A Liberdade Religiosa no Mundo Antigo:
A superação da antinomia predicativa por uma hermenêutica da mútua determinação

Plínio Marcos Tsai[1]

Resumo: O presente artigo investiga o conceito de liberdade religiosa no mundo antigo a partir do diagnóstico de que as abordagens historiográficas e teológicas tradicionais operam sob uma lógica predicativa e uma ontologia substancialista que superimpõem categorias modernas a fenômenos históricos radicalmente diversos. A compreensão da liberdade religiosa na antiguidade – especialmente em Agostinho de Hipona – requer uma mudança paradigmática que substitua a pergunta "o que é a liberdade religiosa?" pela pergunta relacional "como a liberdade religiosa emerge como nó em uma rede de relações históricas, políticas, teológicas e existenciais?". A Filosofia da Rede Inter-relacional (FRI), com seus princípios extraídos da filosofia chinesa, da lógica da vacuidade de Nāgārjuna e da interfusão de Fǎzàng, oferece um percurso hermenêutico para superar a antinomia entre realismo e nominalismo, entre tolerância e intolerância, que ainda domina o debate contemporâneo. Agostinho revela-se como um pensador da mútua determinação entre vontade, graça, amor e comunidade política – cuja obra, lida pela FRI, nos oferece uma compreensão interessante da relação entre religião e poder no mundo antigo.

Palavras-chave: Liberdade religiosa. Agostinho de Hipona. Filosofia da Rede Inter-relacional. Vacuidade. Mútua determinação.

Introdução

A liberdade religiosa é, no mundo contemporâneo, um direito fundamental reconhecido pelas principais declarações internacionais e constituições nacionais. Contudo, quando o historiador ou o cientista da religião volta seu olhar para o mundo antigo, depara-se com um fenômeno que resiste à aplicação direta dessa categoria moderna. "A Escritura nada diz da liberdade religiosa" (Lacoste, 2014, p. 1030), e a reflexão teológica dos primeiros séculos não formulou as questões que dividiriam os cristãos sobre a relação entre autoridade política e religião. Isso significa que o mundo antigo apresentava a questão sob uma configuração radicalmente diversa.

O problema hermenêutico que se coloca é duplo. Em primeiro lugar, é necessário compreender as práticas e discursos sobre religião e poder nas civilizações antigas sem impor a elas categorias anacrônicas. Em segundo lugar, é preciso interpretar um pensador como Agostinho de Hipona, cuja reflexão sobre a coerção religiosa (especialmente no contexto donatista) parece ora antecipar, ora contradizer as noções modernas de liberdade religiosa.

A abordagem tradicional, ao perguntar "Agostinho defendia ou não a liberdade religiosa?", opera dentro de uma lógica predicativa (S é P) que já pressupõe a existência de uma substância chamada "liberdade religiosa" à qual se atribuem predicados. Essa abordagem é estruturalmente

[1] Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.

insuficiente para capturar a complexidade do fenômeno. Em seu lugar, propomos uma abordagem relacional, fundamentada na Filosofia da Rede Inter-relacional (FRI), que substitui a pergunta pela substância pela pergunta pela relação: "Que tipo de rede de relações entre vontade, graça, amor, comunidade política e práticas religiosas Agostinho estava articulando?".

Nossa argumentação se desenvolverá em quatro movimentos. Primeiro, apresentaremos o percurso metodológico da FRI, com ênfase em seus princípios de mútua determinação, vacuidade, tetralema transformador e duas verdades. Em seguida, analisaremos as três concepções fundamentais de liberdade, mostrando como cada uma delas ilumina e limita a compreensão da liberdade religiosa antiga. No terceiro movimento, tomaremos Agostinho como ponto central, examinando sua distinção entre liberdade política e religiosa, sua teologia da vontade e da graça, e sua controvérsia com os donatistas. Finalmente, aplicaremos o instrumental da FRI para mostrar como a leitura pela perspectiva inter-relacional transforma nossa compreensão do fenômeno, superando a antinomia entre tolerância e intolerância que ainda domina o debate.

2. Percurso Metodológico: A Filosofia da Rede Inter-relacional

Antes, porém, de definirmos os operadores positivos e as dinâmicas próprias dessa abordagem relacional, é necessário determinar o solo epistemológico sobre o qual ela se assenta ou ainda contra o qual ela se revolta. A opção por uma filosofia da rede inter-relacional exige uma desconstrução dos hábitos de pensamento que ainda aprisionam a investigação em categorias rígidas e isoladas. Nesse sentido, a crítica à lógica predicativa e à ontologia substancialista não figura aqui como um prelúdio opcional ou uma digressão histórica; ela constitui, antes, o movimento negativo necessário para desobstruir o campo teórico. Enquanto o substancialismo isola entidades estáveis e a lógica predicativa acaba por reificá-las em qualidades inerentes, a rede exige fluidez, afetação mútua e primazia das conexões sobre os termos conectados. Portanto, para que possamos, mais adiante, desenhar os fluxos efetivos dessa perspectiva hermenêutica, "metodológica", inter-relacional, cumpre, primeiramente, desmontar os pressupostos ontológicos e lógicos que impedem o pensamento de acompanhar o movimento próprio das relações.

