

A Pretensa Neutralidade do Secularismo Público Posta à Prova: Uma Análise da Tese do “Abuso de Poder Religioso” a Partir de Dooyeweerd e Finnis

*Lucas Oliveira Vianna**

RESUMO: No contexto dos recentes debates no Supremo Tribunal Federal sobre a tese do abuso de poder religioso, o artigo aborda as seguintes questões: em que medida o capital social de ministros religiosos deve interferir na condução do processo eleitoral? Qual o conteúdo do discurso religioso? Seria esse tipo de discurso propagado apenas por instituições confessionais e religiosas? Para resolver tais questões, o artigo parte de uma ampla revisão bibliográfica de obras dos principais expoentes de duas escolas de pensamento: a tradição neo-clássica do direito natural de John Finnis e a tradição reformacional em Herman Dooyeweerd. Verifica-se a hipótese da (in)consistência sociológica e moral da tese do abuso de poder religioso, sua pertinência em uma sociedade de múltiplos discursos metanarrativos com fundo religioso (ainda que civil).

PALAVRAS-CHAVE: Abuso de poder; Finnis; Dooyeweerd; Secularismo.

1. Introdução

A tese do abuso de poder religioso esteve no centro dos debates recentes, suscitando questões relevantes relativas à seguinte questão: em que medida o capital social de ministros religiosos deve interferir na condução do processo eleitoral? Proposta pelo Min. Edson Fachin no REspe nº 82-85.2016.6.09.0139 (TSE, 2020), a tese previa o enquadramento de líderes eclesiásticos que utilizassem de sua posição para influenciar politicamente os fiéis de suas comunidades locais na figura de abuso de autoridade prevista na Lei Complementar nº 64/90. Não obstante tenha sido, ao final, rejeitada pelo Tribunal Superior Eleitoral (TSE), deve-se ponderar que as problemáticas ali ventiladas trazem implicações relevantes para a compreensão do espaço da religião na esfera pública.

A delimitação do que seja abuso de poder religioso – e a consequente valoração da sua tipificação – depende, invariavelmente, do preenchimento conferido pelo intérprete ao termo “religioso”, ou seja, dos critérios adota-

* Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul

dos pelo sujeito para qualificar determinado argumento como religioso. Para conduzir tal discussão, que é o objeto deste estudo, mostram-se pertinentes dois panoramas teóricos que têm adquirido crescente notoriedade no meio acadêmico, principalmente no que diz respeito a questões que interseccionam Direito e religião: a Teoria Neoclássica da Lei Natural e a Filosofia Reformacional.

Com vistas a estruturar tal análise, o presente artigo vale-se da revisão bibliográfica de obras dos principais expoentes de ambas as escolas de pensamento: John Mitchell Finnis e Herman Dooyeweerd. Conquanto essas tradições filosóficas estejam sedimentadas em pressupostos amplamente distintos – tendo Dooyeweerd, inclusive, tecido duras críticas ao pensamento naturalista –, ambas são bem sucedidas em desnudar a presença de categorias essencialmente religiosas subjacentes a narrativas humanas que não se restringem aos discursos religiosos *stricto sensu*.

Por fim, assentadas tais premissas, passa-se à análise jusfilosófica da (in)consistência sociológica e moral da tese do abuso de poder religioso, a fim de averiguar qual a pertinência de tal proibição em uma sociedade que visa ao bem comum.

2. A “religião” como bem humano básico em Finnis

John Mitchell Finnis (1940–) é um jusfilósofo australiano radicado na Inglaterra, com graduação em Direito pela Adelaide University e com doutorado na Universidade de Oxford, no Reino Unido, orientado pelo renomado positivista H. L. A. Hart. Em 1966, Herbert Hart propõe a Finnis a produção da obra intitulada *Natural Law and Natural Rights*¹, que foi publicada em 1980, tornando-se a *magnum opus* desse autor. Nela, Finnis situa seu vetor de estudo na Teoria Neoclássica da Lei Natural com pilares na Teoria Analítica do Direito.

A fim de compreender a tradição em que a obra se situa, é importante pontuar que o prefixo *neo*, apostado ao vocábulo “clássica”, refere-se não

¹ Finnis, posteriormente à publicação de sua obra magna, desenvolveu sua teoria em diversos trabalhos, como *Fundamentals of Ethics* (1983), *Moral Absolutes* (1991) e *Aquinas: moral, political and legal theory* (1998). Além disso, o autor australiano possui extensa lista de obras, dentre as quais sobressaem-se as seguintes: *The basic principles of natural law* (1981), *Natural law and legal reasoning* (1996), *Comensuration and public reason* (1997), *Public Good* (1998) e *Abortion, natural law and public reason* (2000).

a uma inovação no naturalismo original, como se Finnis engendrasses uma ressignificação da tese naturalista, mas a uma revitalização da sua transitabilidade na esfera acadêmica por meio da explicitação, fundamentação e sistematização de alguns conceitos que, conforme demonstra o autor, já estavam presentes no Direito Natural clássico, principalmente nos escritos de Tomás de Aquino².

O filósofo defende que houve uma má-interpretação, por parte de seus críticos, da obra de Aquino, devido a uma hermenêutica descontextualizada de muitos de seus conceitos, devendo uma verdadeira exegese da filosofia tomista ser construída não unicamente com base na Suma Teológica, mas através da correlação desta com “seus tratados e comentários teológicos, seus comentários à Ética Nicomaquéia(sic) e aos dois primeiros livros da Política de Aristóteles”³. Assim, o mérito principal de Finnis foi, através da sistematização, “ter demonstrado o caráter infundado da resistência positivista à teoria do Direito Natural, até então estigmatizada como obscurantismo religioso e supersticioso”⁴.

Com precisão e com rigor metodológico notáveis, Finnis principia essa empreitada delimitando qual o ponto de vista que deve ser adotado pelo jurista, se o interno ou o externo. Kelsen – possivelmente o juspositivista que mais adquiriu notoriedade – fundamentou toda sua teoria pura do Direito na pressuposição da essencialidade de empregar-se o ponto de vista externo, ou seja, de o jurista, no exercício da ciência jurídica de interpretar e aplicar o Direito, abstrair-se totalmente do objeto de análise, não trazendo consigo juízos valorativos morais e restringindo-se a emitir enunciados descritivos⁵. Trata-se, em síntese, da adoção de uma perspectiva “que se limita, na sua descrição, a relatar (de modo neutro e avaliativo) os fatos sociais”⁶. Recorrer a esse ponto de vista era vital ao intento

² John Finnis, *Aquinas: moral, political and legal theory* (New York: Oxford University Press, 1998), *passim*.

³ John Finnis, *Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico* (Porto Alegre: Fabris, 2007), 23.

⁴ Victor Sales Pinheiro e Elden Borges Souza, “A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em John Finnis”, *Revista Direitos Humanos e Democracia*, 4, 7 (2016), 69.

⁵ Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito* (6ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998), *passim*.

⁶ Elton Somensi de Oliveira, *Bem Comum, Razoabilidade Prática e Direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis* (Dissertação de mestrado, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002), 32.

kelseniano de “purificar” o Direito e de elaborar uma “verdadeira ciência do Direito”.

O corolário lógico da adoção do ponto de vista externo é o da cisão entre Direito e moral. Logo, para Kelsen, “o conceito de Direito não tem quaisquer conotações morais”, e “o problema do Direito, na condição de problema científico, é um problema de técnica social, não um problema de moral”⁷. O Direito, para o positivista, é apenas “o conjunto de regras que são efetivamente seguidas numa determinada sociedade”, sem função valorativa-normativa, sendo, antes, “uma realidade social, uma realidade de fato, e sua função é ser aplicado”⁸.

Kelsen não sustenta, com isso, que a avaliação da justiça de uma lei seja irrelevante, mas que tal problemática estaria fora do objeto do Direito, que seria incompetente para responder a indagações de ordem moral. Para o autor, o Direito “não pode responder essas perguntas porque elas não podem, de modo algum, ser respondidas cientificamente”⁹. Com isso a teoria kelseniana “quer única e exclusivamente conhecer o seu próprio objeto. Procura responder a esta questão: o que é e como é o Direito? Mas já não lhe importa a questão de saber como deve ser o Direito, ou como deve ele ser feito. É ciência jurídica e não política do Direito”¹⁰. Desse modo, a exatidão científica, tão encarecida ao positivismo, é “inseparável da neutralidade moral: o direito declara o que é permitido, como diferente do que é honrado”¹¹.

Ocorre que esse autor, ao utilizar o termo “ciência”, restringe a sua amplitude semântica aos pressupostos metodológicos das ciências naturais, transportando-os equivocadamente para o âmbito jurídico, que possui uma metodologia própria, distinta mesmo de outras ciências sociais. Como bem assevera Elton de Oliveira, o positivismo acaba por retirar do Direito a sua especificidade em relação à antropologia e à sociologia, reduzindo-o a uma “mera listagem destas ações e práticas humanas [...] uma simples conjunção ou justaposição de lexicografia e história local

⁷ Hans Kelsen, *Teoria Geral do Direito e do Estado* (São Paulo: Martins Fontes, 1995), 13.

⁸ Norberto Bobbio, *Positivismo Jurídico: Lições de filosofia do direito* (São Paulo: Ícone, 1995), 142.

⁹ Kelsen, *Teoria Geral do Direito e do Estado*, 4.

