

TEORIA DA JUSTIÇA E O PAPEL DA RELIGIÃO: ENTRE O LIBERALISMO DE JOHN RAWLS E A LEI NATURAL DE JOHN FINNIS

Valmir Nascimento Milomem Santos¹

RESUMO

Este artigo discute o papel da religião na teoria da justiça, comparando as perspectivas de John Rawls e John Finnis. Enquanto Rawls defende o liberalismo político, no qual argumentos religiosos são excluídos da justificativa pública para preservar a neutralidade e a pluralidade, Finnis apresenta a teoria neoclássica da lei natural, que reconhece a religião como um bem humano básico capaz de fundamentar a ética e o direito para além do plano político-prático. Finnis sustenta que a religião contribui para o florescimento humano, moldando virtudes e valores comunitários, e desempenha papel histórico e contínuo na formação do Estado Constitucional e da justiça pública. A análise evidencia que, apesar das divergências metodológicas, a religião pode ser um elemento relevante na construção da justiça e do ordenamento jurídico contemporâneo.

Palavras-chave: teoria da justiça, religião, John Rawls, John Finnis, lei natural, Estado Constitucional, racionalidade prática.

ABSTRACT

This article discusses the role of religion in theories of justice, comparing the perspectives of John Rawls and John Finnis. While Rawls advocates political liberalism, which excludes religious arguments from public justification to preserve neutrality and pluralism, Finnis presents the neo-classical natural law theory that recognizes religion as a basic human good capable of grounding ethics and law beyond the political-practical level. Finnis argues that religion contributes to human flourishing by shaping virtues and community values, playing both a historical and ongoing role in the formation of the Constitutional State and public justice. The analysis shows that despite methodological differences, religion can be a relevant element in constructing justice and contemporary legal frameworks.

Keywords: theory of justice, religion, John Rawls, John Finnis, natural law, Constitutional State, practical rationality.

INTRODUÇÃO

A histórica discussão em torno da presença pública da religião encontra no campo jurídico um capítulo digno de nota e reflexão. Neste artigo, procuro discutir o papel da

¹ Doutorando em Filosofia Política e Social pela Universidade do Vale do Rio Sinos - Unisinos. Pós-graduado *lato sensu* em Estado Constitucional e Liberdade Religiosa pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Professor universitário. Membro do Grupo de Pesquisa Tecnoética no Labô - Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da PUC-SP. Atua nas áreas de filosofia política, teologia pública e direito religioso. E-mail: valmir.milomem@gmail.com.

religião na formação do Estado Constitucional e na justiça pública, considerando principalmente a perspectiva jurídico-política de John Rawls e a concepção de lei natural em John Finnis.

A escolha desses dois teóricos se deve à importância e contribuição que as respectivas obras e pensamentos representam para a filosofia jurídica e política, dentro de suas distintas tradições argumentativas. As ideias de John Rawls são consideradas um verdadeiro marco intelectual², a partir do qual foi possível revisitar o passado e ampliar as possibilidades futuras da filosofia política. Apesar das críticas que vieram de vários lados, especialmente no contexto do debate liberal-comunitário, o liberalismo político rawlsiano segue em lugar especial nos debates acadêmicos, e com ele a concepção de justificação pública que rejeita argumentos de “doutrinas abrangentes”, inclusive a religião. É possível discordar de Rawls, mas não há como negligenciá-lo.

Enquanto isso, John Finnis, com a publicação de *Natural Law and Natural Rights*, em 1980, oferta uma robusta teoria da justiça de matriz aristotélico-tomista, em franco diálogo com a filosofia liberal e com a teoria jurídica positivista³. Finnis é considerado um dos principais responsáveis pela ressurgência da viabilidade intelectual do Jusnaturalismo em tempos recentes, por meio da assim denominada Nova Teoria do Direito Natural⁴. O pensamento finnisiano, com efeito, oferece uma abordagem analítica, que engloba temas metodológicos, éticos e jurídico-políticos, relacionando a ética dos bens humanos básicos e da razoabilidade prática à autoridade do direito pela noção do bem comum.

1. A TEORIA DA JUSTIÇA E O LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS

As bases conceituais do liberalismo de John Rawls encontram os seus antecedentes na sua obra *Uma Teoria da Justiça*, concebida inicialmente como uma alternativa viável ao intuicionismo e ao utilitarismo⁵. Pertencente à tradição filosófica contratualista, Rawls propôs uma teoria que buscou estabelecer tratamento equânime entre as pessoas, com base na indagação central sobre quais princípios concordaríamos em uma situação inicial de equidade⁶. Idealizou para tanto uma “concepção da justiça que

² GARGARELLA, 2020, XIII.

³ PINHEIRO, 2020, p. 207.

⁴ *Ibidem*, p. 57.

⁵ GARGARELLA, 2020, p. 2.

⁶ SANDEL, 2011, p. 177.

generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social”⁷, devendo “os homens decidir de antemão como devem regular suas reivindicações mútuas e qual deve ser a carta constitucional de fundação de sua sociedade”⁸.

O estabelecimento desses princípios, segundo Rawls, ocorreria mediante o retorno a uma situação hipotética de completa igualdade entre as pessoas, ao estado de natureza que corresponde à teoria tradicional do contrato social⁹. Para chegar a esse estado mental, Rawls sugere a imagem de um “véu de ignorância”, isto é, uma situação imaginativa na qual os indivíduos não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular; não conhecem as circunstâncias de sua própria sociedade, a posição política ou econômica, situação na qual são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais¹⁰, sem se deixar influenciar por fatores que prejudiquem o julgamento equânime.

Após a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, das objeções e dos diálogos que se seguiram, Rawls fez consideráveis alterações em sua tese inicial, a ponto de transformá-la, segundo Roberto Gargarella, em uma “mera doutrina política”¹¹. Com efeito, na obra *Liberalismo Político* constam as ideias reformuladas de Rawls, principalmente no que tange à neutralidade da sua própria teoria, a denominada questão da estabilidade¹². Em essência, Rawls procura responder às seguintes indagações centrais: como é possível existir uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais, e que ao mesmo tempo se encontram divididos por concepções religiosas, filosóficas e morais razoáveis, mas incompatíveis entre si? A par das profundas divergências entre as doutrinas abrangentes, quais são a estrutura e o conteúdo de um concepção política capaz de conquistar um consenso social em um regime constitucional?

Em seu empreendimento intelectual, Rawls apresenta um conceito de justiça como equidade, que pode ser compartilhado pelos cidadãos como a base de um acordo político refletido, bem-informado e voluntário¹³. Este acordo não se encontra vinculado a uma doutrina abrangente em particular, mas a um consenso político de justiça que seja razoável. Uma concepção abrangente, segundo Rawls, pode ser um sistema filosófico,

⁷ RAWLS, 1997, p. 12.

⁸ *Ibidem*, p. 14.

⁹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰ *Ibidem*, p. 147.

¹¹ GARGARELLA, 2020, p. 224.

¹² *Ibidem*, p. 225.

¹³ RAWLS, 2020, p. 11.

moral ou religioso que compõe a cultura de fundo da sociedade¹⁴. É abrangente no sentido de incluir “concepções sobre o que tem valor na vida humana e ideias de caráter pessoal, bem como ideais de amizade e de relações familiares e associativas e tudo o mais que deve orientar nossa conduta no limite da nossa vida como um todo”¹⁵. Ela pode ser totalmente abrangente, quando engloba todos os valores reconhecidos dentro de um sistema articulado de forma precisa, ou parcialmente abrangente, quando compreende determinados valores e virtudes não políticos, mas não todos, e quando é articulada de forma menos rígida¹⁶.

