

Linguagens da religião e o problema da liberdade: uma introdução hermenêutica a partir da filosofia da rede inter-relacional

Autor: Plínio Marcos Tsai – professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo; professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de São Paulo; Diretor-Secretário do CEMODECON-Fausto Castilho/IFCH da Unicamp. Professor-fundador da Associação Buddha-Dharma.

Para referência ABNT (formato on-line)

TSAI, Plínio Marcos. **Autoridade, comunidade e individuação na rede inter-relacional: aspectos comunitários entre cristianismo, modernidade e budismo**. Plínio Marcos Tsai, São Paulo, 2026. Disponível em: <https://pliniotsai.buda.org.br/a1-linguagens-da-religiao-e-o-problema-da-liberdade-uma-introducao-hermeneutica-a-partir-da-filosofia-da-rede-inter-relacional/>. Acesso em: (mês da pesquisa) 2026.

Resumo

Este artigo constitui o texto base da primeira aula do curso “Temas de Linguagens da Religião”, oferecido no âmbito das Ciências da Religião (Religious Studies) para mestres e doutorandos. O objetivo é apresentar o escopo epistemológico da disciplina e introduzir o conceito de “liberdade religiosa” como problema central de investigação, a partir do percurso hermenêutico (metodológico) da Filosofia da Teoria de Rede Inter-relacional. Parte-se da definição de “Linguagens da Religião” como redes de significados que configuram a experiência religiosa e suas expressões simbólicas como elementos e fluxos relacionais identitários, com suas narrativas doutrinárias. Em seguida, examina-se a historicidade do conceito moderno de liberdade religiosa, demonstrando sua emergência no contexto ocidental como construção jurídico-filosófica situada, problematizando-se sua pretensão de universalidade sob a perspectiva dos princípios relacionais budistas e taoístas. Por fim, apresenta-se o triângulo hermenêutico que orientará o curso (semestral): a liberdade como autodeterminação do Espírito em Hegel, como libertação do sofrimento no Budismo e como adesão à Verdade e à Graça no Cristianismo. O texto, fundamentado nos princípios da lógica relacional (mútua determinação, duas verdades, superimposição, fluxo do Tao, oposição complementar e interfusão), problematiza a aplicabilidade do conceito moderno de liberdade religiosa a tradições com pressupostos ontológicos distintos, estabelecendo as bases para a investigação comparativa e inter-relacional que constitui o presente estudo.

Introdução

A liberdade religiosa é, na contemporaneidade, amplamente assumida como um direito fundamental, universal e autoevidente. Declarações internacionais, constituições nacionais e tratados de direitos humanos a consagram como princípio inegociável das sociedades democráticas. No entanto, quando submetida a uma análise investigativa que busca pelas suas causas e condições, a partir da perspectiva da Filosofia da Rede Inter-relacional, a autoevidência

desse conceito se desfaz diante de sua constituição meramente aparente, convencional, e que se revela como uma rede com elementos ligados à complexidade histórica, filosófica e teológica. O presente percurso hermenêutico investigativo se propõe precisamente a essa tarefa, a saber, analisar as linguagens constitutivas da experiência religiosa a partir dos elementos da rede inter-relacional, com foco no elemento da liberdade.

A escolha da liberdade como elemento de rede adotado como ponto de partida trata-se de um conceito liminar, que articula dimensões ontológicas (p.ex., o que é o ser humano?), epistemológicas (p. ex., como se conhece a verdade?), éticas (p. ex., como se deve agir?) e soteriológicas (p. ex., como se alcança a salvação ou libertação?). Em cada tradição religiosa, a liberdade é pensada a partir de pressupostos específicos e se expressa em configurações de linguagens culturais igualmente específicas.

A questão fundamental (que orienta este primeiro artigo) pode ser assim formulada: o conceito moderno de liberdade religiosa se constitui como um elemento universal, aplicável a todas as tradições religiosas, ou de uma construção linguística do Ocidente moderno? E sua configuração transposta para contextos culturais não-ocidentais exige uma mediação, uma ponte hermenêutica?

Esta pergunta é, em si mesma, constituída por outras, portanto, é uma questão condicionada, p. ex.: O que constitui culturalmente o ser humano que pressupõe para sua constituição moderna a ideia institucional de liberdade religiosa? Que concepção de verdade está implicada na noção de livre exercício da religião? Como as diferentes tradições compreendem a relação entre autoridade comunitária e autonomia individual? Seria o conceito de liberdade efetivo para tradições que não partem de uma ontologia da substância, mas de uma perspectiva ontológica fundamentada na relação da vacuidade?

Para abordar estas questões, adotamos o percurso metodológico desenvolvido no artigo “Os elementos da rede budista-taoísta na Filosofia da Teoria de Rede Inter-relacional” (Tsai, 2024). Trata-se de uma perspectiva hermenêutica que visa superar a antinomia entre metafísica europeia (pensamento orientado pela noção de substância, com suas raízes no cristianismo platônico-aristotélico) e anti-metafísica asiática (pensamento orientado pela vacuidade e interdependência, com suas raízes no budismo chinês). Sobre isso:

“É característico do pensamento metafísico o ponto de partida ser um eu metafísico, reificado, e, na contrapartida, o pensamento anti-metafísico ter o seu oposto no eu anti-metafísico. Esta oposição que se liga a uma intuição lógica de que algo não pode ser o seu oposto e de que não há uma coexistência necessária para além da radical oposição entre uma coisa que é diferente da outra, na verdade, esconde uma possibilidade relacional de opostos complementares necessariamente coexistentes.” (Tsai, 2024, p.148)

A filosofia da rede inter-relacional oferece instrumentos para superar esta oposição aparentemente insuperável, superação feita pela possibilidade da complementariedade entre metafísica e anti-metafísica. Isso tem como posição inicial de desenvolvimento uma base hermenêutica que está fundamentada no budismo da Escola Hua-yan e no taoísmo filosófico. Trata-se de uma lógica relacional que opera por princípios extraídos das tradições indiana e chinesa, mas aplicados à compreensão dos fenômenos religiosos em sua complexidade contemporânea. Os princípios que constituem esta teoria são: (a) princípios da filosofia budista: (1) da mútua determinação (*pratityasamutpāda*); (2) da superimposição/atribuição (*samāropa*);

(3) das duas verdades, convencional e última (*dvaya satya*); (b) princípios da filosofia taoísta: (4) do fluxo relacional (*tao*); (5) da não-ação do fluir livre (*wuwei*); e (6) da oposição complementar (*yin-yang*); Princípio da interfusão budista-confucionista: (7) da interfusão da realidade (*yuanrong*).

Estes princípios, tomados em seu conjunto, constituem a lógica relacional que orientará a análise investigativa sobre as linguagens da liberdade nas tradições religiosas. Não se trata, note-se bem, de aplicar categorias budistas ou taoístas aos fenômenos ocidentais, mas de usar os princípios inter-relacionais como instrumentos hermenêuticos que permitem superar os limites da lógica predicativa que tradicionalmente orienta a análise ocidental.

A lógica predicativa, caracterizada pela redução à cópula “ser”, pela estrutura metafísica da linguagem (S é P) e pelo fundamento ontológico da substância última, mostra-se insuficiente para compreender tradições que não operam com estes pressupostos. A lógica relacional, ao contrário, permite captar as conexões como interdependências, complementariedades, que constituem os fenômenos religiosos.

Para desenvolver a análise, o presente artigo apresenta cinco seções, sendo a introdução a primeira. Na segunda seção, definimos o escopo do curso, explicitando o que entendemos por linguagens da religião como sistemas de significado mediante a perspectiva inter-relacional. Na terceira seção, examinamos a liberdade religiosa como conceito moderno e ocidental, por meio de um breve histórico para identificar seus pressupostos ontológicos e epistemológicos. Na quarta seção, apresentamos o triângulo hermenêutico que orienta a exposição do percurso completo: os conceitos de Hegel, Budismo e Cristianismo, tomados como elementos constituintes da rede inter-relacional e seus fluxos condicionantes da liberdade religiosa. Na quinta seção, problematizamos a aplicabilidade do conceito moderno de liberdade religiosa às tradições não-ocidentais, por meio dos princípios da rede inter-relacional de modo a desvelar as pontes hermenêuticas envolvidas.

1. Linguagens da religião como sistemas de significado

1.1 A delimitação do alcance

O que entendemos por linguagens da religião? Certamente não se trata de uma delimitação restritiva ligada ao domínio dos idiomas em que os textos religiosos foram escritos (hebraico, grego, sânscrito, pali etc.). Tampouco das formas discursivas pelas quais as comunidades religiosas expressam sua fé (teologia, doutrina, dogma etc.). O conceito de linguagens da religião aqui adotado refere-se aos sistemas hermenêuticos, simbólicos, psicológicos, enfim, cognitivos que estruturam o fenômeno da experiência religiosa, aqueles fenômenos que conferem inteligibilidade, coerência e poder político, que fundamentam uma cultura que pode ser comunicada.