¹⁰ Kelsen, *Teoria Pura do Direito*, 1.

¹¹ Leo Strauss. *Natural Law and History* (Chicago: University Press, 1965), 195.

(*lexicography with local history*)”¹². Em igual sentido, Elden Borges e Víctor Sales evidenciam três reducionismos fundamentais operados pelo positivismo jurídico: “(1) a redução do direito às normas do Estado; (2) a redução da filosofia do direito à descrição científica do ordenamento jurídico (baseado no critério exclusivo da validade interna das normas); e (3) a redução do raciocínio dialético e prudencial ao silogismo teórico da lógica formal”¹³.

Ademais, parece passar despercebido o fato de que, para dar lugar à ideia de que o centro do seu pensamento é “apolítico”, “metodológico” ou “científico”, Kelsen propõe uma teoria que, por razões políticas, procurou fundar uma ciência pura mas, na verdade, consiste em uma filosofia que de modo algum pode ser chamada “pura”. No dizer de Óscar Correas:

neste livro [Teoria Pura do Direito], onde uma teoria erroneamente chamada de "pura" é enunciada, o que podemos verdadeiramente encontrar é uma filosofia política muito profunda, rica, densa, uma reflexão sobre o direito e o poder, e uma tentativa metodológica-científica, sim, para colocar a jurisprudência em seu lugar, que será assim uma ciência que se limita à descrição do direito positivo, e que, não sendo tal ciência do direito, tem o direito de incluir subrepticamente nenhuma justificativa de qualquer Estado. Em outras palavras, o que é "puro" é a ciência, não a teoria que a funda.¹⁴

Finnis, por outro lado, acompanhará seu orientador Herbert Hart que, em que pese sito na tradição positivista, defendia a adoção do ponto de vista interno, o qual é descrito por ele como “a perspectiva daqueles que não apenas registram e preveem o comportamento de acordo com as regras, mas também usam tais regras como padrões para apreciação do comportamento seu e dos outros”¹⁵. Sendo assim, Finnis, adotando um ponto de vista interno, com o objetivo de delimitação do caso central

¹² Oliveira, *Bem Comum, Razoabilidade Prática e Direito*, 31-32.

¹³ Elden Borges de Souza e Víctor Sales Pinheiro, “Positivismo Jurídico e a Infundamentabilidade dos Direitos Humanos: uma crítica a partir da ética da lei natural” (*Revista Direitos Fundamentais e Democracia*, 22:1, 2017), 180.

¹⁴ Óscar Correas, “El otro Kelsen”, em Óscar Correas (org.), *El otro Kelsen* (Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 1989), 28.

¹⁵ H. L. A. Hart. *The Concept of Law*. (2ª ed. New York: Oxford University Press, 1994), 98.

e periférico (que serão abordados adiante), direciona a análise descritiva a partir de um observador inserido nas nuances do fato social que, no estudo em questão, é o Direito. Para o autor, “um teórico não pode fornecer uma descrição teórica e uma análise de fatos sociais, a menos que também participe do processo de avaliar, de entender o que é realmente bom para as pessoas humanas e o que é realmente requerido pela razoabilidade prática”¹⁶.

O filósofo distingue, ainda, diferentes paradigmas de ponto de vista interno, perpassando, nesse ínterim, as obras de Raz e Hart e dispensando diversas modalidades como inadequadas, para, ao final, assentar como paradigma “o ponto de vista daqueles que consideram as regras, ou pelo menos as regras de reconhecimento, como moralmente justificadas”, concluindo ser esse foco o único capaz de fundamentar uma noção sólida de Direito¹⁷.

Prosseguindo na estruturação do ponto de vista adotado, Finnis defende a adoção de um dispositivo (device) filosófico aristotélico denominado significado focal (*focal meaning*), que distingue “a substância, de um lado, que é o ser primeiro, e as outras categorias, que fazem referência a ela em suas definições”¹⁸. A fim de responder à questão que considera primordial (qual o objeto principal do Direito?), o autor utiliza o significado focal para elucidar a distinção entre casos centrais e periféricos¹⁹. O caso central, ao qual corresponde o focal meaning, é “a realidade sem atenuantes, absolutamente considerada; o analogado principal – simpliciter, seguindo a nomenclatura de Tomás de Aquino”, enquanto “os casos periféricos correspondem aos significados secundários, isto é, a realidade em certa medida, em relação a algum aspecto, com matizes; o analogado secundário – *secundum quid*”²⁰.

Não obstante, talvez o mais distinto ineditismo de Finnis em relação aos jusnaturalistas clássicos esteja no fato de que o autor localiza não o

¹⁶ John Finnis, *Lei Natural e Direitos Naturais* (São Leopoldo: Unisinos, 2007), 17.

¹⁷ *Ibid.*, 27.

¹⁸ Marco Zingano, “Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia”, *Analytica*, 17, 2, (2013), 402.

¹⁹ Finnis, *Lei Natural e Direitos Naturais*, 23-24.

²⁰ Elton Somensi de Oliveira, *Perspectiva da Lei Natural: a metodologia jurídica de John Mitchell Finnis* (Tese de Doutorado, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010), 16.

Direito Natural no caso central do jurista, mas sim o Positivo, daí falar-se em um “jusnaturalismo positivista”²¹. Para Finnis, perguntar o caso central do Direito é questionar qual sua finalidade, seu objeto de análise e discussão. Sendo assim, apenas o Direito Positivo pode ser o caso central do estudo jurídico, uma vez que é este que é fruto da ação do jurista²². Os princípios de Direito Natural, por sua vez, que não são construídos pelo ser humano mas apenas reconhecidos por este por meio da razão prática, situam-se no caso periférico, contribuindo para a construção e valoração do texto positivo.

À vista disso, é importante esclarecer que esse autor jusnaturalista neoclássico não defende uma valoração arbitrária do Direito, isto é, uma descrição essencialmente subjetivista que seja obtusa à finalidade da ação ou condutas humanas em busca de um bem comum²³. Não se pode olvidar que Finnis não desconsidera a possibilidade de diferentes óticas, a partir do ponto de vista interno do Direito, corroborando diferentes dimensões da razoabilidade prática. Todavia, essas visões são passíveis de conciliação, sob a égide de um quesito condensador, qual seja: o indivíduo que não só apela à razoabilidade prática, mas que também é razoável praticamente – o *spoudaios*²⁴.

Cumprе elucidar, no ponto, o que exatamente se conceitua como razoabilidade prática. Finnis define-a como a “razoabilidade na decisão, na adoção de compromissos, na escolha e na execução de projetos e, em geral, na ação”²⁵. Trata-se, em suma, da razão humana aplicada à ação com vistas à consecução de finalidades específicas, um “agir” em oposição mero “fazer” “(no sentido técnico do termo, da obediência irrefletida a um método predeterminado que não deixa margem à deliberação,

²¹ Oliveira, *Bem Comum*, 39.

²² Pinheiro e Souza, “A Fundamentação Ética...”, 73.

²³ “O ideal normativo de Finnis é a razoabilidade prática, pensada como bem humano básico, cuja realização adequada (virtude), é a justiça política, a partir de instituições de direito positivo que assegurem o bem comum, entendido como o horizonte de realização dos planos individuais de vida, isto é, os meios pacíficos de convivência social segura e equilibrada com base em direitos morais (humanos ou naturais-rationais).” Cf. Victor Sales Pinheiro e Horácio Lopes Mousinho Neiva, “Razão Prática, Direito e Bem Comum na Teoria da Lei Natural de John Finnis”, *Quaestio Iuris*, 12, 2 (2019), 242.

²⁴ Oliveira, *Bem Comum*, 37.

²⁵ Finnis, *Lei Natural*, 25.

como a instalação de uma mesa)”²⁶. Segue-se, pois, que a compreensão da externalização da razão prática nas ações humanas deve observar, antes de tudo, as finalidades dessas ações, o seu telos.

Sendo assim, na relação entre bens humanos inteligíveis e natureza humana, tem-se por elo o conhecido teorema aristotélico que comunica a dialógica onto-epistemológica da relação acima. No pensamento de Aristóteles, a fim de apreender a natureza de um ser, “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 objetivos ou propósitos (telos)”²⁷. A cognição teleológica das ações conduz, por conseguinte, à apreensão dos bens (ou valores) que são perseguidos pelo agente, os quais, por sua vez, permitem a percepção da natureza do ser que age.

Por meio desse raciocínio indutivo, Finnis chega ao conceito de “bens (ou valores) humanos”, os quais representam qualquer objetivo ou fim que alguém pode de alguma forma considerar desejável, e que se pode realizar de diversas maneiras em distintas ocasiões²⁸. O autor observa, ainda, que existem alguns bens que são buscados pelo agir humano, mas com vistas à consecução de outro valor, este, sim, último²⁹. Apondo a tal observação uma reflexão filosófica e metodologicamente rigorosa, Finnis conclui que todos os fins perseguidos pelas ações humanas podem ser reduzidos a uma lista de bens que são eles próprios irredutíveis e incomensuráveis entre si: os bens básicos. Trata-se de “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 inteligente-

²⁶ Pinheiro e Souza, “A fundamentação ética”, p. 71-72.

²⁷ Aristóteles, *Sobre a alma* (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013), II, 4, 415a, 16-21, citado em Pinheiro e Souza, “A Fundamentação Ética”, 76.

²⁸ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (New York: Oxford University Press, 1980), 61.

