



Por dentro do teológico-político: a crítica filosófica como contradiscurso em defesa da liberdade

Rodrigo Ribeiro de Sousa¹

Resumo: Dentre as diferentes estratégias de lidar com “retorno ao teológico-político” que caracteriza nosso presente histórico e reagir a discursos de dominação e submissão frequentemente fundados na teologia política está a criteriosa separação entre política, religião e teologia, passível de ser empreendida, como destaca Marilena Chaui, pela crítica filosófica. Partindo desse pressuposto, o propósito do presente artigo é o de recuperar dois diferentes momentos da história do pensamento político em que a filosofia logrou formular, de maneira eficaz, contradiscursos a teorias de dominação enunciadas por meio do recurso a estratégias teológico-políticas, recorrendo especialmente à estrutura interna do argumento religioso para promover a defesa da liberdade em face de discursos autoritários, baseados em elementos teológicos e religiosos. O primeiro momento a ser apresentado é o período republicano na Inglaterra (1649-1660), que se seguiu à guerra civil entre o rei e o parlamento e à execução de Carlos I, mais especificamente a argumentação de John Milton em defesa da legitimidade da conduta do parlamento “rump” (1649-1653), realizadas em nome do povo. O segundo exemplo de crítica filosófica empreendida por meio do recurso aos textos religiosos é a crítica à teoria do direito divino dos reis apresentada por John Locke em refutação ao *Patriarca*, de Robert Filmer. Por fim, adotando estratégia semelhante à dos autores citados, procurar-se-á propor um contradiscurso à intolerância e ao ódio religioso proferido por autoridades religiosas do Brasil contemporâneo, recorrendo-se, para tanto, à exegese de textos bíblicos e à própria estrutura interna da argumentação teológica.

Palavras-chave: teologia política; liberdade; dominação política; republicanismo inglês; intolerância religiosa.

INTRODUÇÃO

A permanência do teológico-político tem sido apontada, na contemporaneidade, por diferentes autores que, ao constatar a crescente presença de elementos religiosos e teológicos no fenômeno político, questionam, como é o caso de Claude Lefort, se a despeito da separação fundamental entre Estado e religião promovida pela modernidade política, o religioso não estaria presente em traços, crenças e representações “de tal modo que possa retornar à superfície, sob formas tradicionais ou inéditas” (LEFORT, 1991, p. 251).

¹ Professor da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio de doutoramento na Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9531-2255>. E-mail: rrsousa@unicamp.br

Entre os diferentes modos de lidar com essa constatação, está, como destaca Douglas Barros, a estratégia adotada por Marilena Chaui que, partindo da filosofia de Espinosa, concebe que a imbricação entre política, religião e teologia, que constitui o campo da teologia política, deve nos levar a uma criteriosa separação de cada um desses elementos – e não a confundi-los ou simplesmente a negar a sua existência – o que só pode ser feito pela crítica filosófica, de modo que os esforços filosóficos voltados a desfazer tal sobreposição devem ser depositados na elaboração de um contradiscurso capaz de defender a liberdade e a democracia contra as estratégias de submissão e dominação frequentemente adotadas pela teologia política (BARROS, 2017, p. 128).

Partindo desses pressupostos, o propósito do presente artigo é o de recuperar dois diferentes momentos da história do pensamento político em que a filosofia logrou formular, de maneira eficaz, um contradiscurso a teorias de dominação enunciadas por meio do recurso a estratégias teológico-políticas, recorrendo especialmente à estrutura interna do argumento religioso para promover a defesa da liberdade em face de discursos autoritários, baseados em elementos teológicos e religiosos. O primeiro momento a ser apresentado é o período republicano na Inglaterra (1649-1660), que se seguiu à guerra civil entre o rei e o parlamento e à execução de Carlos I, mais especificamente a argumentação de John Milton em defesa da legitimidade da conduta do parlamento “rump” (1649-1653), realizadas em nome do povo. O segundo exemplo de crítica filosófica empreendida por meio do recurso aos textos religiosos é a crítica à teoria do direito divino dos reis apresentada por John Locke em refutação ao *Patriarca*, de Robert Filmer. Por fim, adotando estratégia semelhante à dos autores citados, procurar-se-á propor um contradiscurso à intolerância e ao ódio religioso proferido por autoridades religiosas do Brasil contemporâneo, recorrendo-se, para tanto, à exegese de textos bíblicos e à própria estrutura interna da argumentação teológica.