Uma linguagem, neste sentido, não é apenas um conjunto de signos e regras gramaticais, mas um modo de organizar o mundo por meio de uma lógica (Wittgenstein, 1999, p.15-16), de estabelecer relações entre seus elementos, de atribuir sentido à existência. Como sistemas de significado, as linguagens religiosas articulam, de acordo com a Filosofia Analítica da Religião: (1) lógica, (2) epistemologia, (3) metafísica (ontologia, cosmologia e soteriologia), e (4) ética. Se fossemos fazer uma ponte de diálogo inter-relacional com a Filosofia Continental da Religião teríamos quatro categorias também: (1) hermenêutica da linguagem (religiosa), (2)

fenomenologia da experiência (religiosa), (3) filosofia da abertura da condição humana (religiosa), e (4) fenomenologia da cultura sociopolítica (religiosa).

Por meio das configurações dos dois fluxos (ou escolas) da Filosofia da Religião, podemos notar que cada tradição religiosa desenvolve sua própria linguagem para articular estes elementos, e essa linguagem não restrita apenas a algo acessório (ou instrumental), mas constitutiva da própria experiência religiosa. Não se pode separar por meio de uma reificação metafísica o conteúdo da forma, a mensagem do meio, a experiência da expressão, uma vez que sempre uma influencia a outra em um jogo de mútua determinação lógica, linguística e fenomênica (cognitiva).

1.2 A Rede Inter-relacional como chave hermenêutica

A Filosofia da Rede Inter-relacional oferece uma chave particularmente fecunda para a compreensão destes sistemas de significado. Seu fundamento na noção de vacuidade (*śūnyatā*) como relacionalidade absoluta, ou seja, a ausência completa de quaisquer substâncias últimas e de qualquer característica ontológica metafísica imutável, nos permite abordar as linguagens religiosas não como entidades isoladas e autossuficientes, presas a contextos e redes culturais imutáveis e transcendentais, mas como nós mesmos, dentro da imanência da vacuidade, em uma rede de relações interdependentes. Uma explicação deste ponto pode ser vista no seguinte comentário sobre a metáfora da rede de joias do Avatamsaka Sutra, fundamento da escola Huáyán:

“Nesta escola budista a concepção da realidade é vista como uma rede, constituída por joias interligadas por fios de luz, no formato de uma nuvem que cobre todo o universo. Cada joia representa um indivíduo e tem como característica ser completamente transparente como um cristal puro, mas capaz de refletir todas as coisas, a totalidade de todas as joias. Assim, cada joia reflete todas as demais, e cada reflexo das joias, contém em si o reflexo total, o que traz uma reflexão infinita. Isso mostra como o indivíduo é determinado não apenas pela sua alteridade, mas como a totalidade e a singularidade que se determinam contínua e inseparavelmente.” (Tsai, 2024, p. 150)

Aplicada às linguagens religiosas, esta metáfora da Rede de Indra, sugere que cada tradição (cada “joia”) reflete em si todas as demais, e que a compreensão adequada de qualquer elemento do sistema religioso exige a consideração de suas múltiplas determinações relacionais. Não há conceito teológico, ou religioso, que possa ser compreendido isoladamente, pois seu significado emerge precisamente de suas relações com outros conceitos, com as práticas rituais, com as estruturas institucionais, com as experiências dos fiéis ou praticantes.

1.3 A especificidade das linguagens da liberdade

No interior destes sistemas de significado mais amplos, a liberdade ocupa um lugar particular. Trata-se de um conceito que, em cada tradição, articula as dimensões ontológica (o tipo de ser que pode ser livre), epistemológica (como se conhece a verdade que liberta), ética (como se age livremente) e soteriológica (qual seria o destino final da liberdade).

A liberdade é, assim, um operador linguístico-teológico, um operador lógico-ético, que conecta diferentes domínios da experiência religiosa. Compreender a linguagem da liberdade em uma tradição é compreender a sua configuração fundamental enquanto sistema de significado dentro da categoria da epistemologia da religião (Filosofia Analítica) ou da fenomenologia da experiência religiosa (Filosofia Continental).

No entanto, a própria noção de “liberdade” não é unívoca, e este é o elemento central que a Filosofia da Rede Inter-relacional nos ajuda a perceber. O que significa “ser livre” para um cristão agostiniano é radicalmente diferente do que significa para um budista da escola Madhyamaka, e ambos diferem do que significa para um filósofo hegeliano. E mais. Estas diferenças não são restritas ao domínio terminológico, mas envolvem pressupostos ontológicos, epistemológicos e éticos em fluxos diversos.

Compreender estas diferenças sem cair nem no relativismo do materialismo aniquilacionista (que tornaria impossível qualquer diálogo) nem no universalismo do eternalismo ontologizador (que imporá categorias ocidentais a tradições não-ocidentais) é o objetivo que a Filosofia da Rede Inter-relacional nos ajuda a alcançar. Seus sete princípios, no geral, mas particularmente três deles, a saber, o princípio das duas verdades, o princípio da oposição complementar e o princípio da inter fusão, nos dão como que instrumentos para uma compreensão que não suprime a alteridade, e nos possibilita o diálogo sem renúncia à possibilidade de comparação.

Parte 2 – A liberdade religiosa como conceito moderno e ocidental

2. A liberdade religiosa como conceito moderno e ocidental

2.1 Breve histórico do conceito

A expressão “liberdade religiosa” é relativamente recente na história do pensamento ocidental. Embora possamos encontrar antecedentes na antiguidade clássica (como a tolerância romana em relação aos cultos dos povos conquistados) e no medievo (como as discussões sobre o livre-arbítrio na teologia patrística e escolástica), o conceito no sentido que hoje lhe atribuímos emerge na modernidade, associado a processos históricos bem específicos. Podemos identificar alguns marcos fundamentais nessa trajetória, que são os seguintes.

Como primeiro, podemos citar, a Reforma Protestante (séc. XVI), que trouxe uma fragmentação da cristandade ocidental e as guerras religiosas que se seguiram colocaram o problema da coexistência de diferentes confissões cristãs no mesmo território. As soluções encontradas, como o princípio *cuius regio, eius religio* da Paz de Augsburgo (1555), estavam ainda longe do que hoje entendemos por liberdade religiosa individual, no entanto, elas abriram caminho para a dessacralização da unidade religiosa como fundamento do Estado. A Paz de Augsburgo (1555) estabeleceu o princípio *cuius regio, eius religio* (“de quem (é) a região, dele (se siga) a religião”) no Sacro Império Romano-Germânico, representando o primeiro reconhecimento legal do Protestantismo na cristandade ocidental.

O acordo, firmado entre o Imperador Carlos V e os príncipes luteranos da Liga de Esmalcalda, determinava que cada governante territorial poderia escolher entre o Catolicismo e o Luteranismo (Confissão de Augsburgo) como religião oficial de seus domínios, cabendo aos súditos adotá-la ou emigrar com seus bens. Três limitações fundamentais devem ser destacadas: primeiro, o princípio aplicava-se exclusivamente a católicos e luteranos, excluindo calvinistas,

anabatistas e demais grupos reformados; segundo, a chamada “reserva eclesiástica” determinava que bispos e abades católicos convertidos ao luteranismo perderiam seus cargos e terras, não podendo impor sua nova fé aos súditos; terceiro, a Declaratio Ferdinandei isentava certas cidades imperiais e cavaleiros que já praticavam ambas as religiões antes de 1555.

Para o nosso recorte das linguagens da liberdade religiosa, a Paz de Augsburg representa simultaneamente a ruptura da unidade cristã medieval, e o surgimento da soberania estatal moderna (transferindo ao governante a autoridade sobre a religião, antes centralizada na Igreja) e ainda uma concepção (ainda bem limitada) de tolerância (ou convivência pacífica): a liberdade não era individual, mas territorial, o que significa dizer que o direito à diferença religiosa pertencia ao príncipe, não ao súdito. O princípio vigorou até 1648, quando a Paz de Vestfália estendeu o reconhecimento aos calvinistas e consolidou o modelo westfaliano de soberania estatal.

Depois temos, por segundo, o Iluminismo (séc. XVII-XVIII): Filósofos como John Locke (Carta sobre a Tolerância, 1689) e Voltaire (Tratado sobre a Tolerância, 1763) formularam os primeiros argumentos sistemáticos em favor da tolerância religiosa baseados não em razões pragmáticas (evitar guerras), mas em princípios filosóficos: a distinção entre o foro interno (a consciência, que não pode ser coagida) e o foro externo (as ações, que podem ser reguladas pelo Estado); a limitação do poder político às coisas temporais; o direito à liberdade de consciência como decorrência da dignidade humana. John Locke, Carta sobre a Tolerância (1689). Escrita originalmente em latim (Epistola de Tolerantia) entre 1685 e 1686, durante o exílio de Locke na República Holandesa, e publicada em tradução inglesa por William Popple em 1689, a obra constitui um marco fundacional do conceito moderno de tolerância religiosa (“Uma Carta Sobre Tolerância”. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. [São Francisco: Wikimedia Foundation], 2025a. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Uma_Carta_Sobre_Toler%C3%A2ncia. Acesso em março de 2026).

