

O DESENVOLVIMENTO DA REJEIÇÃO DA PROPRIEDADE COMUM DOS BENS NOS *COMMENTARII IN ALIQUOT POLITICOS LIBROS ARISTOTELIS* DE FILIPE MELANCHTHON¹

THE DEVELOPMENT OF GOODS COMMON PROPERTY IN FILIPE MELANCHTHON'S *COMMENTARII IN ALIQUOT POLITICOS LIBROS ARISTOTELIS*

Eduardo Gross

Por ocasião dos 500 anos da Guerra dos Camponeses

Resumo: Uma mudança radical ocorreu no pensamento de Filipe Melanchthon entre 1521 e 1530 no que diz respeito à fundamentação da divisão social da propriedade. Em 1521 ele argumentou a respeito do tema utilizando os ideais de Platão na *República* e nas *Leis* como ponto de partida. Em 1530 a crítica de Aristóteles desses mesmos ideais é assumida. A hipótese desenvolvida no presente texto é de que a principal razão para essa mudança de posição deve ser reconhecida como sendo a Guerra dos Camponeses de 1525. Depois deste evento histórico qualquer menção à propriedade comunitária de bens teria sido suspeita de simpatia com os rebeldes de então. Mesmo que a interpretação que Melanchthon ofereceu dos textos platônicos em 1521 já afirmava a necessidade prática da propriedade privada, a mera menção de propriedade comunitária não era mais aceitável para ele e provavelmente para as autoridades e para a maioria de seus colegas humanistas. A nova base para a estabilidade social, então, foi encontrada nas ideias políticas de Aristóteles, o que também incluía a defesa da *servitus*.

Palavras-chave: Melanchthon; propriedade; rebelião; servidão

Abstract: Abstract: A radical change occurred in Philipp Melanchthon's thought between 1521 and 1530 regarding the foundation of the social division of property. In 1521, he argued about the theme using *Plato's* ideals of the *Republic* and of the *Laws* as a point of departure. In 1530, Aristotle's critique of these very ideals is assumed. The hypothesis developed in the present text is that the main reason for this position shift has to be assumed to be the Peasants' War of 1525. After this historical event, any mention of communal property of goods would have been suspicious of sympathy with the former rebels. Even if the 1521 interpretation which Melanchthon offered for the platonic texts already attested the practical necessity of private

¹ Resultado de pesquisa com financiamento de edital universal da FAPEMIG.

property, the sole mention of communal property was no more acceptable for him and probably for the authorities and for most of his fellow humanists. The new basis for social stability was then found in Aristotle's political ideas, which also included the defense of *servitus*.

Keywords: Melanchthon; property; rebellion; servitude

INTRODUÇÃO

A hipótese básica desse texto é de que o evento histórico da Guerra dos Camponeses foi fundamental para a mudança de referência filosófica empregada por Filipe Melanchthon para discutir a questão da distribuição da propriedade. Como é evidente que em 1521, em seus *Loci Theologici*, Melanchthon toma o ideal de propriedade comunitária de bens formulado por Platão como ponto de partida para debatê-lo e que em 1530, nos *Commentarii in Aliquot Politicos Libros Aristotelis* ele parte da crítica aristotélica a esse mesmo ideal, faz-se necessário compreender a razão para essa mudança de postura. A interpretação bastante criativa que Melanchthon apresentou da proposta de Platão em 1521 já mostrava o critério prático que Melanchthon, como os humanistas em geral, adota em relação à organização social. Não se trata, pois, meramente de uma passagem de uma postura racionalista platônica para uma aristotélica prática. Para a demonstração dessa hipótese, será necessário apresentar o ideal religioso utópico visto por Melanchthon em Thomas Müntzer e na rebelião camponesa, de forma a se poder perceber que a contraposição a essa utopia é um fator determinante para a mudança de referência de Melanchthon no que diz respeito à organização social. Essa mudança, por sua vez, aponta para um deslocamento importante do papel atribuído ao âmbito religioso na configuração política: À religião não cabe, então, com sua imaginação profética, se imiscuir diretamente na determinação legal da ordem pública. Esta deve ser configurada de acordo com os ditames da razão, que expressa a capacidade da lei natural em zelar pela harmonia social. No que se refere à tarefa da Teologia, não lhe cabe determinar diretamente a organização social, mas sim fundamentar ideologicamente o caráter divinamente ordenado da sua estruturação.