1 JOHN MILTON E O REPUBLICANISMO INGLÊS: UMA DEFESA DA LIBERDADE

Depois de publicar *A tenência dos reis e magistrados* em 1649, em parte escrito quando o julgamento de Carlos I ainda estava em andamento², John Milton escreve a *Defesa do povo Inglês* por comissão expressa do Conselho de Estado da República recém instituída, que o nomeara secretário para Línguas Estrangeiras, encarregando-o explicitamente de responder ao texto *Defensio Regia*³ de Cláudio de Salmásio, publicado em 1649 como crítica à condenação e execução de Carlos I, apresentado por Salmásio como o “legítimo soberano”. O objetivo do texto de Milton continua a ser o mesmo da *Tenência*, isto é, justificar a execução do rei e a ação do parlamento “rump” (1649-1653). A intenção era, também, tranquilizar as demais monarquias europeias, demonstrando que não haveria nenhuma intenção de exportar o ocorrido na Inglaterra ao restante da Europa. Para tanto, Milton procura mostrar que a execução de Carlos I foi um tiranicídio e não um regicídio. (BARROS, 2015, p. 163-165)

2 Carlos I foi executado em 30 de janeiro de 1649.

3 Embora tenha ficado conhecido apenas como *Defensio Regia*, o título completo da obra de Salmásio, escrita “às expensas da coroa”, é *Defensio regia, pro Carolo I ad serenissimum Magnae Britanniae regem Carolo II, filium natu majorem, heredem & successorem legitimum*.

Milton procura demonstrar, assim, a falsidade da tese de Salmásio segundo a qual o poder dos reis seria derivado de Deus. O texto é claramente inspirado nas *Filípicas* de Cícero, escrito contra Marco Antônio, que é apresentado por Cícero como uma ameaça à república romana. Milton escreve sua resposta a Salmásio em latim para atingir um público mais erudito, além de dirigir-se especialmente ao estrangeiro. Seguindo a estrutura do texto a ser contestado, Milton inicia a argumentação ressaltando a incompetência do autor da *Defensio Regia*, por ser este um estrangeiro, contratado por realistas ingleses exilados. O ataque mais constante é o de que ele não passa de um “gramático bárbaro”. Milton dirige, no Prefácio, diversos xingamentos a Salmásio, entre os quais “abelhudo”, “mercenário”, “choramingas” e “vagabundo” (MILTON, 2005, p. 74, 76, 89 e 101). Após atacar abertamente a pessoa de seu adversário com o claro recurso ao argumento *ad hominem*, Milton passa então a contestar suas ideias políticas, por meio de uma argumentação mais consistente.

Segundo Milton, os textos mobilizados por Salmásio deveriam ser analisados no contexto em que foram escritos. Milton invoca, nesse sentido, diversos trechos bíblicos para sustentar que as interpretações de Salmásio sobre as escrituras são equivocadas. Assim, por exemplo, o filósofo inglês faz alusão à passagem bíblica na qual Salmásio cita o livro do Deuteronômio (17, 14-20⁴), em que o povo pede um rei a Deus. Essa passagem, que é citada por quase todos os teóricos realistas, deve ser analisada, segundo Milton, em seu contexto, pois as escrituras deixam claro que Deus concede a forma monárquica a seu povo a pedido deste, mas não sem antes adverti-lo das consequências:

Levando em conta a condição humana, Deus decidiu que a forma da república é mais perfeita que a da monarquia e mais benéfica para Seu próprio povo, pois Ele mesmo instituiu essa forma de governo. Apenas mais tarde Ele aceitou a monarquia, atendendo a pedido, e não espontaneamente. Mas, se Seu povo queria claramente um rei, então Deus, mostrando deixar o povo livre para escolher se a república seria administrada por uma ou mais pessoas – desde que fosse administrada com justiça –, instituiu também leis para o futuro rei, nas quais este foi advertido a não “adquirir grande número de cavalos, mulheres e riquezas”, ficando compreendido que ele não teria nenhum poder sobre os outros, já que nada poderia decidir sobre si

4 “Os reis — Quando tiveres entrado na terra que Iahweh teu Deus te dará, tomado posse dela e nela habitares, e disseres: “Quero estabelecer sobre mim um rei, como todas as nações que me rodeiam”, deverás estabelecer sobre ti um rei que tenha sido escolhido por Iahweh teu Deus; é um dos teus irmãos que estabelecerás como rei sobre ti. Não poderás nomear um estrangeiro que não seja teu irmão. Ele, porém, não multiplicará cavalos para si, nem fará com que o povo volte ao Egito para aumentar a sua cavalaria, pois Iahweh vos disse: “Nunca mais voltareis por este caminho!”. Que ele não multiplique o número de suas mulheres, para que o seu coração não se desvie. E que não multiplique excessivamente sua prata e seu ouro. Quando subir ao trono real, ele deverá escrever num livro, para seu uso, uma cópia desta Lei, ditada pelos sacerdotes levitas. Ela ficará com ele e ele a lerá todos os dias da sua vida, para que aprenda a temer a Iahweh seu Deus, observando todas as palavras desta Lei e colocando estes estatutos em prática. Deste modo ele não se levantará orgulhosamente sobre seus irmãos, nem se desviará deste mandamento para a direita ou para a esquerda, de modo a prolongar os dias do seu reinado, ele e seus filhos, no meio de Israel”. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 280).

mesmo além dos limites da lei.” (MILTON, 2005, p. 108).