O contexto é, como explica Voltaire Schilling, no portal Terra, de que Locke escreve sob o impacto da revogação do Édito de Nantes (1685) por Luís XIV, que dissolveu a tolerância aos huguenotes na França, e no ambiente intelectual holandês marcado pelo debate sobre a convivência entre confissões após décadas de guerras religiosas que ensanguentaram a Europa desde a Reforma Protestante (John Locke e a questão da Tolerância. Terra, [s.d.]. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/educacao/historia/john-locke-e-a-questao-da-tolerancia,620890da9a2ea310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>. Acesso em: 2 mar. 2026). O argumento central da Carta opera por uma distinção radical entre as esferas civil e religiosa. Para Locke, o Estado (commonwealth) é uma sociedade constituída apenas para a procura, preservação e promoção dos interesses civis, estes definidos como a vida, a liberdade e os bens materiais. O magistrado dispõe de força pública para garantir a paz e a integridade de cada um (Wikipédia, 2025b, op. cit.).

A Igreja, por sua vez, é definida como “uma sociedade livre e voluntária”, resultado de uma associação livre e sem obrigações com a Lei Natural, cuja finalidade é o culto público a Deus e a aquisição da vida eterna, não podendo fazer uso de qualquer força, que pertence exclusivamente ao magistrado civil. Suas verdadeiras armas são o direito de discutir, argumentar e exortar (Schilling, 2025, op. cit.). Este delineamento assenta na premissa de que “toda a vida e poder da verdadeira religião consistem na persuasão interna e plena da mente; e a fé não é fé sem acreditar”: a consciência é, por natureza, incapaz de ser coagida, pois a crença não se produz por força externa (Wikipédia, 2025b, op. cit.). Três limitações fundamentais da tolerância lockeana devem ser destacadas para a discussão sobre linguagens da liberdade: primeiro, a tolerância é

extensiva às diversas denominações cristãs, mas exclui explicitamente os católicos romanos (“papistas”), sob o argumento de que constituem uma jurisdição estrangeira (o Papa) e, portanto, sua lealdade política é incompatível com a soberania civil (Schilling, 2025, op. cit.; Wikipédia, 2025b, op. cit.); segundo, exclui também os ateus, pois, como analisa Antônio Carlos dos Santos em artigo na revista *Kriterion*, “promessas, pactos e juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, não têm qualquer validade para um ateu” (O ateísmo no pensamento político de John Locke. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 60, n. 143, p. 319-338, ago. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2019n14306acs>. Acesso em: 2 mar. 2026), assim, a negação de Deus dissolve os fundamentos da obrigação moral e política; terceiro, a tolerância não se estende a práticas religiosas que atentem contra os bons costumes ou a paz civil (Wikipédia, 2025b, op. cit.).

Para o percurso do curso, a Carta de Locke representa um avanço decisivo em relação ao princípio *cuius regio, eius religio* da Paz de Augsburg (1555): ali, a liberdade era territorial e pertencia ao príncipe; aqui, emerge uma concepção de tolerância fundada na autonomia da consciência individual e na limitação do poder estatal às coisas temporais. Contudo, do ponto de vista da Filosofia da Rede Inter-relacional, a abordagem lockeana apresenta pressupostos ontológicos específicos: opera com uma noção de indivíduo como sujeito de direitos, uma distinção nítida entre foro interno e externo, e uma compreensão da religião primordialmente como “crença” (assentimento intelectual a certas proposições reveladas). Esta configuração, como se verá ao contrastá-la com as linguagens budista e hegeliana da liberdade, não é universal, mas constitui uma construção histórica particular que condiciona o conceito moderno de liberdade religiosa.

Voltaire, *Tratado sobre a Tolerância* (1763). Escrita por François-Marie Arouet, dito Voltaire, no Castelo de Ferney-Voltaire e publicada em 1763, a obra constitui um marco do pensamento iluminista em defesa da tolerância religiosa e da justiça (“Tratado sobre a Tolerância”. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. [São Francisco: Wikimedia Foundation], 2025a. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Tratado_sobre_a_Toler%C3%A2ncia. Acesso em março. 2026). Voltaire escreve sob o impacto da execução de Jean Calas, comerciante protestante de 63 anos, condenado à morte em 10 de março de 1762 pelo parlamento de Toulouse, acusado de assassinar o próprio filho, Marc-Antoine Calas, que supostamente pretendia converter-se ao catolicismo. O caso, ocorrido em um contexto de acirrados conflitos entre católicos e protestantes na França, foi marcado por fanatismo religioso e ausência de provas (Voltaire e o *Tratado Sobre a Tolerância*. Ensina RTP, 2017. Disponível em: <https://ensina.rtp.pt/artigo/voltaire-e-o-tratado-sobre-a-tolerancia/>. Acesso em: 2 mar. 2026).

Após a execução, na qual Calas foi supliciado na roda até a morte, Voltaire tomou a seu cargo a defesa da família, investigando o caso e mobilizando a opinião pública europeia (Wikipédia, 2025a, op. cit.; Ensina RTP, 2017, op. cit.; Praxedes, Walter. *O Tratado sobre a tolerância de Voltaire e a intolerância nossa de cada dia*. Walter Praxedes, 27 jun. 2015.

Disponível em:

<https://walterpraxedes.wordpress.com/2015/06/27/o-tratado-sobre-a-tolerancia-de-voltaire-e-a-in-tolerancia-nossa-de-cada-dia/>. Acesso em março de 2026). O Tratado foi redigido entre outubro de 1762 e abril de 1763 com o duplo objetivo de reabilitar Jean Calas e salvar a honra de sua família, expondo as inconsistências do processo judicial e a brutalidade com que se chegou à condenação (Editora Unesp. *Manifesto de Voltaire sobre a diversidade humana ganha nova edição*. Editora Unesp, 16 set. 2024a. Disponível em: <https://editoraunesp.com.br/blog/manifesto-de-voltaire-sobre-a-diversidade-humana-ganha-nova->

edicao-. Acesso em março de 2026; Barata, André. Contra o fanatismo. Crítica na Rede, 10 fev. 2001. Disponível em: https://criticanarede.com/lds_tolerancia.html. Acesso em março de 2026). Como escreve Jorge Coli, tradutor da obra para a Editora Unesp, “em seu Tratado, Voltaire articula o fato circunscrito com argumentos e demonstrações sobre a tolerância religiosa, empregando ferocidade irônica e argumentação veemente. O livro obteve sucesso imediato e muito amplo, alertando o Conselho de Luís XV, que termina por anular a condenação” (Editora Unesp. Tratado sobre a tolerância. Editora Unesp, 2024b. Disponível em: <https://editoraunesp.com.br/catalogo/9786557112328,tratado-sobre-a-tolerancia>. Acesso em março de 2026). O método argumentativo de Voltaire opera por uma articulação entre o particular e o universal: os capítulos não se encadeiam numa demonstração contínua, mas constituem-se como pequenos ensaios que orbitam em torno do problema central da tolerância. Voltaire denuncia a mistura entre questão religiosa e questão jurídica, tendo, de modo subterrâneo, uma defesa constante pela laicidade do Estado.

Três aspectos fundamentais da obra devem ser destacados para a discussão sobre linguagens da liberdade: primeiro, Voltaire distingue radicalmente entre superstição (a que todos têm direito) e fanatismo (que ninguém tem o direito de praticar). Para ele, “não saltará aos olhos que ainda seria mais razoável adorar o santo umbigo, o santo prepúpio, ou o leite e as vestes da virgem Maria, do que execrar e perseguir o nosso irmão?” (Barata, 2001, op. cit.). O alvo de sua crítica não é a crença religiosa em si, mas o fanatismo que leva à perseguição e à violência. Segundo, Voltaire defende a tolerância como condição para a paz civil, em que “a discórdia é o grande mal do gênero humano e a tolerância o seu único remédio” (Barata, 2001, op. cit.). A intolerância só se justifica contra os fanáticos que cometem o crime de perturbar a sociedade, como no caso dos jesuítas que perseguiram jansenistas. Terceiro, Voltaire amplia o horizonte da tolerância para além da cristandade, formulando um apelo universal: “digo-vos que é preciso olharmos para todos os homens como irmãos. O quê? O turco, meu irmão? O chinês, meu irmão? O judeu? O siamês? Sim, sem dúvida” (Barata, 2001, op. cit.).

Contudo, a obra apresenta limitações que devem ser consideradas à luz da crítica contemporânea. Voltaire não esconde seus preconceitos contra egípcios, judeus e negros em algumas passagens, revelando as contradições de um pensador que, embora defensor da tolerância, estava inserido nos preconceitos de seu tempo (Praxedes, 2015, op. cit.). Ainda, como observa Walter Praxedes (2015, op. cit.), “seu antissemitismo, tão pouco de acordo com suas convicções iluministas, o levou a escrever que não se encontra em toda a história do povo judeu nenhum traço de generosidade, de magnanimidade, de beneficência”. Para Voltaire, no entanto, mesmo pensando dessa forma, era possível a convivência tolerante com esses diferentes povos. O Tratado obteve enorme repercussão: em 1765, Jean Calas foi oficialmente inocentado e sua família indenizada pelo Estado francês (Wikipédia, 2025a, op. cit.; Praxedes, 2015, op. cit.). A atualidade da obra é atestada pelo fato de que, após o ataque terrorista ao jornal satírico Charlie Hebdo em janeiro de 2015, o livro bateu todos os recordes de venda na França, com 100 mil exemplares vendidos em pouco mais de um mês (Editora Unesp, 2024a, op. cit.; Editora Unesp, 2024b, op. cit.). Para o percurso do curso, o Tratado sobre a Tolerância representa um avanço significativo em relação à Carta de Locke (1689) e ao princípio cuius regio, eius religio da Paz de Augsburgo (1555): se em Locke a tolerância ainda excluía católicos e ateus, e no princípio territorial a liberdade pertencia ao príncipe, Voltaire amplia o horizonte da tolerância para todas as confissões e povos, fundamentando-a na razão universal e na laicidade do Estado.