Segundo os ensinamentos de Rawls, estas doutrinas abrangentes podem contribuir com o espaço político-público somente se forem razoáveis, de acordo com três traços centrais: i) uma doutrina razoável é o exercício de uma razão teórica, na medida em que organiza e caracteriza valores reconhecidos, de modo que sejam compatíveis entre si e expressem uma visão de mundo inteligível; ii) uma doutrina razoável é também um exercício de razão teórica, ao selecionar os valores que são considerados significados e equilibrá-los de forma que não haja conflitos e; iii) uma doutrina razoável, embora estável ao longo do tempo, tende a evoluir lentamente, à luz daquilo que de seu ponto de vista, se consideram razões boas e suficientes¹⁷.

Diante disso, um conceito importante na teoria de John Rawls é o de “razão pública”. A razão pública é a razão dos cidadãos iguais, enquanto compartilham a situação de cidadania e seu objeto é o bem público em uma concepção pública de justiça que tem uma base pública de justificação. Os limites da razão pública não se aplicam, segundo o filósofo, a todas as questões políticas, mas apenas àquelas que constituem “elementos constitucionais essenciais” e questões de justiça básica¹⁸, dentre as quais podem se destacar temas como direito ao voto, quais religiões podem ser toleradas e igualdade equitativa quanto ao direito de propriedade¹⁹. O âmbito da razão pública é o fórum público, aplicando-se a membros de partidos políticos, candidatos e seus apoiadores, e aos cidadãos no exercício do voto.

¹⁴ *Ibidem*, p. 16

¹⁵ *Ibidem*, p. 15.

¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

¹⁷ *Ibidem*, p. 70.

¹⁸ *Ibidem*, p. 252.

¹⁹ *Ibidem*, p. 252.

Depois de diversos questionamentos, Rawls publicou “A ideia de razão pública revisitada” (1997), inicialmente publicado no *Chicago Law Review*, no qual esclarece alguns pontos de seu conceito e até mesmo o aprimora, especialmente acerca das doutrinas religiosas e a sua participação política. Neste texto, ele ressalta que em sua concepção a razão pública não se confunde com razão secular e valores seculares, baseados em doutrinas não religiosas abrangentes. Isso porque, além de serem amplas demais para servirem ao propósito da razão pública, elas embasariam doutrinas morais. Ocorre que no liberalismo rawlsiano valores políticos não são doutrinas morais. Em suas palavras: “As doutrinas morais estão no mesmo nível da religião e a filosofia primeira. Em contraste, os princípios e valores liberais, embora intrinsecamente valores morais, são especificados por concepções políticas liberais de justiça e se incluem na categoria do política”²⁰.

A concepção política da justiça de Rawls, portanto, por não ser moralmente substantiva, intenciona não se firmar seja em doutrinas religiosas ou seculares. Ainda assim ele afirma que o seu conceito não rejeita qualquer uma delas, mas que, ao ingressar na esfera pública, os argumentos religiosos e sectários devem conter esse conteúdo de justificação pública para apoiar os princípios e as políticas que acredita sustentar, em atendimento daquilo que o filósofo denomina de “cláusula”. Dentre os valores políticos exemplificados estão aqueles mencionados no preâmbulo da Constituição dos Estados Unidos: uma união mais perfeita, justiça, tranquilidade interna, defesa comum, bem-estar geral e as bênçãos da liberdade²¹.

Segundo Rawls, somente endossando uma democracia constitucional razoável, uma doutrina religiosa ou não religiosa poderá assegurar a liberdade de seus seguidores que seja compatível com as liberdades de outros cidadãos²². Assim, “é preciso que os princípios de tolerância e de liberdade de consciência tenham lugar central em qualquer concepção democrática constitucional”²³. Portanto, para serem aceitos como argumentos válidos, injunções e princípios religiosos devem se despir de seus fundamentos morais abrangentes e se enquadrarem na categoria política liberal. Eles não se submetem a critérios de veracidade, não avaliando se são logicamente corretos segundo determinados padrões, abertos à avaliação racional ou demonstráveis por meio de evidências. A forma

²⁰ *Ibidem*, p. 537.

²¹ *Ibidem*, p. 538.

²² *Ibidem*, p. 547.

²³ *Ibidem*, p. 548.

como querem ser demonstrados e entendidos é uma questão que cabe aos seus defensores, os quais, inclusive, podem invocar razões práticas no desejo de tornar suas visões aceitáveis para um público mais amplo²⁴.

O liberalismo político afirma ser legítimo aos cidadãos de fé usarem *declarações* baseadas em suas crenças religiosas para endossar uma concepção pública razoável. Mas, para ser válida, é preciso demonstrar as suas implicações para os valores políticos. No caso da parábola cristã do Bom Samaritano, por exemplo, apesar de oferecer uma boa base para a solidariedade e ajuda mútua, os cristãos que a citam geralmente não se detêm a ela, mas prosseguem oferecendo uma justificação pública das conclusões que retiram dessa parábola com base em valores políticos²⁵.

Rawls conclui a sua “ideia de razão pública revisitada” buscando responder à tormentosa indagação sobre a possibilidade das democracias e as doutrinas abrangentes, religiosas ou não, serem compatíveis. Ele afirma que uma doutrina religiosa que se baseia na autoridade da Igreja ou da Bíblia não é, naturalmente, uma doutrina abrangente liberal. Apesar de poder endossar uma sociedade democrática constitucional e reconhecer a sua razão pública, crenças religiosas devem se enquadrar nos valores políticos liberais, segundo critérios de reciprocidade. Não existe, diz Rawls, “nenhuma guerra entre religião e democracia. Neste aspecto, o liberalismo político é forma nítida diferente e rejeita o liberalismo iluminista, que, historicamente, atacou o cristianismo ortodoxo”²⁶.

2. A LEI NATURAL E DIREITOS NATURAIS EM JOHN FINNIS E SUA CRÍTICA A JOHN RAWLS

John Finnis fundamenta sua teoria da lei natural na tradição aristotélica-tomista, tendo sido responsável pela retomada acadêmica do Jusnaturalismo por meio da Nova Teoria do Direito Natural²⁷. O ponto-chave de seu pensamento firma-se no pressuposto de que existem bens humanos básicos que só podem ser garantidos por meio das instituições do direito humano e requisitos de razoabilidade prática a que apenas essas instituições podem satisfazer²⁸. O pensamento finnisiano, então, gira em torno da identificação desses bens e dos seus requisitos básicos, com o propósito de demonstrar

²⁴ *Ibidem*, p. 550.

²⁵ *Ibidem*, p. 552.

²⁶ *Ibidem*, p. 578.

²⁷ PINHEIRO, 2020, p. 57

²⁸ FINNIS, 2007b, p. 17.

como e sob quais condições tais instituições tem cabimento e de que maneiras podem ser deficientes.

Em *Lei natural e direitos naturais*, Finnis apresenta uma lista inicial contendo sete bens humanos básicos: vida, conhecimento, jogo, experiência estética, sociabilidade (amizade), razoabilidade prática e “religião”²⁹. Segundo Finnis, tal lista não é exautiva, porém eventuais outros objetivos bens humanos são modos ou combinações de perseguir uma dessas formas básicas³⁰.

A metodologia de Finnis reside a princípio não na razão teórica, e sim na razão prática, cuja atividade central é a deliberação a respeito do que fazer³¹. Em *Fundamentos da ética*, ao resgatar a distinção aristotélica entre teoria e práxis, destaca que a ética é precisa e primariamente prática, pois o primeiro movimento humano é compreender quais são os bens reais e verdadeiro e são alcançáveis pelo ser humano, de modo a permitir a participação neles³². Nesse sentido:

A razão prática visa a conhecer a ação humana, a partir dos seus fins (bens), consoante a racionalidade humana. Num nível epistemológico, a ação precede o ser, por isso não se deve partir do conhecimento ontológico da natureza humana em abstrato, fornecido pela razão teórica, para, em seguida derivar dessa natureza o comportamento ético adequado. Ao contrário, conhece-se a natureza moral humana a partir dos fins racionais, que revelam as inclinações dessa natureza³³.