Além do livro do Deuteronômio, Milton recorre a outras passagens bíblicas frequentemente citadas pelos realistas e invocadas por Salmásio (em especial 1Samuel 8, 11-18, Oseias, 13, 10-11 e Juízes 12, 23) para sustentar que Deus funda a instituição do poder político na vontade dos homens, pois o Criador indica que o povo poderia instituir outras formas de governo e, embora respeite a vontade dos homens, procura ao máximo dissuadir o povo de eleger um rei, expondo os perigos do orgulho e do despotismo que o acometerão como consequência do poder real. De fato, ao comentar o capítulo 8 do primeiro livro de Samuel (1Samuel 8⁵), um dos trechos das escrituras mais citados pelos realistas para sustentar a origem divina da monarquia, Milton afirma, respondendo a Salmásio:

Dizes que Samuel, ao dissuadi-los de eleger um rei, expôs “a eles o direito dos reis”. De onde ele o extraiu: da lei de Deus? Mas essa lei evidenciou, como vimos, um direito dos reis muito distinto. Ou terá sido do próprio Deus, falando através de Samuel? Mas ele o desaprovou, censurou, considerou-o um erro. Assim, o profeta expôs, não um direito dos reis assegurado por Deus, mas um modo extremamente vicioso de mandar, de que os reis se apoderam por orgulho e desejo de poder. (MILTON, 2005, p. 114)

Além disso, passagens como Eclesiastes 9,17⁶, que poderiam ser interpretadas como exortações à obediência incondicional, são interpretadas por Milton como limites à submissão, uma vez que, segundo o filósofo, nem mesmo Moisés, que desfrutava da intimidade de Deus, possuía um poder absoluto:

Ouçam o próprio Eclesiastes em outra passagem, cap. 9: “As palavras dos sábios devem em silêncio ser ouvidas mais do que o clamor do que domina sobre os tolos”. Que outra advertência oferece? “Não persistas numa causa má, pois ele faz tudo o que quer; ele certamente agirá contra os homens maus que persistem numa causa má, já que

5 “O povo pede um rei— Samuel, quando envelheceu, constituiu seus filhos juízes em Israel. O primogênito chamava-se Joel, e o segundo Abias; eles foram juízes em Bersabéia. Mas os filhos não seguiram o seu exemplo. Ao contrário, orientaram-se pela ganância, deixaram-se subornar e infringiram o direito. “Então todos os anciãos de Israel se reuniram e foram ao encontro de Samuel em Ramá. E disseram-lhe: “Tu envelheceste, e os teus filhos não seguiram o teu exemplo. Por isso, constitui sobre nós um rei, o qual exerça a justiça entre nós, como acontece em todas as nações.” Mas esta expressão: “Constitui sobre nós um rei, o qual exerça a justiça entre nós”, desagradou a Samuel, e então ele invocou a Iahweh. Iahweh, porém, disse a Samuel: “Atende a tudo o que te diz o povo, porque não é a ti que eles rejeitam, mas a mim, porque não querem mais que eu reine sobre eles. Tudo o que têm feito comigo desde o dia em que os fiz subir do Egito até agora — abandonaram-me e seguiram outros deuses — assim fizeram contigo. Portanto, atende ao que eles pleiteiam. Mas, solenemente, lembra-lhes e explica-lhes o direito do rei que reinará sobre eles””. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 399)

6 “E eu digo: Mais vale a sabedoria do que a força, mas a sabedoria do pobre é desprezada e ninguém dá ouvidos às suas palavras. Palavras calmas de sábios são mais ouvidas do que gritos de quem comanda insensatos. Mais vale sabedoria do que armas, mas um só pecado anula muita coisa boa”. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1082)

está armado da autoridade das leis; pois ele pode agir com leniência ou severidade, como quiser. Nada aqui soa tirânico, nada que um homem bom possa temer. “Onde estiver a palavra de Deus lá estará o poder e quem lhe dirá: ‘Que fazes?’” (MILTON, 2005, p. 111).

Com o objetivo de mostrar que os reis instituídos por Deus foram necessariamente escolhidos pelo povo, Milton evoca, ainda, a passagem do segundo livro dos reis (11, 17) em que é explicitada a forma de instituição dos reis por meio de uma dupla aliança, uma entre Deus, o rei e o povo, e outra entre o rei e o povo, e conclui que embora se deva reconhecer que os reis do Antigo Testamento foram instituídos tanto por Deus como pelo povo, “todos os outros, em qualquer lugar do mundo, foram instituídos apenas pelo povo”, razão pela qual Salmásio deveria “mostrar que foram instituídos por Deus”, o que não possui fundamento nas escrituras. (MILTON, 2005, p. 124). Para Milton, nesse sentido, Saul não teria sido rei se o povo não desejasse, assim como Davi e seus descendentes, pois quando se afirma que os reis são instituídos por Deus é apenas no sentido de que “todas as coisas, das maiores às menores, foram realizadas e instituídas por Deus” (MILTON, 2005, p. 124), de modo que se “através Dele os reis governam, [também] através Dele são derrubados de seu trono” (MILTON, 2005, p. 126). De fato, segundo Milton, depor um tirano é claramente uma ação mais divina do que erigi-lo uma vez que “o povo julga por meio da autoridade de Deus os reis perniciosos, pois Deus revestiu seus favoritos desta honra: Sl 149⁷, para que, enquanto celebrassem Cristo, seu rei, com preces, aos reis das nações (que são todos os tiranos de acordo com o Evangelho) deveriam ‘prender com cadeias, para executarem contra eles o juízo escrito’”. (MILTON, 2005, p. 127).

