

Autonomia, reconhecimento e juridificação na liberdade religiosa Uma perspectiva 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. **O espírito absoluto e a religião como autoconhecimento da liberdade: uma abordagem a partir da filosofia da rede inter-relacional**. Plínio Marcos Tsai, São Paulo, 2026. Disponível em: <https://pliniotsai.buda.org.br/a4-autonomia-reconhecimento-e-juridificacao-na-liberdade-religiosa-uma-perspectiva-da-filosofia-da-rede-inter-relacional/>. Acesso em: (mês da pesquisa) 2026.

Resumo

Esta exposição se constitui como texto base da quarta aula do curso "Temas de Linguagens da Religião", oferecido no âmbito das Ciências da Religião para mestrandos e doutorandos. O objetivo é analisar a linguagem da liberdade no pensamento ocidental moderno a partir do percurso metodológico da Filosofia da Rede Inter-relacional, desenvolvida por Plínio Marcos Tsai. Examina-se, inicialmente, o contraste entre duas concepções fundamentais da liberdade na modernidade filosófica: a liberdade como autonomia em Immanuel Kant (fundamentada na capacidade da vontade de se autodeterminar segundo a lei moral, tomada como universal) e a liberdade como reconhecimento da individualidade em Georg Wilhelm Friedrich Hegel (fundamentada na mediação dialética entre subjetividade e eticidade). Em seguida, analisamos o processo de secularização do conceito de liberdade e sua consequente juridificação nas Declarações de Direitos, desde as primeiras formulações iluministas até a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e a declaração conciliar *Dignitatis Humanae* (1965). Por fim, são apresentados os pressupostos ontológicos e epistemológicos subjacentes a essas concepções, problematizando-os à luz da Filosofia da Rede Inter-relacional e do conceito de cosmopolitismo chinês desenvolvido por Shuchen Xiang, que oferece uma alternativa paradigmática fundada na metafísica processual da harmonia e na ausência do "preconceito hegeliano".

Introdução

A modernidade filosófica é marcada por uma profunda transformação na compreensão da liberdade. Se na antiguidade clássica e no medievo a liberdade era pensada predominantemente em termos de conformidade com uma ordem cósmica ou divina - o livre-arbítrio como capacidade de escolher o bem, orientado pela lei natural ou pela graça, a partir do século XVII e, sobretudo, no século XVIII, surge uma nova perspectiva que implica em uma nova linguagem para conceituar a liberdade, centrada na autonomia do sujeito. Esta transformação é inseparável dos processos de secularização, individualização e juridificação que caracterizam a modernidade ocidental.

No entanto, a compreensão da liberdade não pode ser dissociada das ontologias e das lógicas que a fundamentam. A Filosofia da Rede Inter-relacional (Tsai, 2024), oferece um instrumento hermenêutico para analisar estas diferentes linguagens da liberdade, situando-as como joias em uma rede inter-relacional que reflete e é refletida por outras tradições - particularmente pelas teorias inter-relacionais religiosas, como budista e a taoísta, mas também a chinesa em sua expressão cosmopolita confucionista.

Podemos dizer, “a teoria de rede inter-relacional 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” (Tsai, 2024). O "preconceito hegeliano", já analisado em exposições anteriores, é a tendência do pensamento ocidental a projetar suas categorias - particularmente a noção de sujeito autodeterminante e a teleologia histórica - como universais, invisibilizando formas alternativas de liberdade presentes em tradições não-ocidentais (Florentino Neto, 2012).

A obra de Shuchen Xiang (2023), *Chinese Cosmopolitanism*, oferece um contraponto fundamental a esta perspectiva. Xiang demonstra como a tradição chinesa, ancorada em uma metafísica processual que não opera com a dicotomia ontológica entre civilização e barbárie, desenvolveu uma compreensão da liberdade radicalmente diversa da ocidental – uma liberdade como harmonia (tao), como não-ação (*wuwei*) e como reconhecimento da interdependência entre todos os seres (Xiang, 2023). Esta compreensão, como veremos, não se baseia na autonomia de um sujeito substancial, nem na dialética do reconhecimento entre consciências, mas na capacidade de agir em sintonia com o fluxo do Tao e no fluxo da coexistência harmoniosa das diferenças.

Esta exposição textual tem como objetivo analisar a linguagem da liberdade no pensamento ocidental moderno – particularmente nas formulações de Kant e Hegel – e seu subsequente processo de secularização e juridificação, contrastando-a com as alternativas oferecidas pela tradição chinesa à luz da Filosofia da Rede Inter-relacional. Vejamos agora a questão ligada ao pensamento de Kant.

Kant e a liberdade como autonomia

A filosofia prática de Immanuel Kant (1724-1804) representa uma ruptura decisiva com as concepções anteriores de liberdade. Para Kant, a liberdade não está no modelo medieval teocêntrico, que é caracterizada pela capacidade de escolher entre opções (livre-arbítrio), ou por meio da conformidade com uma lei externa (natural ou divina). A liberdade passa a ser uma autonomia - a capacidade da vontade de se autodeterminar segundo leis que ela mesma se dá, independentemente de qualquer determinação empírica ou heterônoma.

Como Kant formula na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), "a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos na medida em que são racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade pela qual ela pode ser eficiente independentemente de causas estranhas que a determinem" (Kant, 1785 *apud* Guyer, 2006). A liberdade, portanto, é a independência da vontade em relação a qualquer condicionante sensível ou empírico. Esta concepção insere-se no projeto crítico kantiano de fundamentar a moral (sentido da vontade moral) na razão prática pura. Assim, a lei moral não pode ser derivada da experiência, pois esta nos oferece apenas regularidades contingentes (restritas ao domínio da imanência), não princípios universais e necessários (no domínio da transcendência). A lei moral deve ser a priori,

isto é, fundada exclusivamente na estrutura da razão. A fórmula do imperativo categórico é a seguinte: "age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal" (Kant, 1785 *apud* Guyer, 2006), expressa precisamente esta exigência de universalidade e autonomia.

Um dos problemas centrais da filosofia kantiana é a relação entre liberdade e determinismo natural. No mundo fenomênico, no domínio da imanência, tudo ocorre segundo leis causais necessárias; no mundo noumenal, no domínio da razão absoluta, a liberdade é possível. Como conciliar estas duas esferas? Kant recorre à distinção entre o ser humano como fenômeno (sujeito às leis da natureza, liberdade condicionada pelo ambiente imanente) e como nûmeno (coisa-em-si, liberdade transcendental condicionada pela razão absoluta).