2.1 A crítica à lógica predicativa e à ontologia substancialista

A Filosofia da Rede Inter-relacional (FRI), conforme desenvolvida a partir dos princípios da filosofia chinesa, da lógica da vacuidade de Nāgārjuna, da lógica do fluxo de Laozi e da interfusão de Fǎzàng, parte da constatação fundamental de que a tradição filosófica ocidental, inclusive suas vertentes analíticas, permanece aprisionada em uma lógica predicativa e uma ontologia substancialista que distorcem a compreensão de fenômenos epistêmicos que são necessariamente relacionais (cf. Tsai, 2024; Florentino Neto, 2017).

Essa lógica predicativa que caracteriza o modo comum do pensamento cientifico ocidental quando herdeiro do pensamento moderno (caracterizado pelo espelhamento do método das ciências naturais), sintetizada na fórmula "S é P" (sujeito é predicado), apresenta três características interligadas: (1) a redução de todos os enunciados à cópula "ser", o que reifica noções lógicas como atribuições ontológicas; (2) uma estrutura metafísica da linguagem que atribui verdade a partir da composição lógico-linguística; (3) a busca por um fundamento ontológico – uma substância última – que garanta certeza e segurança sobre o que se afirma (cf. Florentino Neto, 2017; Tsai, 2024).

Aplicada ao estudo da liberdade religiosa no mundo antigo, essa lógica se manifesta quando perguntamos: "A liberdade religiosa existia no Império Romano?" ou "Agostinho era a favor ou contra a tolerância religiosa?". Tais perguntas já pressupõem que podemos isolar o elemento da "liberdade religiosa" como um sujeito (S) ao qual atribuímos predicados (existência, características, defesa ou oposição). E o que permanece intocado é a pressuposição de que há uma substância chamada "liberdade religiosa" que poderia ser encontrada (ou não) nos textos antigos.

Por meio da FRI temos uma alternativa radical: substituir a pergunta predicativa pela pergunta relacional. Em vez de "O que é a liberdade religiosa?", perguntamos, por exemplo: "Que tipo de relações entre práticas religiosas, autoridade política, comunidade, identidade e concepções do divino estavam em jogo em cada contexto histórico?". Em vez de "Agostinho defendia a liberdade religiosa?", perguntamos, por exemplo: "Como Agostinho articulou a relação entre vontade humana, graça divina, amor e autoridade eclesiástica em sua resposta aos donatistas?".

2.2 O tetralema transformador e a negação não-implicativa

O instrumento lógico central da FRI é o tetralema transformador (*catuṣkoṭi*), herdado da escola de lógica Nyaya e elevado por Nāgārjuna à condição de método filosófico fundamental (Ferraro, 2016). O tetralema examina quatro possibilidades lógicas: a afirmação (algo é), a negação (algo não é), a conjunção (algo é e não é) e a disjunção (algo nem é nem não é). Em cada uma dessas possibilidades, Nāgārjuna demonstra a impossibilidade de se estabelecer qualquer posição ontológica última. O que distingue a negação nagarjuniana da negação predicativa ocidental é seu caráter não-implicativo (*prasajyapratiṣedha*): negar a existência de uma substância não implica afirmar sua não-existência; negar que uma proposição é verdadeira não implica afirmar que é falsa (Ferraro, 2016). A negação não-implicativa desativa o impulso predicativo sem substituí-lo por seu oposto.

Se aplicado ao estudo da liberdade religiosa no mundo antigo, o tetralema nos permite examinar as quatro possibilidades lógicas sem cair na armadilha de uma afirmação ou negação substancial. Vamos nomear uma das possibilidades lógicas de se falar da liberdade nesse contexto. A primeira possibilidade – "a liberdade religiosa existia na antiguidade" – implica uma superimposição anacrônica de categoria moderna. A segunda – "a liberdade religiosa não existia na antiguidade" – impõe uma ausência onde há fenômenos diversos. A terceira – "a liberdade religiosa existia e não existia" – gera uma contradição lógica que não resolve o problema. A quarta – "a liberdade religiosa nem existia nem não existia" – suspende a questão sem ganho hermenêutico.

A negação não-implicativa, neste contexto, mostra que a noção lógica implicada na própria estrutura da pergunta é insuficiente para capturar os aspectos contemporâneos do fenômeno. Com isso podemos ver que aquilo que precisamos investigar não é se a liberdade religiosa existia, mas como as relações entre religião e os elementos da rede do mundo antigo, por exemplo, o poder político, se configuravam em cada contexto – e como essas configurações podem ser descritas sem a superimposição de categorias modernas.