²⁹ Quando tomo um remédio, por exemplo, busco de forma imediata a restauração da saúde, porém com vistas à consecução de outro bem: a vida. Logo, a saúde é um bem de caráter instrumental, pois pode ser reduzida a outro valor último, enquanto a vida é um bem básico: é irredutível e incomensurável em relação a outros bens.

³⁰ Alfredo Culleton, Fernanda Frizzo Bragato e Sinara Porto Fajardo, *Curso de direitos humanos* (São Leopoldo: Unisinos, 2009), 47.

mente querer escolher”³⁰. A dizer de outro modo, os bens básicos “constituem o substrato valorativo do homem em todos os seus juízos morais”³¹.

Dessarte, os bens humanos básicos são pertinentes ao agir humano em caráter finalístico ou teleológico. Esses bens ou valores têm como características fundamentais as de serem objetivos, autoevidentes, incomensuráveis e pré-morais. São objetivos “enquanto não subjetivos: não se considera algo como valor básico enquanto e/ou porque condicionado pelo desejo, mas porque e enquanto condiciona o desejo”³². No que diz respeito à autoevidência, tem-se que tais bens são “indemonstráveis, o que implica que (i) não podem e nem precisam ser demonstrados e que (ii) não há razões suficientes para se duvidar de que sejam bens em si mesmos”³³. Quanto à incomensurabilidade, “ela remete ao fato de que os valores humanos básicos não são hierarquizáveis entre si”, que “um bem não pode ser considerado melhor que outro” e que “cada valor básico são aspectos do ‘ser’ das pessoas e expressam valores distintos de seu bem-estar, e não mecanismos para alcançá-lo”³⁴. Além disso, eles são pré-morais, visto que não há uma identidade vinculativa necessária entre um valor básico e um valor moral³⁵.

Finnis empenha-se, então, a delimitar numericamente quais seriam esses bens básicos, elencando, ao final, os seguintes: o conhecimento, o jogo, a experiência estética, a sociabilidade/amizade, a razoabilidade prática e a “religião”³⁶. Conquanto a lista seja considerada por Finnis exaustiva (no sentido de resumir a totalidade dos propósitos básicos das ações humanas), isso não significa que ela não possa ser revista, como o autor efetivamente o faz posteriormente. Além disso, o escritor australiano

³¹ Adrian Sgarbi, “O Direito Natural revigorado de John Mitchell Finnis” (*Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, 102, 2007), 667.

³² Oliveira, *Bem Comum*, 61.

³³ Matheus Thiago Carvalho Mendonça, “O Jusnaturalismo de John Finnis em contraposição ao positivismo jurídico de Kelsen: um estudo introdutório”, *Avant*, 2, (2018), 86.

³⁴ *Ibid.*, 86.

³⁵ Oliveira, *Bem Comum*, 65.

³⁶ Finnis, *Lei Natural*, 91-95. É importante pontuar que o autor posteriormente atualiza essa lista. Não obstante, adota-se a presente versão por ser a mais conhecida, bem como diante de sua consistência interna na visão dos presentes autores.

“não nega que haja infinitos objetivos e formas de bem, contudo estes serão apenas modos ou combinações de modos de se obter e realizar estes sete básicos propostos da ação humana, i.e, estas formas básicas de bem”³⁷.

É mister pontuar que, para Finnis, a realização plena dos bens humanos ocorre no contexto da comunidade. Nessa esteira, visa-se à integração harmônica do indivíduo na sociedade, visto que as potências morais dos sujeitos racionais são atualizadas com mais excelência quando direcionadas à promoção da razão pública. Esta característica funciona como um desdobramento do caso central, ou seja, uma coordenação racional de pessoas livres, as quais são tratadas como parceiras, capazes de entender, de participar e de criticar as diretrizes jurídicas de caráter público³⁸. Portanto, não se objetiva a atomização do cidadão, mas o compartilhamento de experiências, mediadas pela razoabilidade prática, no campo comum de manifestação ética, jurídica e política dos cidadãos, a sociedade.

Considerando esse aspecto comunitário da atualização dos bens, tem-se que o Estado assume um papel chave na manutenção das condições essenciais ao seu florescimento. Isso porque é a instituição estatal que impede que os indivíduos estejam sujeitos ao poder arbitrário de outrem, condição essencial à realização da própria condição humana, uma vez que “os indivíduos só podem ser eus – isto é, ter a ‘dignidade’ de serem ‘agentes responsáveis’ – se não forem forçados a viver suas vidas para a conveniência de outrem, mas lhes seja permitido e sejam ajudados a criar uma identidade duradoura por ‘toda a vida’”³⁹.

Naturalmente, tampouco pode o Estado assumir tal posição de arbitrariedade. Sendo assim, para garantir a efetivação dos valores humanos básicos, faz-se imprescindível adentrar na seara da valorização da autoridade⁴⁰ legítima presente no Direito, a qual, para Finnis, qualifica-se pelo ideal de promoção do bem comum. Desse modo, “a tese ética da razão

³⁷ Oliveira, *Bem Comum*, 66.

³⁸ Victor Sales Pinheiro e Marcela Santos Pimentel, “Razão, Estado laico e Direito à liberdade religiosa: aproximação da sociologia histórica de Charles Taylor e da Filosofia Jurídica de John Finnis”, *Revista Juris Póiesis*, 23, 31, (2020), 242.

³⁹ Finnis, *Lei Natural*, 266.

⁴⁰ O direito tem autoridade legítima quando serve ao bem comum, promovendo a justiça dos direitos naturais ou humanos. O direito precisa da autoridade para coordenar a

prática e dos bens humanos básicos [...] se articula com a tese política da autoridade do Estado de Direito para promover o bem comum”⁴¹. Consequentemente, “o bem comum se realiza pela autoridade do direito, conferindo a este último razoabilidade prática. Isto é, a realização, o acesso e a promoção dos bens humanos básicos, ao configurar o bem comum, legitimam a autoridade do direito”⁴².

O bem comum assentado na filosofia tomista (e recepcionado por Finnis) não é o mero bem da maioria dos indivíduos, como na ética utilitarista⁴³, nem é um fim geral coletivo que se oponha aos fins particulares⁴⁴, mas sim a concretização plena, em comunidade, de todas as manifestações desses bens individuais.

Dentre o rol de bens básicos delineado pelo jusfilósofo, encontra-se o da “religião”. Finnis intercala o termo religião com aspas a fim de já elucidar, no próprio vocábulo, que não se refere aqui às confissões religiosas em sentido estrito, mas à “existência inquestionável de indagações metafísicas em relação à ordem que ultrapassa por completo o campo da experiência individual, alcançando a origem do cosmos, da liberdade humana e da razão”⁴⁵, uma “preocupação com uma ordem de coisas ‘além’ de cada um”⁴⁶.

3. O mito da neutralidade religiosa em Herman Dooyeweerd

A própria concepção de uma conexão íntima entre cosmovisão e filosofia é um legado do renascimento do Calvinismo que forma o contexto imediato da vida e obra de Dooyeweerd. Sob a liderança de Abraham Kuyper – o prodigioso teólogo, jornalista e político que ascendeu a pri-

ação de modo razoável, permitindo aos seus destinatários assimilar as razões jurídicas como razões para ação com a finalidade do bem comum, que sempre os beneficia, como agentes racionais. Isso porque o bem comum é um requisito da razoabilidade prática. Desconsiderá-lo é desarrazoado e nos priva de parcela da nossa racionalidade comum e pública. Pinheiro e Neiva, “Razão Prática”, 246.

⁴¹ Pinheiro e Pimentel, “Razão, Estado laico”, 341.

⁴² Pinheiro e Neiva, “Razão Prática”, 245.

⁴³ Souza e Pinheiro, “Tomás de Aquino e a Razão Natural”, 135.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (v. 4-6, 3ª ed, São Paulo: Loyola, 2015), I-II, q. 90

⁴⁵ Pinheiro e Souza, “A fundamentação ética”, 80.

⁴⁶ Finnis, *Lei Natural*, 95.

meiro-ministro da Holanda –, um pequeno segmento de protestantes holandeses empreendeu um extraordinário programa de recristianização visando a todas as áreas da cultura. Notável entre as iniciativas tomadas por esses neocalvinistas – além de uma nova denominação, um novo partido político, um novo jornal diário e um novo sindicato – foi o estabelecimento em 1880 de uma nova universidade, a Universidade Livre de Amsterdã. O próprio Kuyper se tornou o primeiro diretor da universidade e seu professor mais proeminente desde a época de sua fundação até se tornar primeiro-ministro em 1901⁴⁷.

Um conceito-chave neste vigoroso movimento religioso-cultural, que por algumas décadas dominou a vida política e cultural da Holanda, era o de uma “visão de mundo e vida calvinista”. De acordo com Kuyper, o Calvinismo não era apenas uma teoria, mas uma cosmovisão que irradiava suas implicações para todas as áreas da vida humana. Era tarefa dos calvinistas trabalhar essas questões não apenas em suas vidas eclesiais e pessoais, mas também em todas as áreas da cultura⁴⁸.

Inclusive, a respeito da tessitura desse movimento, “originado como uma resposta do cristianismo aos ideais secularizados do contexto europeu do século XIX”, é imprescindível esclarecer que o neocalvinismo “não deve ser confundido com uma nova doutrina ou uma possível recusa do calvinismo”, mas uma reinterpretação dos valores teológicos – a exemplo da soberania e da centralidade cristológica – já estabelecidos na Reforma Protestante e que agora espalhavam-se em diversas direções⁴⁹.