Na *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant formula o que denomina o fato da razão, onde a consciência da lei moral é imediatamente dada à razão prática, e esta consciência implica a liberdade. Como ele afirma, a liberdade e a lei moral remetem uma à outra (Kant, 1788 *apud* Beck, 1960). A liberdade não é demonstrada teoricamente (entendendo aqui teoria no sentido mais aristotélico da coisa), mas postulada como condição de possibilidade da moralidade. Sem liberdade, não haveria imputabilidade moral, nem responsabilidade, nem mérito ou culpa. Este postulado tem implicações profundas para a compreensão da liberdade religiosa. Kant defende que a religião deve ser racionalmente fundada na moralidade, não em dogmas ou autoridades externas. Em *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793), ele argumenta que a verdadeira religião é aquela que se reduz à moralidade. O que isso significa? Significaria que servir a Deus é cumprir os deveres morais como se fossem mandamentos divinos. Assim, a liberdade religiosa seria a liberdade de seguir a própria consciência moral racional, não a liberdade de aderir a qualquer crença particular. Como Kant descreve: "a religião natural é aquela que se funda unicamente na razão prática, enquanto a religião revelada é aquela que se funda em uma revelação histórica" (Kant, 1793 *apud* Wood, 2020).

Do ponto de vista da Filosofia da Rede Inter-relacional, a concepção kantiana de liberdade apresenta pressupostos ontológicos específicos que merecem ser problematizados.

Em primeiro lugar, Kant opera com uma ontologia dualista - imanente/transcendente, fenômeno/nûmeno, sensível/inteligível, necessidade/liberdade - que reflete a estrutura da lógica predicativa ocidental - a separação entre sujeito e predicado, entre essência e aparência, entre o que a coisa é em si e o que ela aparece para nós. Como argumenta Xiang (2023, p. 128-148), esta dualidade ontológica é precisamente aquilo que fundamenta a dicotomia ocidental entre civilização e barbárie, entre o eu racional e o outro irracional.

Em segundo lugar, a concepção kantiana da liberdade como autonomia pressupõe um sujeito substancial - uma vontade que é causa de si mesma, independente de qualquer determinação externa. Este sujeito é uma superimposição (*samāropa*) no sentido budista: uma atribuição de existência substancial onde, na verdade, há apenas processos interdependentes (Tsai, 2024). Desse modo, na perspectiva budista Madhyamaka Prasaṅgika, o eu kantiano que se autodetermina segundo a lei moral é uma ilusão - um constructo conceitual que oculta a vacuidade (*śūnyatā*) de qualquer identidade fixa.

Em terceiro lugar, a ênfase kantiana na universalidade da lei moral, ou seja, "age de tal modo que a máxima de tua ação possa valer como lei universal", se reflete como uma lógica da identidade que tende a suprimir a diferença. Como observa Florentino Neto (2012), o universalismo kantiano, em sua pretensão de aplicar os mesmos princípios a todos os seres racionais, não considera que as diferentes tradições culturais podem ter compreensões alternativas da racionalidade e da moralidade. Este universalismo abstrato, quando aplicado a

contextos não-ocidentais, pode operar como uma forma de colonialismo epistêmico, que acaba impondo categorias ocidentais como se fossem universais, sem reconhecer sua historicidade e particularidade.

Em contrapartida ao racionalismo kantiano, o primeiro filósofo profissional, Hegel, desenvolveu toda uma análise em relação ao pensamento kantiano da liberdade, que culmina em uma nova maneira de ver a liberdade, vejamos.

Hegel e a liberdade como reconhecimento

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) oferece uma crítica contundente à concepção kantiana de liberdade. Para Hegel, a autonomia kantiana é abstrata porque permanece no âmbito da subjetividade interior, sem se realizar nas instituições concretas da vida ética. A liberdade não pode ser apenas a capacidade de um sujeito isolado de se autodeterminar segundo princípios universais; ela precisa objetivar-se no mundo, manifestar-se nas relações sociais, nas leis, nos costumes, nas instituições (lembrando que para Hegel a manifestação máxima do Espírito absoluto é o Estado, a propriedade privada e a família).

Na Fenomenologia do Espírito (1807), Hegel descreve o percurso da consciência em direção ao saber absoluto. Um dos momentos cruciais deste percurso é a dialética do senhor e do escravo (Hegel, 1992, § 178-196), que antecipa a concepção hegeliana da liberdade como reconhecimento. A autoconsciência só se torna plenamente consciente de si quando é reconhecida por outra autoconsciência. A liberdade, portanto, não é um atributo que o sujeito possui em si mesmo, independentemente dos outros; ela é constituída relacionalmente na luta por reconhecimento.

Como Hegel escreve na Fenomenologia, "a autoconsciência é em si e para si na medida em que e por que é em si e para si para uma outra; isto é, ela é apenas como algo reconhecido" (Hegel, 1992, § 178). Esta formulação é fundamental: a liberdade não é uma propriedade intrínseca do sujeito, mas uma qualidade que emerge da relação intersubjetiva. Ser livre é ser reconhecido como livre por outros que, por sua vez, são reconhecidos como livres.

Na Filosofia do Direito (1821), Hegel desenvolve sistematicamente sua concepção da liberdade concreta. Como vimos anteriormente (na terceira exposição), a liberdade se realiza em três momentos: no direito abstrato (liberdade formal da pessoa que possui propriedade), na moralidade (liberdade subjetiva do sujeito que age segundo princípios) e na eticidade (liberdade objetivada nas instituições da família, da sociedade civil e do Estado).

A crítica de Hegel à moralidade kantiana é que ela permanece no âmbito da intenção subjetiva, sem alcançar a objetividade da vida ética. O imperativo categórico, por mais universal que pretenda ser, é ainda uma determinação que o sujeito impõe a si mesmo a partir de sua interioridade. A verdadeira universalidade, para Hegel, é aquela que se realiza nas leis e costumes de um povo, ou seja, é uma universalidade concreta, não abstrata (portanto, estaria no âmbito da razão prática e não da razão absoluta).

Como dito no prefácio da Filosofia do Direito, "o que é racional é real; e o que é real é racional" (Hegel, 2010, p. 33). Esta fórmula significa que a razão não é uma instância transcendental separada do mundo, mas se realiza na história e nas instituições. A liberdade, portanto, não é um ideal abstrato que o sujeito carrega consigo, mas uma conquista histórica (dentro do fluxo da imanência, e não da transcendência da razão) que se objetiva nas formas concretas, práticas, da vida social.

A concepção hegeliana da liberdade como reconhecimento tem implicações diretas para a compreensão da liberdade religiosa. Para Hegel, a liberdade religiosa não pode ser reduzida ao direito individual de escolher a própria crença. Ela é, antes, a participação consciente na vida da comunidade religiosa que, através do culto e da doutrina, eleva o indivíduo da particularidade de suas opiniões subjetivas à universalidade da fé objetiva.