Conforme observou Leandro Cordioli, a razão prática não é descrita apenas como “o emprego de nossa inteligência para discernir modos morais de ação de um ser humano que é compelido a agir por seus sentimentos ou emoções, como ocorre no caso da razão instrumental do Iluminismo (p. ex. Hume, Smith, Hobbes, Kant, *et al*)”³⁴. Para Finnis, a razão prática “é compreendida mais perfeitamente como um ‘princípio ativo’, no qual a pessoa é motivada de acordo com o seu entendimento da bondade e da deseabilidade das oportunidades humanas, especialmente a oportunidade de estender a inteligência e a razoabilidade a suas escolhas e ações”³⁵.

Em Finnis, por causa do bem comum, a razoabilidade prática individual é intrinsecamente pública, embora ressalve a existência de âmbitos irredutivelmente

²⁹ *Ibidem*, p. 91-5.

³⁰ FINNIS, 2007, p. 95.

³¹ *Ibidem*, p. 30.

³² FINNIS, 2012, p. 3.

³³ PINHEIRO, 2020, p. 216

³⁴ CORDIOLI, 2020, p. 22.

³⁵ *Ibidem*, p. 22.

individuais e privados da ação humana³⁶. Victor Pinheiro e Horácio Neiva lembram que “a razoabilidade prática tem uma dimensão pública e social, que é medida pela existência da autoridade do direito, que assegura o bem comum³⁷. Daí porque, não ser possível a separação absoluta entre a razão prática individual e a razão pública:

A razão prática não é só individual, arquitetando um plano de vida individual, mas também é pública, estruturando um plano de vida social. Mas isso não implica nenhum tipo de coletivismo ou organicismo que neutraliza as individualidades numa coletividade abstrata como o partido, o estado ou a nação. Ao contrário, a razão pública é um elemento da razão prática individual que age em articulação com outros agentes racionais. Percebe-se como essa ética e esse direito remetem a uma política democrática e republicana, em que a igualdade e a liberdade racional dos cidadãos exigem a participação nas deliberações públicas (...).³⁸

Embora John Finnis utilize o termo rawsiano “razão pública”, ele o faz de forma crítica, destacando que a concepção de Rawls é confusa e arbitraria³⁹. A expressão é válida por transmitir pelo menos quatro características do pensamento político clássico⁴⁰:

- (1) A função da lei e do governo é limitado. Seu papel não é tornar as pessoas integralmente boas, mas apenas manter a paz e a justiça nas relações interpessoais. As deliberações da comunidade política, incluindo governantes e eleitores, serão apropriadas apenas se eles estiverem preocupado em determinar aqueles requisitos de justiça e paz, que Tomás de Aquino denomina “bem público”.
- (2) Na determinação de aplicação dos requisitos públicos, autoridades e eleitores devem aduzir apenas aqueles princípios práticos acessíveis a todas as pessoas, independentemente das suas crenças religiosas e práticas culturais.
- (3) A razão pública aponta para o caso central do governo, como a coordenação de pessoas livres que, por causa do seu caráter público, são tratadas como parceiras.
- (4) Uma vez que qualquer atividade deve ser exercida de forma adequada ao seu propósito, para solucionar eventuais dúvidas e disputas se tal ocorre, deve-se usar autoridades aceitáveis. Se tal autoridade não é aceita, recorre-se à razão natural.

³⁶ PINHEIRO, 2020, p. 222.

³⁷ *Ibidem*, p. 222.

³⁸ *Ibidem*, p. 222.

³⁹ FINNIS, 2000, p. 77.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 77-8.

Finnis considera a formulação do princípio da legitimidade rawlsiano ambíguo, pois embora Rawls aceite que uma tese em particular seja verdadeira, “pessoas razoáveis estão fadadas a divergir intransigentemente sobre isso”. Segundo Finnis, isso parece um modo de predição genérica, não o modo de fala de alguém avaliando a própria tese como razoável ou irracional. Todavia, a interpretação do ponto de vista externo leva a uma forma grosseira de veto, por minoria ou mesmo por minorias⁴¹. Assim, conforme Finnis, não é de surpreender que haja na obra de Rawls evidências textuais em favor de um ponto de vista normativo interno sobre a sua própria legitimidade com base no princípio da legitimidade.

Ao falar sobre a perspectiva religiosa na esfera pública, Finnis observa que a receita de Rawls para lidar com os crentes racionalistas é afirmar que eles estão “enganados” em acreditar que suas crenças podem ser “pública e totalmente estabelecido pela razão”⁴². Para Finnis, o liberalismo político de Rawls não oferece alguma defesa satisfatória da exclusão da legitimidade de verdades e “razões não públicas” da discussão pública e do ato individual de “votar nas questões políticas mais fundamentais”⁴³. Finnis afirma ser rude e antidemocrático propor que algumas teses de seus concidadãos (em matéria de justiça fundamental), que se consideram verdadeiras e estabelecidas por evidências ou razões disponíveis por qualquer pessoa razoável não sejam considerados de uma forma aberta. Ele afirma: “Não é razoável porque restringe a deliberação pública e ação pública individual precisamente nas questões em que é mais importante estar correto, ou seja, onde os direitos humanos das pessoas estão em jogo”.⁴⁴

3. O BEM DA RELIGIÃO NA TEORIA DE JOHN FINNIS

Diferentemente de Rawls, Finnis considera a religião um bem humano básico. Em *Lei Natural e Direitos Naturais*⁴⁵, o filósofo australiano afirma que, assim como há a ordem dos meios para os fins, e a busca da vida, da verdade, do jogo e da experiência estética em uma ordem de prioridades e padrão de especialização individualmente selecionados, há também a busca por explicações finais sobre a ordem universal das

⁴¹ *Ibidem*, p. 79.

⁴² FINNIS, 2000, p. 80.

⁴³ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁵ FINNIS, 2007b, p. 94.

coisas, da vida humana e destino, assim como a tentativa de trazer harmonia aos assuntos humanos, atuais e ritualísticos com a fonte de tais explicações.

Finnis compreende a religião como um bem humano essencial, enquanto condição para o sujeito encontrar harmonia com a causa primeira, transcendente e explicativa do mundo. A religião é necessária sobretudo para o florescimento humano, pois é também uma operação tanto da razão teórica quanto da razão prática.

Conforme esclarece Leandro Cordioli, a religião entendida como um bem humano básico para Finnis, parte do reconhecimento de seu valor inteligível pela razão prática, como a harmonia para uma fonte da realidade além da humana⁴⁶. Contudo, em termos jusfilosóficos, isso não significa abandonar a ciência ética e abraçar a fé; este passo pode ser dado pelo indivíduo, podendo ultrapassar os domínios da Ética, dependendo da vazão do impulso, afirma Cordioli⁴⁷. Portanto, o bem humano básico da religião não se confunde com a fé individual e subjetiva, que pode ser mais ou menos intensa e leva o ser humano a tipos diferentes de experiências e rituais.

Cabe ressaltar, novamente, que a teoria da lei natural de John Finnis não encontra-se firmada em argumentos transcendentais ou baseados na vontade divina, mas na razão prática. Os bens humanos básicos são o núcleo do florescimento humano e, apesar de indemostráveis, são autoevidentes e incomparáveis, porquanto nenhum deles é superior nem inferior a outros⁴⁸. Uma vez que os bens humanos básicos são necessários para o florescimento humano, a religião também deve ser protegida pela sociedade, ainda que nem todos sejam religiosos, como registra Bertonecello, “analogamente com a ideia de que o conhecimento deve ser protegido ainda que nem todos busquem o conhecimento”⁴⁹.