Nesse contexto, conhecido como neocalvinismo holandês, destacou-se a figura do jurista neerlandês Herman Dooyeweerd, que operou um profícuo diálogo com a filosofia de Kuyper sobre as esferas de soberania e também com o neokantismo da Escola de Baden e a fenomenologia de Edmund Husserl. Do neokantismo e da fenomenologia, tomou a estrutura metodológica e as ferramentas teóricas para organizar sistematicamente a sua filosofia, submetendo-as ao crivo da Revelação escriturística e evitando as sínteses de pressupostos da filosofia original de Kant, da teologia filosófica de Agostinho e da teologia reformada de Calvino. Na-

⁴⁷ Albert W. Wolters, “The Intellectual Milieu of Herman Dooyeweerd”, in C. T. McIntire (ed.), *The Legacy of Herman Dooyeweerd* (Toronto: UPA, 1987).

⁴⁸ Abraham Kuyper, *Calvinism: Six Stone Lectures* (Amsterdam: Höveker & Wormser, 1899).

⁴⁹ Leonardo Balena Queiroz, *Filosofia e teologia reformada; perspectivas cristãs à luz do pensamento e vida de Herman Dooyeweerd* (São Paulo; Fonte Editorial, 2020), 35.

da obstante, foram as bases religiosas do neocalvinismo kuyperiano que lhe deram os subsídios cruciais para a concepção da filosofia da ideia cosmonômica.

Os desdobramentos da filosofia da ideia cosmonômica foram metodicamente organizados e explorados nos quatro tomos denominados *A New Critique of Theoretical Thought*⁵⁰. Contudo, no ensaio *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*⁵¹ encontra-se uma introdução concisa, porém adequada, para apresentar os elementos centrais de seu pensamento. No referido trabalho, Dooyeweerd se propõe a examinar criticamente a filosofia contemporânea. Com efeito, o propósito é analisar a relação entre o pensamento teórico e o desenraizamento espiritual que acometeu o Ocidente, assumindo uma postura crítica que visa contrapor-se ao conceito dominante presente na filosofia imanentista ocidental, a saber, o dogma da autonomia do pensamento racional.

Esse dogma, para Dooyeweerd, reclama independência de pressupostos religiosos na atividade teórica do pensamento, de modo que mantém a razão livre e neutra para obter o verdadeiro conhecimento. Opondo-se à filosofia imanentista, Dooyeweerd afirma que toda reflexão filosófica realmente crítica e transcendental deve pressupor os motivos básicos religiosos do coração. Sendo assim, reage contra o pensamento acríptico esposado na filosofia ocidental e sugere uma crítica radical transcendental que busca os fundamentos e o ponto de partida do pensamento, tomando a Escritura como o parâmetro último da verdade.

Ao debruçar-se sobre a crítica ao pensamento teórico apresentada por Dooyeweerd, verifica-se, em *The New Critique of the Theoretical Thought* – a principal obra dooyeweerdiana, que é uma referência direta à famigerada Crítica de Kant – uma crítica à transcendência concedida ao pensamento teórico na visão Kantiana, afirmando que o aspecto lógico da experiência não pode ser elevado ao status de fundamento último para o conhecimento teórico⁵². Ora, a tradição filosófica ocidental como um todo sempre trabalhou sobre a premissa de que a razão filosófica ou científica

⁵⁰ Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (Ontario: Paideia Press, 1984).

⁵¹ Herman Dooyeweerd, *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia da razão* (Brasília: Monergismo, 2018).

⁵² Queiroz, *Filosofia e teologia reformada*.

possibilita um acesso privilegiado à realidade na exata medida em que é capaz de se evadir de compromissos extrateóricos – de pressuposições culturais, sociais ou religiosas⁵³. Contudo, para o jurista neerlandês:

Toda filosofia que reivindica um ponto de partida cristão confronta-se com o tradicional dogma da autonomia do pensamento filosófico, implicando sua independência de quaisquer pressupostos religiosos. Pode-se afirmar que este dogma é o único que sobreviveu ao declínio das antigas certezas em filosofia. Este declínio foi causado pelo profundo desenraizamento espiritual do pensamento ocidental após as duas guerras mundiais. Entretanto, foi justamente essa crise dos fundamentos antigos do pensamento filosófico que abriu caminho para uma crítica radical do dogma da autonomia. Tal crítica não é apenas necessária de um ponto de vista cristão; antes, deveria ser considerada a condição primária de uma atitude de pensamento verdadeiramente crítica⁵⁴.

Dooyeweerd vai além e faz uma pergunta simples, mas constrangedora, às escolas de pensamento que reivindicam “neutralidade religiosa”: se o pensamento teórico tem seu ponto de partida na razão autônoma (como se alega), por que as disputas entre escolas, tanto na ciência como na filosofia, nunca são resolvidas aí, no nível teórico? Por que elas jamais superam suas diferenças no campo da razão, apesar de alegarem todas a mesma neutralidade essencial? No mínimo, ele nos diz, temos o dever tornar a autonomia da razão em um problema crítico, no sentido técnico do termo⁵⁵.

Assim, a partir do primeiro capítulo, Dooyeweerd procederá à demonstração de que, muito antes, ao contrário, a razão teórica depende da orientação religiosa fundamental do ser humano, em direção ao que ele crê ser a fonte divina de todas as coisas.

Seguindo a metodologia crítico-transcendental, à maneira de Kant, Dooyeweerd oferece-nos uma análise da estrutura

⁵³ Guilherme de Carvalho, “Introdução editorial: Herman Dooyeweerd, reformador da razão”, em: Herman Dooyeweerd, *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão* (São Paulo: Hagnos, 2010).

⁵⁴ Dooyeweerd, *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*, 18.

⁵⁵ Carvalho, “Introdução editorial: Herman Dooyeweerd, reformador da razão”.

da experiência humana identificando os seus diversos aspectos ou modalidades e, em seguida, um exame do próprio pensamento teórico em relação a essa estrutura. Nesse exame, ele demonstra primeiramente que o pensamento teórico reflete uma função ou aspecto particular da vida humana, o qual perde todo o sentido se deixa de ser compreendido em seu contexto humano integral⁵⁶.

Então, a partir da compreensão desses aspectos modais da realidade – que particionam analiticamente a experiência humana –, é que se poderia verificar o grande problema do pensamento Ocidental, “uma completa confusão a respeito da relação entre racionalidade e a natureza humana”⁵⁷. Uma proliferação de explicações cosmogônicas absolutistas, supostamente assentadas sobre a mesma égide do pensamento teórico autônomo, mas irreconciliáveis entre si. De maneira óbvia, essas explicações revelam apreensões distorcidas do todo, que ignoram a verdadeira origem de todas as coisas, assim como da estrutura do próprio homem. Dooyeweerd, então, retoma a questão cartesiana e postula que não é possível compreender a relação entre o pensamento teórico e a realidade sem uma autorreflexão teórica.

Na sequência dos argumentos, o autor neerlandês entende que o exame crítico do eu que pensa revela que não há conteúdo essencial em si mesmo, o que o leva a buscar sempre algum conteúdo substancial fora de si, a partir de um impulso irresistível, e “busca-o em uma fonte que seja capaz de dar conta de toda a diversidade de sua experiência”⁵⁸.

Esta é a relação religiosa central entre o ego humano e Deus, a cuja imagem o homem foi criado. É somente desta relação religiosa que o pensamento filosófico, em sua atitude teórica, pode adquirir a direção concêntrica sobre o ego. Pois está além de toda dúvida que o pensamento teórico, visto à parte do ego central, não pode dar a si mesmo essa direção. Somente o eu pensante é capaz de uma autorreflexão crítica⁵⁹.

Dooyeweerd é radical ao estabelecer que o ponto arquimediano está localizado no conceito bíblico de coração, que simbolizaria o aspecto transcendental do ser humano, que não pode ser reduzido a um dos as-

⁵⁶ Ibid., 28-29.

⁵⁷ Ibid., 30.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Dooyeweerd, *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*, 47.

pectos da realidade. O coração pode ser entendido também como o ego humano, que é definido como o locus central da *imago Dei*⁶⁰. Nessa linha, o autor afirma o coração está necessariamente orientado para o Criador ou para a criação, para Deus ou para os ídolos, pois “quando o ego rejeita a relação com o Deus pessoal e transcendental, [...] é obrigado a buscar outra fonte de sentido, absolutizando aspectos particulares de sua experiência e dando diferentes direções – sempre imanentes – a seu impulso religioso estrutural”⁶¹.

Esse impulso religioso estrutural é justamente a orientação do coração que está conectada a uma necessidade humana da busca por sua origem, ou por uma realidade não dependente (non-dependent reality). Assim, antes mesmo da atitude teórica do pensamento, há uma pressuposição de origem, uma atribuição a algo ou a alguém como uma realidade não dependente, pela e na qual o significado último se realiza⁶². Daí uma forte crítica à neutralidade religiosa do pensamento, pois não há filosofia que tenha um ponto de partida neutro, vez que

[a] crença religiosa sempre funciona como uma pressuposição regulatória para qualquer teoria abstrata, e esta é inevitável não apenas devido à presença histórica e social de tais crenças em nossa cultura, mas porque está atrelada ao próprio processo de construção da teoria⁶³.

