aplicá-lo. Logo, é imposto a elas uma análise do caso concreto isenta de quaisquer convicções religiosas próprias.

Esse é apenas um dos diversos exemplos nos quais, em prol de uma alegada liberdade religiosa, rejeita-se qualquer argumento de entes religiosos no âmbito público, sob o fundamento de ser o Brasil um Estado laico. Contudo, a laicidade de um Estado não corresponde à supressão de qualquer manifestação religiosa, mas sim de permitir a livre busca de cada pessoa pela verdade que ordena sua vida.

Por fim, faz-se necessário sublinhar que, ao contrário do que comumente é sustentado, não se defende uma proibição geral de manifestação a todas as religiões, como a concepção de laicidade moderna insiste em considerar como a resposta mais “tolerante” e “inclusiva”. Pelo contrário, a própria exigência de reservar às religiões ao seio privado é, *per se*, violadora. É da própria natureza da prática religiosa ser transcendental, ou seja, refletir essas concepções/convicções do indivíduo na sua vida pública, seja nas atitudes, escolhas políticas, relações pessoais e, mesmo, na forma de se vestir. (FADEL; SIMÕES, 2017, p. 556-557).

Então, em vista da compreensão de Finnis, a liberdade religiosa não consiste em suprimir a manifestação de quaisquer posições como a da CNBB, simplesmente pelo fato de as considerar religiosas. Ao contrário, ao discorrer sobre a liberdade religiosa, principalmente quando da análise do documento *Dignitatis Humanae* (1965), Finnis entende que decisões como a do STF oprimem o bem humano básico da religião, de forma a negar ao indivíduo o seu florescimento humano.

Em que pese essa afirmação, cabe ressaltar tal entendimento de Finnis apresentando-o as suas próprias palavras

E a resposta fornecida pelo Concílio Vaticano II em 1965, em sua Declaração *Dignitatis Humanae* é que o direito à liberdade religiosa é um direito de ser livre de coerção quando do exercício da consciência de uma determinada pessoa em formar,

manter ou efetivar em ação suas crenças ‘em questões religiosas’ (in *re religiosa*). (FINNIS, 2008, p. 2).¹³²

Então, a *Dignitatis Humanae* contempla o entendimento de Finnis acerca da imprescindibilidade de proteger todos os indivíduos de qualquer ato que possa violar a liberdade religiosa inerente a todo ser humano.

Reiteramos que a liberdade religiosa prevista nesse documento e na teoria apresentada nesta pesquisa de forma alguma exclui as pessoas que não creem, que não manifestam uma crença específica (tais como ateus e agnósticos). De tal forma que, a liberdade conforme vislumbrada nesse pensamento, concerne ao fato de que ninguém pode sofrer qualquer forma de coerção no que tange à livre e racional ordenação da própria consciência em matéria religiosa.

Destaca-se as observações de Sandro Alex Souza Simões e Anna Laura Maneschky Fadel sobre o que consiste a religião de acordo com o pensamento de John Finnis, qual sejam:

A religião é um valor fundamental em John Finnis, na medida em que o homem se expressa, também, através da religião. Quando o referido autor se refere à religião, ele não se refere a uma religião específica, nem mesmo remete a uma religião única, pelo contrário, afirma que o aspecto religioso é um aspecto necessário, historicamente verificado nas manifestações humanas, inclusive a manifestação antiteísta, ou seja, é possível que o indivíduo não queira professar nenhuma religião ou, mesmo, não crer em Deus. A relação que Finnis traça é da religião estar interligada ao sentido de buscar as origens de sua existência, “uma origem transcendente da ordem universal das coisas”. Nesse sentido, esse direito de “não crer”, também, é uma manifestação ligada ao item religião em Finnis, isto porque pelo simples fato de, em uma determinada sociedade, ter-se a condição não religiosa, esta válida à existência da condição religiosa. Outrossim, se existe a religião como uma manifestação social, o indivíduo pode simplesmente não a querer para sua vida. (FADEL; SIMÕES, 2017, p. 584-585).