Contudo, do ponto de vista da Filosofia da Rede Inter-relacional, a abordagem voltaireana apresenta pressupostos iluministas específicos: opera com uma noção de razão

universal que, em sua pretensão de julgar todas as tradições, pode incorrer em novos dogmatismos; mantém uma distinção nítida entre superstição (a ser tolerada) e fanatismo (a ser combatido) que nem sempre é sustentável em contextos interculturais; e fundamenta a tolerância na capacidade de indivíduos racionais se reconhecerem como irmãos, pressuposto que será problematizado pelas ontologias budista (vacuidade do eu) e hegeliana (eticidade estatal) ao longo do curso. Como analisa Júnio César da Rocha Souza, a atualidade de Voltaire está precisamente em sua defesa intransigente do direito à diferença e da necessidade de separar a esfera civil da esfera religiosa como condição para a paz duradoura entre os homens (Paz entre os homens: a tolerância e Voltaire revisitado. *Pólemos*, Brasília, v. 7, n. 13, p. 207-218, 31 jul. 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/16758>. Acesso em março de 2026).

Agora, por terceiro, as revoluções liberais (séc. XVIII-XIX), que podem ser vistas na Declaração de Virgínia (1776), na Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) positivaram, pela primeira vez na história, o direito à liberdade religiosa como direito fundamental. A Primeira Emenda à Constituição dos Estados Unidos (1791) estabeleceu que “o Congresso não fará nenhuma lei que estabeleça uma religião, ou que proíba o livre exercício dela”. O que assinala a proteção estatal sobre qualquer religião, concedendo institucionalmente a liberdade religiosa para qualquer pessoa física e jurídica.

Em quarto, vemos o desenvolvimento do direito internacional (séc. XX), com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), em seu artigo 18, onde a liberdade religiosa é vista na perspectiva de ser um direito humano universal inalienável. Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), Artigo 18. Adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, no Palais de Chaillot em Paris. A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) representa a resposta da comunidade internacional às atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial e ao Holocausto (Wikipédia. Declaração Universal dos Direitos Humanos. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. [São Francisco: Wikimedia Foundation]. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Declara%C3%A7%C3%A3o_Universal_dos_Direitos_Humanos. Acesso em março de 2026; APPG for International Freedom of Religion or Belief. Article 18. Disponível em: <https://appgfreedomofreligionorbelief.org/article-18-new/>. Acesso em março de 2026).

O processo de redação foi conduzido pela Comissão de Direitos Humanos da ONU, presidida por Eleanor Roosevelt (Estados Unidos), viúva do presidente Franklin D. Roosevelt, que consistentemente argumentara que a liberdade religiosa era uma das quatro liberdades essenciais da humanidade (APPG for International Freedom of Religion or Belief, op. cit.; BBC News. Q&A: The Declaration of Human Rights. 8 dez. 1998. Disponível em: http://news.bbc.co.uk/2/hi/special_report/1998/12/98/50th_anniversary_declaration_of_human_rights/226427.stm. Acesso em março de 2026). A comissão incluiu figuras como René Cassin (França), Charles Malik (Libano) e o australiano William Hodgson (Andrews, Kevin. Parliamentary Debates. Parliament of Australia, 9 fev. 2022. Disponível em: <https://parlinfo.aph.gov.au/parlInfo/search/display/display.w3p;db=CHAMBER;id=chamber%2Fhansardr%2F25465%2F0185>. Acesso em março de 2026). O Artigo 18 foi objeto de debates particularmente intensos durante os trabalhos de redação em maio de 1948 (Bazán, José Luis. Article 18 of the Universal Declaration: an indivisible right divided. *Human Rights Without*

Frontiers, 18 ago. 2023. Disponível em: <https://hrwf.eu/article-18-of-the-universal-declaration-an-indivisible-right-divided/>. Acesso em março de 2026).

A delegação da URSS recomendou uma disposição que enfatizasse a independência entre liberdade de pensamento e liberdade religiosa, dando proeminência à primeira para, supostamente, “garantir a liberdade de consciência”, “promover o desenvolvimento das ciências modernas” e “descartar todas as crenças antiquadas e o fanatismo religioso”. Os soviéticos justificaram a proposta afirmando que “a expressão 'liberdade de pensamento' incluía o pensamento científico e filosófico, bem como o pensamento em suas formas religiosas” (Bazán, op. cit., citando Schabas, William A. (ed.). *The Universal Declaration of Human Rights: The Travaux Préparatoires* Cambridge University Press, 2013). Posição similar foi apresentada pelo representante chinês, segundo o qual “a liberdade de pensamento incluía a liberdade de consciência, bem como a liberdade religiosa” (ibid.). Os Estados Unidos confirmaram a proposta que tornou a “liberdade religiosa” (e não apenas a “observância religiosa”) parte do Artigo 18 (ibid.).

O acordo final foi alcançado seguindo um princípio expresso pelas Filipinas, segundo o qual uma declaração de direitos humanos “deveria tentar expressar uma filosofia comum para todas as nações e, assim, promover o avanço da raça humana” (ibid.), reconhecendo um direito único à liberdade de pensamento, consciência e religião. A URSS aceitou a versão final porque “outros países não eram tão progressistas quanto o seu e, portanto, seria pedir demais que eles subscrevessem as mesmas garantias que a URSS” (ibid.). A Arábia Saudita absteve-se na votação final precisamente por objeção ao Artigo 18, argumentando que a disposição sobre a liberdade de mudar de religião violava a lei islâmica (Sharia) (Político. *United Nations adopts Universal Declaration of Human Rights*, Dec. 10, 1948. 10 dez. 2015. Disponível em: <https://www.politico.com/story/2015/12/united-nations-adopts-universal-declaration-of-human-rights-dec-10-1948-216489>. Acesso em março de 2026). O Líbano, representado por Charles Malik, filósofo e diplomata cristão maronita, desempenhou papel crucial na redação final, articulando uma concepção que integrava elementos da tradição ocidental com preocupações do mundo árabe (Glendon, Mary Ann. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. Random House, 2001).

A formulação do Artigo 18, “Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular”, trouxe três aspectos importantes: primeiro, ao proteger simultaneamente o foro interno (pensamento, consciência) e o foro externo (manifestação corporal e coletiva); segundo, ao reconhecer explicitamente a liberdade de mudar de religião (ponto contestado por países islâmicos); terceiro, ao estender a proteção não apenas à religião, mas também à “crença” em sentido amplo, incluindo posições não-religiosas (University of Birmingham. *Article 18: The Importance of FoRB in International Law*. Disponível em:

<https://www.birmingham.ac.uk/news-archive/2017/article-18-the-importance-of-forb-in-international-law>. Acesso em março de 2026). Embora a DUDH não tenha caráter juridicamente vinculante em sua origem, o Artigo 18 serviu de base para o Artigo 18 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (1966), que possui força de tratado e acrescentou proteções contra coerção, a possibilidade de limitações para proteção da segurança, ordem, saúde ou moral públicos, e o direito dos pais à educação religiosa dos filhos (ibid.).

Para o percurso do presente artigo, o Artigo 18 da DUDH representa a culminação do processo iniciado com a Paz de Augsburg (1555), passando por Locke (1689) e Voltaire (1763): pela primeira vez, a liberdade religiosa é afirmada como direito humano universal, inerente a toda pessoa, e não como concessão do príncipe ou tolerância condicionada. Contudo, do ponto de vista da Filosofia da Rede Inter-relacional, a formulação universalista da DUDH carrega pressupostos específicos da modernidade ocidental como, por exemplo, a primazia do indivíduo, e da religião como escolha pessoal, distinção foro interno/externo, que são alguns elementos que serão problematizados ao longo do curso pelas ontologias budista (vacuidade do eu) e cristã (adesão à verdade revelada).

Como observa o teólogo Otto Luchterhandt, a liberdade religiosa é “o canário na mina de carvão”, ou seja, é o indicador ou marco mais confiável para antecipar violações gerais de direitos humanos por regimes repressivos (Luchterhandt, Otto. *The Understanding of Religious Freedom in the Socialist States. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, v. 3, n. 3, 1983. Disponível em:

<https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1029&context=ree>. Acesso em março de 2026, apud Bazán, op. cit.).