2.3 As duas verdades e a complementariedade dos opostos

Outro elemento da "metodologia" da FRI seria aquele que opera sob o regime das duas verdades (*dvaya satya*), outro princípio extraído da tradição *Madhyamaka*. A verdade convencional (*saṃvṛtisatya*) opera no nível dos fenômenos, das práticas cotidianas, dos

enunciados históricos e dos contextos condicionantes. Neste nível, podemos afirmar, por exemplo, que o Império Romano perseguiu os cristãos em certos períodos, que Constantino promulgou o Édito de Milão, que Agostinho defendeu o uso da coerção contra os donatistas. Essas são afirmações historicamente válidas no nível convencional.

A verdade última (*paramārthasatya*) é a percepção direta da vacuidade (*śūnyatā*) de todos os fenômenos – sua natureza relacional e não substancial. Neste nível, reconhecemos que "perseguição", "tolerância", "liberdade religiosa" são conceitos relacionais que emergem de redes específicas de relações históricas, políticas, teológicas e existenciais, e não substâncias que existiriam ou não existiriam.

Além disso, a FRI traz consigo a herança epistemológica de Nāgārjuna, sob a influência da filosofia chinesa desenvolvida por Fǎzàng, que é aquela da complementariedade entre as duas verdades. A verdade convencional e a verdade última são aspectos inseparáveis da mesma realidade, ou seja, são mutuamente determinantes. Isso também surge, de certo modo, naquela complementariedade entre dia e noite, como mostra o princípio da oposição complementar (yin-yang). Mas qual a diferença entre o princípio indiano e o princípio chinês? Os dois aspectos se interdefinem e se geram mutuamente no caso do yin-yang, mas no caso das duas verdades tal como concebidas pelo registro do pensamento indiano, a verdade última não gera a verdade convencional, e vice-versa (cf. Florentino Neto, 2017; Tsai, 2017; 2020).

Aplicado ao estudo da liberdade religiosa, isso significa que podemos – e devemos – fazer afirmações históricas precisas sobre as políticas religiosas do Império Romano, as posições de Agostinho, as práticas dos donatistas. Mas devemos fazê-lo com a consciência de que essas afirmações operam no nível convencional (ou contextual) e que, no nível último (ou interdependente), o que estamos descrevendo são padrões relacionais em uma rede, não entidades substanciais (ou conceitos espelhados na certeza matemática das ciências naturais).

2.4 A superimposição como diagnóstico epistemológico

O conceito de superimposição (*samāropa*), desenvolvido por Nāgārjuna e posteriormente por vários mestres, como Bhaviveka, Buddhapālita, Candrakīrti, e assim por diante, refere-se a um erro cognitivo fundamental (*avidyā*) no qual a realidade surge com propriedades que não lhe pertencem (Loundo, 2022). Trata-se de quatro tipos de superimposição: (1) de atributos indicadores de características, (2) de conceitos filosóficos, (3) de causas e (4) de objetos – todos sintetizáveis na atribuição subjetiva de uma natureza própria a fenômenos que são apenas relacionais (Loundo, 2022).

Aplicado à historiografia da liberdade religiosa, o conceito de superimposição desvela que os pesquisadores, cada qual a seu modo, estão superimpondo um estatuto de substancialidade a elementos que são apenas relacionais. Superimpoem-se categorias modernas (direitos, liberdade individual, tolerância) a fenômenos antigos onde elas não existiam como tais. Superimpoem-se conceitos filosóficos contemporâneos (público/privado, religião/Estado) a contextos onde essas distinções não operavam. Superimpoem-se causas modernas (a "luta pela liberdade religiosa") a ações antigas que tinham motivações radicalmente diversas.

O erro fundamental, neste caso, é a atribuição indevida, que gera tensões nos fluxos da rede, e que são aquelas de substancialidade onde há apenas relação (e esta só pode surgir por meio da hermenêutica investigativa sobre o topos em interdependência com o horizonte). A liberdade

religiosa no mundo antigo é uma qualidade emergente de redes relacionais complexas – e é essa complexidade que uma abordagem relacional pode capturar.

3. As Três Concepções de Liberdade e sua Aplicação ao Mundo Antigo

Nicola Abbagnano, em seu Dicionário de Filosofia, identifica três significados fundamentais do termo "liberdade", correspondentes a três concepções que se sobrepuseram ao longo da história (Abbagnano, 2012). Cada uma delas ilumina aspectos importantes – mas também limites – da compreensão da liberdade religiosa no mundo antigo.

3.1 Liberdade como autodeterminação ou autocausalidade

A primeira concepção entende a liberdade como autodeterminação ou autocausalidade (*causa sui*): é livre aquilo que é causa de si mesmo, que não tem condições nem limites externos. Esta concepção, se encontra em Aristóteles – para quem o homem é o princípio e o pai de seus atos (Abbagnano, Ética a Nicômaco, 2012) –, foi transmitida pela filosofia estoica, pelo neoplatonismo e pela tradição cristã. Agostinho, como veremos, opera dentro deste horizonte ao afirmar que "sente que a alma se movimenta por si só quem sente em si a vontade" (*De diversis quaestionibus*, 83, 8).