Posteriormente, em vista dessa consideração, os autores mencionados mantêm-se a discorrer sobre o entendimento de John Finnis sobre a prática da religião como bem humano nas sociedades e o dever dessas em protegê-la:

Contudo, se a religião fosse proibida, se o Estado retirasse a possibilidade de manifestação religiosa, não haveria a possibilidade de exercer a não religião como um direito, pois a mesma seria uma imposição. Portanto, há uma relação de dualidade: o direito de não crer só pode ser um direito, se a manifestação religiosa também o for, elas são faces de uma realidade e utilizando a mesma regra de validação de Finnis. Dessa maneira, observa-se que toda a sociedade humana, ao longo da história, não há nenhuma delas em que não exista uma forma religiosa de expressão da cultura, expressão de entendimento sobre o que os seres humanos são e qual o seu sentido no mundo, se a religião não é acidental, se ela é universal, porque

¹³² And the answer given by the Second Vatican Council in 1965, in its Declaration *Dignitatis Humanae*, is that the right to religious freedom is a right to be free from coercion when one is exercising one’s conscience in forming, holding or giving effect in action to one’s beliefs ‘in matters religious’ (in *re religiosa*) (FINNIS, 2008, p. 2).

ela é constitutiva do que os indivíduos são, de alguma maneira, estes se compreendem a partir dela, não há como sustentar que isso seja secundário. (FADEL; SIMÕES, 2017, p. 585).

Logo, é atribuído ao Estado como um de seus deveres a proteção e fomento da liberdade religiosa, de tal forma que não lhe cabe permitir a qualquer uma de suas autoridades ou cidadãos, ou associação de pessoas, a supressão, restrição desse direito. Cabe então ao Estado e à toda sociedade o respeito à liberdade de cada ser humano de manifestar a sua religião, seja ela qual for. Então, a religião como bem humano fundamental básico precisa ser protegida, e, para isso, a liberdade religiosa deve ser compreendida de maneira clara, não sendo possível aplicá-la de forma a suprimir qualquer pensamento religioso. Exatamente, pois estaria, assim, impedindo a busca livre e autêntica inerente a cada pessoa humana de direcionar-se à verdade sobre a própria vida.

Um Estado que suprima a possibilidade da religião falha, imensuravelmente, pois transforma o direito dos indivíduos de não se manifestar religiosamente em dever e, por consequência, nega que a religião compõe a mais importante manifestação de uma cultura, como uma verdadeira identificação histórica. Portanto, a liberdade religiosa é condicionante do próprio ser humano. Assim, nenhum governo, nenhuma sociedade teria o direito de suprimi-la. (FADEL; SIMÕES, 2017, p. 585).

Portanto, diante da dualidade relativa aos bens humanos básicos (privado e público), a liberdade religiosa protegida na *Dignitatis Humanae*, bem como em diversas outras normas internacionais e de Direito interno de vários Estados (sendo alguns aqui citados), confere a cada ser humano a responsabilidade de permitir aos outros o florescimento humano. Isto é, cada pessoa em sua individualidade é responsável pelo florescimento humano das pessoas ao seu redor. Consequentemente, a liberdade religiosa é um direito que deve ser protegido por todos, de maneira que deve ser evitada a sua supressão por qualquer indivíduo, coletividade ou Estado.

Por fim, de acordo com o entendimento inovador de John Finnis acerca da existência de bens humanos fundamentais básicos que proporcionam o florescimento de cada pessoa, cabe a cada Estado zelar pela proteção e fomentação de cada um desses bens. Para tanto, deve visar sempre à proteção do bem humano da religião, com o cumprimento do direito à liberdade religiosa, que é um dos aspectos do florescimento humano e que proporciona o bem comum de toda a sociedade.

5 CONCLUSÃO

No decorrer deste trabalho foi realizada uma análise bibliográfica, discutindo-se as reflexões, os conceitos históricos e filosóficos acerca da religião e direitos humanos na obra de John Finnis. A partir da narrativa dessa pesquisa foi possível identificar a insuficiência da

Ciência Moderna do Direito (Dogmática Jurídica), e do positivismo, em conceder um fundamento, um conceito determinado aos direitos humanos.

Essa ausência de fundamentação objetiva dos direitos humanos gera diversas polêmicas em campo internacional acerca da validade desses direitos. Isso pois, quando, por exemplo, do processamento e julgamento de atrocidades contra bens humanos fundamentais básicos, como se verificou após a Segunda Grande Guerra Mundial, por meio da instituição do tribunal de exceção de Nuremberg. Esse Tribunal Internacional foi bastante criticado, uma vez que foi constituído com a finalidade de condenar os nazistas diante dos diversos crimes cometidos, mas que estavam, contudo, de acordo com a ordem jurídica interna (REZEK, 2010, p. 155-156).