Na Filosofia da Religião, Hegel argumenta que a religião é a consciência que o Espírito tem de si mesmo na forma da representação. A comunidade religiosa é o lugar onde o indivíduo experimenta a reconciliação entre sua subjetividade particular e a universalidade do Espírito. A liberdade religiosa, portanto, não é a liberdade *de* algo (coerção externa), mas a liberdade *para* algo. O que significa isso? Que a liberdade é a capacidade de participar plenamente da vida espiritual da comunidade (Hegel, 1827 *apud* Jaeschke, 1990).

No entanto, como vimos na segunda e terceira exposições, esta concepção está ancorada no "preconceito hegeliano" - a suposição de que a realização plena da liberdade só é alcançada no ocidente cristão-germânico, onde o princípio da subjetividade livre teria encontrado sua expressão adequada. Como argumenta Lee Eun-Jeung (2013), Hegel hierarquiza as culturas de acordo com o grau de liberdade que elas alcançaram, colocando a China no estágio mais elementar (apenas o déspota é livre) e o mundo germânico-cristão no estágio mais elevado (todos são livres). Este eurocentrismo, como demonstram Florentino Neto (2012) e McDonough (2023), não é um detalhe periférico, mas decorre da própria estrutura da dialética hegeliana.

A mútua determinação entre Kant (autonomia) e Hegel (reconhecimento)¹

O contraste entre as concepções kantiana e hegeliana da liberdade pode ser visto nos seguintes pontos:

Dimensão	Kant	Hegel
Fundamento	Autonomia da vontade	Reconhecimento intersubjetivo
Relação com o outro	O outro é limite da minha liberdade (imperativo categórico)	O outro é condição da minha liberdade (dialética do reconhecimento)

¹ Embora a CAPES ainda não tenha emitido uma portaria específica consolidada sobre o tema até este momento, os parâmetros adotados por agências como o CNPq, em sua Portaria nº 2.664 de 6 de março de 2026, (que institui a Política de Integridade na Atividade Científica do CNPq, estabelece, em seu Art. 6º, inciso III, ser obrigatório declarar o uso de ferramentas de Inteligência Artificial Generativa (IAG) de qualquer espécie e em qualquer fase do desenvolvimento da pesquisa (concepção, redação, análise de dados, submissão), especificando nos respectivos textos e exposições eletrônicas a ferramenta utilizada e a finalidade) e o Guia sobre uso ético da Inteligência Artificial Generativa na Pesquisa da ANPOCS estabelecem princípios fundamentais aplicáveis: transparência, autoria humana, responsabilidade do pesquisador e verificação dos conteúdos gerados. Diante desse panorama normativo, informamos as nossas exposições contam com a colaboração da ferramenta de inteligência artificial generativa DeepSeek (modelo R1), empregada exclusivamente como suporte técnico para auxiliar na organização da estrutura textual, na sistematização de conteúdos (tabelas) e na sugestão de formulações preliminares. Todo o conteúdo gerado pela IA foi rigorosamente revisado, validado e editado pelo autor (Plínio Marcos Tsai), que assume integral responsabilidade pela precisão, coerência e adequação acadêmica do material final. O uso da IA não substituiu o juízo crítico, a expertise em Filosofia da Religião dentro do registro religioso do budismo chinês e da análise filosófica do autor, tendo funcionado apenas como ferramenta auxiliar no processo de edição e formatação textual. A declaração deste uso atende aos princípios de transparência e integridade científica exigidos pelas agências de fomento à pesquisa no Brasil.

Dimensão	Kant	Hegel
Realização	Interioridade da consciência moral	Objetivação nas instituições (eticidade)
Universalidade	Abstrata (lei universal a priori)	Concreta (realizada na história e na cultura)
Religião	Religião nos limites da simples razão (moralidade)	Religião como consciência do Espírito (comunidade)

Para Kant, o sujeito livre é aquele que age segundo leis que ele mesmo se dá, independentemente de qualquer influência externa. O outro, neste quadro, é principalmente um limite - não posso tratar o outro como mero meio, devo respeitar sua dignidade como ser racional. Mas a liberdade não depende essencialmente da relação com o outro; ela é, em princípio, possível mesmo para um sujeito isolado (como, por exemplo, um monge budista ou cristão que se torne um eremita, que esteja em pleno uso da sua razão).

Para Hegel, ao contrário, a liberdade é fundamentalmente relacional. O sujeito só se torna consciente de si mesmo como livre quando é reconhecido por outro sujeito como autoconsciência (vis-à-vis, pessoa) livre. A liberdade não é um atributo que se possui em isolamento, mas uma qualidade que emerge da interação social. O outro não é apenas um limite, mas uma condição da minha liberdade.

Me parece que a crítica de Hegel em relação a Kant culmina na análise da “consciência infeliz” que consta da Fenomenologia do Espírito - uma figura da consciência que se caracteriza pela cisão entre o mundo terreno (finito, mutável, imperfeito, imanente) e o mundo transcendente (infinito, imutável, perfeito, absoluto). A consciência infeliz é aquela que, incapaz de reconciliar estas duas esferas, oscila entre a tentativa de elevar-se ao divino enquanto mantém uma autoconsciência de sua própria não dignidade.

Hegel, assim, desenvolveu uma crítica quase direta à moralidade kantiana. O sujeito kantiano, ao postular um domínio dos fins, uma esfera das finalidades, que transcende o mundo empírico, permanece preso à mesma cisão que caracteriza a consciência infeliz. A lei moral, por mais universal que seja, permanece um dever ser que nunca se realiza plenamente no mundo. O sujeito kantiano é, assim, uma alma bela, uma completa interioridade que se retira do mundo, incapaz de agir sem se contaminar com a particularidade das relações mundanas.

A superação desta cisão exige que a liberdade se realize no mundo, por meio das e nas leis, nos costumes, nas instituições (lembrando os postulados fundamentais hegelianos). O Estado ético não é uma limitação externa à liberdade individual, mas sua realização concreta, ou seja, para Kant, o Estado é uma limitação externa (necessária, mas externa). Mas por quê? Kant defende um Estado de Direito liberal onde o governante deve garantir a máxima liberdade compatível com a liberdade de todos. A obediência às leis é um dever jurídico, mas a verdadeira liberdade é a autonomia moral, que não se confunde com a obediência civil. O cidadão deve obedecer à lei (externamente), mesmo que discorde (internamente). No entanto, para Hegel, o Estado ético não é uma limitação externa porque a liberdade verdadeira não é o arbítrio do indivíduo isolado, mas a participação na vida ética da comunidade. Hegel critica a separação entre interioridade e exterioridade. Isso porque a liberdade política ocorre quando o indivíduo reconhece as leis do Estado como sua própria vontade racional. Isso não significa concordar com toda lei, mas reconhecer que o ordenamento jurídico e político como um todo é a condição para sua realização como ser livre. A obediência é uma afirmação ativa (não resignada ou mesmo

fatalista) da própria identidade ética. Assim, obedecer às leis do Estado racional é liberdade, e não servidão, isso porque as leis seriam a expressão da própria substância ética do indivíduo.