Pressupostos ontológicos e epistemológicos do conceito moderno

Tomamos como ponto de partida a noção de que o conceito moderno de liberdade religiosa é uma construção histórica, com pressupostos específicos da modernidade. Podemos usar a Filosofia da Rede Inter-relacional para a identificar alguns destes pressupostos, usando um percurso hermenêutico de contraposição por contrastes. Diante disso, o que obtemos é o seguinte:

(1) A primazia do indivíduo. O sujeito da liberdade religiosa é, primordialmente, o indivíduo, que tem direito à liberdade de consciência, que pode mudar de religião, que manifesta sua crença. As comunidades religiosas, na modernidade, são derivadas da presença do indivíduo autônomo (conceito que se inicia para os efeitos da análise sobre liberdade religiosa, em Locke e Voltaire, e vai se expandindo até a DUDH), ou seja, são agregados de indivíduos que exercem seu direito associativamente. Este pressuposto contrasta fortemente com as tradições em que a primazia é da comunidade (como nos judaísmos), ou em que a própria noção de indivíduo como entidade autônoma é problematizada (como nos budismos).

(2) A distinção entre foro interno e foro externo (resultado direto do Iluminismo, novamente, Locke e Voltaire como fundamentos). A liberdade religiosa moderna fundamenta-se na distinção entre o que pertence à consciência (inviolável por proteção institucional) e o que pertence à ação pública (regulável institucionalmente). Esta distinção, por sua vez, pressupõe uma antropologia específica, na qual a interioridade (a alma, a mente, a consciência) é o locus da verdadeira liberdade, enquanto o corpo e as ações externas estão sujeitos a determinações sociais e políticas, portanto, submetidas às instituições, dentre elas, o Estado.

(3) A neutralidade do Estado. A afirmação de que o Estado não deve ter religião e deve manter-se neutro em relação às diferentes confissões, princípio fundamental do Estado laico moderno, tem suas raízes no processo histórico de separação entre as esferas civil e religiosa que se desenvolveu ao longo da modernidade, encontrando sua formulação mais sistemática no pensamento iluminista e, particularmente, no contexto da Revolução Francesa (Silva, Ester Balbino da. *Liberalismo, Estado e Religião: Uma Reflexão Sobre os Processos de Laicização e*

Secularização. In: 19º Congresso Brasileiro de Sociologia, 2009. Disponível em: https://www.congresso.sbsociologia.com.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=2364. Acesso em março de 2026).

A ênfase dada pelo liberalismo ao individualismo teve uma grande influência na quebra dos laços com a tradição, principalmente religiosa, incentivando os processos de secularização (entendida como “desencantamento do mundo”, com o avanço da ciência e da técnica em oposição às concepções religiosas) e de laicização (entendida como exclusão da religião da esfera pública, implicando a neutralidade do Estado nas questões religiosas) (ibid.). O ponto de inflexão, contudo, localiza-se na Revolução Francesa de 1789, e foi o anticlericalismo, um movimento ideológico impulsionado pela Revolução Francesa, que levou à abolição do princípio *cuius regio, eius religio* e à exacerbação da oposição ao envolvimento do clero na vida política da França. A partir de 1905, com a publicação da lei de separação entre Estado e Igreja, a França reconheceu e afirmou o princípio do secularismo, que (a partir desse ano) associou ao conceito da neutralidade do Estado em suas relações com a Igreja, id est aos cultos religiosos (ibid.).

A pesquisa de Carlos Eduardo da Silva Serra sobre Condorcet (Laicidade e Estado em Condorcet. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Maringá, 2023. Disponível em: <http://siteadmin2.uem.br/pgf/dissertacoes/2023/laicidade-e-estado-em-condorcet?month=1&year=2025>. Acesso em março de 2026; e publicado como Laicidade e Estado na Filosofia Política de Condorcet. Juruá Editora, 2024. Disponível em: https://www.juruá.com.br/shop_item.asp?id=31131. Acesso em março de 2026) demonstra que o conceito de laicidade foi gestado no contexto intelectual da Revolução Francesa e dos pensadores iluministas, tendo em Condorcet um de seus principais formuladores teóricos e políticos. Condorcet foi um dos redatores do projeto constitucional revolucionário. O filósofo preconizava uma concepção do mundo, um programa político e um estilo de vida moral nos quais os homens pudessem ser libertados da submissão a uma ordem sobrenatural, o que passava necessariamente pela separação entre esferas política e religiosa, pública e privada (ibid.).

Marco Aurélio Lagreca Casamasso (Laicidade: o aspecto da neutralidade. In: vLex. Disponível em: <https://vlex.com.br/vid/laicidade-aspecto-da-neutralidade-907437212>. Acesso em março de 2026) aprofunda a distinção conceitual: derivada do latim *neuter*, o termo neutro significa “nem um nem outro”. A partir dessa raiz etimológica, pode-se afirmar que o Estado neutro em matéria religiosa não poderá favorecer ou desfavorecer nem uma nem outra religião. A neutralidade religiosa do Estado pressupõe, portanto, uma igualdade de importância entre as religiões, acarretando três consequências principais: a perda de quaisquer benefícios ou malefícios que alguma confissão possa sofrer por favor ou desfavor estatal; a inexistência de hierarquia entre as religiões, tornando-se todas iguais perante a lei estatal; e, a mais profunda, o fato de que os dogmas e valores teológicos de uma religião já não podem servir de estrutura à sociedade política (ibid.).

O autor distingue ainda neutralidade de imparcialidade: citando Maurice Barbier, exemplifica que, num eventual auxílio financeiro, o Estado imparcial o ofereceria de forma igualitária; o Estado laico, devendo agir com neutralidade, sequer deveria considerar a hipótese daquela ajuda – nem mesmo com o compromisso de realizá-la em termos igualitários (ibid., citando BARBIER, Maurice. *La laïcité*). Como observam Victor Sales Pinheiro e Marcela Santos Pimentel (Secularização, Estado laico e Direito à liberdade religiosa: aproximação da sociologia histórica de Charles Taylor e da Filosofia Jurídica de John Finnis. *Juris Poiesis*, v. 23, n. 31, p. 323-353, 2020. Disponível em:

<https://mestradoedoutoradoestacio.periodicoscientificos.com.br/index.php/jurispoiesis/article/vie>

w/8175. Acesso em: 2 mar. 2026), a abordagem histórico-sociológica de Charles Taylor permite compreender a transição do modelo medieval, comunitário de religião para o modelo moderno, individualista, com a afirmação dupla da liberdade religiosa e da neutralidade (laicidade) do Estado para respeitá-la e garanti-la. Para o percurso do presente artigo, é importante saber que esta concepção de neutralidade estatal, consolidada juridicamente na França com a lei de 1905 e difundida posteriormente em diversas constituições ocidentais, representa a superação definitiva do princípio *cuius regio, eius religio* da Paz de Augsburg (1555).

Contudo, como adverte João A. Mac Dowell (Laicidade, Estado e Religião: o novo paradigma. Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 41-52, out./dez. 2010. Disponível em: <https://biblat.unam.mx/ca/revista/horizonte-belo-horizonte/articulo/laicidade-estado-e-religiao-o-novo-paradigma>. Acesso em março de 2026), a laicidade assumiu muitas vezes o caráter de negação dos valores transcendentais sob a capa de neutralidade, posição que se explica pela origem do Estado laico como reação à influência dominante das Igrejas cristãs no período anterior à Revolução Francesa, o que, no mundo contemporâneo, exige um novo modelo de laicidade que promova a participação de todas as forças vivas da nação, particularmente das comunidades religiosas, no debate público sobre questões de interesse comum. Este conceito moderno de liberdade religiosa implica uma determinada concepção de Estado, ou seja, de que o Estado não deve ter religião, deve manter-se neutro em relação às diferentes confissões, deve garantir igualmente o direito de todas. Esta neutralidade, por sua vez, pressupõe uma separação entre as esferas religiosa e política que é historicamente específica do Ocidente cristão.

(4) A religião como crença. O conceito moderno tende a compreender a religião primordialmente como um conjunto de crenças, ou seja, de proposições que o indivíduo afirma como verdadeiras, portanto, estamos diante de jogos de linguagem que se fundamentam em lógica clássica. A liberdade religiosa é, assim, a liberdade de ter estas ou aquelas crenças, de mudar de crenças, de manifestá-las. Esta ênfase na crença, porém, pode não captar adequadamente tradições em que o centro é a prática ritual, o pertencimento comunitário, a experiência mística ou a transformação ética, mais do que a adesão intelectual a proposições.

O pré-conceito hegeliano na compreensão da liberdade religiosa

No artigo “Heidegger e o Inevitável Diálogo com o Mundo Oriental” (2012), Antônio Florentino Neto desenvolveu uma análise aprofundada do que posteriormente seria sistematizado como “preconceito hegeliano”, demonstrando como a filosofia hegeliana, diferentemente da abertura proporcionada por Heidegger, reifica os pressupostos metafísicos ocidentais que impedem o reconhecimento do pensamento oriental como filosofia propriamente dita (Florentino Neto, 2012).

O “preconceito hegeliano” não é, portanto, um mero equívoco factual ou uma antipatia pessoal de Hegel pela China, que pode surgir da leitura do capítulo sobre a liberdade na China no seu História da Filosofia. Trata-se, de fato, de um modo de pensar específico, um modo lógico-metafísico que opera no interior do próprio sistema hegeliano e que, por sua natureza, viabiliza o reconhecimento da alteridade radical e intransponível do pensamento oriental.