Assim, com recurso direto à linguagem teológica e partindo da autoridade dos mesmos textos sagrados invocados pelos realistas, a defesa da legitimidade das ações do parlamento inglês que levaram à execução de Carlos I é realizada por Milton por meio de uma estratégia clara de contradiscurso filosófico, que logrou insuflar estratégias semelhantes por parte de outros autores do republicanismo inglês, entre os quais Marchamont Nedham e, mais tarde, no contexto da “crise de exclusão”, por John Locke.

2 JOHN LOCKE E A REFUTAÇÃO DA DOMINAÇÃO NATURAL

Embora seja amplamente conhecida a fortuna crítica da *Carta sobre a tolerância* (1689) de John Locke, que lançou as bases da secularização ao estabelecer que a clara separação entre os fins das sociedades religiosas – às quais cabe a salvação das almas –, e os das sociedades políticas – às quais compete a defesa da vida, da liberdade e dos bens –, muito menos exploradas são as estratégias de contradiscurso adotadas pelo filósofo no *Primeiro*

7 “Que os fiéis exultem de glória, e do seu lugar cantem com júbilo, com exaltações a Deus na garganta, e nas mãos a espada de dois gumes; para tomar vingança entre os povos e aplicar o castigo entre as nações; para prender seus reis com algemas e seus nobres com grilhões de ferro: cumprir neles a sentença prescrita é uma honra para todos os seus fiéis!” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1018).

tratado sobre o governo, publicado no mesmo ano, para refutar os argumentos teológico-políticos apresentados por Robert Filmer em defesa do fundamento divino do poder real.

De fato, conforme anunciado pelo próprio filósofo no “Prefácio”, a obra fora concebida para contrapor-se à autoridade da teoria divulgada no *Patriarca* de Robert Filmer, pois embora seu autor já estivesse há muitos anos “privado da possibilidade de defender-se” – vez que Filmer havia falecido em 1653 – sua doutrina foi convertida, segundo Locke, na “teologia corrente de nossos tempos”, sendo professada “como um Evangelho”, causando grandes danos “à verdade e ao público”. Diante disso, Locke afirma que procurará apontar os equívocos, as incoerências e a falta de provas nas Escrituras dos argumentos desenvolvidos pelo autor realista, a fim de corrigir os danos causados pela propagação das equivocadas noções sobre o governo expostas pelo autor e para que os tempos vindouros possam se livrar do “tambor eclesiástico” que a obra representou (LOCKE, 2005, p. 199).

Para que pudesse atingir o seu objetivo e diante da grande incidência de argumentos teológicos e de exemplos extraídos das Escrituras na obra de Filmer, Locke empreende inicialmente, conforme sustenta Rolf Kuntz, um “bombardeio de limpeza”, concentrando os esforços de refutação a Filmer na primeira parte de sua obra, que ficou conhecida como *Primeiro Tratado*, para então edificar, no *Segundo Tratado* os fundamentos de sua teoria política, explicitando as premissas daquilo que entende como as corretas noções sobre o governo⁸. De fato, embora os *Dois tratados sobre o governo* devam ser considerados, como propõe Laslett, como um único discurso, na medida em que ambos se destinam à contestação da teoria de Filmer, Locke realiza no *Primeiro Tratado* um “comentário negativo”, deixando para o *Segundo Tratado* a apresentação do enunciado positivo da teoria sobre o governo que será proposta em oposição ao patriarcalismo (LOCKE, 2005, p. 90).

A grande tese de Filmer é, segundo Locke, a de que “os homens não são livres por natureza”, que se constitui no alicerce a partir do qual toda a sua monarquia absoluta é edificada e pelo qual procura afastar a evidência de que os governos “são formados por obra do artifício e pelo consentimento dos homens”. Para provar sua tese, o autor realista afirma que os homens nascem submetidos à autoridade de seus pais, denominada “régia autoridade, autoridade paterna e direito de paternidade” e por esse motivo não podem ser livres. Embora não defina em qualquer momento em que consiste esse “fantasma dominador chamado paternidade”, e a considere “ilimitada e ilimitável”, Filmer fundamenta, segundo Locke, o “direito natural do régio poder” com “meio raciocínio”, pois utiliza apenas meia citação ao afirmar que Deus proclama “honra teu pai”, deixando de fora os termos “e tua mãe”, como consta do decálogo, e que o autor deixa de citar por ter “pouca utilidade para seus propósitos” (LOCKE, 2005, p. 209).