O Preconceito Hegeliano Revisitado

No entanto, como argumenta Florentino Neto (2012), a solução hegeliana para a "consciência infeliz" está ancorada em um preconceito fundamental: a suposição de que o Estado moderno ocidental (particularmente o Estado prussiano) é a realização plena da liberdade. Este preconceito se manifesta na exclusão das tradições não-ocidentais do desenvolvimento da liberdade e na hierarquização das culturas.

Do ponto de vista da Filosofia da Rede Inter-relacional, o "preconceito hegeliano" é uma manifestação da ontologização da noção da lógica predicativa: a redução de todo enunciado à forma "S é P", que pressupõe uma substância última como fundamento do real (Tsai, 2024, p. 6). A dialética hegeliana, por mais interessante que seja - com seu tripé sustentador de tese, antítese e síntese - ainda opera com a distinção fundamental entre sujeito e predicado, entre essência e acidente, entre o que uma coisa em sua essência e o que ela possui como característica existencial. Esta lógica, como argumenta Tsai (2024, p. 6-7), é incompatível com a lógica relacional que caracteriza o pensamento filosófico taoísta e, dentro dele, do budismo chinês em geral.

Xiang (2023, p. 85-112) aprofunda esta crítica ao mostrar como a metafísica processual chinesa - que não opera com a dicotomia ontológica entre sujeito e objeto, entre forma e matéria, entre civilização e barbárie - permite uma compreensão da liberdade radicalmente diversa. Na tradição chinesa, a liberdade não é autodeterminação do sujeito (Kant) nem reconhecimento intersubjetivo (Hegel), mas harmonização com o fluxo do tao e não-ação livre (*wuwei*). Ser livre não é afirmar a própria vontade contra o mundo, mas agir espontaneamente em sintonia com o curso natural das coisas, reconhecendo que o eu e o outro são mutuamente determinantes e pertencentes a mesma vacuidade existência substancial.

Nessa perspectiva da mútua determinação, que só é possível pelo caráter interdependente das coisas (destituídas de uma noção reificadora da lógica predicativa), o que surge é o fluxo da historicidade como topos para a compreensão da noção de liberdade religiosa dentro da complementariedade entre religião e política. Como religião é amplo demais, vamos fazer um recorte para dentro da teologia que sustenta o pensamento dentro dos domínios do "preconceito hegeliano".

A secularização do conceito de liberdade: da teologia à filosofia política

O conceito moderno de liberdade é o resultado de um longo processo de secularização - a transferência de categorias e pressupostos teológicos para o domínio da filosofia política e do direito. Como argumenta Karl Löwith (1949) em *Meaning in History*, as filosofias da história modernas (incluindo a de Hegel) são secularizações da escatologia cristã: a ideia de uma finalidade para o fluxo da história é uma versão secularizada do Juízo Final, e a ideia de progresso é uma versão secularizada da teleologia da Providência divina.

No caso da liberdade, a secularização assume a forma da autonomia - a ideia de que o ser humano é a fonte da lei moral e política, não um mero súdito de uma ordem transcendente. O movimento do *sapere aude* ("ousa saber") do Iluminismo expressa precisamente esta confiança na capacidade da razão humana de se autogovernar. No entanto, como argumenta o filósofo

brasileiro hegeliano Lima Vaz (2000), a secularização não é um processo neutro porque ela envolve uma transformação ontológica - a passagem de uma compreensão do ser como participação na ordem divina para uma compreensão do ser como autopoisição do sujeito. Esta transformação tem implicações para a compreensão da liberdade religiosa: a religião deixa de ser o horizonte último da liberdade e passa a ser um objeto de escolha individual, um direito entre outros.

O embate entre as epistemologias hegeliana e inter-relacional brasileiras

O confronto entre o pensamento do filósofo (Henrique Cláudio) de Lima Vaz (1921-2002) e a Filosofia da Rede Inter-relacional desenvolvida por Plínio Marcos Tsai (2024) se desenvolve dentro de uma incompatibilidade de diferenças de duas redes (modelos) filosóficos fundamentalmente distintos. Lima Vaz defende uma metafísica da substância ligada na tradição grega e na dialética hegeliana. Plínio Tsai, uma lógica relacional anti-metafísica extraída do budismo indiano e chinês (Escola Centrista de Nāgārjuna) e do taoísmo filosófico chinês (Laozi e Zhuangzi).

Lima Vaz construiu sua filosofia sobre o fundamento da metafísica clássica: o ser é o horizonte último da inteligibilidade, aquilo que se manifesta como a transcendência real do ser sobre o sujeito do conhecimento (Vaz, 1999). A metafísica é possível porque o Absoluto se faz presente na atividade espiritual do homem, e a filosofia tem a tarefa de explicitar as estruturas fundamentais do real, partindo da experiência do ser enquanto ser. Nesse quadro, a substância (entendida como aquilo que subsiste por si mesmo, que é sujeito último de predicação) ocupa o centro da reflexão ontológica. O indivíduo humano é concebido como uma substância dotada de razão e vontade, uma pessoa (do grego *prosopon*) cuja dignidade reside precisamente em sua natureza substancial e espiritual (Vaz, 1991).

Em contraste, Tsai (2024) afirma que a Filosofia da Rede Inter-relacional opera com um fundamento não metafísico, tampouco niilista ou materialista, mas inter-relacional ou interdependente (*pratīyasamutpāda*). O conceito central é a vacuidade (*śūnyatā*), definida como "a demonstração da impossibilidade de uma garantia de qualquer tipo de independência permanente fundamentada em uma substância última (*svabhāva*), um ente ou um conceito" (Tsai, 2024) que seja plenamente realizável pela capacidade epistêmica humana: "a vacuidade é a relacionalidade absoluta, a ausência completa de quaisquer substâncias últimas e de qualquer característica ontológica metafísica imutável" (Florentino Neto, 2017, p. 212, citado por Tsai, 2024, p. 149). Não há, portanto, qualquer "ser" que subsista por si mesmo; o que existe é pura interdependência, um fluxo de relações sem substrato fixo (o limite epistêmico humano, nos limites do que podemos chamar de "razão natural").