Com base nessas premissas, pode-se falar de um autonomia relativa da razão prática em relação à razão teórica, da ética (lei natural) em relação à metafísica (lei eterna). Isso equivale a dizer que é possível conhecer os fundamentos da ética e os princípios da lei natural sem considerar questões teóricas ou metafísicas sobre a natureza humana ou acerca da existência de Deus e de uma lei eterna⁵⁰.

⁴⁶ CORDIOLI, 2020, p. 70.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 70.

⁴⁸ BERTONCELLO, 2019, p. 67.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 67.

⁵⁰ PINHEIRO, 2020, p. 302.

Não obstante, Finnis não desconsidera e muito menos abandona a metafísica ou as doutrinas abrangentes, para usar a expressão de John Rawls. Aliás, Finnis faz questão de afirmar a importância das filosofias subjacentes às teorias de direito:

No entanto, uma metafísica ou uma antropologia equivocada irá bloquear o entendimento reflexivo sobre o modo pelo qual alguém participa dos bens humanos (especialmente o próprio bem da razoabilidade prática). Se, por exemplo, alguém presume que a razão é escrava das paixões, um mero instrumento para organizar e atingir com eficiência os desejos que são apenas dados antes de todo tipo de entendimento, esse alguém não encontrará qualquer motivo para atribuir às exigências da razoabilidade prática a sua força arquitetônica e conclusiva.⁵¹

Embora na metodologia finnisiana a razão prática seja capaz de identificar e articular os bens humanos básicos, de forma inteligível, a partir da análise da intencionalidade da ação humana, é possível (e necessário) encontrar os seus fundamentos últimos. Daí porque na terceira parte de *Lei natural e Direitos naturais* Finnis trata do tema “Natureza, Razão e Deus”, seção na qual vai avançar para níveis mais profundos o seu argumento. Afinal, segundo ele, não é razoável parar somente nas explicações da razoabilidade prática da comunidade, da autoridade, da lei, dos direitos, da justiça e das obrigações, pois existem outras questões práticas a serem tratadas, bem ainda mais questões teóricas relevantes a respeito da estrutura das normas e dos requisitos do bem⁵².

Nesta derradeira parte da obra, Finnis observa que existe uma ordem na natureza que, assim como as ordens dos artefatos, ações e pensamentos humanos, é acessível ao entendimento humano e requer alguma explicação. Fazendo uso de um raciocínio lógico bem articulado, Finnis demonstra que tanto esta ordem quanto a necessidade de explicação de todo o estado de coisas, que deve advir de uma causa não causada, aponta para a existência de Deus. Ele ressalta, contudo, que a lei natural ou os princípios da razoabilidade prática não são apresentados em sua teoria como expressões da vontade de Deus⁵³, numa perspectiva fideísta e espiritualizada do direito. O que ele procurou mostrar é que “apelos à vontade de Deus, e explicações das obrigações em termos dela, não podem ser refutados (como frequentemente se supõe que possam) pela pergunta aparentemente disponível: “Mas porque deveríamos obedecer a Deus?”⁵⁴.

Pois esta pergunta implicitamente trata “Deus” como se referindo simplesmente a mais um superior em uma série ascendente de superiores, a cada um dos quais esta pergunta pode ser feita (tal que pareceria arbitrário

⁵¹ FINNIS, 2012, p. 21-22.

⁵² FINNIS, 2007b, p. 353.

⁵³ *Ibidem*, p. 381.

⁵⁴ FINNIS, 2007b, p. 381.

tratar o último membro da série como imune a questionamentos). Mas a perspectiva daqueles que afirmam que Deus quer tal e tal coisa, e que essa vontade deve ser obedecida, é (ou certamente pode ser) bem diferente⁵⁵.

A partir dessas premissas, a lei natural é concebida por Finnis como a participação do ser humano por intermédio de sua capacidade racional na lei eterna. Segundo Leandro Cordioli:

O bem humano da religião, que é em si um valor prático, mas cujo objeto ao qual nos dirigimos (“D”⁵⁶) é conhecido em parte através de especulações filosóficas e em parte apenas acessível através da fé, orienta a vontade humana no sentido de concluir que “[...] a amizade com Deus, alguma participação na vida, no conhecimento e no amor aos bens de Deus está disponível àqueles que positivamente preferem o que Deus positivamente prefere. “Além do que, a amizade para com Deus é entendida analogicamente nos moldes da amizade perfeita, de modo que o amigo (ser humano) valoriza concomitantemente o nosso bem sob um prisma especial: o da lei eterna que envolve o bem comum em todas as épocas e lugares⁵⁷.

Como se nota, a teoria jurídica de John Finnis contém uma estrutura argumentativa bem encadeada, que apesar de não começar na religião e na existência de Deus, deságua invariavelmente nesses fundamentos metafísicos, dando-lhes sustentação. Nas palavras de Leandro Cordioli, “a metafísica é o ponto de chegada da epistemologia finnisiana da Lei Natural e não o seu ponto de partida; não deriva proposições Éticas de estados de coisas (o dever ser do ser) e não incorre na famosa falácia naturalista proposta por Hume”⁵⁸.

Nesse mesmo sentido, Victor Pinheiro e André Santos destacam que a teoria de Finnis segue uma sequência argumentativa que vai da metodologia à ética, da ética ao direito, do direito à teologia⁵⁹. Isso significa que o sentido último da razão prática, da ética e do direito se firma em Deus. Conforme os autores citados, “o ponto de chegada é o fundamento da razão prática e da natureza no princípio da inteligibilidade da realidade como um todo (Deus), que torna possível a existência e o conhecimento dessa natureza, assim como a existência da moralidade racional individual, que permite a harmonia social, a justiça e o bem comum”⁶⁰.

O escalonamento metodológico de John Finnis, portanto, começando pela identificação dos bens humanos básicos, a partir da intencionalidade humana, à parte de

⁵⁵ *Ibidem*, p. 381.

⁵⁶ Referência a Deus.

⁵⁷ FINNIS, 2007b, p. 72.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 304.

⁶⁰ PINHEIRO, 2020, p. 309.

qualquer argumento metafísico, por serem evidentes em si mesmos, é suficiente para refutar qualquer acusação de fideísmo na teoria da Lei Natural de John Finnis. Mesmo em uma sociedade secularizada, que busca desprezar o fenômeno religioso, a teoria finnisiana se apresenta em condições de oferecer argumentos não aprioristicamente religiosos, em respeito à pluralidade social e à democracia liberal.

Em razão dessa abordagem - que não fundamenta à partida a teoria da lei natural em argumentos metafísicos, mas na razão prática – não raro Finnis é acusado de contrariar as bases do seu jusnaturalismo:

Curiosamente, en John Finnis parece también encontrarse una renuncia a la metafísica a la hora de proceder a fundar la moral y el derecho natural. Digo que esto causa, en principio, “curiosidad“, porque el golpe provendría de quien menos se espera: un autor que se declara iusnaturalista, y que encima afirma compartir las bases cognitivas propuestas por el (supuestamente) gran maestro del derecho natural fundado en categorías ontológicas: Santo Tomás de Aquino⁶¹.

Ocorre que tal acusação é injusta ou parte do desconhecimento da obra finnisiana. Isso porque, Finnis compartilha do entendimento de Tomás de Aquino de que só existe uma razão humana, somente uma potência e faculdade intelectual, e que as diferenças entre razão especulativa e razão prática são diferenças de operações intelectuais com diferentes objetivos⁶². Para Finnis, a inteligência e a razão não são dois poderes diferentes, assim também a razão prática não é um poder distinto, mas sim “a capacidade de alguém pensar sobre a maneira que as coisas são podem ser (e o é naturalmente, ou seja, sem esforço e normalmente) ‘ampliada’”⁶³.