Roy Clouser explica que: “um pensador cuja produção teórica é direcionada por uma crença pagã não apenas pode estar inconsciente do caráter religioso de sua pressuposição controladora, mas pode estar totalmente inconsciente acerca do próprio conteúdo dessa pressuposição”⁶⁴.

Nessa linha, a separação moderna entre fé e razão e a pretensa autonomia da segunda não fariam sentido algum. Resumindo essa temática, David T. Koyzis explica que:

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Carvalho, “Introdução editorial: Herman Dooyeweerd, reformador da razão”, 30.

⁶² J. K. Reichow, *Reformai a vossa mente: a filosofia cristã de Herman Dooyeweerd* (Brasília: Monergismo, 2019).

⁶³ Roy A. Clouser, *The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories* (Indiana: Notre Dame, 2005), 3.

⁶⁴ Roy A. Clouser, *O mito da neutralidade religiosa: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico* (Brasília: Monergismo, 2020), edição Kindle.

Todo pensamento teórico tem uma base religiosa, não falsificável e pré-teórica. Qualquer teorização que se pretenda religiosamente neutra por se apoiar seja numa suposta faculdade racional universal da pessoa, seja na pretensa natureza objetiva dos fenômenos à nossa volta, deve ser desmascarada: não passa de um construto epistemologicamente ingênuo que ignora seu próprio ponto de partida dogmático. Além disso, tal teorização é sempre baseada numa antropologia deficiente que eleva um aspecto da pessoa e transforma esse aspecto no centro unificador do ego humano. Longe de ser uma faculdade claramente neutra, a razão deve ser vista, segundo Dooyeweerd, apenas como o aspecto lógico da nossa experiência total⁶⁵.

4. A pretensão hegemônica do secularismo público

A tese do abuso de poder religioso, proposta pelo Min. Edson Fachin, na qualidade de relator do REspe nº 82-85.2016.6.09.0139/GO, previa o enquadramento de líderes religiosos que se valessem de seu cargo eclesiástico para influenciar politicamente seus seguidores na figura do abuso de autoridade prevista na Lei de Inelegibilidades. O recurso em questão foi interposto por uma vereadora do município de Luziânia (GO) que foi condenada pelo Tribunal Regional Eleitoral (TRE) por “abuso de poder religioso”, com pena de cassação do mandato e declaração de inelegibilidade. Em seu voto, o ministro Fachin defendeu a manutenção da pena, consignando que a participação das entidades de caráter religioso nos processos eleitorais “deve ser observada com a devida atenção tendo em consideração que as igrejas e seus dirigentes ostentam um poder com aptidão para amainar a liberdade para o exercício de sufrágio e debilitar o equilíbrio entre as chances das forças em disputa”⁶⁶.

Em que pese ter sido julgada afinal improcedente (com o provimento do recurso e absolvição da vereadora), a tese em questão ensejou discussões fervorosas sobre o espaço devido à religião na esfera pública, com diversos argumentos de ímpeto nitidamente laicista. Nesse sentido, Alexandre Assunção e Silva e Magaly de Castro Macedo Assunção partem da constatação de que “90% da população tem religião, sendo a maioria

⁶⁵ David T. Koyzis, *Visões & ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas* (São Paulo: Vida Nova, 2014), 283.

⁶⁶ Edson Fachin, Voto no REspe nº 82-85.2016.6.09.0139/GO (2020), 24.

cristã (católicos e evangélicos)”, para propor, “a fim de não desequilibrar a disputa eleitoral [...], a desincompatibilização de ministros religiosos a partir do momento em que forem escolhidos candidatos, aproximadamente 3 meses antes da eleição”⁶⁷.

É importante salientar que, no presente artigo, adotou-se uma abordagem de cunho (jus)filosófico, não se veiculando a pretensão de imergir na já bastante problematizada discussão sobre laicidade e laicismo, tampouco empregando incursões nos aspectos técnico-jurídicos atinentes à matéria, os quais também já foram debatidos de forma qualificada por outros autores da área⁶⁸. Não obstante, não se pode prescindir de algumas ponderações sintéticas sobre laicidade estatal.

Inicialmente, deve-se observar que a discussão sobre o abuso de poder religioso não pode ser resolvida unicamente pelo recurso à neutralidade estatal. “A neutralidade do Estado não significa a arreligiosidade ou o ‘ateísmo’ público. Com efeito, o ateísmo público não constitui propriamente um caso de neutralidade religiosa senão uma convicção negativa da religião e de toda crença teísta”⁶⁹. Em outras palavras, “a postura de neutralidade que relega as religiões à vida privada dos indivíduos é ela própria uma confissão religiosa específica: a de que a religião não tem lugar no campo público e deve permanecer no foro íntimo dos sujeitos”⁷⁰.

Em vez de efetivar-se uma neutralidade, ocorre, pelo contrário, a hegemonia arbitrária de uma crença particular sobre a esfera pública, com postura de hostilidade em relação às religiões confessionais. “Esta laicidade de combate substitui a religião divina por uma religião secular,

⁶⁷ Alexandre Assunção e Silva e Magaly de Castro Macedo Assunção, “A desincompatibilização dos sacerdotes e o abuso do poder religioso nas eleições”, *Jus Navigandi*, 18, (2013), s.p.

⁶⁸ Veja-se, nesse norte, a recente obra de potencial paradigmático de Ives Gandra da Silva Martins, Thiago Rafael Vieira e Valmir Nascimento Milomem Santos (coord.), *Abuso de Poder Religioso no Processo Político-Eleitoral* (Lex Magister, 2020). Também: Valmir Nascimento Milomem Santos, “Abuso do Poder Religioso: a influência da religião evangélica no processo eleitoral brasileiro”, em: Uziel Santana, Jonas Moreno e Roberto Tâmbelini (orgs.), *O Direito de Liberdade Religiosa no Brasil e no Mundo* (ANAJURE, 2014), 83-108.

⁶⁹ Martin Rhonheimer, “Cristianismo y laicidad”, *Empresa y Humanismo*, 13, 2(10), (2009), 288-289.

⁷⁰ Lucas Oliveira Vianna e Jéssica Reis Silvano Barbosa, “Reflexões Sobre Os Limites da Expressão Religiosa Pública no Estado Laico Brasileiro”, em *Direitos Humanos e Democracia em tempos de crise* (v. 3, Porto Alegre: Editora Fi, 2019), 243.

com os seus grupos de pensamento e seus rituais”⁷¹. A bem da verdade, todos os discursos ético-políticos, ao demonstrar uma “preocupação com uma ordem de coisas ‘além’ de cada um”⁷² e mesmo com “uma ordem supraindividual e irredutível à experiência sensível”⁷³ acabam por instanciar, em alguma medida, o bem básico da religião, incluindo na listagem de John Finnis.⁷⁴ Desse modo, ao fazer preferência arbitrária entre uma(s) visão(ões) religiosa(s) e outra(s), o secularismo público laicista, “porque imbuído de pressupostos filosóficos ou ideológicos (o positivismo, o cientismo, o livre pensamento ou outros), acaba por pôr em causa o próprio princípio da laicidade”⁷⁵.

Nesse contexto, a menção à “religião” como um bem humano básico na teoria neoclássica de John Finnis enseja alguns esclarecimentos, sob pena de ocasionar algum mal entendido acerca de sua aplicação prática. Apõe-se o termo “religião” entre aspas – como grafado em *Natural Law and Natural Rights* –, porque Finnis, ao inclui-la como um valor humano básico a ser protegido, refere-se não a uma instituição mediadora do contato do indivíduo com o transcendente⁷⁶, nem às doutrinas religiosas específicas de determinada confissão de fé, mas à “existência inquestionável de indagações metafísicas em relação à ordem que ultrapassa por completo o campo da experiência individual, alcançando a origem do cosmos, da liberdade humana e da razão”⁷⁷, uma “preocupação com uma ordem de coisas ‘além’ de cada um”⁷⁸.

Nessa mesma linha é importante observar que a universalidade está na inerência dessas indagações à condição humana, e não nas multifor-

⁷¹ Pierre Bréchon, *Institution de la laïcité et dechristianion de la société française*, citado em Cesar Ranquetat Júnior, “Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e esclarecendo conceito”, *Sociais e Humanas* 21, 1, (2009), 75.

⁷² Finnis, *Lei Natural* 95.

⁷³ Pinheiro e Souza, “A fundamentação ética”, 80.

⁷⁴ Finnis, *Lei Natural*.

⁷⁵ Jorge Miranda, *Estado, “Liberdade Religiosa e Laicidade”*, *Observatório da Jurisdição Constitucional*, Brasília: IDP, 7:1, (2014), 7.

⁷⁶ J. C. Dias, “O direito natural no pensamento jurídico contemporâneo: John Finnis”, em: J. C. Dias e S. A. S. Simões (org.). *Direito, políticas públicas e desenvolvimento* (Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método; Belém: Cesupa, 2013), 145

⁷⁷ Pinheiro e Souza, “A fundamentação ética...”, 80.

⁷⁸ Finnis, *Lei natural ...*, 95

mes respostas que lhes são apresentadas.⁷⁹ Assim é que, mesmo um ateu como Sartre⁸⁰, em que pese negar a existência de uma entidade divina pessoal, ainda assim julga “ser obrigado a agir com liberdade e autenticidade e a desejar a liberdade das outras pessoas da mesma forma que a sua”, expressando, “uma preocupação com um bem que consiste em uma forma irredutivelmente distinta de ordem”⁸¹.