Para Lima Vaz, a autoconsciência (eu) não é uma construção ilusória, mas o centro da experiência espiritual e moral. A interioridade humana é o lugar da autotransparência, da liberdade e do Absoluto. O sujeito é substancial, dotado de identidade permanente ao longo do tempo, e é precisamente essa substancialidade que fundamenta sua dignidade inalienável e sua responsabilidade ética (pressupostos formativos dos Direitos Humanos). A relação com o outro é pensada nos termos da intersubjetividade hegeliana: um reconhecimento mútuo entre consciências que, embora distintas, encontram sua realização na comunidade ética e no Espírito absoluto (Vaz, 2000).

Por sua vez, Tsai parte de uma crítica radical à noção de autoconsciência de si mesmo (eu) que seja metafísica. Uma vez que "é característico do pensamento metafísico o ponto de

partida ser um eu metafísico, reificado" (Tsai, 2024), então, no lugar dessa reificação, a teoria de rede inter-relacional propõe o princípio da superimposição/atribuição (*samāropa*), extraído de Nāgārjuna (II d.C.). Este princípio ensina que "o eu inerentemente existente, experimentado conceitualmente e vividamente pela mente, ocorre mediante uma atribuição ou superimposição (*samāropa*)" (Loundo, 2017, p. 161, citado por Tsai, 2024, p. 155). Assim, o si mesmo (o eu) reificado pela noção metafísica não é uma substância existente por si mesma, autônoma e independente de tudo, mas uma construção epistêmica (ou cognitiva) e linguística, uma projeção que a ignorância distorciva (*avidyā*) (um erro fundamental epistemológico) impõe sobre o fluxo contínuo de processos interdependentes. O indivíduo, na rede inter-relacional, é um indivíduo relacional - determinado não por uma essência interna, mas pela totalidade das relações nas quais está inserido (Tsai, 2024).

Lima Vaz é hegeliano em sua metodologia. A sua dialética hegeliana (entendida como movimento de tese, antítese e síntese) é o centro de sua filosofia, onde a história, a ética e a religião são compreendidas como processos dialéticos em tensão de opostos que exigem uma síntese conciliatória, nos quais as contradições são superadas em sínteses superiores, culminando na realização do Espírito. O "preconceito hegeliano", para usar a expressão de Florentino Neto (2012), é precisamente a convicção de que o movimento dialético ocidental é o único caminho para a liberdade e a verdade (Tsai, 2024).

Tsai rejeita explicitamente essa lógica. Em lugar da contradição dialética, ele propõe o princípio da oposição complementar (*yin-yang*). No pensamento chinês, "a transformação se dá por meio de uma complementariedade, não de uma contradição entre dois polos completamente distintos que não podem se comunicar por sua natureza metafísica reificada" (Tsai, 2024, p. 150). Logo, os opostos não são termos a serem superados em uma síntese superior; eles são "opostos complementares necessariamente coexistentes" (Tsai, 2024, p. 148). De modo que a realidade não progride teleologicamente em direção a um fim absoluto, ela simplesmente se desdobra como um fluxo contínuo de transformações, sem começo nem fim substanciais, sem síntese final que anule a diferença (a realidade se auto-organiza a partir da sua própria vacuidade ou interdependência). O princípio do fluxo relacional (tao) expressa exatamente isso: "o caráter complementar de tudo e de todas as coisas, composto por uma rede constituída de elementos básicos que contém o mesmo modelo" (Tsai, 2024, p. 153).

Lima Vaz, em continuidade com a tradição hegeliana, concebe a liberdade como autodeterminação racional e espiritual. A pessoa humana é livre porque é capaz de agir segundo a razão, de transcender suas determinações naturais e de se orientar pelo bem. A liberdade se realiza na história, através da superação das alienações e na construção de uma comunidade ética justa. O Estado, a família e a sociedade civil são esferas objetivas nas quais a liberdade subjetiva se torna concreta (Vaz, 2000, p. 210-235). A liberdade religiosa, nessa perspectiva, é a participação consciente na verdade revelada, na tradição e na comunidade eclesial de cultura e identidade europeia.

Para Tsai, a liberdade não é autodeterminação de um sujeito substancial, mas não-ação do fluir livre (*wuwei*). Fundamentado na cultura filosófica chinesa, chamada de taoísmo (que contém em si os (neo)confucionismos, os taoísmos e os budismos), ele descreve o *wuwei* como o critério da mudança que se autorrealiza: "a não-ação caracterizada pelo fluir livre do que é útil; a técnica é a condução do fluxo com a finalidade de obter não algo imutável, o modelo metafísico de sucesso, mas a fluidez sem esforço (não-ação), um modelo relacional de sucesso" (Tsai, 2024, p. 153), um modelo de autorrealização que se sustenta no tempo por estar bem posicionado nos fluxos relacionais da sua rede. Assim, ser livre não é impor a própria vontade sobre o mundo ou

sobre os outros, ao contrário, é o agir espontaneamente, em harmonia com o fluxo da realidade inter-relacional (tato), sem coerção, sem resistência. A metáfora de Zhuangzi sobre a árvore inútil² que é transplantada para o campo, onde finalmente encontra seu lugar e floresce, ilustra essa liberdade como transformação da rede relacional, não como afirmação da autoconsciência que se afirma a si mesma como única e divina (Tsai, 2024).

Um dos pontos principais da crítica de Tsai à metafísica ocidental é a noção de "preconceito hegeliano". Este preconceito consiste em tomar a dialética hegeliana como o único caminho legítimo para a verdade e a liberdade, excluindo as tradições não-ocidentais do cânone filosófico. Tsai afirma que a teoria de rede inter-relacional "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"(2024, p. 149). Já Lima Vaz, embora não seja um hegeliano ortodoxo, compartilha a convicção hegeliana de que a filosofia ocidental (greco-alemã) é o ápice do desenvolvimento racional da humanidade. Sua obra está inteiramente voltada para o diálogo entre a tradição aristotélico-tomista e o idealismo alemão, sem jamais considerar seriamente as tradições budista, taoísta ou confucionista como fontes autênticas do pensamento filosófico universal.

Tsai, ao contrário, argumenta que a filosofia é um fenômeno universal da experiência humana diante da impermanência, do sofrimento e da morte. Para ele, "toda a visão de mundo contém em si, assim como a religião, a sabedoria de vida, e assim por diante, o comum da existência humana que se vê diante da impermanência, da insatisfação, da dor, e da morte" (Tsai, 2024, p. 161). A filosofia não é propriedade exclusiva do Ocidente. A filosofia emerge em todas as culturas que enfrentam as mesmas questões existenciais fundamentais. A rede inter-relacional, inspirada no budismo Hua-yan, é precisamente o instrumento que permite a coexistência e o diálogo entre diferentes tradições sem hierarquizá-las (Tsai, 2024, p. 152).