Segue-se então que a razão prática que estrutura o jusnaturalismo finnisiano não é antimetafísico. Pelo contrário, a racionalidade prática, embora possa ser assimilada em seus próprios termos, encontra-se ancorada em uma razão teórica anterior, que lhe garante sustentação. Tal exercício é uma forma de separar a teologia da filosofia de Tomás de Aquino, cujas asserções podem ser divididas da seguinte forma:

(i) Existem verdades, diz ele, que são acessíveis pela razão natural, isto é, à experiência ordinária (incluindo as observações especializadas dos cientistas naturais), à introspecção e à reflexão; e essas incluem as verdades práticas a respeito do bem e do mal, certo e errado.

(ii) Muitas dessas verdades da razão natural são confirmadas, e mesmo esclarecidas, pela revelação divina, ou melhor, as proposições comunicadas

⁶¹ ETCHEVERRY, 2013, p. 170-171.

⁶² *Ibidem*, p. 174.

⁶³ FINNIS, 2007a, p. 29.

direta ou inferencialmente na vida e nas obras de Cristo, igualmente transmitidas por seus seguidores imediatos como revelação.

(iii) Algumas dessas verdades divinamente reveladas não poderiam ter sido descobertas pela razão natural, filosófica, embora que, uma vez aceitas, seu conteúdo e significado pode ser iluminado pela reflexão filosófica ordenada que ele chama de teologia.⁶⁴

Sendo assim, as posições filosóficas na ética e política, incluindo o próprio direito, pertencem às categorias (i) e (ii), conforme Finnis. Isso significa que as verdades que ressaem da razão prática podem ser confirmadas e até mesmo esclarecidas pela revelação divina, a exemplo das normas morais e políticas estabelecidas no Decálogo bíblico, as quais são cognoscíveis independentemente da revelação (que a confirma e talvez esclareça)⁶⁵. Enquanto isso, temas que dizem respeito ao fim último ou destino final dos seres humanos, envolvendo questões atingentes à salvação da alma e eventos escatológicos, por exemplo, referem-se à categoria (iii).

É válido ressaltar que a estratégia argumentativa de Finnis foi dirigida inicialmente a uma audiência analítica que desconhecia (ou rejeitava) os postulados jusnaturalistas. Para não ter a sua tese rechaçada a priori, sob a acusação de meros “argumentos religiosos jusnaturalistas”, Finnis se valeu de uma linha de raciocínio no qual demonstrou a plausibilidade do direito natural, em face do positivismo e do secularismo jurídico dominantes, sem recorrer diretamente a argumentos teístas.

Assim como Paulo de Tarso no Aerópago de Atenas, que fez uso da tradição do altar destinado “Ao Deus Desconhecido” para captar a atenção da sua audiência como recurso discursivo, Finnis igualmente utilizou um *ponto de contato intelectual compressível* para demonstrar a viabilidade do seu argumento. Tal expediente retórico foi usado “a fim de evitar que os preconceitos modernos contra a religião clássica neutralizassem os seus esforços de reabilitá-la”⁶⁶, notadamente em um ambiente cultural de hostilidade ao cristianismo por parte do secularismo liberal, que “torna o pluralismo democrático uma amarra relativista a toda pretensão de verdade na ética e na metafísica”.⁶⁷

4. UMA BREVE ANÁLISE CRÍTICA DAS PROPOSTAS

⁶⁴ FINNIS, 2007a, p. 28.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 28.

⁶⁶ PINHEIRO, 2000, p. 306.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 306.

A par do que foi exposto, Finnis e Rawls compreendem de maneira distinta a presença da religião na esfera pública. Na perspectiva rawlsiana, os argumentos religiosos devem se despir de seus fundamentos morais abrangentes e se enquadrarem na categoria política liberal, dentro das “razões públicas”.

Apesar da revisão do seu conceito inicial, a proposta teórica restritiva de Rawls acerca da justiça e a sua limitação acerca das doutrinas abrangentes na discussão aberta oferece grandes dificuldades para a religião desempenhar algum papel no âmbito da justiça pública. Eis porque, embora encontre grande prestígio e seja bem articulada teoricamente, a teoria rawlsiana tem sido objeto de diversas críticas, pois sustenta a edificação de uma razão pública alicerçada em princípios liberais, secularizados e racionalizados da atuação dos poderes político, legislativo, administrativo e judicial do Estado, na qual a religião sempre deve ser aferida e filtrada pela razão pública, por meio de uma deliberação racional.

Kent Grenawalt denomina essa posição de exclusivista, para quem nem os cidadãos nem as autoridades devem apresentar razões de ordem religiosa nos debates públicos; e nenhum grupo deve fiar-se em tais motivações⁶⁸. De acordo com Jónatas Machado “a neutralidade religiosa e mundividencial da justificação da ação do Estado surge aqui como opção de distanciamento”⁶⁹, promovendo, por via de consequência, a deslegitimação da religião “no seio de uma sociedade bem ordenada, precludindo a identificação do Estado com qualquer confissão religiosa e a imposição autoritária de uma visão de mundo e do bem a toda comunidade”⁷⁰. O catedrático da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra assegura, então, que o liberalismo constrói privilégios epistêmicos a favor das visões secularizadas do mundo, expulsando os valores e argumentos religiosos do espaço público e do processo democrático de formação da opinião pública e da vontade política, principalmente porque os valores defendidos pela religião são facilmente identificáveis pela sua expressão doutrinal, ritual e institucional, ao contrário de outras visões de mundo. Essa perspectiva, assinala Machado, “ignora que muitas das questões que a política e o direito enfrentam são essencialmente questões morais, cuja resolução remete para pressuposições e decisões de valor indissociáveis do debate em torno das várias visões de mundo”⁷¹.

⁶⁸ MARTINS FILHO; NOBRE, 2011, p. 21.

⁶⁹ MACHADO, 2013, p. 128.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 126.

⁷¹ *Ibidem*, p. 129.

O jurista português expõe a autocontradição presente na teoria da justiça, pois pretendendo ser, à partida, secularizada, racional e neutra, com o símbolo imagético do “véu da ignorância”, não consegue estabelecer por si mesma uma fundamentação secularista, isenta, empírica e logicamente plausível⁷², “para a existência da razão, da autonomia moral, da igual dignidade e da justiça”⁷³, devendo buscar em outras cosmovisões, precisamente na cosmovisão teísta judaico-cristã, a base do seu ideal ético. Isso porque, a própria concepção de um ideal liberal⁷⁴, assumido e buscado *a priori*, que parte em busca de um método para assegurar a equidade entre as pessoas, é em si “um valor, uma posição ética e uma perspectiva normativa sobre as condutas que é legítimo e ilegítimo o Estado adoptar”.⁷⁵ Significa dizer que a teoria da justiça busca a neutralidade a partir de pressupostos não plenamente neutros. Vejamos:

Não deixa de ser curioso que a fundamentação da neutralidade na teoria da justiça assenta na pressuposição de que os princípios de justiça têm que ser procurados num plano transcendental, anterior e superior à concreta experiência humana. Quase como se princípios eternos e sobrenaturais se tratasse. Nesse aspecto, mesmo sem querer, ela tem que pressupor a primazia da transcendência de determinados valores e princípios, destilando-os a partir do ambiente fortemente judaico-cristão em que foi formulada. Quer dizer, nem mesmo a teoria da justiça, pretensamente neutra, escapa à necessidade de escolher entre diferentes visões de mundo e valores morais. No entanto, ela tende a desconsiderar o modo como as convicções religiosas tendem a encarnar na cultura, na identidade e na vida política e jurídica do Estados, dos povos, das comunidades religiosas e dos indivíduos. Esta contradição interna tem levado alguns a acusarem esta perspectiva de hipocrisia.⁷⁶

O filósofo norte-americano Michael J. Sandel também tece – sob outro prisma - algumas críticas à perspectiva secularizada de John Rawls. Assim como Kant, para Rawls as teorias de justiça que se baseiam em uma determinada concepção da vida boa, sejam elas religiosas ou seculares, entram em conflito com a liberdade. Conforme Sandel, “a noção de que a justiça deve manter-se neutra em relação às concepções da vida boa reflete um conceito das pessoas como seres dotados de livre escolha e sem amarras morais preexistentes”.⁷⁷ Ocorre que “nem sempre é possível definir nossos direitos e deveres sem

⁷² “As Éticas Materialistas – Racionalistas mostram-se frequentemente em apuros. Em nível teórico, elas se multiplicam como fungos, dificultando a obtenção de um ‘denominador moral mínimo’ entre pessoas e povos. Em nível prático, elas desembocam num cenário desanimador: o conhecimento da lei moral não garante a sua observância. Conhecimento e prática obedecem a mecanismos diversos no homem”. MARCHIONI, 2008, p. 244.