Segundo Lee Eun-Jeung (2013), Hegel interpreta a história universal como história da liberdade, o processo pelo qual o Espírito se autoconhece e se realiza. Nessa teleologia, os diferentes povos e civilizações são hierarquizados conforme o grau de consciência da liberdade que alcançaram: o mundo oriental (incluindo a China) representa o estágio em que apenas um é

livre (o déspota); o mundo greco-romano representa o estágio em que alguns são livres; o mundo germânico-cristão representa o estágio em que todos são livres (Lee, 2013).

A China, portanto, é colocada no estágio mais elementar do desenvolvimento do Espírito, caracterizada por Hegel como um mundo governado pelo despotismo e pela estagnação, onde o sistema político nunca muda (Lee, 2013). Nas Preleções sobre a História da Filosofia, Hegel dedica poucas páginas à filosofia chinesa (menos espaço do que dedica à discussão de métodos e fontes) e o faz para negar-lhe o estatuto de filosofia propriamente dita (Hegel, 1833 apud Lee, 2013). Suas afirmações sobre Confúcio são particularmente reveladoras do preconceito que Florentino Neto identificou (embora a passagem abaixo não seja de Florentino):

“Temos conversas de Confúcio com seus discípulos [o Analectos], nelas há uma moral popular; esta encontramos em toda parte, em cada povo, e melhor; não é nada excelente. Confúcio é um sábio prático do mundo; filosofia especulativa não se encontra absolutamente nele, apenas bons e sólidos ensinamentos morais, dos quais, porém, nada de especial podemos obter. O De officiis de Cícero, um livro de pregação moral, dá-nos mais e melhor do que todos os livros de Confúcio. A partir de suas obras originais pode-se concluir que, para a fama de Confúcio, teria sido melhor se elas não tivessem sido traduzidas.” (Hegel, 1833 apud Lee, 2013).

Hegel prossegue sua crítica ao I Ching (Livro das Mudanças), classificando suas especulações sobre o Yin-Yang como “as determinações mais abstratas e, portanto, mais superficiais do entendimento”, e sobre Laozi e o Tao Te Ching, afirma que “isto, no todo, não pode nos dar muita instrução” (Hegel, 1833 apud Lee, 2013). O ponto crucial para a discussão sobre liberdade religiosa é a negação hegeliana de que os chineses possuam subjetividade livre, que é um pressuposto fundamental do conceito moderno de liberdade religiosa.

Assim, na perspectiva de Hegel, a moral chinesa é nacional e estatal. Não brota da interioridade livre do sujeito, mas é imposta de fora como lei e regulamento:

“Esta moral (confuciana) contém as obrigações dos súditos para com o imperador, dos filhos para com os pais, dos pais para com os filhos etc. Há muitas coisas excelentes nisso, mas quando esses deveres, tão valorizados pelos chineses, são praticados, essa prática é apenas formal, não é um sentimento interno livre, não é liberdade subjetiva.” (Hegel, 1833 apud Lee, 2013).

Os chineses, a partir do excerto acima, portanto, não seriam capazes de liberdade interior, condição indispensável para a liberdade religiosa no sentido moderno. Richard McDonough (2023) aprofunda essa crítica ao demonstrar que a filosofia hegeliana está ancorada na lógica predicativa, aquela que reduz todo enunciado à forma “S é P” e pressupõe uma substância última como fundamento do real. Essa lógica, derivada da tradição aristotélica, é incompatível com a lógica relacional que caracteriza o pensamento chinês (taoísmo, confucionismo, budismo chinês).

Se a própria estrutura do pensar filosófico é definida por Hegel a partir dessa lógica predicativa, então tudo o que não se enquadra nela é automaticamente excluído do domínio da filosofia: o pensamento chinês, que opera por correlações, oposições complementares (yin-yang) e fluxos (Tao), não é filosofia. Seria apenas “sabedoria prática”, “moral popular”, “representação

simbólica” (McDonough, 2023). Mais grave ainda: o “preconceito hegeliano” impede que se reconheçam formas de liberdade que não sejam a liberdade do sujeito autodeterminante.

Se a liberdade é definida como autodeterminação do Espírito que se sabe a si mesmo, então tradições que não operam com a noção de sujeito (como os budismos) ou que concebem a liberdade como harmonização com o fluxo cósmico (como os taoísmos) simplesmente não podem ser compreendidas como portadoras de liberdade. McDonough (2023) contrapõe a posição hegeliana à de Martin Heidegger, que teria criado as condições para um diálogo genuíno com o pensamento Oriental justamente por desconstruir os fundamentos da metafísica Ocidental.

Heidegger, em uma perspectiva diferente de Hegel, não define a filosofia a partir da lógica predicativa e da metafísica da substância. Sua analítica existencial em Ser e Tempo parte do ser-no-mundo, que antecede qualquer distinção entre sujeito e objeto, de modo que Heidegger teria visto a cognição e a razão como modos mais básicos de ser. Ele teria enfatizado desde o início que há outros modos de ser-no-mundo além da razão e da cognição. Assim, a perspectiva heideggeriana, que é um dos fundamentos da Filosofia Continental da Religião, seria capaz de apreciar muitas dimensões da existência humana, o que incluiria aquelas dimensões de espiritualidade e misticismo existentes em algumas filosofias religiosas asiáticas, e de compreendê-las em uma perspectiva diferente daquele em que Hegel executa a sua obsessão exclusiva pelo surgimento da liberdade e da razão (Logos) (McDonough, 2023).

Florentino Neto (2012) argumenta que Heidegger, especialmente em sua obra tardia, aproxima-se conscientemente do pensamento taoísta. Conceitos como serenidade, deixar-ser, e acontecimento apropriador apresentam afinidades profundas com o wuwei (não-ação) e o Tao, chineses. Essa abertura não significa que Heidegger tenha simplesmente incorporado em sua filosofia alguns dos elementos orientais chineses, mas que sua destruição da metafísica Ocidental criou um espaço no qual o diálogo com o Oriente se torna possível sem a mediação do “preconceito hegeliano”. Isto significa que o pensamento heideggeriano ocorre sem a necessidade de enquadrar o pensamento chinês nas categorias da lógica predicativa e da filosofia da subjetividade (Florentino Neto, 2012).

O “preconceito hegeliano” implica necessariamente (*vyapti*) uma hierarquização das culturas, na qual o Ocidente grego-germânico ocupa o ápice e as demais civilizações são estágios (*bhumi*) superados no caminho do Espírito. Como observa Lee (2013):

“Hegel previu que a China teria o destino de ser conquistada pelo mundo Ocidental, isto é, pelo mundo moderno. A interpretação da história de Hegel e seu julgamento sobre o mundo asiático influenciaram muitos filósofos e pensadores Ocidentais modernos como K. Marx e Max Weber, que estudaram o mundo asiático, e influenciaram a formação do eurocentrismo baseado na modernidade.”

No entanto, o que assistimos, foi o ingresso de um único elemento do pensamento Ocidental para dentro da rede cultural inter-relacional chinesa, a saber, o elemento do marxismo enquanto produtividade, ou seja, a aceleração da produtividade. Isso possibilitou para a política chinesa a criação do “Socialismo com características chinesas”, onde dois sistemas antagônicos se tornaram opostos complementares, o sistema político do socialismo e do capitalismo. No entanto, a fusão foi bem construída e aperfeiçoada, e atualmente é chamado de apenas confucionismo contemporâneo.

Para a questão da liberdade religiosa, objeto do artigo, as implicações são notórias. O conceito moderno de liberdade religiosa, tal como formulado por Locke, Voltaire e consagrado

na Declaração Universal de 1948, pressupõe exatamente aquilo que Hegel define como liberdade: a autodeterminação do sujeito. O indivíduo livre é aquele que pode escolher suas crenças, mudar de religião, manifestar publicamente sua fé. Essa liberdade é, fundamentalmente, liberdade de um sujeito. Ora, se aplicarmos o “preconceito hegeliano” à análise do fenômeno religioso, tenderemos a considerar que tradições que não operam com essa noção de sujeito autônomo simplesmente não possuem liberdade religiosa ou, ainda pior, que os indivíduos dessas tradições não são verdadeiramente livres.

Os budismos, por exemplo, tendem sempre a negar a existência ontológica de um eu substancial por meio do conceito religioso de *anātman*, não-eu (divino). A liberdade budista não é autodeterminação de um sujeito, mas libertação do sofrimento (*vimutti*, *moksa*) pelo reconhecimento da vacuidade (*śūnyatā*) e da interdependência (*pratītyasamutpāda*). Dentro da moldura hegeliana, essa concepção é simplesmente invisível como “liberdade”. Mas se fossemos forçar uma aceção, poderíamos dizer que no máximo ela poderia ser interpretada como uma forma primitiva ou incompleta de consciência.

Os taoísmos, por sua vez, concebem a liberdade como harmonização com o fluxo do Tao e como não-ação (*wuwei*), em sua base comum filosófica religiosa. Ser livre não é afirmar a própria vontade, mas agir espontaneamente em sintonia com o curso natural das coisas. Novamente, essa concepção escapa completamente ao enquadramento hegeliano.

A explicitação do “preconceito hegeliano” por Florentino Neto permite-nos compreender por que o conceito moderno de liberdade religiosa (mesmo em suas formulações mais amplas) não é universal. Ele carrega consigo os pressupostos da filosofia da subjetividade e da metafísica ocidental, que não são compartilhados por todas as tradições religiosas. Isso não significa que devemos abandonar o conceito, mas sim que precisamos mediá-lo hermenêuticamente quando aplicado a contextos não-ocidentais.