A incompatibilidade entre Lima Vaz e Plínio Tsai é uma oposição de configurações de rede culturais e filosóficas. Lima Vaz opera dentro de uma ontologia da substância, que supõe a (1) existência de seres subsistentes (inerentemente existentes metafísicos), de um Absoluto transcendente (realizável de alguma maneira pela razão natural), e de uma história teleológica orientada para a realização do Espírito (que se manifesta na instituição máxima do Estado, no caso, também da Igreja). Sua metodologia é dialética hegeliana, sua antropologia é personalista e sua ética é fundamentada na lei natural (e, de certo modo, em uma apologética da presença da graça na historicidade humana). Tsai, por sua vez, propõe uma ontologia da inter-relação (ou melhor, uma anti-ontologia reificadora), na qual não há substâncias últimas reificadas, mas apenas processos interdependentes, vazios de essência inerentemente existente. Sua lógica é inter-relacional (não predicativa), sua antropologia é funcional e sua ética é a da não-ação e da

² Da grande árvore inútil que é transplantada para o campo, encontra-se no **Capítulo 1 (Xiaoyao You)** do *Zhuangzi*, e foi traduzida e analisada por Tsai em sua dissertação de mestrado. A resposta direta de Zhuangzi ao dilema de Huizi é a seguinte:

“Agora o mestre tem uma grande árvore, e sofre porque ela é vazia de uso, mas porque não a plantar numa área fora da cidade, num campo amplo onde há muito sol? Uma vez que a hesitação se relaciona com a não-ação, numa relação desapegada com a árvore, o mestre poderia se deitar e dormir sob ela. Nem o machado que derruba prematuramente, tampouco a natureza humana ou coisas que são causam danos, nem nenhuma coisa inútil disponível pode afetar essa árvore ali, e o mestre estaria seguro contra as dificuldades!” (Tsai, 2017, p. 28-29)

harmonia com o fluxo da realidade como fluxo inter-relacional (tao). Enquanto Lima Vaz busca o fundamento último do ser em Deus ou no Espírito, Tsai busca o fundamento na vacuidade como único fundamento - a vacuidade é precisamente a ausência de qualquer fundamento substancial reificado.

Essa incompatibilidade não significa que um dos dois esteja certo e o outro errado. Significa, antes, que cada um fala a partir de uma linguagem filosófica diferente, com pressupostos ontológicos, epistemológicos e éticos distintos. A Filosofia da Rede Inter-relacional, ao postular a coexistência entre metafísica e anti-metafísica no mesmo jogo de linguagem, não pretende anular a tradição metafísica ocidental, mas situá-la como uma joia na rede infinita das possibilidades humanas de significar a liberdade e o absoluto (Tsai, 2024, p. 163). A perspectiva fundamental da formação do pesquisador em Ciências da Religião, no âmbito da Filosofia da Religião, seria o de aprender a transitar entre essas diferentes linguagens, reconhecendo em cada uma sua coerência interna e seus limites, sem reduzir uma à outra.

Agora que terminamos a explicação sobre as oposições de dois pensadores com seus modelos de redes distintos, ambos sob a influência do hegelianismo, voltamos ao problema da autonomia na modernidade e o problema da liberdade religiosa.

A autonomia da vontade como princípio jurídico

A secularização da liberdade encontra sua expressão jurídica mais importante na formulação dos direitos do homem a partir do século XVIII. A Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) positivaram, pela primeira vez na história, o direito à liberdade religiosa como direito fundamental.

Como vimos na primeira exposição, estas declarações estão ancoradas em pressupostos específicos: a primazia do indivíduo, a distinção entre foro interno (consciência) e foro externo (ação), a neutralidade do Estado em matéria religiosa, e a compreensão da religião primordialmente como crença subjetiva. Estes pressupostos, como argumenta Locke (1689) em sua *Carta sobre a Tolerância*, derivam da distinção entre o negócio do governo civil (vida, liberdade, propriedade) e o negócio da religião (culto a Deus, vida eterna). O magistrado dispõe de força pública para garantir a paz e a integridade de cada um, mas não pode coagir a consciência, pois uma vez que a vida e poder da verdadeira religião estão presentes na persuasão subjetiva (da mente) (Locke, 1689).

No entanto, como já observamos, a tolerância lockeana excluía católicos e ateus, revelando os limites de sua universalidade. Voltaire (1763), em seu Tratado sobre a Tolerância, ampliou este horizonte, defendendo a tolerância para todas as confissões e povos, fundamentando-a na razão universal e na laicidade do Estado. Mas, como argumenta Carvalho (2025, p. 222-225), o racismo epistêmico de Kant e Hegel (que reificava hierarquicamente as raças e excluía os não-ocidentais do desenvolvimento da liberdade) influenciou profundamente a formação da cultura filosófica como identidade ocidental.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos

O ponto culminante deste processo de secularização e juridificação é a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Seu Artigo 18 estabelece que "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".

Esta formulação foi analisada em nossa primeira exposição e foi objeto de debates. A delegação da URSS tentou dar proeminência à "liberdade de pensamento" em detrimento da "liberdade religiosa", argumentando que isso promoveria o desenvolvimento das ciências modernas e descartaria "todas as crenças antiquadas e o fanatismo religioso". A Arábia Saudita absteve-se na votação final por objeção ao Artigo 18, argumentando que a disposição sobre a liberdade de mudar de religião violava a lei islâmica. O Líbano, representado por Charles Malik, desempenhou papel crucial na redação final, articulando uma concepção que integrava elementos da tradição ocidental com preocupações do mundo árabe (Glendon, 2001).

Do ponto de vista da Filosofia da Rede Inter-relacional, a Declaração Universal representa a culminação do processo iniciado com a Paz de Augsburg (1555), com seu fluxo em Locke (1689) e Voltaire (1763). Mas aqui, pela primeira vez, a liberdade religiosa é afirmada como direito humano universal, inerente a toda pessoa, e não mais como concessão do príncipe ou tolerância condicionada. No entanto, esta universalidade carrega consigo os pressupostos da filosofia da subjetividade e da metafísica ocidental (Tsai, 2024), que não são compartilhados por todas as tradições religiosas.

A juridificação da liberdade religiosa, sua transformação em um direito subjetivo exigível perante o Estado, é um fenômeno característico da modernidade jurídica. O direito à liberdade religiosa se torna um direito fundamental que vincula o Estado e limita seu poder de intervenção na esfera da (auto)consciência e do culto. Ela tem aspectos positivos - ela protege os indivíduos e as comunidades religiosas contra a perseguição e a discriminação, e estabelece um valor ético mínimo de proteção que deve ser respeitado por todos os Estados (aqui começa o problema). Ela também tem aspectos negativos - ao transformar a liberdade religiosa em um direito subjetivo, ela tende a individualizar privativamente a religião, reduzindo-a a uma questão de escolha pessoal, e a privatizar por meio da autonomia legal, a fé, de modo a confiná-la à esfera da (auto)consciência e das práticas não-públicas.