O ordenamento jurídico alemão, contudo, havia autorizado os crimes cometidos, motivo pelo qual o julgamento e a condenação dos nazistas pelos aliados vitoriosos da guerra, foram criticados diante de sua falta de base científica (REZEK, 2010, p. 156) e ausência de fundamento objetivo. Logo, correta se verifica a afirmação de que

o produto daquele tribunal não prova o argumento de que o direito das gentes imponha diretamente obrigações ao indivíduo. Prova apenas que, em determinadas circunstâncias, a correta expressão do raciocínio jurídico pode resultar sacrificada em face de imperativos de ordem ética e moral (REZEK, 2010, p. 156 apud NGUYEN, 2002, p. 643).

Polêmicas como a mencionada foram causadas, pois os Estados em suas ordens jurídicas internas não consideravam os direitos humanos em si propriamente universais, objetivos, mas sim subjetivos, relativos, abstratos. De tal maneira, os direitos humanos não eram constituídos sob um fundamento ético objetivo, o que delongou em âmbito internacional conflitos acerca de seu exercício e de sua efetividade.

Então, sob essa perspectiva, e tendo em vista o bem humano da religião, verifica-se que a igualdade entre os homens não significa que todos sejam de uma religião determinada ou que todos sejam neutros, ou seja, não professem religião alguma, pois cada pessoa humana em si é única. Mas a sua condição, sua natureza, é igual no sentido de que todos, por serem humanos, possuem a capacidade de atingir a plenitude de sua humanidade, o seu florescimento humano.

De acordo com o desenvolvimento desta pesquisa, pode-se afirmar que, segundo o pensamento de John M. Finnis: (a) a nenhum Estado pode ser permitido renunciar à observância, ou ainda, desrespeitar os direitos humanos. Isso pois, (b) por se tratarem de direitos objetivamente humanos, relativos, portanto, à humanidade, conforme estudado, não

há local algum isento da obrigação de garanti-los, pois aonde o homem se encontra deverão neste lugar, ser respeitados tais direitos. Dessa forma, essa obrigação é aplicada mesmo em situações nas quais determinado Estado não tenha ainda incorporado esses direitos em sua ordem jurídica interna, ou que tenha nessa ordem jurídica normas que tipifiquem a autorização ou realização de condutas opostas aos direitos humanos.

Logo, a fundamentação ética dos direitos humanos nos bens humanos fundamentais básicos, segundo o pensamento de John Finnis, não permite a regimes totalitários ditatoriais a violação de tais direitos. Uma vez que não se trata de mera positivação de normas abstratas, mas sim de direitos objetivos que são aplicados e que devem ser obedecidos e fomentados em todos os Estados.

A ética desenvolvida por Finnis em sua teoria da lei natural, de maneira a retomar os estudos de Tomás de Aquino e Aristóteles, permitiu-nos repensar diversos conceitos, tais como o de pessoa humana, de natureza, de bem, de justo. Ainda, nos permitiu entender a desmistificação de Finnis no que tange à teoria da Lei Natural, compreendendo-a como aquela que, diante da identificação dos bens humanos, fundamenta eticamente os direitos humanos.

Tendo em vista essa fundamentação, é possível identificar que existem verdadeiramente determinados aspectos considerados como um “bem” a todo e qualquer ser humano, como também, aspectos entendidos como um “mal”. Portanto, os aspectos bons são aqueles que constituem os direitos humanos, ou seja, os aspectos que necessitam ser protegidos e incentivados por toda humanidade.

Esses direitos garantem a toda pessoa humana, de acordo com Finnis, a sua liberdade para atingirem todo o potencial de sua humanidade. Sem a liberdade, sem a racionalidade para a apreensão do transcendente, (dessa ordem primeira de todas as coisas), a fundamentação ética dos direitos humanos não é possível. Exatamente pois, sem a apreensão da condição da pessoa humana e sua respectiva dignidade relativa ao transcendente, não se encontra uma justificação adequada para explicar a universalidade, a objetividade de tais direitos no espaço público.

Em outras palavras, a neutralidade encontrada no positivismo jurídico acerca do transcendente, do primeiro motor, não explica fundamentalmente a condição da natureza humana, a finalidade do bem comum (na concepção de John Finnis determinada de florescimento humano), de maneira a separar o Direito da ética. Mencionada neutralidade pode até apresentar respostas imediatas a serem aplicadas em casos concretos; contudo, por se desligarem da ética, as normas sem o fundamento ético nos bens humanos fundamentais

básicos, na religião principalmente, não justificam o motivo da permanência de determinadas concepções daquilo que é bom ao ser humano e do que lhe é mal.