1. IDEIAS DE FUNDO

Na proposta política que se apresenta em Platão (*República* V, 461-467; *Leis* V, 739), há referência à propriedade comum dos bens. A noção é de que a organização social deve seguir princípios racionais, visando o bem da coletividade e evitando que interesses particulares perturbem o desenvolvimento da coletividade. Se todos os bens, inclusive esposas e filhos, forem considerados comuns – ao menos no que se refere à classe dos assim chamados guardiães – então haverá menos disputas internas, menos espaço para ostentação e inveja, prazeres e sofrimentos serão comuns (*República* V, 464cd), alcançando-se uma desejável expressão de harmonia e concórdia desconhecida em outras formas de organização (*República* V, 463d). Não cabe entrar em maiores detalhes a respeito desses textos aqui, pois não se trata de propor uma análise

dos próprios textos de Platão, mas apenas do modo de sua apropriação por Filipe Melanchthon. Basta ter em consideração que eles serviram de motivação posterior para o desenvolvimento de projetos políticos e utópicos variados. Também no período renascentista, propostas que foram elaboradas para uma nova organização social, mesmo quando não necessariamente fizessem referência ao texto platônico, de certo o tinham como pano de fundo ou como interlocutor. Por outro lado, ainda que a presente análise tenha como tema específico a mudança na avaliação do texto platônico por Melanchthon, é importante fazer referência também ao relato bíblico que se encontra nos Atos dos Apóstolos, que descreve o compartilhamento dos bens na comunidade cristã primitiva. Sem dúvida, no contexto da concepção geral relativa a uma *philosophia perennis* que marca o período renascentista, a busca por uma harmonização entre textos filosóficos clássicos e testemunhos bíblicos é uma característica geral. Particularmente isso é verdadeiro quanto ao modo de trabalho de Filipe Melanchthon.

Não que ele force tais harmonizações até o ponto de uma desfiguração dos textos. O método interpretativo de Melanchthon, que privilegia a literalidade em relação à alegoria, muitas vezes leva a resultados bem mais sóbrios do que é o caso em outros renascentistas que fazem leituras esotéricas e místicas de textos filosóficos, bíblicos e literários clássicos. Mesmo assim, também no seu caso uma certa perspectiva harmonizante das visões então consideradas clássicas, o que no caso incluía textos bíblicos, filosóficos, literários e históricos da Antiguidade, desempenha um papel importante. Em princípio, essa harmonização é abandonada se há confrontos evidentes e incontornáveis, quando Melanchthon, enquanto adepto da Reforma, privilegia a autoridade de textos bíblicos.

Mas no caso do relato dos Atos dos Apóstolos, em princípio, não há um conflito extremo em relação ao ideal platônico exposto na República. Claro, para nós hoje seria impre-scindível marcar justamente as distinções entre ambos os ideais. Mas não é essa a necessidade que sente um renascentista marcado pelo ideal de uma *philosophia perennis*. O que ele enxerga, ao contrário, é justamente uma complementação, no sentido de que o filósofo pagão, pelo exercício racional, conseguiu desenvolver uma compreensão da organização social que o verdadeiro cristianismo – aquele das suas origens clássicas, em contraposição à deformação posterior – conseguiu levar à prática vivida de uma forma que a filosofia nunca conseguiu. Lembremos de como Agostinho, nas Confissões (s. d.), já afirmava que os filósofos antigos veriam no cristianismo a realização de seus ideais, noção que de certo não é alheia ao procedimento de Melanchthon.

Vejam-se, pois, as passagens dos Atos dos Apóstolos, 2.41-46 e 4.32-35:

Então os que aceitaram a palavra de Pedro foram batizados, havendo um acréscimo naquele dia de quase três mil pessoas. E perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações. Em cada alma havia temor; e muitos prodígios e sinais eram feitos por meio dos apóstolos. Todos os que criam estavam juntos e tinham tudo em comum. Vendiam as suas propriedades e bens, distribuindo o produto entre todos,

à medida que alguém tinha necessidade. Diariamente perseveravam unânimes no templo, partiam pão de casa em casa e tomavam as suas refeições com alegria e singeleza de coração [...] (BÍBLIA, 2018, p. 837).

Da multidão dos que creram era um o coração e a alma. Ninguém considerava exclusivamente sua nem uma das coisas que possuía; tudo, porém, lhes era comum. Com grande poder, os apóstolos davam testemunho da ressurreição do Senhor Jesus, e em todos eles havia abundante graça. Não havia nenhum necessitado entre eles, porque os que possuíam terras ou casas, vendendo-as, traziam os valores correspondentes e os depositavam aos pés dos apóstolos; então se distribuía a cada um conforme a sua necessidade. (BÍBLIA, 2018, p. 839).