Como argumenta o jurista e teólogo John Witte Jr. (2007), esta individualização e privatização da religião é, em grande medida, um produto da tradição jurídica ocidental, que tende a ver a religião como um fenômeno essencialmente individual e voluntário. Esta compreensão, no entanto, é inadequada para tradições religiosas em que a religião é inseparável da identidade comunitária, da etnia, da cultura e do direito - como o judaísmo, o islamismo e o hinduísmo.

No entanto, precisamos pensar no fluxo principal do cristianismo e como foi a recepção dos Direitos Humanos. Se eles foram adotados na mesma perspectiva que o hegelianismo ocidental ou se houve alguma mudança pela crítica religiosa não eurocêntrica. Vejamos.

A recepção crítica da modernidade pela Igreja Católica

A declaração conciliar *Dignitatis Humanae* (1965), promulgada pelo Concílio Vaticano II, representa um momento importante na história da liberdade religiosa. Pela primeira vez, a Igreja Católica afirma o direito à liberdade religiosa como fundado na dignidade da pessoa humana, e não como mera tolerância (ou concessão). O texto da declaração afirma:

Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste em que todos os homens devem estar imunes de

coação, tanto por parte de particulares como de grupos sociais e de qualquer poder humano" (Dignitatis Humanae, n. 2)

A fundamentação deste direito é a própria dignidade da pessoa humana, descoberta pela razão e confirmada pela revelação: "o direito à liberdade religiosa tem seu fundamento na própria dignidade da pessoa humana, tal como é conhecida pela palavra de Deus e pela própria razão" (Dignitatis Humanae, n. 2).

No entanto, a Dignitatis Humanae mantém uma tensão constitutiva entre a afirmação da liberdade religiosa como direito humano universal e a afirmação da verdade do catolicismo como a única religião verdadeira. O Concílio afirma que "a verdade, porém, não se impõe de outro modo senão pela força da própria verdade, que entra na mente ao mesmo tempo suavemente e com poder" (Dignitatis Humanae, n. 1). Assim, a liberdade religiosa é o reconhecimento de que a adesão à verdade deve ser livre (não coagida).

Do ponto de vista da Filosofia da Rede Inter-relacional, a Dignitatis Humanae representa um esforço de mediação entre a tradição católica (que historicamente havia afirmado o direito do Estado de reprimir a heresia) e a modernidade (que afirmava a liberdade de consciência como direito fundamental). Este esforço de mediação, no entanto, permanece limitado pelos pressupostos ontológicos da teologia católica, particularmente a noção de pessoa como substância individual dotada de dignidade intrínseca, e a noção de verdade como algo que pode ser possuído exclusivamente (e só) pela Igreja e proposto à adesão (necessária) dos fiéis.

Como argumenta Xiang (2023, p. 52-61), a tradição chinesa, ancorada em uma metafísica processual e em uma compreensão cultural da identidade, não opera com esta dicotomia entre verdade e liberdade. Para o confucionismo, a verdade não é uma proposição a ser afirmada, mas um caminho (tao) a ser percorrido. Aqui a liberdade não pode ser a ausência de coerção, mas a capacidade de participar plenamente da vida ética da comunidade. A Dignitatis Humanae, por mais importante que seja como documento histórico, permanece presa à lógica predicativa ocidental, onde ocorre a noção reificadora que afirma a distinção entre sujeito (pessoa) e predicado (direito), entre essência (dignidade) e existência (liberdade).

A Filosofia da Rede inter-relacional como alternativa

A Filosofia da Rede Inter-relacional oferece instrumentos para superar as limitações das concepções modernas de liberdade, ancoradas na lógica predicativa e na metafísica da substância. Seus (sete) princípios fundamentais³ permitem uma compreensão da liberdade

³ Como Tsai (2024, p. 5-6) sistematiza, os princípios da teoria de rede relacional são:
Princípios do budismo indiano (Escola Centrasta de Nāgārjuna):

1. Princípio da mútua determinação (*pratityasamutpāda*): todos os fenômenos surgem em dependência de outros fenômenos; nada existe isoladamente ou por si mesmo.
 2. Princípio da superimposição/atribuição (*samāropa*): o "eu" substancial que experimentamos é uma superimposição, uma atribuição de existência inerente onde há apenas processos interdependentes.
 3. Princípio das duas verdades (*dvaya satya*): distinção entre verdade convencional (o mundo das aparências, que é funcionalmente real) e verdade última (a vacuidade, a ausência de existência substancial).
- Princípios do taoísmo filosófico (Laozi e Zhuangzi):
4. Princípio do fluxo relacional (*Tao/Dao*): a realidade é um fluxo dinâmico de transformações, não um conjunto de substâncias fixas.
 5. Princípio da não-ação do fluir livre (*wuwei*): a ação eficaz não é a imposição da vontade, mas a harmonização espontânea com o fluxo do real.

como interdependência e harmonia. À luz destes princípios, a liberdade deixa de ser concebida como autodeterminação de um sujeito substancial (Kant) ou como reconhecimento intersubjetivo entre consciências (Hegel). Ela se torna, antes, a capacidade de reconhecer e agir em conformidade com a interdependência fundamental de todos os seres.

Como argumenta Xiang (2023, p. 128-160), a metafísica chinesa da harmonia oferece uma alternativa à metafísica ocidental da dominação. Enquanto o Ocidente, ancorado na Grande Cadeia do Ser (GCS), concebe a relação entre os diferentes como hierárquica e como dominação do superior sobre o inferior, a tradição chinesa concebe a relação entre os diferentes como complementar e harmoniosa. A liberdade, nesta perspectiva, não é a afirmação da vontade própria contra o outro, mas a capacidade de agir em sintonia com o fluxo do Tao, reconhecendo que o eu e o outro são mutuamente determinantes e vazios de existência substancial.