A justificação dessa permanência é encontrada exatamente na fundamentação ética de John Finnis, mediante a qual é entendido que ações específicas fundamentadas nos bens humanos fundamentais básicos possuem assim, razão prática para serem realizadas. Isso porque, por meio da razoabilidade prática (prudência, para Tomás de Aquino), o ser humano é capaz de avaliar e diferenciar uma ação boa de outra má e, então, livremente escolher pela primeira, já que a segunda é contrária a sua condição humana racional.

Portanto, a partir da teoria da lei natural de John Finnis, é possível compreender que todo ser humano é eticamente identificado como pessoa humana e, por assim o ser, aquilo que lhe é devido também será devido aos demais seres humanos. Da mesma forma, tudo que lhe for vedado como pessoa humana que é, também será vedado a qualquer outra pessoa humana.

Foi exatamente essa concepção do indivíduo como pessoa humana que se verifica no pós Segunda Guerra Mundial, pois, mesmo diante da positivação de normas que autorizavam as diversas atrocidades cometidas contra os judeus pelo Estado nazista, compreendeu-se que deveria haver punição àqueles que as permitiram e as praticaram. Por conseguinte, a objetividade da fundamentação ética dos direitos humanos nos bens humanos, segundo a lei natural, permite assegurar a pluralidade de culturas, de religiões, de pessoas, de identidades, reconhecendo as suas respectivas diversidades resultantes dessa pluralidade, sem admitir, contudo, todas as suas ações como predominantes sobre as outras e lícitas. Isso pois, será a razoabilidade prática que irá determinar a licitude das ações.

Por fim, em vista de todo o exposto, a fundamentação ética dos direitos humanos nos bens humanos fundamentais básicos, dentre eles a religião, de acordo com a teoria apresentada por John Finnis, é, portanto, justificável. Porém, demanda do Estado uma mudança de atitude em face do cumprimento desses direitos, pois aludida fundamentação exige uma melhor compreensão das concepções acerca dos conceitos trabalhados nesta pesquisa, tais como de pessoa humana, de bem. Assim, o Estado não poderá mais conceber os mencionados direitos apenas como normas politicamente positivadas, decorrentes de uma pluralidade subjetiva, abstrata, histórica, que pode alterar a qualquer momento. Mas, sim, concernentes a uma classificação objetivamente ponderada pela razão que reconheceu cada um desses direitos como atribuídos a relativos bens humanos que foram racionalmente identificados, dentre eles a religião.

Importante ressaltar que os direitos assim concebidos demonstram uma reinterpretação da noção de dever, que visa afastar do campo jurídico o entendimento de que os direitos

humanos são armas para o individualismo, para a separação do indivíduo da sociedade. Longe disso, a teoria de John Finnis busca afastar o individualismo, o relativismo da noção de direito humano, de forma a demonstrar que o ser humano somente será pleno em si mesmo quando reconhecido como membro inserido em uma comunidade. Isso pois, por serem humanos, tanto o homem quanto a mulher são entendidos por esse autor como animais, sociais e racionais, sendo a amizade, portanto, um de seus bens mais básicos, fundamentais.

Ainda, John Finnis, como foi possível vislumbrar nesta pesquisa, reinsere a noção de Justiça como cerne das normas, e de tudo o que o governo de um Estado possui como dever cumprir e respeitar, já que busca o bem de todo ser humano. Então, a religião como um desses bens humanos deve ser respeitada e o governo deve garantir a cada pessoa a liberdade religiosa a ela de direito, por lhe ser justo, exatamente pois lhe é inerente e essencial para o seu florescimento humano e para o bem comum.

Encerramos a pesquisa com uma reflexão acerca da citação de John Finnis sobre a relevância da religião para o espaço público, no sentido de que deve ser permitida e considerada a sua manifestação, uma vez que consiste em si mesma na busca pela verdade propriamente dita:

A suprema relevância da religião - ou, pelo menos, um elemento integral na relevância da religião - para a vida humana e o bem-estar humano é que a religião articula, mais ou menos adequadamente, a verdade sobre a verdade (e, portanto, sobre consciência e tudo mais). A verdade sobre a verdade que ela articula é a verdade de que tudo o que experimentamos e imaginamos é totalmente dependente da inteligência e vontade originárias e sustentadoras de um Criador cuja existência, inteligência e liberdade proporcionam a explicação de que nossa razão indagadora imperiosamente (porque por força de razões) exige, somente se compreendidas como sendo totalmente livres da contingência – aquilo que está aquém de uma pura realidade não misturada com mera potencialidade - que marca a natureza de tudo que é conhecido pela experiência e ciência natural, e também marca as naturezas imaginadas de deuses politeístas, ou magos, ou fadas, ou massas transcendentais. (FINNIS, 2008, p. 9).¹³³