Esse raciocínio veicula, ainda, uma ótica reducionista do papel da religião na vida do sujeito que a professa, não compreendendo a sua centralidade na formação de toda a cosmovisão do indivíduo, abrangendo também seus valores morais e ideais políticos. A religião “confere gravidade metafísica a toda ação moral, abrindo a possibilidade de inteligibilidade não só da existência do mundo como um todo, mas do papel do agente nele, ou seja, a sua vocação”⁸². A instanciação do bem religioso compreende não apenas a busca por conhecer essa ordem que transcende a experiência individual, mas também um impulso por adequar-se a ela⁸³. Além disso, é difícil ignorar que o raciocínio que fundamenta a tese do abuso de poder religioso “traz consigo toda uma carga ideológica negativa da religiosidade e uma visão igualmente tacanha dos religiosos, tidos como desprovidos de discernimento racional e incapazes de pensarem autonomamente”⁸⁴.

Em suma, a laicidade estatal, ao afastar a submissão das Igrejas ao Estado, possibilita-as atuarem na esfera religiosa sem depender de capital político. Isso não implica, contudo, o seu expurgo absoluto da esfera das discussões políticas e sociais, a justificar a pretensão de edificar um muro intransponível que as impeça de angariar e instrumentalizar seu capital social no corpo político.

Feitas essas breves considerações, pode-se regressar aos aportes da Teoria Neoclássica da Lei Natural e da Crítica Transcendental para melhor compreender a centralidade da religião na construção do pensamen-

⁷⁹ Sgarbi, “O direito natural revigorado de John Mitchell Finnis”.

⁸⁰ John Finnis, “Does Free Exercise of Religion Deserve Constitutional Mention?”, *American Journal of Jurisprudence* 54 (2009).

⁸¹ Finnis, *Lei natural ...*, 95

⁸² Finnis, *Aquinas*, 342.

⁸³ *Ibid.*, 58.

⁸⁴ Santos, *Abuso do Poder Religioso...*, 94.

to humano, uma vez que, conquanto sedimentados em pressupostos essencialmente distintos, ambos os arcaibouços teóricos são proficuos em demonstrar que há fundamentos religiosos subjacentes a discursos que, em um primeiro olhar, podem parecer “seculares”.

No primeiro plano de aplicação teórica, nota-se que Finnis – em vias introdutórias – observa que qualquer discussão sobre religião e Estado desvia-se desde o princípio se parte de pressupostos equivocados, seja a presunção de que a religião contrasta com a razão, seja a presunção de que nenhuma reivindicação de cunho religioso merece consideração racional no âmbito da razão pública. Outra presunção que resulta em desvio na discussão é o parâmetro filosófico que julga que nenhuma reivindicação religiosa contribui às filosofias política e moral e às ciências como um todo⁸⁵.

Contudo, como outrora exposto por Dooyeweerd, “todo pensamento teórico tem uma base religiosa, não falsificável e pré-teórica”, pelo que “qualquer teorização que se pretenda religiosamente neutra por se apoiar seja numa suposta faculdade racional universal da pessoa” – como o princípio secular – “não passa de um construto epistemologicamente ingênuo que ignora seu próprio ponto de partida dogmático”⁸⁶. Acerca da religião como um impulso estrutural do ser humano:

A crença é um elemento básico da realidade cognitiva humana, um ingrediente da vida, que permite aceitar ou não, defender ou não, reconhecer ou não, uma infinidade de elementos e situações do cotidiano. Objetos de crença são aqueles elementos e situações que fogem do controle e do domínio pleno, mas perante os quais é preciso assumir uma atitude. A crença está presente desde situações rotineiras até grandes decisões da vida. [...] A capacidade de decidir nasce também da capacidade de crer⁸⁷.

Em outra dimensão, não se pode ignorar que a pretensa neutralidade ignora o fato de que o Estado secular, liberal, por si só já implica um compromisso político, um ideário teórico acerca de qual seria a melhor

⁸⁵ John Finnis, *Religion and Public Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 81.

⁸⁶ Koyzis, *Visões & ilusões políticas*, 283.

⁸⁷ Mário Antônio Sanches, “Religião e ciência: o porquê do diálogo”, em L. A. S. Rossi, C. A. Kuzma, *Cultura religião e sociedade: um diálogo entre diferentes saberes*. (Curitiba: Champagnat, 2010), 55.

maneira de lidar com a religião na esfera pública. Tal pauta se reúne em torno de três eixos: a) a premissa de que as convicções e práticas religiosas se referem à esfera privada; b) a neutralidade do Estado em matéria religiosa; c) separação entre Igreja e Estado⁸⁸.

Na visão liberal clássica, a religião tem uma função subordinada, sendo a esfera política autônoma e independente. As demais esferas da vida social – como a esfera do ensino –, também devem ser autônomas e livres da influência religiosa. A educação e o ensino devem estar a serviço dos valores cívicos e seculares, que, por serem um compromisso político, não devem fazer qualquer referência ao religioso, que é, para os liberais, concebido como algo reservado ao foro íntimo de cada homem. A dissociação completa e a total autonomia das diversas esferas da vida social: política, educação, arte, ciência, direito, são elementos fundamentais do ideário liberal⁸⁹.

Contudo, em termos concretos, a laicidade jamais se expressa como uma mera neutralidade, pois se revela também como uma cosmovisão, um conjunto de crenças e supostos teóricos. O projeto “laicizador” tem na escola, no ensino, um dos seus aspectos principais⁹⁰, vez que pretende-se afirmar-se “prioritariamente, no terreno da educação e do ensino, sinal inequívoco de que, se ele visava a separar as Igrejas da Escola e do Estado, também o fazia para socializar e interiorizar ideias, valores e expectativas. Daí que as suas facetas jurídico-políticas apareçam sobre-determinadas, em última análise, por finalidades de cariz mundividencial”⁹¹.

Fato é que tal projeto secular tornou-se em muitos países uma espécie de religião civil, onde “as necessidades de reprodução do contrato social e de justificação do papel histórico da Nação também sacralizarão o profano, pondo em prática uma certa fé laica”⁹². Jacques Maritain diagnostica a falha do projeto secularista da seguinte forma:

⁸⁸ Joanildo Burity, *Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica*. *Revista de Estudos da Religião* 4 (2001), 27-45.

⁸⁹ Ranquetat Júnior, “Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos”, *Revista Sociais e Humanas* 21, 1 (2008).

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Fernando Catroga, *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil* (Coimbra, Almedina, 2006), 275.

⁹² Maritain, *Man and the State*, (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

A razão pura mostrou-se mais incapaz do que a fé em garantir a unidade espiritual da humanidade, e o sonho de um credo 'científico', unindo os homens pacificamente em torno de convicções comuns sobre as finalidades e os princípios básicos da vida humana e da sociedade, desvaneceram em nossas catástrofes contemporâneas. À medida que os eventos trágicos das últimas décadas desmentiram o racionalismo burguês dos séculos 18 e 19, nós fomos confrontados com o fato de que a religião e a metafísica são uma parte essencial da cultura humana, incentivos primários e indispensáveis da própria vida em sociedade⁹³.

Dessa maneira, têm-se que, em vias práticas, a ênfase secular revela-se, na verdade, um secularismo, aos moldes de uma fé laica, composta por particulares crenças, premissas e pressupostos de natureza partidária. Na sua modalidade hostil, tende a classificar a religião como potencialmente perigosa e irracional, a qual deve ser afastada da seara pública. Esse tipo de modelo secular se autodetermina como privilegiado e adota medidas parciais, a fim de afastar a religião do debate público.

Ao final, como se vê, “nenhum estado pode ser completamente secular no sentido de que aqueles que exercem o poder não têm crenças sobre o que é verdadeiro e nenhum compromisso com o que acreditam ser certo”. Ressalva-se que o Estado pode ser “religiosamente neutro”, no sentido de que “não estabelece nenhuma das religiões do mundo”, mas existe uma impossibilidade real no tocante à sua neutralidade frente aos metadiscursos e visões de mundo ou quaisquer parâmetros narrativos que conferem – no dizer dooyewerdiano – síntese e coerência à experiência humana⁹⁴.

Outro ponto relevante para entender a contribuição de Dooyeweerd seria sua concepção acerca do Estado. O jurista neerlandês, então, pergunta: “Qual o princípio estrutural do Estado?” De acordo com o autor, a sua função fundante – responsável por caracterizar sua competência institucional num primeiro momento – está no aspecto histórico da realidade. Isso significa que deve acontecer uma formação histórica de poder, no qual a organização possui um poder da espada monopolístico sobre o seu território⁹⁵. Clouser, por sua vez, concorda que o Estado

⁹³ Ibid., 108-109.

⁹⁴ Ahdar, Rex. “Is secularism neutral?”, *Ratio Juris* 26, 3 (2013), 414.

⁹⁵ Herman Dooyeweerd, *Estado e soberania: ensaios sobre cristianismo e política* (São Paulo: Vida Nova. 2014), 85-88.

precisa ter o monopólio do poder da força em seu território para existir. A questão é que essa exclusividade possui uma destinação especificamente jurídica, que é a de promulgar leis para administrar a justiça pública. Assim, a função (chamada por Dooyeweerd) qualificadora do Estado se encontra na esfera jurídica⁹⁶.