No contexto da liberdade religiosa antiga, esta concepção se manifesta na ênfase dos primeiros cristãos na liberdade de consciência como autodeterminação frente ao poder imperial. A passagem de Atos dos Apóstolos (que conforme registra a hagiografia cristão católica romana, é muito citada pelos mártires) – "É melhor obedecer a Deus do que aos homens" (At 5,29) – expressa uma noção lógica interessante: a vontade do crente, determinada por sua fé, é causa de si mesma e não pode ser coagida pela autoridade política.

A aplicação direta desta concepção ao mundo antigo enfrenta um problema: a autodeterminação, para os antigos, raramente era pensada como liberdade individual no sentido moderno. Para os estoicos, a liberdade consistia em viver em conformidade com a natureza – ou seja, em conformidade com a ordem cósmica. Para Agostinho, a verdadeira liberdade da vontade só é possível pela graça divina, que liberta a vontade da servidão ao pecado. Em ambos os casos, a "autodeterminação" é relacional: depende da conformidade a uma ordem maior.

3.2 Liberdade como necessidade

A segunda concepção fundamental identifica a liberdade com a necessidade. Esta concepção tem estreito parentesco com a primeira: a liberdade como *causa sui* é atribuída ao todo – à ordem cósmica, à Substância, ao Absoluto, ao Estado – e não à parte. Por exemplo, os estoicos já afirmavam que "a liberdade consiste na autodeterminação e, portanto, só o sábio é livre" – e o sábio é livre porque vive em conformidade com a natureza, com a ordem do mundo, com o destino ou fortuna (Abbagnano, 2012, p. 735).

No contexto da liberdade religiosa antiga, esta concepção se manifesta na ideia de que a verdadeira liberdade é a submissão voluntária à ordem divina. Agostinho expressa esta ideia em sua teologia da graça: a verdadeira liberdade (*vera libertas*) é um dom sobrenatural de Deus que liberta a vontade da necessidade de pecar (*non posse peccare*) – ou seja, a liberdade é a capacidade de não poder fazer o mal, o que é uma forma de necessidade (Fitzgerald, s.d., p. 563).

Aplicada à política, esta concepção fundamenta a ideia, presente em Agostinho e desenvolvida na tradição cristã, de que a autoridade política é ordenada por Deus (*ordinatae a Deo potestates*) e que a liberdade dos cidadãos consiste em submeter-se a esta autoridade, desde que ela não exija o que é contrário à lei divina. Esta é a base da distinção entre as duas esferas – a espiritual e a temporal – que será sistematizada na teoria dos dois gládios e na carta de Gelásio I ao imperador Anastácio (Lacoste, 2014, p. 1030).

3.3 Liberdade como possibilidade ou escolha

A terceira concepção, talvez a mais relevante para o mundo moderno, entende a liberdade como possibilidade ou escolha: uma liberdade limitada e condicionada, finita. Livre, neste sentido, é quem possui, em determinado grau, determinadas possibilidades (Abbagnano, 2012, p. 737) garantidas *erga omnes* pelo Estado.

No contexto da liberdade religiosa no mundo antigo, esta concepção se manifesta de forma mais matizada. Agostinho, em sua reflexão sobre a liberdade da vontade, distingue três momentos que correspondem a graus diversos de possibilidade. Antes da queda, a vontade possuía a capacidade de não pecar (*posse non peccare*) – um dom gratuito de Deus (*prima libertas*) que, quando utilizado apropriadamente, capacitava a perseverar no bem. Contudo, não possuía a incapacidade de pecar (*non posse peccare*), que teria garantido a perseverança definitiva. Depois da queda, a retidão da vontade e a prima libertas foram perdidas, restando uma vontade inclinada ao mal – uma condição de não poder não pecar (*non posse non peccare*). Pela graça redentora de Cristo, a verdadeira liberdade (*vera libertas, libertas christiana*) é concedida como dom sobrenatural, concedendo o *non posse peccare* – a capacidade de abraçar o bem "firmemente e inseparavelmente até o fim" (*indeclinabiliter et inseparabiliter*) (Fitzgerald, s.d., p. 563).

A liberdade, para Agostinho, é uma possibilidade que varia conforme a relação da vontade com a graça divina. É, portanto, uma liberdade condicionada, finita (no sentido proposto por Abbagnano). Contudo, mesmo esta concepção, se aplicada diretamente ao mundo antigo, corre o risco de superimposição. Quando perguntamos "os cristãos do século IV tinham a liberdade de escolher sua religião?", estamos aplicando uma categoria moderna (escolha individual) a um contexto onde a religião era, antes de tudo, uma questão de pertencimento comunitário e de verdade objetiva – não de preferência pessoal. A escolha religiosa, para Agostinho, é sempre uma escolha entre o bem e o mal, entre a verdade e o erro, entre a salvação e a condenação.