Portanto, a livre indagação e busca dessa verdade direciona o indivíduo ao seu fim, ao florescimento humano de suas potencialidades, ao entendimento de seu lugar no universo. Nesse sentido, a religião, como direcionamento de cada pessoa a manter uma harmonia com a ordem primeira de todas as coisas, consiste nesse constante caminhar do ser humano em

¹³³ Religion's supreme relevance – or at least, an integral element in religion's relevance – to human life and wellbeing is that it articulates, more or less adequately, the truth about truth (and thus about conscience and everything else). The truth about truth that it articulates is the truth that everything we experience and envisage is utterly dependent upon the originating and sustaining intelligence and will of a Creator whose existence, intelligence and freedom provide the explanation that our inquiring reason imperiously (because by force of reasons) demands only if understood to be utterly free from the contingency – the falling short of pure actuality unmixed with mere potentiality – that marks the nature of everything known to experience and natural science, and marks too the imagined natures of polytheistic gods, or wizards, or fairies, or transcendental pasta. (FINNIS, 2008, p. 9).

identificar uma verdade sobre a verdade. Assim, não se privilegia uma religião em detrimento das demais, mas sim, demonstra a imprescindibilidade de se permitir a cada indivíduo, como pessoa humana que é, a livre e racional investigação sobre a verdade, sobre a ordem primeira, sobre Deus, como Tomás de Aquino e John Finnis denominam. Dessa maneira, é perceptível a pertinência da preservação do lugar da religião no espaço público como bem humano fundamentais básico que é, e como fundamento ético aos direitos humanos, de forma a conceder validade a esses direitos.

Conclui-se que este tema ainda se encontra aberto a diversas outras possibilidades de pesquisa, principalmente no que condiz à execução desta teoria concretamente na sociedade contemporânea atual. E, ainda, tendo em vista o fato de Finnis ainda se encontrar atuante nos debates acadêmicos acerca deste tema, a sua participação nos atuais painéis de debate é de extrema riqueza intelectual.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica, Volume 1:la PARS**. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica, Volume 2:la Ilae**. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica, Volume 3:la Ilae**. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica, Volume 4:liia PARS**. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica, Volume 5: SUPLEMENTO**. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016.

ARISTÓTELES. **A Política**: Coleção fundamentos da filosofia. Tradução de Nestor Silveira Chaves; revisão da tradução de Silene Cardoso. São Paulo: Ícone, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 3. ed. Bauru: Edipro, 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006.

BARZOTTO, Luis Fernando. Os Direitos Humanos como Direitos Subjetivos: da Dogmática Jurídica à Ética. **Revista da Procuradoria Geral do Estado do Rio Grande do Sul (RPGE)**, Porto Alegre, v.28, n.59, p.137-175, jun. 2004. Disponível em: <https://bdjur.stj.jus.br/jspui/handle/2011/121341>. Acesso em dez. 2018.

BASIC. *In*: PIETZSCHKE, Fritz; WIMMER, Franz. **Dicionário Ilustrado – INGLÊS-PORTUGUÊS MICHAELIS**. Ed. Melhoramentos. São Paulo, 1958. p. 80.

BOBBIO, Norberto. Sobre os fundamentos dos direitos do homem. *In*: BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. São Paulo: Elsevier, 2004.

BOYLE, Joseph; FINNIS, John M.; GRISEZ, Germain. Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. **Journal Articles**, Notre Dame, p. 99-151, 1987. Disponível em: http://scholarship.law.nd.edu/law_faculty_scholarship/846. Acesso em: nov. 2017.

FADEL, Anna Laura Maneschy; SIMÕES, Sandro Alex Souza. O uso de símbolos religiosos nos espaços públicos e o mito da neutralidade do secularismo nos Estados modernos: uma análise da religião como um bem humano básico, à luz da teoria de John Finnis. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Minas Gerais**, Belo Horizonte, n. 71, p. 553-591, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/1893/1795>. Acesso em: 04 dez. 2018.