A inexistência de qualquer concessão de um poder monárquico a Adão em decorrência da atribuição por Deus de um domínio sobre a Terra e as criaturas é explicitada também,

8 Para uma análise mais extensa dos argumentos de Locke em defesa da tolerância e da liberdade religiosa, cf. SOUSA, 2021.

segundo Locke, nas próprias Escrituras, em especial no salmo 8, atribuído a Davi, personagem bíblico tão versado quanto Filmer “na doação de Deus no texto em questão (e também no direito dos reis)”. Em tal Salmo as escrituras reconhecem que Deus fez o homem “um pouco inferior aos anjos; tu lhe concedeste o domínio sobre as obras de tuas mãos; tu colocaste tudo a seus pés, todas as ovelhas, os bois, os animais selvagens, as aves do céu, os peixes do mar e tudo quanto percorre os caminhos do mar”⁹. Para Locke, tais palavras não indicam de modo algum a instituição de um poder monárquico de um homem sobre outro, mas apenas “o domínio de toda a espécie humana sobre as espécies inferiores de criaturas”. Além disso, segundo Locke, do próprio texto das Escrituras fica claro que Deus não outorgou esse domínio sobre as criaturas a Adão em particular, com exclusão de todos os demais homens, não se tratando, assim, de um “domínio privado, mas um domínio em comum com o restante da humanidade”. Tal aspecto é explicitado pelo fato de o texto estar redigido no plural, de modo que a concessão foi igualmente dirigida por Deus a Eva, razão pela qual, questiona o filósofo, “não deveria ser ela senhora do mundo da mesma forma como ele era o senhor?” (LOCKE, 2005, p. 209)

Da mesma forma com que eliminara de sua apresentação das Escrituras a concessão da Terra realizada por Deus conjuntamente a Adão e Eva, afirmando sub-repticiamente que a doação teria sido feita exclusivamente a Adão, Filmer também suprime de sua descrição, como destaca Locke, a reiteração da mesma concessão dirigida por Deus a Noé e seus descendentes, como um comando para que fossem fecundos, multiplicando-se e dominando as criaturas para que lhes servissem de alimento. Prevendo que tal passagem das Escrituras traria dificuldades para a sua tese, Filmer falseia, como acusa Locke, as palavras do texto sagrado, fazendo crer que as criaturas foram entregues apenas a Noé, e não a ele e a seus descendentes em conjunto. Além disso, de acordo com Locke, Filmer sustenta que há uma diferença entre as bênçãos proferidas por Deus a Adão e a Noé, pois enquanto a primeira atribuiria a Adão um domínio sobre toda a Terra e as criaturas, a segunda facultaria a Noé a liberdade de utilizar as criaturas vivas como alimento, não havendo, segundo o autor realista, qualquer diminuição do direito de propriedade sobre todas as coisas concedido a Adão, mas uma ampliação dos bens de Noé. Uma conclusão como essa, segundo Locke, só poderia ser obtida por alguém que estivesse cego por suas concepções, haja vista que em nenhuma das bênçãos há a concessão de uma propriedade exclusiva, seja a Adão, seja a Noé, sendo que na segunda há expressa menção aos filhos de Noé. A diferença entre ambas reside apenas, como realça Locke, no fato de Deus conceder a Noé e seus descendentes, na segunda bênção, a possibilidade de outros usos das criaturas, que eram interditos antes do dilúvio, declarando assim uma “superioridade do gênero humano sobre as outras classes de criaturas” da Terra habitável, na qualidade de principal habitante e “imagem de seu artífice”. (LOCKE, 2005, p. 241-242)

Nas “palavras chãs do texto” das Escrituras não há, para Locke, nesse sentido, a concessão da propriedade exclusiva a homem algum sobre as criaturas e tampouco de um poder

9 Sl 8, 6-9.

monárquico absoluto, mas exatamente o oposto, a “confirmação da comunidade original de tudo quanto há entre os filhos dos homens”. (LOCKE, 2005, p. 232-243). Nessa descrição do comunismo original, também confirmada pelo apóstolo Paulo na primeira carta a Timóteo, que atesta, como observa Locke, que “Deus nos provê de tudo quanto há em abundância”¹⁰, o filósofo destaca que a apropriação pelo homem dos bens colocados por Deus à disposição da humanidade deve ser realizada na medida da necessidade de cada um possui e de acordo com a sua capacidade de utilização (LOCKE, 2005, p. 241), antecipando, assim, como destacamos anteriormente, a análise da propriedade que será realizada no capítulo V do *Segundo tratado* (Cf. SOUSA, 2021, p. 173).