4. Agostinho e a Liberdade Religiosa: O Ponto Central

Uma vez que a questão em Agostinho é extensa, veremos em três partes: (1) liberdade política e liberdade religiosa; (2) os três momentos da liberdade religiosa; e (3) os donatistas e a questão da coerção. Vejamos.

4.1 Liberdade política e liberdade religiosa em Agostinho

O verbete do *Dizionario enciclopedico di Agostino* organizado por Allan Fitzgerald distingue dois sentidos significativos do termo libertas no pensamento de Agostinho: o político e o religioso (Fitzgerald, s.d., p. 561).

A liberdade política aparece principalmente no *De civitate Dei*, onde Agostinho contrapõe o *amor libertatis* (amor à liberdade) à *cupiditas dominationis* (cobiça de domínio). Os romanos,

ao buscarem a liberdade política, submeteram outras sociedades à dominação – uma liberdade obtida pela violência e pela guerra, e algumas vezes mais raras, por negociações. Agostinho reconhece que a perda da liberdade política pode ter um benefício moral: exercita os cristãos na prática da liberdade religiosa, que os liberta "do domínio da morte, da concupiscência e do diabo" (civ. Dei, 5, 18) (Fitzgerald, s.d., p. 561).

Esta distinção é fundamental: a liberdade política é um bem relativo, temporário, que pode ser perdido ou conquistado pela força; a liberdade religiosa é um bem absoluto, eterno, que só pode ser concedido pela graça divina. A liberdade política não pode, portanto, ser o critério último para avaliar a ação do Estado em matéria religiosa.

A liberdade religiosa, que recebe maior atenção no pensamento de Agostinho, está associada à força moral da vontade (*voluntas*). Agostinho concebe a vontade como uma força apetitiva – identificada com o amor – que move o ser racional entre Deus e o mundo. "Quando a vontade exerce a livre escolha, o faz em linha com a força moral presente nela, retamente ou não" (Fitzgerald, s.d., p. 562). A presença ou ausência da retidão moral na vontade explica o movimento ascendente ou descendente da vontade: o movimento em direção a Deus (amor reto) ou em direção ao mundo (amor concupiscente).

É nesta antropologia teológica que se insere a reflexão de Agostinho sobre a liberdade religiosa – uma reflexão que não se pergunta se os indivíduos devem ser livres para escolher sua religião, mas sim como a vontade humana, movida pelo amor, pode ser restaurada em sua retidão pela graça divina.

4.2 Os três momentos da liberdade religiosa

Agostinho fornece um relato específico dos tipos de liberdade religiosa em relação ao tempo que precede e ao que segue a queda (Fitzgerald, s.d., p. 562-563). Antes da queda, Deus não apenas dotou as naturezas humanas da potência (*potentia*) do livre arbítrio, mas também criou as vontades humana e angélica em uma condição de retidão. Possuíam a capacidade de não pecar (*posse non peccare*) – um dom gratuito de Deus (*prima libertas*) que, quando utilizado apropriadamente, os capacitava a perseverar no bem. Contudo, não possuíam a incapacidade de pecar (*non posse peccare*), que teria garantido a perseverança definitiva. Por isso, puderam escolher o mal – e o fizeram.

Depois da queda, a retidão da vontade e a *prima libertas* foram perdidas. A liberdade de escolha permanece na natureza humana, mas em condição debilitada: sem a retidão, a vontade está inclinada ao mal. O que Agostinho chama de "falsa liberdade" (*vana libertas, fugitiva libertas, servilis libertas*) é a licença para fazer o que se quer sem lei – mas essa licença é, na realidade, escravidão ao pecado.

Pela graça redentora de Cristo, a verdadeira liberdade (*vera libertas, libertas christiana*) é concedida como dom sobrenatural. Esta verdadeira liberdade é identificada com a *caritas* produzida pelo Espírito Santo no coração humano. Ela liberta a vontade da necessidade de pecar, concedendo o *non posse peccare* – a capacidade de abraçar o bem "firmemente e inseparavelmente até o fim" (*indeclinabiliter et inseparabiliter*) (Fitzgerald, s.d., p. 563).

A distinção entre falsa e verdadeira liberdade é crucial para compreender a posição de Agostinho sobre a coerção religiosa. A falsa liberdade, que busca fazer o que se quer sem lei, é escravidão ao pecado. A verdadeira liberdade é a liberdade de aderir ao bem – uma adesão que, paradoxalmente, torna a vontade incapaz de pecar. Nesta perspectiva, a coerção para o bem (como

a que Agostinho defendeu contra os donatistas) é uma restauração da verdadeira liberdade – uma libertação da servidão do erro.

4.3 Agostinho e os donatistas: a questão da coerção

O caso dos donatistas é o exemplo mais discutido da posição de Agostinho sobre a liberdade religiosa. Os donatistas eram um grupo cismático no norte da África que sustentava que os sacramentos administrados por *traditores* (aqueles que haviam entregado as Escrituras durante a perseguição de Diocleciano) eram inválidos. A controvérsia, que se estendeu por décadas, envolveu não apenas questões teológicas, mas também políticas e sociais.