O segundo relato continua com a morte fulminante do casal que, mesmo tendo doado parte dos bens, reteve parte da quantia.

Para nós, ter em mente essas passagens bíblicas ajuda a compreender o modo de apropriação do texto platônico por Melanchthon. Certamente essa representação ideal em forma narrativa ajuda a dar plasticidade para a proposta em termos argumentativos que se encontra em Platão. O fato de que nos *Commentarii in Aliquot Politicos Libros Aristotelis* Melanchthon faz referências tanto ao ideal platônico quanto ao cristão primitivo em relação à propriedade comum dos bens atesta isso.

Dessa forma, é importante ter esses relatos em mente ao se examinar a argumentação que Melanchthon vai desenvolver em relação às concepções platônica e aristotélica da organização social. Tendo-os como pano de fundo, *é notório como o ideal bíblico não aparece na argumentação de Melanchthon como um elemento de juízo* sobre a forma de apropriação, seja de Platão, em 1521, seja de Aristóteles, em 1530. O critério dessas apropriações interpretativas é eminentemente prático. Isso a tal ponto que pode estranhar quem quisesse encontrar em Melanchthon o representante de um biblicismo. Ou seja: é claro que ele diz que sua visão da sociedade espelha aquilo que é a vontade expressa no testemunho bíblico – mas ele o faz através de uma interpretação mediada pela argumentação racional e pela percepção prática da realidade, não por um literalismo simplista. É por isso também, como veremos a seguir, que ele consegue passar sem muita dificuldade de sua – muitíssimo particular – apreciação positiva do ideal platônico em 1521 para uma crítica radical desse mesmo ideal em 1530, apesar de o testemunho bíblico sobre a comunidade cristã primitiva estar mais próximo de Platão do que de Aristóteles.

2. MELANCHTHON SOBRE OS BENS NOS *LOCI THEOLOGICI* DE 1521

Os *Loci Theologici* de 1521 são a primeira expressão de uma dogmática protestante. O jovem humanista, contratado havia pouco pela universidade de Wittenberg, encantou-se logo com a teologia de Lutero e publicou essa obra que manifestava a adesão às teses fundamentais em

desenvolvimento pelo reformador e ao mesmo tempo as apresentava de modo sistemático, em diálogo com tópicos tradicionais da dogmática cristã. Ao mesmo tempo, a obra mostra também afinidades de Melanchthon com o humanismo renascentista na sua crítica à especulação pura, nas suas preocupações práticas e nas implicações morais das ideias religiosas. É justamente essa perspectiva prática e moral que aparece em sua discussão sobre a lei natural. Pelo próprio exercício racional se pode, como fez Platão, inferir que a posse comum dos bens é um princípio significativo para a organização social.

A terceira lei origina-se manifestamente a partir da natureza da sociedade do gênero humano. Pois se entre bem poucos amigos deve valer o que geralmente se diz, “são comuns as coisas dos amigos”, isto é, que todas as coisas sejam comuns entre os amigos, por que não valeria igualmente entre todos os seres humanos, uma vez que todos deveriam concordar entre si de tal maneira como os irmãos concordam entre si, os filhos com os pais, os pais com os filhos? Pois isso ordenava a lei quanto a não lesar [ninguém]. Mas porque o desejo humano não suporta que usemos todas as coisas em comum, essa lei deve ser corrigida por uma superior, isto é, [pela que prescreve] que ninguém seja lesado. E as coisas devem ser comuns até o ponto que a paz pública e o bem-estar da multidão o permitem. Pois evidentemente as leis inferiores são corrigidas pelas superiores, e a comunhão pública deve ser evocada somente até certo ponto. Por isso, em lugar da terceira lei, deve ser colocada uma outra. Isto, que as coisas devem ser divididas desde que assim o requeira o bem-estar comum de muitos. Além disso, porque essa é uma condição dos bens humanos – que haja ao menos alguma comunicação dos bens, uma vez que por natureza os bens deveriam ser comuns –, foi instituído o modo como sejam comuns pelo uso, obviamente, por contrato, compra, venda, locação, junção e outros. E aqui está o cerne do que é a origem dos contratos. Isso Platão vê quando diz no livro quinto das leis que mais bem administrada é aquela cidade em que tanto mais próximo se chegue àquele dito popular, “que todas as coisas dos amigos são comuns”. De fato, onde não somente os bens dos cidadãos sejam comuns entre eles, mas também os membros de cada um, os olhos, as mãos, a boca sirvam à utilidade pública de todos. Não há que ser procurado outro modelo para a coisa pública bem constituída além dessa cidade em que possa [vigorar] este “são comuns as coisas dos amigos”. E assim foram elaborados contratos pelos quais os bens de cada um fossem compartilhados entre muitos, para que a comunhão dos bens não fosse absolutamente nula (*CR* 21, p. 119; MELANCHTHON, 2018, p. 143).