⁷³ MACHADO, 2013, p. 130.

⁷⁴ Segundo Michael Sandel: “Kant e Rawls não negam que estejam pressupondo alguns ideais morais. Sua contenda é com as teorias de justice que fundamentam os direitos em alguma concepção do bem”. SANDEL, 2011, p. 268.

⁷⁵ MACHADO, 2013, p. 131.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 131.

⁷⁷ SANDEL, 2011, p. 270.

se aprofundar em alguns questionamentos morais; e mesmo quando isso é possível, pode não ser desejável”.⁷⁸ Com efeito:

O ponto fraco da concepção liberal de liberdade tem a ver exatamente com o que a torna atraente. Se nos considerarmos seres livres e independentes, sem as amarras morais de valores que não escolhemos, não terão sentido para nós as muitas obrigações morais e políticas que normalmente aceitamos e até mesmo valorizamos. Incluem-se aí as obrigações de solidariedade e lealdade, de memória histórica e crença religiosa – reivindicações morais oriundas das comunidades e tradições que constroem nossa identidade. A não ser que nos vejamos como pessoas com um legado, sujeitas a ditames morais que não escolhemos, por nós, será difícil entender esses aspectos de nossa experiência moral e política.⁷⁹

Semelhantemente a Jónatas Machado, Sandel está demonstrando a impossibilidade de se prescindir de valores morais e pressupostos valorativos para se discutir sobre justiça. Para Sandel, embora seja aparentemente uma medida de tolerância, “pedir aos cidadãos democráticos que abandonem suas convicções morais e religiosas ao entrar na esfera pública”⁸⁰, tal postura evidencia uma falsa neutralidade na discussão de questões públicas, cuja ausência de comprometimento moral substancial, senão fictício e abstrato, “resulta em uma vida cívica pobre”, agindo como “um convite aberto a moralismo limitados e intolerantes”.⁸¹ Ele aduz que “se nossas discussões sobre justiça invariavelmente nos enredam em questões morais substanciais, resta-nos perguntar como esses debates podem continuar.”⁸²

Michael Sandel cita o debate público em torno do aborto, recordando que muitas pessoas, em lealdade às suas convicções morais e religiosas, acreditam que tal prática deveria ser proibida porque tira a vida de um ser humano inocente; enquanto outras discordam, aduzindo que a lei não deveria tomar partido na controvérsia moral e teológica acerca da vida humana, devendo o Estado se manter neutro.⁸³ Sandel diz que esse argumento não é convincente porque:

[...] se for verdade que o feto em desenvolvimento é moralmente equivalente a uma criança, o aborto é moralmente equivalente a infanticídio. E poucas pessoas concordariam com o governo se ele apoiasse que os pais decidissem por contra própria se deveriam ou não matar seus filhos. Portanto, o argumento “pró-escolha” no caso do aborto não é realmente neutro quanto à questão moral e teológica implícita; ele assume implicitamente que os ensinamentos da Igreja

⁷⁸ *Ibidem*, p. 272.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 273.

⁸⁰ SANDEL, 2011, p. 296-97.

⁸¹ *Ibidem*, p. 296-97.

⁸² *Ibidem*, p. 296.

⁸³ *Ibidem*, p. 312.

Católica sobre o status moral do feto – que ele é um indivíduo desde o começo da concepção – são falsos.⁸⁴

Embora não assuma uma posição acerca desse tema, Sandel reconhece que a neutralidade e a liberdade de escolha não são suficientes para que se defenda o direito ao aborto. Logo, uma vez lançado a essa discussão, não basta dizer que a lei (ou o Judiciário) deve ser neutra quanto às questões morais e religiosas, visto que o “argumento para permitir o aborto não é mais neutro do que o argumento para proibi-lo”.⁸⁵ Os dois lados pressupõem respostas à controvérsia moral e religiosa implícita, e por isso possuem a mesma legitimidade para promover um discurso para a defesa do seu ponto de vista mundividencial.

Isso significa que a teoria da justiça de Rawls e o seu apelo a uma razão pública abrangente e universal, idealmente inclusiva, no fim resulta em uma atitude de privilégio epistemológico e valorativo pró-secularismo, que acaba por excluir várias concepções abrangentes, consideradas *a priori* como irracionais do ponto de vista jurídico-político, não cumprindo, com isso, a equidade e imparcialidade desejadas⁸⁶.

Enquanto isso, a perspectiva de Finnis apresenta uma metodologia embasada na razão prática. Porém, o filósofo avança e aprofunda suas bases fundacionais, demonstrando a necessidade da fundamentação última da ética e do direito, para além do plano político e prático. Tal é encontrando em um Ser Incausado: Deus. Se assim o é, então a religião, enquanto bem humano básico, não possui valor somente para a fé privada do indivíduo, mas é capaz de contribuir também com a justiça pública.

Usando a categoria de Kent Grenawalt, a teoria de John Finnis pode ser denominada de “inclusiva”, na qual:

(...) os cidadãos e as autoridades devem ser capazes de se fundamentar em quaisquer fontes de entendimento que lhes pareçam mais confiáveis e esclarecedores. Se uma autoridade religiosa respeitada como o Papa, ou um texto de inspiração divina, ou a convicção pessoal de alguém sobre a maneira como Deus se relaciona com os seres humanos sugere que devemos ajudar os menos afortunados, por que isso não deveria ser levado em conta na nossa opinião sobre a reforma da previdência ou sobre os sistemas de seguro de saúde?

As pessoas não se sentem confortáveis se tentam separar suas mais profundas convicções das suas posturas políticas. Além disso, premissas e métodos de justificativa compartilhados são frágeis demais para solucionar muitas das

⁸⁴ *Ibidem*, p. 312.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 313.

⁸⁶ PINHEIRO, 2020, p. 208.

questões políticas; eles simplesmente não são suficientes numa sociedade tão diversificada e dividida como a nossa⁸⁷.

Segundo Kent Grenawalt, “a justiça consiste não na exclusão, e até na autoexclusão, mas na confiança de cada um naquilo que acredita ser o mais convincente”. Uma democracia sadia, diz ele, “não se tornará instável caso os argumentos religiosos façam parte do discurso político”, ou até mesmo fundamentem posições jurídicas válidas.

Obviamente, a teoria finnisiana não pretende incluir nas discussões públicas fundamentações explicitamente religiosas, baseadas em textos inspirados e confissões de fé particulares. A religião em Finnis aponta para uma ordem no mundo e atinge a origem do cosmos, da liberdade humana e da razão. Os seus argumentos, por isso, atendem aos critérios de razões públicas não meramente políticos, mas racionais e substancialmente morais, de forma inteligível.

Com efeito, a Teoria Neoclássica da Lei Natural em Finnis, com pilares na Teoria Analítica do Direito, é consistente para evidenciar, corroborado por outros pensadores e subsídios, que a religião é capaz de contribuir de diversas formas para a teoria da justiça e a sua efetivação, conforme exposto no tópico a seguir.