Agostinho foi inicialmente partidário da gentileza com relação aos donatistas e recusou que se recorresse ao poder secular para obrigá-los a voltar à comunhão da Igreja. Contudo, diante da persistência do cisma e da violência dos donatistas, ele mudou de opinião e passou a aceitar a intervenção das autoridades legítimas (*ordinatae a Deo potestates*). Sua argumentação, na Epistula 93, é significativa: "Vemos muitos que renunciaram à sua antiga cegueira; como poderia eu lhes recusar a salvação dissuadindo meus colegas de exercer sua preocupação paternal, que acarretou esse resultado?". Agostinho defende a coerção paternal que visa o bem do herege – sua salvação. Ele invoca a parábola do banquete (Lc 14,23: "força as pessoas a entrarem") para justificar o uso da força como instrumento de correção amorosa.

Esta posição tem sido interpretada de formas radicalmente diversas. Alguns veem em Agostinho o "pai da intolerância" – o pensador que legitimou a perseguição religiosa na cristandade. Outros, mais matizados, reconhecem que Agostinho opera em um contexto histórico diverso, onde as categorias de "Estado" e "sociedade civil" não existiam como as conhecemos hoje, e onde a salvação eterna era considerada um bem de tal magnitude que justificava a intervenção coercitiva. Seria possível superar esse problema? A hermenêutica contemporânea pela FRI oferece um caminho para superar esta antinomia interpretativa.

5. Aplicação da FRI: A Liberdade Religiosa como Nó na Rede de Interfusão

A possível superação da antinomia interpretativa será vista em quatro partes: (1) a superação da antinomia pela mútua determinação; (2) o tetralema da liberdade religiosa em Agostinho; (3) a vacuidade da "liberdade religiosa" como categoria analítica; e (4) a Rede de Interfusão e a complementariedade dos opostos.

5.1 A superação da antinomia pela mútua determinação

A leitura tradicional da posição de Agostinho sobre os donatistas tende a oscilar entre dois polos: Agostinho como defensor da tolerância (em sua primeira fase) ou Agostinho como defensor da intolerância (em sua segunda fase). Esta oscilação, característica da lógica predicativa, pergunta se Agostinho é tolerante ou intolerante (S é P ou S é não-P). A perspectiva da FRI transforma esta questão ao mostrar que Agostinho é um nó em uma rede de relações em transformação, não uma substância à qual se atribui um predicado fixo.

Sendo assim, a posição de Agostinho sobre a coerção religiosa é uma resposta emergente a uma constelação histórica específica: a ameaça donatista à unidade da Igreja, a violência que esta ameaça gerava, a confiança na autoridade política como instrumento de Deus, a teologia da graça que via a restauração da vontade como obra divina, a compreensão da verdade como algo objetivo

e não negociável. Todos esses elementos são joias na Rede de Indra – cada uma refletindo todas as outras, nenhuma existindo independentemente das demais.

Assim, a questão sobre a liberdade religiosa, neste contexto, é a qualidade relacional emergente do encontro entre elementos que constituem uma rede: vontades humanas, graça divina, autoridade eclesiástica, poder político e tradição bíblica. Quando perguntamos "qual era a posição de Agostinho sobre a liberdade religiosa?", estamos, de fato, perguntando "como a rede de relações articulada por Agostinho se configurava em relação a essa qualidade emergente?".

5.2 O tetralema da liberdade religiosa em Agostinho

Aplicando o tetralema transformador à pergunta "Agostinho defendia a liberdade religiosa?", temos quatro possibilidades. A afirmação – "Agostinho defendia a liberdade religiosa" – reconhece que ele afirmava que a fé é um ato de livre escolha e que a coerção não é o método ordinário de conversão. A negação – "Agostinho não defendia a liberdade religiosa" – aponta que ele legitimou o uso da força contra os donatistas e defendeu a coerção paternal. A conjunção – "Agostinho defendia e não defendia a liberdade religiosa" – reflete que suas posições variaram ao longo do tempo e conforme o contexto. A disjunção – "Agostinho nem defendia nem não defendia a liberdade religiosa" – indica que a pergunta é anacrônica, pois o conceito moderno de liberdade religiosa não existia no século V.

Assim, a negação não-implicativa mostra que a própria estrutura da pergunta é insuficiente. Agostinho defendia a verdade e a salvação – e a relação entre essa defesa e a liberdade da vontade é uma relação de mútua determinação, não de oposição reificada. A liberdade, para Agostinho, é a capacidade de aderir à verdade que liberta. A coerção para o bem, portanto, serve à liberdade – liberta da servidão do erro (mas esse erro surge mediante um contexto, ou melhor em uma rede de verdades convencionais). Esta lógica, estranha à sensibilidade liberal moderna, é perfeitamente coerente dentro da rede de relações teológicas, antropológicas e políticas que Agostinho articulou.