FERRAZ, Carlos Adriano. Lei Natural, Direitos Humanos e dignidade da pessoa humana. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 28, n.43, p. 65-82, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/download/aurora.28.043.DS03/226>. Acesso em: 25 abr. 2019

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

FINNIS, John M. **Fundamentals of Ethics**. Washington, D.C. : Georgetown University Press, 1983.

FINNIS, John M. **Human Rights and Common Good: Collected Essays Volume III**. New York: Oxford University Press, 2011d.

FINNIS, John M. **Intention and Identity: Collected Essays Volume II**. New York: Oxford University Press, 2011c.

FINNIS, John M. **Lei natural e direitos naturais**. Tradução de Leila Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2007. (Dike).

FINNIS, John M. **Natural Law and Natural Rights**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2011a.

FINNIS, John. Natural Law: The Classical Tradition. **The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law**. New York: Oxford University Press, 2002.

FINNIS, John M. **Religion and Public Reasons: Collected Essays Volume V**. New York: Oxford University Press, 2011b.

FINNIS, John M. **What's so Special About Religious Freedom? [S.l.]**, p.22-29, 2011. Disponível em: <https://berkleycenter.georgetown.edu/publications/what-s-so-special-about-religious-freedom>. Acesso em: 17 dez. 2018.

FINNIS, John M. Why Religious Liberty is a Special, Important and Limited Right, **Notre Dame Legal Studies Paper**, n. 09-11. Notre Dame, 2008. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1392278. Acesso em: 26 jun. 2017.

FUNDAMENTAL. *In*: PIETZSCHKE, Fritz; WIMMER, Franz. **Dicionário Ilustrado – INGLÊS-PORTUGUÊS MICHAELIS**. Ed. Melhoramentos. São Paulo, 1958. p. 448.

GEORGE, Robert P. **In defense of Natural Law**. New York: Oxford University Press, 1999.

GOOD. *In*: PIETZSCHKE, Fritz; WIMMER, Franz. **Dicionário Ilustrado – INGLÊS-PORTUGUÊS MICHAELIS**. Ed. Melhoramentos. São Paulo, 1958. p. 470.

GRISEZ, Germain. **Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment, The American Journal of Jurisprudence, An International Forum for Legal Philosophy**. Notre Dame Law School, Nature Law Institute, Notre Dame, v. 46, 2001.

GRISEZ, Germain; SHAW, Russell. **Beyond The New Morality: The Responsibilities of Freedom**. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

HART, Hebert Leonel Adolphus. **O Conceito do Direito**. Tradução de A. Ribeiro Mendes. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

HUMAN. *In*: PIETZSCHKE, Fritz; WIMMER, Franz. **Dicionário Ilustrado – INGLÊS-PORTUGUÊS MICHAELIS**. Ed. Melhoramentos. São Paulo, 1958. p. 515.

LISSKA, Anthony J. **Aquino's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction**. New York: Clarendon Press, 1996 – reprinted 2002.

MACMILLAN ENGLISH DICTIONARY. Disponível em:

<https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/fundamental>. Acesso em: 14 abr. 2018.

MAN. *In*: PIETZSCHKE, Fritz; WIMMER, Franz. **Dicionário Ilustrado – INGLÊS-PORTUGUÊS MICHAELIS**. Ed. Melhoramentos. São Paulo, 1958. p. 610.

MARTINS, Ângela V. G. Filosofia do direito: farol na era da pós verdade. *In*: BRITO, Alessandra M. de; MACIEL, Everton Miguel P.; SOUZA, José C. K. de. (orgs.). **Filosofia e Direito: um diálogo necessário para a Justiça**. v. 2. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

MAY, William E. **St. Thomas Aquinas & The Natural Law Tradition: contemporary Perspectives**. Edited by John Goyette, Mark S. Latkovic, and Richard S. Myers. Michigan: The Catholic University of America Press, 2004.

NGUYEN, Quoc Dinh; DAILLER, Patrick; PELLET, Alain. **Droit international public**. 7th ed. Paris: LGDJ, 2002

OLIVEIRA, Elton Somensi de. **Bem comum, razoabilidade prática e direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis**. 2002. 144f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/1937>. Acesso em: 26 jun. 2017.

PEREIRA, Dienny Magalhães Rike; PINHEIRO, Victor Sales. Razão prática entre desejos e bens humanos básicos: a crítica metaética de John Finnis ao emotivismo e ceticismo. **Revista Sapere Aude**. Belo Horizonte, v. 9, n. 18, p. 385-405, jul./dez. 2018. ISSN: 2177.6342. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/18747>. Acesso em: 01 fev. 2019.