Kalsbeek, ao introduzir tal análise dooyeweerdiana, diz que é preciso diferenciar propósitos, fins ou metas que um Estado pode ter de sua função qualificadora. Os governos podem ter propósitos específicos por um período de tempo – como, por exemplo, a educação básica pública, promoção do combate à poluição, leis contra corrupção, entre outros. Porém, a função qualificadora tem por finalidade guiar a função fundante. Em outras palavras, o poder monopolístico do Estado deve ser direcionado pelo Direito, e o Direito precisa do poder coercitivo para ser efetivo. O poder coercitivo Estatal, contudo, não pode ser sem limites. O Estado deve estar sujeito à Constituição⁹⁷.

O Estado tem como função a administração da justiça pública, visando à promoção das liberdades e do bem público. Todos os indivíduos e estruturas sociais possuem e são capazes de exercer os seus respectivos ofícios. Portanto, o governo precisa reconhecer, proteger e potencializar o livre exercício de cada comunidade social⁹⁸ – inclusive as comunidades religiosas.

Regressando à hermenêutica da tese proposta pelo Min. Fachin, vê-se que a abertura conceitual da noção de ‘autoridade’ leva-nos a algumas conclusões inusitadas. Por uma questão de coerência, teríamos de reconhecer “abusos de autoridade das mais variadas espécies, como a corporativa, clubística, sindical, associativa, empresarial, educacional, jornalística, parental, filosófica, dentre tantas outras”⁹⁹. Trata-se, em suma, de diferentes manifestações dos capitais simbólico, cultural e econômico já delineados por Bourdieu¹⁰⁰.

⁹⁶ Clouser, *The Myth of Religious Neutrality*, 306-307

⁹⁷ L. Kalsbeek, *Contornos da Filosofia Cristã* (São Paulo: Cultura Cristã, 2015), 188-190

⁹⁸ *Ibid.*, 190

⁹⁹ Valmir Nascimento Milomem Santos, “Participação política dos evangélicos no Brasil: Da laicidade à liberdade religiosa”, *Revista Democrática* 2, (2016), 178-179

¹⁰⁰ Pierre Bourdieu, *As estruturas sociais da economia* (Lisboa: Instituto Piaget, 2001).

Desse modo, não se pode ignorar a possibilidade “de que algumas organizações religiosas possam exercer influência indevida sobre os seus adeptos a fim de que votem em candidatos ou partidos específicos, por meio de pressão psicológica”, mas, nesses casos, deve-se compreender tais ocorrências “não como um fenômeno exclusivamente religioso, mas antropológico, que pode ser materializado sob outros fundamentos ideológicos e em outros grupos sociais”¹⁰¹. É certo, pois, que há entidades religiosas que adotam posturas de triunfalismo e interesse egoístico, as quais não contribuem efetivamente para a construção do debate público no corpo político. Todavia, deve-se ponderar que esse tipo de conduta pode ser – e muitas vezes é – engendrada por quaisquer dos nichos sociais supra referidos.

Além disso, a má atuação de alguns grupos religiosos não implica a impossibilidade estrutural inerente de colaborações profícuas ao ambiente democrático. Como bem resume Freston,

[...] existem maneiras de ligar religião e política eleitoral que são péssimas: o objetivo de favorecer seu grupo religioso, ou de impor a moral pessoal e social de sua religião sobre a população. Mas existe também uma maneira boa: a das propostas no mercado das ideias, na esperança de que elas venham a ser influentes na sociedade, independente de a maioria ser da nossa religião ou não, na base (muito firme na teologia bíblica) de que os valores cristãos não são arbitrários mas correspondem à realidade do ser humano e do universo.¹⁰²

Outrossim, se, por um lado, deve-se impedir que o Estado afaste de forma autoritária as confissões religiosas do espaço de construção política, por outro, evidencia-se a necessidade premente de qualificar a atuação das Igrejas a fim de que estas compreendam que sua participação nesse âmbito deve se dar não com base no objetivo de levar a cabo uma militância ideológica em benefício próprio, mas no interesse genuíno de contribuir para a construção de uma sociedade mais justa, equânime e fraterna¹⁰³.

¹⁰¹ Santos, *Abuso do Poder Religioso...*, 97.

¹⁰² Paul Freston, *Religião e Política Sim, Igreja e Estado, Não* (Viçosa, MG: Ultimato, 2006), 31.

¹⁰³ Maritain, *Man and the State*, 112-113.

Antes de tudo, a entidade religiosa que pretende participar da sociedade política deve lembrar que sua atuação nesse foro deve se dar visando, precipuamente, não aos seus propósitos institucionais específicos, mas aos fins que são ínsitos àquela esfera. Assim, o exame da legitimidade da participação política religiosa perpassa, necessariamente, a compreensão da própria finalidade do Estado enquanto instituição específica.

Na perspectiva aristotélico-tomista interpretada por Finnis, o fim primordial da entidade estatal não é outro senão a promoção do bem comum, através da manutenção das condições de florescimento harmônico dos diferentes bens particulares de cada indivíduo¹⁰⁴.

Nas palavras de Jacques Maritain,

Qual é o fim último e a tarefa mais essencial do corpo político ou da sociedade política? Não é garantir a conveniência material de indivíduos esparsos, cada um absorvido no seu próprio bem-estar e enriquecendo a si mesmo. Nem é promover o domínio industrial sobre a natureza, ou o domínio político sobre outros homens. É, antes, melhorar as condições de cada vida humana em si, procurar o bem comum da sociedade, de uma forma que cada pessoa concreta, não apenas em uma classe privilegiada, mas ao longo de toda a coletividade, possa verdadeiramente atingir aquela medida de independência que é própria à vida civilizada e que é assegurada igualmente pelas garantias econômicas do trabalho e da propriedade, pelos direitos políticos, pelas virtudes civis e pela cultivação da mente¹⁰⁵.

Deve a entidade religiosa, portanto, recordar que sua função nesse espaço não é alavancar seus interesses institucionais, mas sim promover aquilo que deve ser a pedra de toque da atuação política da Igreja – e de todos aqueles que participam do projeto político comunitário –, o bem comum¹⁰⁶. Tal delimitação de forma alguma deturpa os fins ontológicos da entidade religiosa, visto que, em última instância, não há conflito entre o propósito de existência do Estado e a finalidade institucional última da Igreja, uma vez que ambos convergem para a promoção do bem comum integral dos indivíduos.

¹⁰⁴ Pinheiro e Neiva, “Razão Prática”, 256.

¹⁰⁵ Jacques Maritain, *Man and the State*, 54.

¹⁰⁶ Souza e Pinheiro, “Tomás de Aquino e a Razão Natural”, 124-134.

Como bem assentam Vieira e Regina, em sua exegese do substrato filosófico subjacente à colaboração de interesse público prevista no art. 19 do texto constitucional,

Qual é o interesse público do Brasil? O interesse último é o bem comum dos seus jurisdicionados, e, aqui, precisamente no dispositivo constitucional de separação das ordens materiais e espirituais que o Estado reconhece o objetivo final em comum de ambas as instituições, qual seja, o bem comum.¹⁰⁷

Ambas as instituições coordenam-se, pois, em ordens distintas (mas interseccionáveis) de atuação, na consumação do bem humano integral, em suas dimensões material e espiritual, a fim de substancializar a dignidade holística da pessoa humana¹⁰⁸.

5. Considerações finais

Em que pese ter sido rejeitada a figura do abuso de poder religioso, tanto como enquadrável no abuso de autoridade previsto na Lei de Inelegibilidades, quanto como um ilícito autônomo (por ausência de previsão legal), as discussões engendradas no âmbito de tal julgamento demonstram a crescente presença, no cenário brasileiro, de ímpetos laicistas com viés preconceituoso em relação às religiões confessionais, os quais frequentemente se apresentam sob uma roupagem de “neutralidade religiosa”. É imperioso perceber, todavia, que tais discursos ideológicos possuem, eles próprios, um caráter religioso latente.

Nesse sentido, mostram-se especialmente relevantes para essa discussão os aportes teóricos operados por Dooyeweerd e Finnis, os quais, embora situados em tradições filosóficas sedimentadas em pressupostos amplamente distintos, são exitosos em desnudar a presença de categorias essencialmente religiosas subjacentes a narrativas humanas que não se restringem aos discursos religiosos confessionais em sentido estrito. Lo-

¹⁰⁷ Thiago Rafael Vieira e Jean Marques Regina, *Direito religioso: questões práticas e teóricas* (São Paulo: Vida Nova, 2020), 131.

¹⁰⁸ “Pois a vida humana possui dois fins últimos, um subordinado ao outro: um fim último em uma determinada ordem, que é o bem comum terreno (*bonum vitae civilis*); e um fim último absoluto, que é o bem comum transcendente e eterno.” Cf. Maritain, *Man and the State*, 62.

go, a pretensão hegemônica do secularismo público oculta, por detrás da cortina de fumaça da laicidade, um impulso nitidamente totalitário.

Além disso, deve-se observar que não há conflito ontológico último entre as finalidades do Estado e da Igreja, uma vez que ambas as entidades coordenam-se para a promoção do bem comum dos indivíduos, em instâncias distintas mas correlacionadas – pois não se pode cindir os aspectos racional e pístico do ser humano –, substancializando, assim, a dignidade humana integral, em suas dimensões material e espiritual.