Note-se, entretanto, que Melanchthon aponta para o impedimento prático para a efetivação desse princípio ideal. A comunidade de bens deve servir ao bem público; à medida que não o consegue otimamente, é preciso invocar uma outra norma – a da divisão prática dos bens, que em princípio são comuns a toda a sociedade, através de contratos que estabelecem como se dá a posse concreta desses bens. Ou seja, com essa interpretação, Melanchthon consegue

evocar a autoridade filosófica de Platão para defender o princípio de que os bens devem ter uma função pública, devem servir à coletividade e não simplesmente a interesses particulares. Simultaneamente ele consegue adequar aquele ideal à configuração da sociedade constituída, inclusive à então nascente estrutura capitalista, fundamentando relações contratuais de posse, aluguéis e comércio na noção do bem geral que essas transações permitem. Ou seja, em termos de interpretação do texto platônico, trata-se de um exercício criativo, à medida que aquele é transformado de um ideal utópico em uma fundamentação da forma social existente.

Como complementação, registre-se ainda que nessa obra de 1521 Melanchthon rejeita explicitamente que pessoas possam ser propriedade de alguém. Novamente é a própria lei natural que impede isso que só ocorre em função de desejos humanos deturpados que hipocritamente são fundamentados em contratos e leis humanas que se contrapõe àquela lei natural superior.

Também no juízo civil, como o chamam, a maioria das coisas manifesta mais afetos humanos do que leis naturais. Pois o que é mais alheio à lei natural do que o cativo dos servos? E de modo não civilizado o que interessa é disfarçado em todos os contratos. Mas a respeito disso [tratarei] em outros lugares. Um homem bom ajustará as constituições civis ao que é justo e bom, isto é, tanto no que se refere às leis divinas quanto às naturais contra quais o que quer que se estabeleça não pode não ser iníquo (CR 21, p. 120; MELANCHTHON, 2018, p. 147-148).

A mudança de posição que se efetiva mais tarde sobre esse tema, nos *Commentarii in Aliquot Politicos Libros Aristotelis*, indica de forma lapidar o grau de transformação que ocorre entre 1521 e 1530.

3. MELANCHTHON SOBRE BENS NO RELATO SOBRE THOMAS MÜNTZER

É amplamente reconhecido pela crítica histórica que Melanchthon compôs anonimamente uma narrativa sobre Thomas Müntzer. Trata-se de uma das poucas obras escritas por ele em alemão, com o que, pois, ele objetivava um alcance popular do texto, enquanto seus escritos em geral visam tão somente o público universitário erudito e são compostos em latim. Nesse texto não há nenhuma argumentação filosófica, a crítica a Müntzer é exclusivamente teológica. Fundamentalmente trata-se de uma crítica à reivindicação de revelações divinas imediatas e à desobediência à autoridade constituída, que motiva a sedição e, em meio a ela, a apropriação dos bens de nobres e eclesiásticos por parte de camponeses liderados pelo pregador Thomas Müntzer.

Já na apresentação que faz de Thomas Müntzer, sua figura é mostrada como a de um possesso pelo diabo. Apesar de bem instruído na Bíblia, ele teria se distanciado da pregação do evangelho – isto é, da interpretação luterana que enfatizava a justificação pela graça e a Escritura como critério para as verdades teológicas. Em vez disso, a pregação dele teria se voltado

à insurreição, defendendo a eliminação das autoridades, inclusive através de execução e, o que nos interessa aqui, “que a partir de então todos os bens deveriam ser comuns.”