O princípio da não-ação (*wuwei*), central a rede cultural chinesa histórica, chamada de taoísmo (como já explicado trata-se de um grande guarda-chuva para muitas escolas do pensamento filosófico, religioso e político chineses), oferece uma compreensão da liberdade como espontaneidade e não-coerção. Agir livremente não é impor a própria vontade sobre o mundo, mas agir de tal modo que a ação flua naturalmente, sem resistência, em harmonia com o curso das coisas. Como afirma o Tao Te King (*Dao De Jing*), o sábio age sem agir (*wei wu wei*), e é precisamente por isso que nada lhe resiste. Essa filosofia nos permite identificar e superar o "preconceito hegeliano" – a tendência a projetar as categorias da filosofia ocidental como universais, invisibilizando formas alternativas de liberdade. Como argumenta Tsai (2024, p. 16), "as perspectivas entre os dois registros de tradição não são mais antinômicas e incomunicáveis, e o que se tem é uma abertura para um inter-diálogo na pesquisa com coexistência entre metafísica e anti-metafísica no mesmo jogo de linguagem e lógica". Esta superação não se dá pela negação de Hegel, mas pela inter fusão de sua perspectiva como uma joia na rede inter-relacional das linguagens da liberdade.

Hegel nos ensinou que a liberdade não pode ser meramente abstrata ou subjetiva, ela precisa realizar-se concretamente nas instituições da vida ética. No entanto, sua teleologia histórica e sua exclusão das tradições não-ocidentais precisam ser criticamente problematizadas à luz da lógica inter-relacional. Como sugere Xiang (2023, p. 190-197), o cosmopolitismo chinês com sua ênfase na harmonização das diferenças, na não-imposição da vontade própria sobre os outros, e na atração dos outros pela virtude, não pela força, nos coloca diante uma alternativa à metafísica colonialista do Ocidente. Esta alternativa não é utópica (ou ingênua) - ela está no *topos* de uma longa história de assimilação, sincretismo e coexistência pacífica entre diferentes povos e culturas.

Conclusão

Ao longo desta quarta exposição, analisamos as duas principais linguagens da liberdade no pensamento ocidental moderno: a liberdade como autonomia (Kant) e a liberdade como reconhecimento (Hegel). Examinamos o processo de secularização e juridificação destes conceitos, desde as Declarações de Direitos do século XVIII até a Declaração Universal dos

6. Princípio da oposição complementar (*yin-yang*): os opostos não se excluem, mas se complementam; a transformação ocorre pela interação dinâmica dos contrários.

Princípio da inter fusão (budismo indo-chinês de Fazang):

7. Princípio da inter fusão da realidade (*yuan rong*): todos os fenômenos se interpenetram e se refletem mutuamente, como as joias da rede de Indra.

Direitos Humanos (1948) e a *Dignitatis Humanae* (1965). E, à luz da Filosofia da Rede Inter-relacional e do conceito de cosmopolitismo chinês desenvolvido por Shuchen Xiang (2023), problematizamos os pressupostos ontológicos e epistemológicos subjacentes a estas concepções.

A contribuição fundamental da Filosofia da Rede Inter-relacional para a compreensão da liberdade religiosa pode ser sintetizada em três pontos: (1) A liberdade é relacional, não é substancial. Não há um "sujeito livre" que exista independentemente de suas relações com os outros. A liberdade emerge da rede de interdependências que constitui a existência humana. (2) A liberdade é plural, não é una. Não há uma única linguagem da liberdade que possa pretender à universalidade abstrata. As diferentes tradições religiosas e filosóficas oferecem compreensões alternativas da liberdade, que não podem ser hierarquizadas segundo uma teleologia ocidental. (3) A liberdade é harmonização, não dominação. A verdadeira liberdade é a capacidade de agir em sintonia com o fluxo do real (não é a imposição da vontade própria da autoconsciência de si mesmo sobre a do outro) da interdependência fundamental de todos os seres.

Estas contribuições têm implicações necessárias para a análise das três matrizes que compõem o triângulo hermenêutico que nos dispomos a fazer. A filosofia budista, com sua ênfase na vacuidade e na interdependência, nos fornece uma linguagem da liberdade que não passa pela afirmação reificadora do sujeito, mas tende sempre para uma desconstrução da reificação como erro epistemológico. A filosofia cristã, com sua ênfase na graça e na adesão à verdade revelada, fornece uma linguagem da liberdade que equilibra a autonomia individual com a pertença comunitária, dentro de um realismo prático em mútua determinação complementar com um idealismo utópico. E a filosofia hegeliana, com sua característica de mediação dialética e de eticidade estatal, nos fornece uma linguagem da liberdade que supera a oposição entre subjetividade e objetividade, por meio de uma síntese pelo Espírito absoluto que se manifesta nas instituições.

Na próxima exposição, examinaremos o Budismo Hīnayāna e sua concepção da liberdade como libertação do sofrimento (*vimutti/moksha*) pelo caminho óctuplo e pela realização do *anātman* (não-eu). Veremos como esta linguagem da liberdade, radicalmente diversa da ocidental moderna, pode ser compreendida como sua complementariedade na rede infinita das possibilidades humanas de construir a liberdade religiosa.

Referências

BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

CARVALHO, José Jorge de. Implodir o eurocentrismo, interculturalizar o currículo da filosofia. In: FLORENTINO NETO, Antonio; VIEIRA, Leonardo Alves (Orgs.). *Colonialismo filosófico em terras tupis*. Campinas: Phi, 2025. p. 209-235.

FLORENTINO NETO, Antonio. Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental. In: FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (Orgs.). *Heidegger e o pensamento oriental*. Campinas: Phi, 2012.

GLENDON, Mary Ann. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: Random House, 2001.

GUYER, Paul. *Kant*. New York: Routledge, 2006.

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

HEGEL, G. W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio**. Tradução de Paulo Menezes et al. São Leopoldo: Ed. UNISINOS; Recife: UNICAP; São Paulo: Loyola, 2010.

JAESCHKE, Walter. **Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion**. Berkeley: University of California Press, 1990.

LEE, Eun-Jeung. **Critical Reflection on Western Modernity and Hegel's Influence on Formation of Eurocentrism in Relation to Asian World**. *동서인문학*, v. 47, p. 53-81, 2013.

LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2014.

LÖWITH, Karl. **Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History**. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

McDONOUGH, Richard. **Hegel, Heidegger, Eurocentrism and Asian Thought**. *GUST Newsletter*, Issue 1, 2023.

PAULO VI. Declaração **Dignitatis Humanae sobre a liberdade religiosa**. Concílio Ecumênico Vaticano II, 1965.

TSAI, Plínio Marcos. **Os elementos da rede budista-taoísta na Filosofia da Teoria de Rede Inter-relacional**. *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 8, n. 18, p. 147-166, jan./jun. 2024.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 1991. v. 1.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a Tolerância**. Tradução de William Lagos. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WITTE JR., John. **The Reformation of Rights: Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WOOD, Allen. **Kant and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

XIANG, Shuchen. **Chinese Cosmopolitanism: The History and Philosophy of an Idea.**
Princeton: Princeton University Press, 2023.