A Filosofia da Rede Inter-relacional, ao propor uma lógica relacional fundamentada no budismo chinês, oferece instrumentos para essa mediação. Podemos dizer que:

“A teoria de rede-internacional dá solução para alguns problemas específicos pois trata os pré-conceitos culturais, p. ex., o preconceito hegeliano, como condição necessária para uma compreensão que leva para a superação dos problemas lógicos da linguagem ao postular a complementariedade entre metafísica e anti-metafísica, tendo como base a hermenêutica budista da escola Huáyán”. (TSAI, 2024, p. 148)

O “preconceito hegeliano” que tomo como ponto de partida para a análise de liberdade religiosa, foi identificado por Antônio Florentino Neto e é, em última análise, a explicitação dos limites da razão ocidental quando confrontada com a alteridade radical do pensamento oriental. Sua superação (*pāramitā*) não se dá pela simples negação de Hegel, mas pelo reconhecimento de que a própria definição de “filosofia”, “liberdade” e “sujeito” é historicamente situada e culturalmente condicionada. Para o nosso fluxo sobre linguagens da religião e o problema da liberdade religiosa, um elemento central é o exercício constante de que compreender a liberdade religiosa nos budismos, nos cristianismos e na filosofia hegeliana, como contrastes em jogos de linguagem distintos, exige que nos libertemos do “preconceito hegeliano”, isto é, que não tomemos a concepção ocidental moderna de liberdade como padrão universal contra o qual todas as demais devem ser medidas.

Este exercício de autosuperação do niilismo moderno, preconizado por Nietzsche, mas sentido também por outros filósofos como os da Escola de Kyoto, particularmente, Nishitani, exige, em suma, uma hermenêutica inter-relacional que reconheça cada tradição como uma joia que reflete todas as outras na rede infinita das possibilidades humanas de significar a liberdade.

Parte 3 – Triângulo hermenêutico e problematização

O triângulo hermenêutico do fluxo sobre a liberdade religiosa

A partir do que foi exposto, apresentamos o triângulo hermenêutico que orientará o fluxo sobre a análise da liberdade religiosa como elemento de rede inter-relacional da Filosofia da Religião (Analítica ou Continental), que são três redes de compreensão da liberdade, cada qual com sua linguagem específica, seus pressupostos (anti-)ontológicos e suas implicações éticas e soteriológicas, e isso no contraste ou jogo de cores entre o Budismo, o Cristianismo e o pensamento hegeliano.

Hegel e a liberdade como autodeterminação do Espírito

No sistema hegeliano, a liberdade é compreendida como autodeterminação do Espírito (Geist). O Espírito é livre porque não depende de nada externo, ele é causa sui, autopoção, atividade pura. A história universal é o processo pelo qual o Espírito se conhece a si mesmo, superando as oposições entre subjetividade e objetividade, particular e universal, finito e infinito.

A religião, neste quadro, ocupa um lugar preciso: é a representação (Vorstellung) do absoluto, o momento em que o Espírito se contempla a si mesmo sob a forma da fé. Mas a religião não é ainda a forma mais elevada do saber, esta é a filosofia, que apreende o absoluto conceitualmente. A liberdade religiosa, para Hegel, não pode ser compreendida como mera tolerância ou permissão externa: ela é a realização da liberdade do Espírito na esfera da representação, que encontra sua verdade na eticidade do Estado.

A linguagem hegeliana da liberdade é, assim, profundamente marcada pela ontologia do espírito, pela dialética e pela compreensão da história como processo de autoconhecimento do absoluto. Compreendê-la adequadamente exige situá-la no interior deste sistema filosófico complexo, atentando para suas conexões com a teologia cristã (particularmente luterana) e com a filosofia política moderna.

Budismo: liberdade como libertação do sofrimento (*vimutti/mokśa*)

A linguagem budista da liberdade opera em um registro radicalmente diverso. Seus termos fundamentais são *vimutti* (libertação) e *mokśa* (emancipação), e seu ponto de partida é o reconhecimento do sofrimento (*dukkha*) como característica fundamental da existência condicionada.

A liberdade, no budismo, não é autodeterminação de um sujeito (pois o sujeito é ele mesmo problematizado pela doutrina do anātman, não-eu), mas libertação do ciclo de renascimentos (*samsāra*) pela extinção do desejo e da ignorância. O caminho para esta libertação é epistemológico e ético: trata-se de conhecer a verdadeira natureza da realidade (a impermanência, a insuficiência, a vacuidade) e de cultivar as qualidades éticas que conduzem à cessação do sofrimento.

No Hīnayāna (particularmente na tradição Theravāda), a libertação é alcançada pelo seguimento do Caminho Óctuplo: visão correta, intenção correta, fala correta, ação correta, meio de vida correto, esforço correto, atenção plena correta, concentração correta. Trata-se de um caminho de autodisciplina e autoconhecimento que conduz à condição de *arahant*, o ser liberado.

No Mahāyāna, a compreensão da liberdade se aprofunda com a noção de vacuidade (*śūnyatā*) e o ideal do bodhisattva. A liberdade não é apenas libertação pessoal, mas compaixão universal, o bodhisattva, tendo alcançado a iluminação, posterga sua entrada no nirvana para ajudar todos os seres a se libertarem. A liberdade é, assim, inseparável da interdependência: ser livre é reconhecer que não há “si mesmo” separado dos outros, e agir em conformidade com este reconhecimento.

Cristianismo: liberdade como adesão à verdade e à graça

A linguagem cristã da liberdade articula-se em torno de dois polos fundamentais: a liberdade como livre-arbítrio (capacidade de escolha) e a liberdade como dom da graça (libertação do pecado). Esta tensão percorre toda a tradição cristã, das fontes bíblicas à teologia contemporânea.

Nas Escrituras, a liberdade é apresentada como libertação do pecado e da morte pela fé em Cristo: “Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (Jo 8,32). Paulo de Tarso desenvolve esta compreensão em termos de libertação da Lei e do pecado: “Para a liberdade foi que Cristo nos libertou” (Gl 5,1). A liberdade cristã é, assim, liberdade para o bem, capacidade de viver segundo o Espírito.

Agostinho de Hipona, confrontado com a questão do mal e da graça, desenvolve uma teologia da liberdade que enfatiza a necessidade da graça divina para o verdadeiro exercício da liberdade. O livre-arbítrio, sozinho, é incapaz de escolher o bem – ele precisa ser curado e fortalecido pela graça. A liberdade plena é a liberdade para o bem, que só a graça concede.

Tomás de Aquino, no século XIII, sistematiza esta compreensão em termos aristotélicos: a liberdade é a capacidade da vontade de escolher os meios para o fim último, que é Deus. A graça aperfeiçoa a natureza, não a destrói, ela eleva a liberdade humana à participação na liberdade divina.

O Concílio Vaticano II, particularmente na Declaração *Dignitatis Humanae* (1965), recebe criticamente a modernidade e afirma o direito à liberdade religiosa como fundado na dignidade da pessoa humana. A liberdade religiosa é compreendida como imunidade de coação externa – ninguém pode ser obrigado a agir contra sua consciência. Mas esta liberdade externa não esgota a compreensão cristã da liberdade, que permanece fundamentalmente liberdade para a verdade, liberdade em Cristo.

O contraste das ontologias

O que o contraste entre estas três linguagens revela, quando examinado à luz da Filosofia da Rede Inter-relacional, é a profunda diferença das ontologias subjacentes:

Hegel opera com uma ontologia do espírito: o ser é espírito, autoconsciência, autodeterminação. A liberdade é a realização do espírito, sua autopoisição. O indivíduo é livre na medida em que participa do espírito objetivo (a eticidade, o Estado) e do espírito absoluto (a arte, a religião, a filosofia).

O Budismo opera com uma ontologia da vacuidade: o ser é vazio de existência inerente (*svabhāva*), é pura relacionalidade, interdependência. A liberdade é o reconhecimento desta vacuidade e a libertação do sofrimento que decorre da ignorância desta verdade. O indivíduo é convencionalmente real, mas ultimamente vazio, não há “eu” a ser libertado, apenas processos condicionados que cessam.

O Cristianismo opera com uma ontologia da criação: o ser é criado por Deus, distinto d'Ele, mas chamado à comunhão com Ele. A liberdade é a capacidade de responder ao chamado divino, capacidade ferida pelo pecado, mas restaurada pela graça. O indivíduo é substancialmente real (criado por Deus), mas sua realização plena está na relação com o Criador.

Estas diferenças ontológicas têm implicações profundas para a compreensão da liberdade religiosa. Se a liberdade é autodeterminação do espírito, então a liberdade religiosa plena só se realiza quando a religião é integrada na vida ética do Estado. Se a liberdade é reconhecimento da vacuidade, então a “liberdade religiosa” no sentido ocidental pode parecer uma contradição – como poderia haver um “sujeito” livre para escolher, se o sujeito é ele mesmo vazio? Se a liberdade é adesão à verdade revelada, então a liberdade religiosa não pode ser indiferença, a verdade importa, e aderir à verdade é libertador, enquanto aderir ao erro é escravidão.