Ao recorrer a uma ampla análise dos textos bíblicos citados por Filmer, Locke logrou elaborar, nesse sentido, uma consistente crítica filosófica dos fundamentos do patriarcalismo do autor realista, que relegou a obra, como destaca Gordon Schochet, a mera “nota de rodapé” do texto de Locke (SCHOCHET, 1988, p. 2), inspirando a realização de análises das estratégias teológico-políticas elaboradas a partir de outros contextos discursivos, como é o caso do atual momento de inflexão que caracteriza o retorno à teologia política, conforme anteriormente explicitado.

3 TEOLOGIA POLÍTICA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO E A AFIRMAÇÃO DO ARBÍTRIO: ESBOÇO DE UM CONTRADISCURSO EM DEFESA DA LIBERDADE.

Em julho de 2011, em seu programa de TV “Vitória de Cristo”, mostrando-se indignado pelo uso de imagens de santos católicos em uma campanha pelo uso de preservativos realizada na “Parada do Orgulho LGBTQIA+” de São Paulo daquele ano, o pastor Silas Malafaia afirmou: “Os caras na parada gay ridicularizaram símbolos da Igreja Católica e ninguém fala nada. É pra Igreja Católica entrar de pau em cima desses caras, sabe? Baixar o porrete em cima pra esses caras aprender (sic). É uma vergonha.”¹¹. No dia 30 de abril de 2023, durante uma missa no Município de Nova Friburgo, o Padre Antonio Carlos dos Santos asseverou: “que o demônio tá entrando na casa das pessoas de diferentes formas para destruir as famílias, na representação da união de pessoas do mesmo sexo, homem com homem, mulher com mulher e etc.”¹²

Essas e tantas outras manifestações de ódio são feitas recorrentemente no Brasil de nossos dias por lideranças religiosas que se identificam como “cristãs” ou “evangélicas”. Em que pese o caráter criminoso de tais discursos já tenha sido juridicamente reconhecido, especialmente depois que o Supremo Tribunal Federal (STF) declarou, em 2019, no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO) nº 26/2012, e do Mandado de

10 “Aos ricos deste mundo, exorta-os que não sejam orgulhosos, nem coloquem sua esperança na instabilidade da riqueza, mas em Deus, que nos provê tudo com abundância para que nos alegremos”. 1Tm 6, 17. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 2074)

11 Cf. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2012/02/1050402-malafaia-chama-de-absurda-a-acao-que-o-acusa-de-homofobia.shtml>. Acesso em 17 de novembro de 2025.

12 Cf. <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/ator-denuncia-padre-por-discurso-homofobico-durante-missa-de-7o-dia/>. Acesso em 17 de novembro de 2025.

Injunção (MI) 4733, que as condutas de homofobia e da transfobia devem ser equiparadas ao tipo penal definido na Lei do Racismo (Lei nº 7.716/1989) até que seja suprida a omissão do Congresso Nacional em editar leis que criminalizem tais atos de modo específico, resta indagar se a utilização de argumentos de cunho religioso para fundamentar discursos de ódio é compatível com o cristianismo professado por essas lideranças, em qualquer uma de suas formas de expressão.

Ora, se ser “cristão” é ser seguidor dos ensinamentos de Jesus Cristo, seu “discípulo”¹³, isto é, um aluno que se coloca à disposição para aprender os ensinamentos do mestre, a resposta sobre essa compatibilidade deve ser perquirida no próprio Evangelho, uma vez que é o próprio Cristo quem indica quem pode ser identificado como seu discípulo: aquele que segue o mandamento do amor ao próximo, o “mandamento novo” dado em sua última ceia (Jo 13, 34-35):

Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros. Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns pelos outros”¹⁴.

A medida do amor expressa no mandamento evangélico é, nesse sentido, a do amor do próprio mestre, que não se resume apenas ao amor pelos amigos, incluindo também o amor aos inimigos, o que se evidencia pela misericórdia manifestada por Jesus em diversos momentos de sua vida e culmina com o perdão a seus próprios algozes, quando, no momento de sua crucificação, entre as zombarias e ultrajes proferidos por aqueles que o condenaram, pede a Deus que os perdoe, pois “não sabem o que fazem” (Lc 23, 33-36).

No que diz respeito a quem deve ser o destinatário do amor do discípulo, também os Evangelhos não deixam dúvidas sobre a máxima extensão do mandamento. Ao responder à dúvida de um “doutor da Lei” sobre quem deve ser considerado “próximo”, Jesus apresenta sua explicação na forma de uma alegoria conhecida como “parábola do bom samaritano”, que ganha especial relevância por colocar em primeiro plano um habitante da Samaria – a quem os fariseus consideravam idólatras e heréticos por praticarem formas de culto que misturavam diferentes deuses desde a invasão da Samaria pela Assíria (Rs 17-33) – cuja conduta misericordiosa e bondosa é contraposta à indiferença e ao desprezo de um sacerdote e de um levita que, talvez temendo tornar-se “impuros”, deixam seu semelhante jogado, sem prestar-lhe qualquer socorro:

Ele, porém, querendo se justificar, disse a Jesus: “E quem é meu próximo?” Jesus retomou: “Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se, deixando-o semimorto. Casualmente, descia por esse caminho um sacerdote; viu-o e passou adiante. Igualmente um levi-

13 A palavra grega utilizada no Evangelho de Marcos para designar discípulo é *mathete*, que significa literalmente “alguém que aprende com a prática” (cf. BETTO, 2022, p. 13).