5. O PAPEL DA RELIGIÃO PARA O ESTADO CONSTITUCIONAL E PARA A JUSTIÇA PÚBLICA

Se a religião, conforme muito bem desenvolvido por John Finnis, é um bem humano básico, qual papel ela exerceu ou pode exercer no âmbito do Estado Constitucional e na justiça pública?

(i) Contribuição histórica

Primeiramente, é válido destacar a inegável contribuição que a religião historicamente desempenhou na formação da estrutura jurídica e democrática do Ocidente. Apesar da hipocrisia secularista tentar apagar qualquer vestígio de influência notadamente judaico-cristã na construção das bases do Estado Constitucional e na propagação de valores morais como justiça, dignidade, liberdade e igualdade, assim como educação e racionalidade, não há como desconsiderar o relevante e imprescindível papel exercido pela tradição religiosa nesse processo de ordenação do mundo social, jurídico e político.

⁸⁷ MARTINS FILHO; NOBRE, 2011, p. 22.

As bases que assentam o mundo contemporâneo, inclusive os valores políticos defendidos pelo liberalismo, não são o resultado de uma razão abstrata, mas de um longo desenvolvimento histórico. E como observou Ben Shapiro, “a história não é mera causalidade; a existência não surgiu em um piscar de olhos”⁸⁸. Para explicar as atuais noções de direitos individuais e coletivos devemos olhar para as ideias fundantes do Ocidente; e olhando em retrospecto é possível ver as marcas indeléveis da tradição judaico-cristã e da razão da lei natural grega.

Com efeito, Jerusalém e Atenas foram os alicerces da Declaração da Magna Carta e do Tratado de Vestfália; assim como da Declaração da Independência, da Proclamação da Emancipação de Abraham Lincoln e da Carta de Martin Luter King Jr. escrita na Cadeia de Birmingham⁸⁹. Shapiro também lembra que o movimento abolicionista no Ocidente foi quase inteiramente liderado por religiosos cristãos, e que o movimento global contra a escravidão foi liderado pelo Ocidente⁹⁰. Em contrapartida, nações que rejeitaram os valores de Jerusalém e Atenas, a exemplo da URSS e do nazismo, conduziram milhões de seres humanos à fome e morte.

(ii) Fundamentos morais metafísicos

Ainda que a história seja importante para evidenciar o papel público da religião, demonstrando como isso se operou ao longo do tempo, ela não é o fundamento em si desses direitos. Afinal, é preciso distinguir a categoria de “fundamento” da categoria de “causa”, asseverou Barzotto⁹¹. A história, por si só, aponta a causa, mas não necessariamente o fundamento de algo; a resposta ao “Por quê?”. Nas palavras de Barzotto, “os fundamentos das crenças está no próprio ser, na realidade, e não no fato da sua aceitação histórica de uma determinada opinião sobre a realidade”⁹². Em termos jurídicos, diz ele, “a história fornece a eficácia, mas não a validade”⁹³.

No caso da religião, contudo, além da sua importância e eficácia histórica, ela também fornece fundamentos válidos para o direito.

⁸⁸ SHAPIRO, 2019, p. 172

⁸⁹ *Ibidem*, p. xxix.

⁹⁰ Ver: FERREIRA, Franklin. *A importância da fé cristã reformada na transformação da sociedade e do processo político*. In: MARTINS, Gandra; VIEIRA, Thiago; MILOMEM SANTOS, Valmir (orgs.). *Abuso de poder religioso no processo político-eleitoral*. Porto Alegre: LexMagister/IBDR, 2020.

⁹¹ BARZOTTO, 2005, p. 78.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

Dentre as contribuições ressalto algumas elencadas por Jónatas Eduardo Mendes Machado. Em sua obra *Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa* ele defende a impossibilidade de um Estado Constitucional completamente neutro, afinal, ele próprio (O Estado) parte de alguns valores preconcebidos que lhes serve de base. Com efeito, é possível afirmar que o Estado Constitucional não somente pressupõe a existência de Deus e a objetividade dos valores, como não é suscetível de justificação racional e moral se essa pressuposição for falsa. Mais do que isso, tal Estado repousa em pressuposições que somente um Deus entendido como um Ser racional, verdadeiro, justo, bom e onipresente pode garantir.

O autor observa que o Estado Constitucional baseia-se na “convicção da realidade de um *conjunto de valores objetivos fundamentais*, pré-políticos e pré-jurídicos, acima de todas as formas de poder, suscetíveis de serem reconhecidos como tais por todos os seres humanos”⁹⁴, ideia essa que se adequa à pressuposição de um Criador racional. Nesse mesmo sentido, a ideia dos direitos fundamentais, como a liberdade de consciência e de religião, a liberdade de expressão, o princípio da igualdade e o dever de solidariedade, baseia-se em valores intrinsecamente válidos, em um padrão de moralidade absoluta, imaterial, intemporal e universal, válido em todos os tempos e lugares.

O princípio da dignidade da pessoa humana parte do pressuposto de que o ser humano está ligada por laços familiares e afetivos, conceito esse que ganha guarida na Teologia Cristã.

Para a visão do mundo judaico-cristã, essa dignidade especial de ser criado à imagem e semelhança de Deus manifesta-se nas peculiares capacidades racionais, morais e emocionais do ser humano, na sua postura física ereta, na sua criatividade e na sua capacidade de articulação de pensamento e discurso simbólico, distinta de todos os animais, por mais notáveis que sejam suas características.⁹⁵

Por isso, a dignidade humana é um atributo universal, transcendente, que requer o reconhecimento de respeito e proteção a todos os indivíduos, respaldada por isso na teologia da imagem de Deus, onde o seu valor tem como base um significado moral que lhe foi atribuído pelo Criador.

Além disso, o Estado Constitucional parte do princípio de que o ser humano é dotado de uma competência moral e racional que o distingue dos animais e objetos, e a

⁹⁴ MACHADO, 2013, p. 29.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 37.

liberdade é entendida como um princípio de autonomia moral a exercer dentro dos limites da razão e de valores morais fundamentais. Tal pensamento, também possui o respaldo na cosmovisão judaico-cristã, para quem a razão humana é o reflexo da natureza racional de Deus.

O Estado Constitucional reconhece ainda a propensão do ser humano para a corrupção, e por isso devem ser estabelecidos limites e mecanismos de controle da sua atuação. Nenhum ser humano é infalível, razão pela qual não pode reclamar o poder absoluto ou uma liberdade absoluta, dando-se lugar ao governo limitado por direito fundamentais.

O reconhecimento da legitimidade e da necessidade do combate à corrupção, ao arbítrio, à prepotência, à criminalidade, à poluição do ambiente, etc., está aí para demonstrar que o Estado Constitucional parte do princípio de que nem todos os comportamentos humanos são igualmente valiosos e legítimos. Uma das razões para a defesa da liberdade de expressão e informação, a nível interno e internacional, diz respeito à necessidade de controlar as patologias associadas ao exercício do poder nos vários domínios da vida social.⁹⁶

Dentro da concepção religiosa, notadamente de matriz judaico-cristã, a queda no pecado e corrupção espiritual, física, intelectual e moral explicam a incapacidade humana universal de satisfazer integralmente as exigências morais, de modo que a consciência é em si mesma corruptível e encontra-se corrompida. Nessa senda, afirma-se que o Estado Constitucional reflete inteiramente princípios matriciais do pensamento judaico-cristão, tendo subjacente o reconhecimento de que a *Imago Dei* originária coexiste, hoje, com a propensão humana para a corrupção e perda do discernimento moral.

Igualdade, solidariedade e justiça social também estão na base do constitucionalismo moderno. Esses valores somente podem ser concebidos a partir da ideia de que todos os homens e mulheres são iguais, criados à imagem e semelhança de Deus. O Estado Constitucional é também um Estado de verdade, assumindo que a veracidade e a confiança devem conformar, tanto quanto possível, todas as dimensões políticas e sociais, motivo pelo qual espera-se que a comunicação entre governantes e governados tenha na verdade o seu valor fundamental.