5.3 A vacuidade da "liberdade religiosa" como categoria analítica

A vacuidade (*śūnyatā*), na perspectiva da FRI, é a relacionalidade total – a ausência completa de qualquer substância última que possa ser conhecida de maneira completa pelo intelecto (cf. Florentino Neto, 2017). Aplicada à categoria "liberdade religiosa", a vacuidade significa que esta categoria não tem essência fixa, não é uma substância que existiria ou não existiria no mundo antigo. Ela é um conceito relacional que emerge de determinadas configurações históricas – e que se transforma quando essas configurações se transformam.

No mundo antigo, a reflexão teológica alcançou o ponto de formular questões que deviam mais tarde dividir os cristãos (Lacoste, 2014, p. 1030). A questão da liberdade religiosa, como a entendemos hoje – como direito individual de escolher e praticar uma religião – não existia, mas existiam outras configurações relacionais: a relação entre culto público e identidade política, entre verdade e erro, entre salvação e condenação, entre autoridade eclesiástica e poder imperial.

Se tomarmos a perspectiva da FRI, ao reconhecer a vacuidade da categoria "liberdade religiosa", permite descrever os fenômenos antigos com mais precisão, sem a superimposição de categorias anacrônicas. Podemos descrever a política de Constantino, a resistência dos mártires, a controvérsia donatista, a teologia de Agostinho – reconhecendo que esses fenômenos são configurações relacionais específicas que só podem ser compreendidas em seus próprios termos.

5.4 A Rede de Interfusão e a complementariedade dos opostos

A metáfora da Rede de Indra desenvolvida por Fǎzàng no século VII é particularmente útil para compreender a posição de Agostinho. A Rede de Indra é uma rede infinita de joias transparentes, cada uma refletindo todas as outras, e cada reflexo contendo o reflexo de todas as outras (cf. Cook, 1977; Florentino Neto, 2017; Tsai, 2025). Aplicada ao estudo da liberdade religiosa, cada joia representa um elemento do fenômeno: a teologia da graça, a antropologia da vontade, a política imperial, a tradição bíblica, a controvérsia donatista, a experiência eclesial de Agostinho.

A interfusão (*yuán róng*) de todas estas joias significa que cada uma contém, em seu reflexo, a totalidade da rede. A posição de Agostinho sobre a coerção não pode ser compreendida isoladamente da sua teologia da graça; sua teologia da graça não pode ser compreendida isoladamente da sua antropologia da vontade; sua antropologia da vontade não pode ser compreendida isoladamente da sua experiência pastoral e da controvérsia donatista.

A oposição complementar (yin-yang) – onde os opostos se interdefinem e se geram mutuamente – também se aplica. A liberdade e a necessidade, na teologia de Agostinho, são complementares: a verdadeira liberdade é a necessidade do bem (*non posse peccare*). A tolerância e a coerção, em sua prática pastoral, são momentos de uma mesma economia de salvação: a coerção, para Agostinho, serve à liberdade verdadeira. O Estado e a Igreja, em sua teologia política, são aspectos complementares da ordem divina.

Esta lógica da complementariedade transforma o debate contemporâneo sobre a liberdade religiosa. Em vez de perguntar "Agostinho era tolerante ou intolerante?", podemos perguntar "como a tensão entre amor à verdade e respeito pela vontade alheia se configurava na rede de relações que Agostinho articulava?". Em vez de buscar uma posição fixa que possamos aprovar ou condenar, podemos reconhecer a complexidade relacional que torna qualquer posição fixa insuficiente.

6. O Indivíduo Relacional e a Hermenêutica da Finitude

Se tomamos como ponto de partida o fato de que a FRI propõe uma ética e uma epistemologia fundadas no princípio da não-ação do fluir livre (*wuwei yuandu*) e no conceito de indivíduo relacional (*xiāng rén*) (cf. Florentino Neto, 2017; Tsai, 2020). A não-ação é a ação que não é violenta para com o fluxo das relações – uma ação que conduz os fluxos relacionais sem impor a eles uma direção predeterminada pela vontade subjetiva.

Aplicado ao estudo da liberdade religiosa, o princípio da não-ação implica evitar a imposição violenta de categorias modernas sobre os fenômenos antigos. A compreensão é sempre situada, histórica, relacional e, portanto, deve ser exercida com uma certa humildade hermenêutica.

O indivíduo relacional, na perspectiva da FRI, é aquele que compreendeu que o "eu" é um nó na rede, constituído pelas relações que a ele se conectam, e não uma substância que existe independentemente das relações. Aplicado ao pesquisador da religião, isso significa reconhecer que o estudioso é parte da mesma rede interpretativa que busca compreender – suas categorias, valores e pressupostos são nós que refletem e são refletidos pelos fenômenos que estuda.

Esta hermenêutica da finitude (Gadamer, 1999), reinterpretada à luz da lógica relacional e da vacuidade, reconhece que a compreensão é uma navegação consciente na rede relacional que

constitui o pesquisador, o texto histórico e a tradição interpretativa, e não a apreensão de um significado objetivo (a "verdadeira" posição de Agostinho sobre a liberdade religiosa).