14 BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1879.

ta, atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu. Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria e dispensou-lhe cuidados. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo: ‘Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei’. Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?” Ele respondeu: “Aquele que usou de misericórdia para com ele”. Jesus então lhe disse: “Vai, e também tu, faze o mesmo”¹⁵.

Aos inúmeros mandamentos religiosos do judaísmo praticado em seu tempo, provenientes tanto da “Lei Mosaica” quanto da “Torá Oral” – cujas prescrições foram posteriormente reunidas pelo judaísmo rabínico em 613 (seiscentos e treze) preceitos, positivos e negativos – Jesus opõe em sua “Boa Nova” um “mandamento novo”¹⁶, o mandamento do amor ao próximo, fundado na compaixão, no perdão e na misericórdia para com os semelhantes, que deve se estender aos inimigos e até mesmo aos “pecadores”, como fica claro em diversas passagens de seu Evangelho, entre as quais a parábola do “pai misericordioso”, também conhecida como parábola do “filho pródigo” (Lc 15, 11-32), e a parábola da “mulher adúltera” (Jo 8, 2-11), em que se coloca em questão a justiça dos julgamentos realizados sem misericórdia, ainda que amparados na Lei:

Antes do nascer do sol, já se achava outra vez no Templo. Todo o povo vinha a ele e, sentando-se, os ensinava. Os escribas e os fariseus trazem, então, uma mulher surpreendida em adultério e, colocando-a no meio, dizem-lhe: “Mestre, esta mulher foi surpreendida em flagrante delito de adultério. Na Lei, Moisés nos ordena apedrejar tais mulheres. Tu, pois, que dizes?” Eles assim diziam para pô-lo à prova, a fim de terem matéria para acusá-lo. Mas Jesus, inclinando-se, escrevia na terra com o dedo. Como persistissem em interrogá-lo, ergueu-se e lhes disse: “Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra!” Inclinando-se de novo, escrevia na terra. Eles, porém, ouvindo isso, saíram um após outro, a começar pelos mais velhos. Ele ficou sozinho e a mulher permanecia lá, no meio. Então, erguendo-se, Jesus lhe disse: “Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou?” Disse ela: “Ninguém, Senhor”. Disse, então,

15 Lc 10, 29-37. BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1808.

16 Embora o mandamento do amor ao próximo já estivesse presente no Livro do Levítico (Lv 19, 13, e Lv 19, 16 e Lv 19, 18), a novidade do mandamento consiste na inclusão do amor aos inimigos entre aqueles que devem ser considerados “próximos”. Como observa Frei Betto, mesmo as mais tradicionais correntes religiosas concordam que o agir humano deveria consistir em jamais fazer aos outros o que não queremos que nos façam. Embora esse seja um princípio ético elementar, Jesus o inverte positivamente ao afirmar que os seres humanos devem amar uns aos outros como a si mesmos, e ainda vai além: exige de seus discípulos que amem seus inimigos (BETTO, 2015, p. 66).

Jesus: “Nem eu te condeno. Vai, e de agora em diante não peques mais”¹⁷.

Assim, se Jesus afirma que não veio para abolir a Lei, mas para dar-lhe pleno cumprimento (Mt 5, 17-19), também reconhece que a nova justiça é superior à antiga, reinterpretando em seu Evangelho os antigos mandamentos, pois “se a vossa justiça não exceder a dos escribas e a dos fariseus, não entrareis no Reino dos Céus” (Mt 5, 20). A centralidade do amor misericordioso confere à Lei, portanto, um outro sentido, devendo a aplicação desta se dar com respeito pelo semelhante e com justiça, único modo de superação da “esclereocardia”, a dureza de corações que fecha o ser humano à consideração do outro.

Há no mandamento do amor, nesse sentido, um convite à empatia, que leva ao perdão, ao encontro com o outro e à afirmação da dignidade de todos os seres humanos, valores em todo incompatíveis com discursos e práticas de ódio que, ainda que amparadas em preceitos das Escrituras¹⁸, não estão de acordo com o “Evangelho da Misericórdia” pelo qual os cristãos devem pautar suas ações para que possam ser dignos de serem chamados discípulos de Jesus.