De acordo com Jónatas Machado: “Uma das finalidades da liberdade de expressão consiste justamente, na procurada da verdade em todos os domínios, como o político, o moral, o econômico, o científico ou o religioso, no respeito por dimensões nucleares dos

⁹⁶ MACHADO, 2013, p. 43.

direitos de personalidade”⁹⁷. Tal perspectiva, segundo ele, adequa-se perfeitamente aos axiomas judaico-cristãos, visto que a exigência de verdade e racionalidade decorre lógica e racionalmente da natureza verdadeira e racional de Deus e das exigências que disso resultam para o ser humano.

Por fim, o autor vai destacar que a separação das confissões religiosas do Estado é resultado das célebres palavras de Jesus Cristo, proferidas sobre uma questão tributária, “daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. “Daí que a liberdade religiosa, individual e coletiva, tenha como corolário institucional o princípio da separação das confissões religiosas do Estado. Este visa, em primeira linha, prevenir a interferência dos poderes públicos nas escolhas da consciência individual e na autonomia doutrinal, cultural, ritual e institucional das confissões religiosas. Ele desempenha a função de garantia institucional de uma igual liberdade religiosa individual e coletiva”⁹⁸.

(iii) Desenvolvimento das virtudes humanas

Para além dos aspectos históricos e fundamentos metafísicos, a religião contribui com a justiça pública por meio do desenvolvimento de virtudes⁹⁹ para o bem viver e florescimento humano. Do grego “*aretê*” e “*virtus*” no latim, virtude significa excelência, capacidade ou habilidade, referindo-se, enquanto conceito, a traços de caráter de alguém que o leva a agir moralmente, a exemplo da generosidade, honestidade, coragem, paciência e amizade¹⁰⁰.

Finnis conceituou virtude como “um aspecto ou um elemento constitutivo interno de ser uma pessoa de bom caráter”¹⁰¹. Segundo ele, “ter as virtudes é ter uma voluntariedade estável e pronta a fazer escolhas que são boas moralmente, porque estão de acordo com a *bonum rationis*, o bem básico da razoabilidade prática”¹⁰². Com efeito, Finnis segue a noção de virtude de Aristóteles e Tomás de Aquino, para quem existem quatro virtudes cardeais, a partir das quais a vida moral e todas as outras se articulam ou dependem: *prudentia*, justiça, coragem e *temperantia*.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 54.

⁹⁸ MACHADO, 2013, p. 56.

⁹⁹ Para uma ampla análise do tema, ver: MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021.

¹⁰⁰ HOOFT, 2013, p. 7.

¹⁰¹ FINNIS, 2007a, p. 51.

¹⁰² *Ibidem*, p. 51.

Inegavelmente, a religião constitui-se como a mais importante experiência humana de formação e desenvolvimento de virtudes, ajudando a moldar o caráter pessoal e valores comunitários. Seus ensinamentos sobre dignidade, santidade, amor, sacrifício e compaixão, para citar alguns exemplos, contribuem com aquilo que Roel Kuiper chamou de Capital Moral. Isso porque, as civilizações são constituídas por uma dinâmica religiosa de uma cultura:

Elas são responsáveis pelo apelo com autoridade ao homem, pelo qual se forma uma ideia moral que é incorporada na cultura. Em cada cultura ou subcultura, há uma dinâmica religiosa responsável por uma ligação de significados morais através de todo o espectro de atividades humanas¹⁰³.

Desprezar a importância das crenças sagradas e o fenômeno religioso na formação das bases da moralidade social, portanto, é desconsiderar o que há de mais profundo na sociedade em termos éticos. Afinal, “as religiões dão foco e ampliam o senso moral; elas cercam aqueles aspectos da vida nas quais as responsabilidades pessoais enraizadas – notavelmente, o sexo, a família, o território e a lei”¹⁰⁴, afirmou Roger Scruton, e também alimentam as emoções distintamente humanas, como esperança e caridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A par do que foi exposto, diferentemente da teoria da justiça de John Rawls, que refuta e se abstém de pressupostos abrangentes, carecendo de fundamentação plausível e estabilidade, a teoria da Lei Natural de Finnis apresenta uma metodologia embasada na razão prática. Porém, o filósofo avança e aprofunda suas bases fundacionais, demonstrando a necessidade da fundamentação última da ética e do direito, para além do plano político e prático. Tal é encontrando em um Ser Incausado: Deus. Se assim o é, então a religião, enquanto bem humano básico, não possui valor somente para a fé privada do indivíduo, mas é capaz de contribuir também com a justiça pública.

A Teoria da Lei Natural em John Finnis apresenta uma argumentação embasada na razão prática, mas o filósofo avança e aprofunda suas bases fundacionais, demonstrando a necessidade de sustentação da ética e do direito, para além do plano político e prático. A metodologia de Finnis, começando pela identificação dos bens humanos básicos, a partir da intencionalidade humana, à parte de qualquer argumento metafísico, por serem evidentes em si mesmos, é suficiente para refutar qualquer acusação

¹⁰³ KUIPER, 2019, p. 275.

¹⁰⁴ SCRUTON, 2017, p. 37.

de fideísmo, apresentando-se em condições de oferecer argumentos não aprioristicamente religiosos, em respeito à pluralidade social e à democracia liberal.

A Teoria Neoclássica da Lei Natural em Finnis, com pilares na Teoria Analítica do Direito, é consistente para evidenciar que a religião desempenha importante papel na justiça pública. Além da sua contribuição na história, atuando decisivamente na formação da estrutura jurídica e democrática do Ocidente, ela fornece fundamentos válidos para o ordenamento jurídico e o Estado Constitucional, resguardando o princípio da neutralidade religiosa. Por fim, a religião também atua no desenvolvimento de virtudes para o bem viver e florescimento humano, ajudando a moldar o caráter pessoal e valores comunitários.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARZOTTO, Luis Fernando. *Os Direitos Humanos como Direitos Subjetivos: Da dogmática jurídica à ética*. Revista do Ministério Público, Porto Alegre, p. 47-88, 2005.

BERTONCELLO, Leandro da Silva. *Consciência religiosa e secularismo a partir de John Finnis*. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Rio Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2019.

CORDIOLI, Leandro. *A justiça e a lei natural em John Finnis*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

ETCHEVERRY, J.B. (org.) *Ley, moral y razón: estudios sobre el pensamiento de John M. Finnis a propósito de la segunda edición de ley natural y derechos naturales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

FINNIS, John. *Abortion, natural law and public reason*. In: GEORGE, Robert P; WOLFE, Christopher (eds). *Natural law and public reason*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2000.

_____. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007a.

_____. *Fundamentos de ética*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

_____. *Lei natural e direitos naturais*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007b.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

HOOFT, Stan Van. *Ética da Virtude*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KUIPER, Roel. *Capital Moral: o poder da conexão da sociedade*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.

- MACHADO, Jónatas. *Estado constitucional e neutralidade religiosa: entre o teísmo e o neoateísmo*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.
- MARCHIONI, Antonio. *Ética: a arte do bom*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MARTINS FILHO, Ives Gandra da; NOBRE, Milton Augusto. *O Estado laico e a liberdade religioso*. São Paulo: LTr, 2011.
- OLIVEIRA, Elton Somenzi. *Bem comum, razoabilidade prática e direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis*. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2002.
- PINHEIRO, Victor Sales (org). *A Filosofia do direito natural de John Finnis: Volume 1: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- _____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa?* 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- SHAPIRO, Ben. *O lado certo da história: como a razão e o propósito moral tornaram o Ocidente grande*, Rio de Janeiro: Alta Books, 2019.
- SCRUTON, Roger. *A alma do mundo: a experiência do sagrado contra o ataque dos ateísmos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Record, 2017.