No caso de Agostinho, não podemos simplesmente "descobrir" qual era sua posição sobre a liberdade religiosa – porque essa posição não existe como substância a ser descoberta. Podemos navegar pela rede de relações que Agostinho articulou – sua teologia, sua antropologia, sua política, sua *pastorale* – e reconhecer como essa rede se configura em relação a questões que, embora não sejam idênticas às nossas, podem iluminar nossa compreensão contemporânea.

7. Conclusão

A transformação da compreensão da liberdade religiosa no mundo antigo pela Filosofia da Rede Inter-relacional é uma mudança de perspectiva hermenêutica que afeta a investigação sobre fenômenos religiosos históricos.

As abordagens tradicionais, em suas diversas vertentes, permaneceram aprisionadas na antinomia entre realismo e nominalismo, entre tolerância e intolerância, entre liberdade e coerção. Cada um desses debates compartilha o mesmo pressuposto: a crença na substancialidade de seus objetos e na possibilidade de uma apreensão predicativa da realidade histórica – a conformação. A pergunta "Agostinho defendia a liberdade religiosa?" pressupõe que "liberdade religiosa" é uma substância que pode ser encontrada (ou não) nos textos de Agostinho, e que Agostinho (outra substância) pode ter uma "posição" fixa em relação a ela.

Mas se interpretarmos pela FRI temos que ela propõe uma abordagem da mútua determinação – uma metodologia que reconhece a condição relacional de todo conhecimento histórico. Nesta abordagem, a "liberdade religiosa no mundo antigo" é a própria dinâmica da relação – o movimento pelo qual cada elemento histórico (práticas religiosas, poder político, teologia, antropologia, ética) reflete todos os demais e é refletido por todos.

Agostinho, lido pela FRI, é um pensador da relação entre vontade, graça, amor e comunidade – cuja reflexão, situada em sua rede histórica específica, oferece recursos para pensarmos a liberdade religiosa de modo mais complexo e menos anacrônico. Sua distinção entre liberdade política (relativa, temporal) e liberdade religiosa (absoluta, eterna), sua teologia da vontade como amor, sua compreensão da verdadeira liberdade como libertação da servidão do pecado – tudo isso é parte de uma rede relacional que, uma vez compreendida em sua própria lógica, pode iluminar sem se confundir com a própria luz, a esfera do debate contemporâneo.

Os princípios da FRI – a mútua determinação, a vacuidade, o tetralema, as duas verdades, a superimposição, a complementariedade – são instrumentos hermenêuticos para a transformação da própria prática de pesquisa em Ciências da Religião, especificamente dentro da rede da Filosofia da Religião. Eles permitem ver onde há a superimposição da substancialidade no contraponto de onde existe apenas a relação, onde reificamos conceitos que são apenas funcionais, onde nos esquecemos de nossa própria condição relacional como pesquisadores inseridos em tradições interpretativas específicas.

Novamente, e por fim, na perspectiva da FRI temos uma crítica imanente da metodologia da pesquisa – uma crítica que revela os pressupostos não tematizados que a própria tradição acadêmica carrega consigo. Ao revelar esses pressupostos, ela não os nega ou os destrói, mas os transforma – mostrando que a tolerância e a intolerância, a liberdade e a coerção, o Estado e a Igreja são todos aspectos complementares de uma mesma rede, reflexos uns dos outros nas infinitas joias e luzes da Rede de Interfusão.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti**. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

COOK, Francis H. **Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra**. University Park: Pennsylvania State University Press, 1977.

FERRARO, Giuseppe. **Versos Fundamentais do Caminho do Meio: Mūlamadhyamakakārikā/Nāgārjuna**. São Paulo: Editora Phi, 2016.

FITZGERALD, Allan D. (Ed.). **Agostino: dizionario enciclopedico. Edizione italiana a cura di Luigi Alici e Antonio Pieretti**. Roma: Città Nuova, [s.d.].

FLORENTINO NETO, Antonio; GIACOIA JR., Oswaldo (Orgs.). **A Escola de Kyoto e suas fontes orientais.** Campinas: Editora Phi, 2017.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). **Dicionário crítico de teologia. Tradução de Paulo Meneses et al.** 2. ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.

LOUNDO, Dilip. **Razão com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana**. Campinas: Editora Phi, 2022.

TSAI, Plinio Marcos. **Zhuangzi e a desconstrução da substancialidade nos paradoxos lógicos de Huizi.** Dissertação de Mestrado, IFCH/UNICAMP, 2016.

TSAI, Plinio Marcos. **O Tao da China na Modernidade: uma hermenêutica do indivíduo da modernização com características chinesas pela teoria de rede inter-relacional.** Tese de Doutorado, IFCH/UNICAMP, 2020.

TSAI, Plinio Marcos. “A Transformação da Filosofia da Religião Analítica pela Filosofia da Rede Inter-relacional”. [No prelo], 2026.