PINHEIRO, Victor Sales. **Palestra “Intolerância laicista e o bem comum da religião”**. YouTube, 23 de novembro de 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vZyX_XItxo8. Acesso em: 12 nov. 2018.

PINHEIRO, Victor Sales; SOUZA, Elden Borges. A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em John Finnis. **Revista Direitos Humanos E Democracia**, v. 4, n. 7, p. 65-83, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/direitoshumanosedemocracia/article/view/5513>. Acesso em: 26 jun. 2017.

PINHEIRO, Victor Sales; SOUZA, Elden Borges. O Laicismo e a Teoria da lei natural, em Finnis: a Religião como bem humano básico. **Revista Arquivo Jurídico**, Teresina, v. 3, n. 1,

p. 2-22, jan./jun. 2016. Disponível em:
<https://www.ojs.ufpi.br/index.php/raj/article/view/5702>. Acesso em: 26 jun. 2017.

PINHEIRO, Victor Sales; SOUZA, Elden Borges. O Positivismo Jurídico e a Infundamentabilidade dos direitos humanos: uma crítica a partir da Lei Natural. **Revista Direitos Fundamentais Democracia**, v. 22, n. 1, p. 176-195, jan./abr. 2017. Disponível em: <http://revistaeletronicardfd.unibrasil.com.br/index.php/rdfd/article/view/735/493>. Acesso em: 26 jun. 2017.

PINHEIRO, Victor Sales; SOUZA, Elden Borges. Tomás de Aquino e a razão natural dos direitos humanos: pessoa e bem comum. **Revista do Direito UNISC**, Santa Cruz do Sul, n. 48, p. 70-91, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/direito/article/viewFile/6593/4664>. Acesso em: 11 nov. 2016.

PINTO, Porfírio. A violência e o sagrado. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões**, n.15, p. 9-14, ano VIII, 2009. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/issue/view/607>. Acesso em: 12 fev. 2019.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. Pró-Reitoria de Graduação. Sistema Integrado de Biblioteca. **Orientações para elaboração de trabalhos científicos**: projeto de pesquisa, teses, dissertações, monografias, relatório entre outros trabalhos acadêmicos, conforme a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). 2. ed. Belo Horizonte. PUC Minas, 2016. Disponível em: www.pucminas.br/biblioteca. Acesso em: 26 ago. 2016.

PORTELA, Paulo Henrique Gonçalves. **Direito Internacional Público e Privado**: incluindo noções de direitos humanos e de direito comunitário. 6 ed. rev., ampl. e atual. Salvador: 2014.

RAMÍREZ, Martín Agudelo. **El problema de la Fundamentación Filosófica de los Derechos Humanos**: Bases Ontológicas. 2010. Tese Doctoral. Universidad de Salamanca. Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Salamanca, 2010.

RAZ, Joseph. **Ethics in The Public Domain**: Essays in the Morality of Law and Politics. Revised Edition. Clarendon Press. New York: Oxford University Press. First Published in 1994. Revised edition published in paperback 1995. Reprinted 1996.

RAWLS, John, **Uma Teoria da Justiça**, nova tradução, baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões; revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. 3ª edição, São Paulo. Martins Fontes. Coleção justiça e direito. 2008.

REZEK, José Francisco. **Direito Internacional público**: curso elementar. 12 ed. ver. e atual. São Paulo: Saraiva, 2010

SGARBI, Adrian. O Direito Natural Revigorado de John Mitchell Finnis. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 102, p. 661-689,

jan./dez. 2007. Disponível em: <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/67774-89204-1-pb.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2017.

SOUZA, Elden Borges. **A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em Tomás de Aquino: Pessoa Humana, Bem Comum e Lei Natural**. 2017. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD), Belém, 2017. Disponível em: http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/9787/1/Dissertacao_FundamentacaoEticaDireitos.pdf. Acesso em: 24 maio 2019.

UNITED NATIONS. Universal Declaration of Human Rights. [S. l.]: United Nations, 1948. Disponível em: https://www.un.org/en/udhrbook/pdf/udhr_booklet_en_web.pdf. Acesso em: 24 maio 2019.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. ed. 12. v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito: definições e fins do direito/os meios do direito**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; prefácio de François Terré; revisão técnica de Ari Solom. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Justiça e Direito).