Problematizando a aplicabilidade do conceito moderno

A questão da tradução intercultural

A aplicação do conceito moderno de liberdade religiosa a tradições não-ocidentais coloca, antes de tudo, um problema de tradução. Traduzir não é simplesmente encontrar equivalentes lexicais, mas mediar entre universos de significado distintos.

Quando se pergunta, por exemplo, se o budismo reconhece a liberdade religiosa, a questão já está mal colocada nos termos da lógica predicativa ocidental. Pois o budismo não opera com a categoria de “religião” no sentido ocidental moderno (como sistema de crenças distinto do Estado, da ciência, da filosofia), nem com a categoria de “liberdade” como autodeterminação de um sujeito. O que está em jogo é algo diverso: a prática do caminho, o seguimento dos preceitos, a realização da iluminação.

A Filosofia da Rede Inter-relacional, com seu princípio das duas verdades, oferece um instrumento para abordar esta questão. A verdade convencional reconhece a realidade dos indivíduos, das escolhas, das instituições, neste nível, pode-se falar legitimamente de liberdade religiosa em contextos budistas. A verdade última, porém, revela a vacuidade destas mesmas realidades, não há indivíduo substancial que escolhe, não há religião substancial que é escolhida, apenas processos interdependentes em fluxo.

A autoridade comunitária e a autonomia individual

Outro aspecto fundamental que o contraste entre as tradições revela é a diversa configuração da relação entre autoridade comunitária e autonomia individual.

No Cristianismo, esta relação é pensada em termos de consciência individual e magistério eclesiástico, de livre exame e tradição, de fê pessoal e mediação institucional. A tensão é constitutiva e tem sido negociada de diferentes maneiras ao longo da história, com ênfases distintas no catolicismo, na ortodoxia e no protestantismo.

No Budismo, a relação entre Sangha (comunidade monástica) e praticante individual é compreendida em termos de interdependência. O praticante não atinge a iluminação sozinho, ele depende dos ensinamentos (transmitidos pela comunidade), do exemplo dos mestres, do apoio material da comunidade leiga. Mas a iluminação é, em última instância, uma realização individual, cada um deve percorrer o caminho por si mesmo. A autoridade da tradição não exclui a autonomia da investigação pessoal.

Em Hegel, a relação é pensada em termos de superação dialética. A subjetividade individual encontra sua verdade na objetividade ética do Estado. A liberdade não é o arbítrio do indivíduo isolado, mas a participação consciente na vida ética da comunidade política. A autoridade do Estado não é externa à liberdade, mas sua realização concreta.

O conceito moderno de liberdade religiosa, com sua ênfase na autonomia individual e na neutralidade estatal, privilegia uma determinada configuração desta relação, aquela em que o indivíduo é o sujeito primário de direitos e a comunidade religiosa é uma associação voluntária. Esta configuração não é universal, e sua aplicação a outras tradições exige mediação cuidadosa.

A liberdade como não-ação: uma perspectiva taoísta

A contribuição taoísta, presente na Filosofia da Rede Inter-relacional através do princípio da não-ação do fluir livre (*wuwei*), oferece uma perspectiva particularmente instigante para repensar a liberdade religiosa.

O *wuwei* não é inação, mas ação não-forçada, ação que flui espontaneamente em harmonia com o curso natural das coisas (tao). É a ação que não impõe, não violenta, não resiste. Aplicado à esfera religiosa, o *wuwei* sugere uma compreensão da liberdade que não é autodeterminação do sujeito (que afirmaria sua vontade sobre o mundo), mas deixar-ser, deixar-fluir, deixar-acontecer.

Esta perspectiva desafia a ênfase moderna na escolha, na decisão, na autodeterminação como núcleo da liberdade. Ser livre, na perspectiva taoísta, não é afirmar a própria vontade, mas harmonizar-se com o fluxo do tao. A liberdade religiosa, então, não seria primariamente o direito de escolher entre opções pré-determinadas, mas a possibilidade de viver espontaneamente a própria tradição, sem coerções externas nem internas.

A inter fusão das linguagens

O princípio da inter fusão (yuan rong), extraído do budismo Hua-yan por Fazang, oferece a chave final para nossa problematização. A inter fusão significa que cada fenômeno contém todos os outros, que cada verdade reflete todas as verdades, que cada perspectiva é, de certo modo, todas as perspectivas.

Aplicado às linguagens da liberdade, este princípio sugere que Hegel, Budismo e Cristianismo não são realidades mutuamente excludentes, entre as quais seria preciso escolher. Eles são, antes, perspectivas que se interpenetram, que se refletem mutuamente, que se determinam em sua própria especificidade precisamente por sua diferença relacional.

Compreender a liberdade religiosa na contemporaneidade plural exige, assim, não a imposição de uma linguagem sobre as outras, mas o cultivo da capacidade de transitar entre elas, de perceber suas interconexões, de reconhecer em cada uma o reflexo das demais. Exige, em suma, uma hermenêutica inter-relacional.

Conclusão

Percorremos, neste artigo introdutório, um caminho que partiu da questão fundamental sobre a universalidade do conceito moderno de liberdade religiosa, passou pela explicitação do percurso metodológico da Filosofia da Teoria de Rede Inter-relacional, examinou o conceito moderno de liberdade religiosa em sua historicidade e pressupostos, apresentou o triângulo hermenêutico do curso e problematizou a aplicabilidade do conceito a tradições com pressupostos ontológicos distintos.

Os principais argumentos desenvolvidos foram o conceito moderno de liberdade religiosa não é um dado universal, mas uma construção histórica ocidental com pressupostos específicos (primazia do indivíduo, distinção foro interno/foro externo, neutralidade estatal, religião como crença). A Filosofia da Teoria de Rede Inter-relacional, com seus princípios extraídos das tradições budista e taoísta (mútua determinação, duas verdades, superimposição, fluxo do Tao, oposição complementar, inter fusão), oferece instrumentos hermenêuticos para superar a antinomia entre metafísica ocidental e anti-metafísica asiática. Hegel, Budismo e Cristianismo constituem três linguagens da liberdade radicalmente diversas, cada qual com sua ontologia própria (espírito, vacuidade, criação) e suas implicações éticas e soteriológicas.

A aplicação do conceito moderno de liberdade religiosa a tradições não-ocidentais exige mediação hermenêutica cuidadosa, que respeite a alteridade sem renunciar à possibilidade de comparação. O princípio da inter fusão sugere que estas diferentes linguagens não são mutuamente excludentes, mas se determinam mutuamente em sua diferença relacional.

Referências

CLEARY, T. *The Flower Ornament Scripture: a translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston: Shambala, 1993.

COOK, F. H. *Hua-yen Buddhism: the jewel net of Indra*. Pennsylvania: Penn State Press, 1977.

FERRARO, G. G. *Versos Fundamentais do Caminho do Meio: Mulamadhyamakakarika de Nagarjuna*. Tradução e comentários. Campinas: Phi, 2016.

FLORENTINO NETO, A. *Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto*. In: FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (Orgs.). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas: Phi, 2017.

FLORENTINO NETO, A. (Org.). *Escritos de Leibniz sobre a China*. Campinas: Phi, 2016.

FLORENTINO NETO, A. et al. (Orgs.). *Negatividade e liberdade: homenagem a Marcos Lutz Müller*. Campinas: Phi, 2024.

GUO, S. *A Chinese-English Dictionary of Chinese Philosophy*. Revised Edition. Shanghai: Foreign Language Education Press, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992.

- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da Religião*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- LAOZI. *Tao Te Ching: o livro do caminho e da virtude*. Tradução de Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- LEE, Eun-Jeung. Hegel e a China: a filosofia da história e o eurocentrismo. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 35-58, 2013.
- LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2014.
- LOUNDO, D. A Noção de Superimposição (samāropa) em Nāgārjuna e Candrakīrti. In: FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (Orgs.). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas: Phi, 2017.
- LOUNDO, D. *Razão com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana*. Campinas: Phi, 2022.
- MCDONOUGH, Richard. Heidegger, Hegel, and the Opening to the East. *Philosophy East and West*, Honolulu, v. 73, n. 4, p. 856-879, 2023.
- NĀGĀRJUNA. *Mulamadhyamakakarika: versos fundamentais do caminho do meio*. Tradução e comentários de Giuseppe Ferraro. Campinas: Phi, 2016.
- PAULO VI. *Declaração Dignitatis Humanae: sobre a liberdade religiosa*. Concílio Ecumênico Vaticano II, 1965.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.
- TSAI, P. M. Os elementos da rede budista-taoísta na Filosofia da Teoria de Rede Inter-relacional. *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 8, n. 18, jan./jun. 2024.
- TSAI, P. M. *O Tao da China na Modernidade: uma hermenêutica do indivíduo da modernização com características chinesas pela teoria de rede inter-relacional*. 2020. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.
- TSAI, P. M. *Zhuangzi e a desconstrução da substancialidade nos paradoxos lógicos de Huizi*. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. Tradução de William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2007.

WITTGENSTEIN, L. Investigações filosóficas. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ZHUANG ZHOU. O imortal do Sul da China: uma leitura cultural do Zhuangzi. Tradução, introdução e comentários de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2022.