Desse modo, a tese do abuso de poder religioso, ao restringir arbitrariamente a tramitação de discursos com conotações religiosas na esfera pública e, de outra banda, amputar a confissão religiosa de seus conteúdos de cunho sociopolítico, acaba por embaraçar a consecução da finalidade última de ambas as instituições, prejudicando, acima de tudo, não a Igreja enquanto instituição (que não depende do aval de César), e sim os cidadãos jurisdicionados.

Referências citadas

- Ahdar, Rex. “Is secularism neutral?”, *Ratio Juris* 26, 3 (2013), 404-429
- Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 4-6, 3ª ed, São Paulo: Loyola, 2015
- Bourdieu, Pierre. *As estruturas sociais da economia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001
- Burity, Joanildo. “Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica”. *Revista de Estudos da Religião* 4 (2001), 27-45.
- Carvalho, Guilherme de. “Introdução editorial: Herman Dooyeweerd, reformador da razão”. In: Dooyeweerd, H, *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão*. São Paulo: Hagnos, 2010.
- Catroga, Fernando. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra, Almedina, 2006.
- Clouser, Roy A. *O mito da neutralidade religiosa: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico*. Brasília: Monergismo, 2020
- _____. *The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*. Indiana: Notre Dame, 2005.
- Correas, Óscar. “El otro Kelsen”. In: Óscar Correas (org.). *El otro Kelsen*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 1989.
- Culleton, Alfredo, Fernanda Bragato e Fajardo Sinara Porto Frizzo. *Curso de direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- Dias, J. C. “O direito natural no pensamento jurídico contemporâneo: John Finnis”. In: Dias, J. C.; Simões, S. A. S. (Org.). *Direito, políticas públicas e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método; Belém: Cesupa, 2013.
- Dooyeweerd, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. Ontario: Paideia Press, 1984.
- _____. *Estado e soberania: ensaios sobre cristianismo e política*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- _____. *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia da razão*. Brasília: Monergismo, 2018.

- Fachin, Edson. Voto no REspe nº 82-85.2016.6.09.0139/GO (2020), 24.
- Finnis, John.” Abortion, Natural Law, and Public Reason”. In: George, Robert P. e Christopher Wolfe (eds). *Natural Law and Public Reason*. Washington: Georgetown University, 2000.
- _____. *Aquinas: moral, political and legal theory*. New York: Oxford University Press, 1998
- _____. “Commensuration and Public Reason”. In: Chang, Ruth (ed.). *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1997, 215-232.
- _____. *Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Trad. Leandro Cordioli, Porto Alegre: Fabris, 2007
- _____. “Does Free Exercise of Religion Deserve Constitutional Mention?”. *American Journal of Jurisprudence* 54 (2009).
- _____. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983.
- _____. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2007
- _____. *Moral absolutes: Tradition, revision and truth*. Washington: The Catholic University Press, 1991.
- _____. “Natural Law and Legal Reasoning”, em: George, Robert P. (ed.). *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. Oxford: Clarendon, 1996, 134-157.
- _____. *Natural Law and Natural Rights*. New York: Oxford University Press, 1980
- _____. *Natural Law and Natural Rights*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2011.
- _____. “Public Good: The Specifically Political Common Good in Aquinas”, em: George, Robert P. (ed.). *Natural Law & Moral Inquiry*. Washington: Georgetown University, 1998, 174-209.
- _____. *Religion and Public Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2011
- Finnin, John e Germain Grisez. “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerny”. *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981), 21-31.

- Freston, Paul. *Religião e Política Sim, Igreja e Estado, Não*. Viçosa: Ultimato, 2006.
- Hart, H. L. A. *The Concept of Law*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1994.
- Kalsbeek, L. *Contornos da Filosofia Cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- Kelsen, Hans. Norberto Bobbio. *Positivismo Jurídico: Lições de filosofia do direito*. Trad. e notas Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.
- _____. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado, 6ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- Koyzis, David T. *Visões & ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- Kuyper, Abraham. *Calvinism: Six Stone Lectures*. Amsterdam: Höveker & Wormser, 1899.
- Maritain, Jacques. *Man and the State*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Martins, Ives Gandra da Silva, Thiago Rafael Vieira e Valmir Nascimento Milomem Santos (Orgs.). *Abuso de Poder Religioso no Processo Político-Eleitoral*. Lex Magister, 2020
- Mendonça, Matheus Thiago Carvalho. “O Jusnaturalismo de John Finnis em contraposição ao positivismo jurídico de Kelsen: um estudo introdutório”. *Avant* 2 (2018)
- Miranda, Jorge. “Estado, Liberdade Religiosa e Laicidade”. *Observatório da Jurisdição Constitucional* 7:1 (2014).
- Oliveira, Elton Somensi de. *Bem Comum, Razoabilidade Prática e Direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.
- _____. *Perspectiva da Lei Natural: a metodologia jurídica de John Mitchell Finnis*. Tese de Doutorado, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

- Pinheiro, Victor Sales e Elden Borges Souza. “A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em John Finnis”. *Revista Direitos Humanos e Democracia* 4, 7, (2016).
- Pinheiro, Victor Sales e Horácio Lopes Mousinho Neiva. “Razão Prática, Direito e Bem Comum na Teoria da Lei Natural de John Finnis”. *Quaestio Iuris* 12, 2 (2019).
- Pinheiro, Victor Sales e Pimentel, Marcela Santos. “Razão, Estado laico e Direito à liberdade religiosa: aproximação da sociologia histórica de Charles Taylor e da Filosofia Jurídica de John Finnis”, *Revista Juris Poiesis* 23, 31 (2020).
- Queiroz, Leonardo Balena. *Filosofia e teologia reformada; perspectivas cristãs à luz do pensamento e vida de Herman Dooyeweerd*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.
- Ranquetat Júnior, César. “Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e esclarecendo conceitos”. *Revista Sociais e Humanas* 21, 1 (2009).
- Reichow, J. K. *Reformai a vossa mente: a filosofia cristã de Herman Dooyeweerd*. Brasília: Monergismo, 2019.
- Rhonheimer, Martin. “Cristianismo y laicidad”. *Empresa y Humanismo* 13, 2(10), (2009).
- Sanches, Mário Antônio. “Religião e ciência: o porquê do diálogo”. In: Rossi, L. A. S. e C. A. Kuzma. *Cultura religião e sociedade: um diálogo entre diferentes saberes*. Curitiba: Champagnat, 2010.
- Santos, Valmir Nascimento Milomem. “Abuso do Poder Religioso: a influência da religião evangélica no processo eleitoral brasileiro”. In: Santana, Uziel, Jonas Moreno e Roberto Tambelini (Orgs.). *O Direito de Liberdade Religiosa no Brasil e no Mundo*. Brasília: ANAJURE, 2014, 83-108.
- _____. “Participação política dos evangélicos no Brasil: Da laicidade à liberdade religiosa”. *Revista Democrática* 2 (2016)
- Sgarbi, Adrian. “O Direito Natural revigorado de John Mitchell Finnis”. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo* 102 (2007)
- Silva, Alexandre Assunção e Magaly de Castro Macedo Assunção. “A desincompatibilização dos sacerdotes e o abuso do poder religioso nas eleições”. *Jus Navigandi* 18, (2013).

- Souza, Elden Borges de e Victor Sales Pinheiro. “Positivismo Jurídico e a Infundamentabilidade dos Direitos Humanos: uma crítica a partir da ética da lei natural”. *Revista Direitos Fundamentais e Democracia* 22:1, 2017.
- Strauss, Leo. *Natural Law and History*. Chicago: University Press, 1965.
- TSE. Recurso Especial Eleitoral nº 82-85.2016.6.09.0139/GO. Rel. Min. Edson Fachin. Julgado em 18 de agosto de 2020
- Vianna, Lucas Oliveira e Jéssica Reis Silvano Barbosa. “Reflexões Sobre Os Limites Da Expressão Religiosa Pública no Estado Laico Brasileiro”. *Direitos Humanos e Democracia em tempos de crise* 3, Porto Alegre: Editora Fi, 2019.
- Vieira, Thiago Rafael e Jean Marques Regina. *Direito religioso: questões práticas e teóricas*. São Paulo: Vida Nova, 2020.
- Wolters, Albert W. “The Intellectual Milieu of Herman Dooyeweerd”. In: McIntire, C. T. McIntire (Ed.). *The Legacy of Herman Dooyeweerd*. Toronto: UPA, 1987.
- Zingano, Marco. “Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia”. *Analytica* 17, 2 (2013).

The Pretended Neutrality of Public Secularism Tested: An Analysis of the “Abuse of Religious Power” Thesis from Dooyeweerd and Finnis

ABSTRACT: In the context of the recent debates in the Brazilian Supreme Court on the thesis of the abuse of religious power, this paper addresses the following questions: to what extent should the social capital of religious ministers be able to interfere in the conduct of the electoral process? What is the content of religious discourse? Was this type of discourse propagated only by confessional and religious institutions? To resolve these issues, the article starts from a broad bibliographic review of works by the main exponents of two schools of thought: the neoclassical tradition of natural law by John Finnis and the reformational tradition in Herman Dooyeweerd. The hypothesis of the sociological and moral (in)consistency of the thesis of the abuse of religious power is verified, its relevance in a society of multiple metanarrative discourses with a religious (even if civil) background.

KEYWORDS: Abuse of power; Finnis; Dooyeweerd; Secularism.