ZINGANO, Marco. **Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral**. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

ANEXO A – Entrevista com John Finnis

**REQUEST FOR GUIDANCE WITH THE PURPOSE OF IMPLEMENTING A
BETTER STUDY OF YOUR WORKS - LAURA SOUZA PIRES DO RIO**

Laura Pires do Rio <laurapiresdorio@gmail.com> 16 de julho de 2018 17:12

Para: John.M.Finnis.1@nd.edu

Dear Professor John Finnis.

This is Laura Pires do Rio from Brazil. I am a lawyer studying for a master's degree in the program of Sciences of Religion at Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

The theme of my dissertation is "Religion as an Ethical Foundation for Human Rights according to John Finnis". Therefore, I would like to contact you, if possible, to better comprehend your understanding of the points which are crucial to my dissertation.

In order to do that, and studying your work "Natural Law and Natural Rights", I came across the following questioning:

Faced with the fact that you understand Religion as a basic human fundamental good /value, insofar as it consist in the order of meaning that each person conceives his own life, would not such an assertion result in a relativism, through which each person would have his own perception of truth? Would not this offend the human good of knowledge?

How do you understand this question?

Appreciate in advance for your time.

Sincerely.

Laura Souza Pires do Rio.

John Finnis <jfinnis@nd.edu> 16 de julho de 2018 18:40

Para: Laura Pires do Rio <laurapiresdorio@gmail.com>

Dear Laura,

So conceived, it would indeed offend the good of knowledge. But in my conception, religion does NOT consist in "the order of meaning that each person conceives [for] his own life". If you look at pp. 83-4, 89-90, 93, 98, 410 and (2nd ed.) 479 of the English NLNR, you will see that religion is from beginning to end about the truth about my (or your) relationship with the

ultimate source of reality, meaning and value, a truth and a reality that is what it is absolutely independently of my preferences or beliefs, and with which I am obligated to get into an appropriate relationship, whether I like it or not. See also vol. 5 of my Collected Essays — entitled Religion and Public Reason (see e.g. the Introduction).

All good wishes,
John F.

Laura Pires do Rio <laurapiresdorio@gmail.com> 17 de julho de 2018 09:02

Para: John Finnis <jfinnis@nd.edu>

Dear Professor.

I am grateful for your response and apologize for misunderstanding your understanding of religion. I will go into the details of these excerpts that you mentioned.

If possible, when properly completed, could I send you my dissertation so that you can give your opinion about it?

I appreciate your attention.
All good wishes for you also.

Laura Rio.

Laura Pires do Rio <laurapiresdorio@gmail.com> 4 de outubro de 2018 08:01

Para: John Finnis <jfinnis@nd.edu>

Dear Professor,

I came across an essay of your authorship, that is title "The value of the Human Person", but I couldn't find it online.

So, I was wondering if it is possible that you could kindly send me this essay.

I believe that this essay could help me understand your insight about the human nature for my work.

I appreciate your attention,
Sincerely,

Laura Souza Pires do Rio

John Finnis <jfinnis@nd.edu> 4 de outubro de 2018 11:29

Para: Laura Pires do Rio <laurapiresdorio@gmail.com>

Dear Laura,

I do not have a digital copy of it, and indeed I am not sure that I have any copy now. When selecting essays of my Collected Essays, I re-read it and decided it was not sufficiently valuable to reproduce. The Introduction to vol. II (Intention and Identity) is a better short study.

All good wishes,

John

Laura Pires do Rio <laurapiresdorio@gmail.com> 7 de fevereiro de 2019 20:35

Para: John Finnis <jfinnis@nd.edu>

Dear Professor John Finnis,

I am finishing my dissertation and I must present an article in order to do so. The professor who is directing me in my master degree has the contact of some people that work in the newspaper of São Paulo called "Folha de São Paulo", and suggest that I could interview you about the theme of my dissertation and public this on the paper. Therefore, may I ask you sir what do you think about this idea? The theme of my dissertation is "Religion as an ethical foundation for human rights in accordance with the thought of John Finnis".

Wish you the best, and looking forward to hearing from you.

God bless you.

Sincerely,

Laura Rio

John Finnis <jfinnis@nd.edu> 8 de fevereiro de 2019 07:51

Para: Laura pires do rio <laurapiresdorio@gmail.com>

Dear Laura Rio,

Your professor's idea is interesting and attractive. But I am sorry to have to say that I cannot do it, given my other commitments this coming year.

All good wishes for the final stages of your master's degree and afterwards.

John F.