Em um rápido exercício de exegese dos textos bíblicos, em especial dos Evangelhos, pode-se evidenciar a clara hipocrisia de algumas lideranças religiosas brasileiras, cujas declarações, carregadas de preconceito e ódio, põem à mostra o caráter autoritário da sociedade brasileira, que, como aponta Marilena Chaui, singulariza-se por um modo autoritário e violento de pensar, baseado na supressão, ocultação ou distorção de premissas da argumentação (CHAUI, 2017, p. 23), como demonstra o breve excursus à teologia política realizado no presente artigo, em que as escrituras são manipuladas para assegurar a submissão e a hierarquização, invertendo o sentido de libertação constante dos ensinamentos de Jesus de Nazaré, tal qual expresso nos Evangelhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre as diferentes estratégias de lidar com o atual “retorno ao teológico-político” e reagir a discursos de dominação e submissão frequentemente fundados na teologia política está, como observa Douglas Barros (BARROS, 2017, p. 128), a criteriosa separação entre política, religião e teologia, esforço que, tal qual urdido por Marilena Chaui a partir da filosofia de Espinosa (CHAUI, 2003, p. 83-84), deve ser empreendido pela crítica filosófica. Partindo desse pressuposto e analisando duas diferentes réplicas filosóficas realizadas na história da filosofia em face de discursos políticos fundados em argumentos teológicos – a defesa do julgamento de Carlos I realizada por John Milton, em contraposição à crítica de Cláudio de Salmásio, e a refutação da teoria do direito divino dos reis de Robert Filmer, promovida por

17 BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1962-1863.

18 Discursos e práticas homofóbicas e transfóbicas são frequentemente amparados no livro do Levítico (Lv 18, 22 e Lv 20, 13) ou em epístolas de Paulo (vg. Rm 1, 26-27), interpretadas sem a devida contextualização e, em especial, sem conceder ao Evangelho a prevalência no esforço exegético.

John Locke, ambas levadas a efeito na Inglaterra do século XVII – colocamos em destaque dois contradiscursos que lograram êxito em defender a liberdade contra estratégias de submissão adotadas pela teologia política.

A análise de diferentes esforços realizados na história da filosofia em reação às pretensões de dominação da teologia política pode, nesse sentido, inspirar a elaboração de críticas filosóficas que, levando a sério as pretensões teológico-políticas que emergem em nosso presente histórico, sejam aptas a contestar discursos de defesa da violência, do poder ilimitado e de diferentes modos de hierarquia social frequentemente apresentados a partir de argumentos teológicos. Como pudemos explicitar no célebre exercício de exegese de textos bíblicos realizado no presente artigo, declarações carregadas de preconceito e ódio externadas por algumas lideranças religiosas no Brasil contemporâneo não têm fundamento nos ensinamentos dos Evangelhos, o que evidencia a hipocrisia de discursos de dominação que trazem à tona, em última análise, o caráter autoritário da sociedade brasileira, singularizada de outras experiências históricas, como salienta Chauí (2017, p. 23), por seu modo autoritário e violento não apenas de agir, mas sobretudo de pensar, baseado na supressão, ocultação ou distorção deliberadas e intencionais de premissas da argumentação política e teológica.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *Republicanism inglês: uma teoria da liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial, 2015.
- BARROS, Douglas. Marilena Chauí, pensadora contemporânea do teológico-político. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, Brasil, n. 37, p. 125–145, 2017.
- BARROS, Douglas. *Teologia Política: disciplina de estudos e pesquisas acerca da relação entre religião, teologia e política*. INTERAÇÕES, Belo Horizonte, Brasil, v. 15, n. 01, p. 12–41, jan./jun. 2020.
- BETTO, Frei. *Jesus militante: Evangelho e projeto político do Reino de Deus*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2022.
- BETTO, Frei. *Um Deus muito humano: um novo olhar sobre Jesus*. São Paulo: Fontanar, 2015.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CHAUI, Marilena. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CHAUI, Marilena. *O retorno do teológico-político*. Disponível em: http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/o_retorno_do_teologico.pdf Acesso em: 17 nov. 2025.
- FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. (Cambridge texts in the history of political thought). New York: Cambridge University Press, 1991.
- LEFORT, Claude. *Permanência do teológico-político?* In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1991. p. 249–296.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MILTON, John. *Escritos políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SCHOCHET, Gordon. *The authoritarian family and political attitudes in 17th century England: – Patriarchalism in political thought*. New Brunswick: Transaction Books, 1988.

SOUSA, Rodrigo Ribeiro de. *Liberdade política e liberdade religiosa: ensaio sobre a concepção republicana de John Locke*. São Paulo: Almedina, 2021.

Artigo Submetido em 10.10.2025 e aprovado em 10.11.2025.

Rodrigo Ribeiro de Sousa é Professor da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio de doutoramento na Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Coordenador associado do Laboratório de Estudos do Setor Público (LESP) da Unicamp. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9531-2255>. E-mail: rrsousa@unicamp.br

Endereço: Avenida Adhemar de Barros, 1290, Campinas - SP, 13083-970

Editor: Dr. Geraldo Luiz de Mori

Avaliadores: Maria Cecília Pedreira de Almeida e Helena Esser dos Reis