Por isso [o diabo] se apossou de um que se chamava Thomas Müntzer, o qual tinha sido instruído na Escritura Sagrada, mas não permaneceu no caminho da Escritura Sagrada. Ao contrário, o diabo se aproxima dele e o desencaminha da Escritura, de modo que ele começou a não mais pregar a partir do Evangelho e de como as pessoas deveriam se tornar piedosas. Inventa para ele, a partir de uma compreensão errônea da Escritura Sagrada, doutrinas falsas e sediciosas – que se deveria matar toda autoridade e que a partir daí todos os bens deveriam ser comuns, não havendo mais príncipe nem rei. ([MELANCHTHON], 152?, p. AAii [7]).

Conforme o relato de Melanchthon, na localidade de Alstedt, Müntzer fundou um governo cristão, ou seja, afim à sua concepção carismática que combinava iluminação divina imediata com a propriedade comum de bens. Apossou-se em primeiro lugar do mosteiro local e, a partir de fundamentação no relato bíblico dos Atos dos Apóstolos, teria desmotivado o trabalho do povo com a noção de que os necessitados poderiam tomar os bens dos ricos quando precisassem de algo. Também o uso da violência teria sido empregado em caso de resistência das elites.

Ele também ensinava que todos os bens deveriam ser comuns, tal como nos Atos dos Apóstolos está escrito que eles colocaram todos os seus bens em conjunto. Com isso ele torna o populacho corajoso, de modo que não querem mais trabalhar, mas onde alguém precisasse de grão ou de tecido ele ia segundo a própria vontade a um rico e o exigia por direito cristão. Pois Cristo queria que se desse compartilhar com os necessitados. Onde, então, um rico não dava voluntariamente o que se exigia, se tomava dele pela força. Isso ocorreu em muitos casos, sendo que também o fizeram aqueles que viviam com Thomas [Müntzer] na propriedade [que tomaram] dos Joanitas. Thomas [Müntzer] promovia tais atos e os multiplicava diariamente. E prometia a todos os príncipes na redondeza que ele os queria humilhar. ([MELANCHTHON], 152?, p. BB [13]).

Ao final, depois da decadência daquela sociedade cristã e do massacre dos camponeses rebeldes, Melanchthon ressalta como lição que a autoridade deve ser respeitada e que Deus pune com rigor a insurreição: “Também devemos apender como Deus pune com rigor a desobediência e a revolta contra a autoridade.” ([MELANCHTHON], 152?, p. CCiii). O que Melanchthon considera o erro teológico de Müntzer, a defesa de iluminações diretas por Deus, aparece nesse conjunto como a fonte desse erro político relativo à justificação da rebelião. A questão da propriedade comum de bens não é explicitada como o tema central desse tratado. Entretanto, ela aparece como uma questão importante e bastante intrigante, à medida

que expressa a reivindicação utópico-religiosa que se contrapõe à ordem social estabelecida. Melanchthon não contrapõe nenhum argumento particularmente contra a reivindicação da comunidade de bens, mas seus argumentos são em defesa da ordem social, das autoridades constituídas, e contra interpretações religiosas – mesmo tomadas da Bíblia – que pretendem aplicar o religioso ao âmbito civil, e não à esfera da piedade propriamente religiosa.

O próprio Melanchthon aponta que a argumentação bíblica é o fundamento da defesa que Müntzer faz da propriedade comum dos bens. Ou seja, aqui não cabe uma crítica à noção de uma iluminação divina direta, pois o tipo de argumento é o mesmo que os reformadores em geral utilizam. Mais intrigante é que, nesse escrito popular, Melanchthon não se dá ao trabalho de examinar esse texto bíblico para contestar tal interpretação. Em outros escritos sobre a revolta dos camponeses ele até vai fazê-lo (cf. Melanchthon, 1854 em seu parecer elaborado para o governante do Palatinado como confutação às reivindicações camponesas; cf. também a seguir, os *Commentarii*). Mas aqui não. A impressão que ele passa aqui é que a referência que Müntzer faz da comunidade de bens do cristianismo primitivo aparece apenas como um tipo de pretexto para a revolta e para angariar a simpatia popular. Os temas das revelações milagrosas e da apropriação dos bens de nobres e de religiosos pelos insurretos aparecem várias vezes no texto como fatores que explicariam a influência que ele tinha exercido sobre a população. Assim, chama atenção que Melanchthon não dedique espaço para contestar explicitamente a interpretação que Müntzer propõe a respeito do relato bíblico da comunhão de bens para fundamentar a desapropriação de propriedades e de bens da elite de então.

4. MELANCHTHON SOBRE OS BENS NOS *COMMENTARII IN ALIQUOT POLITICOS LIBROS ARISTOTELIS*

No seu comentário aos livros políticos de Aristóteles, publicado em 1530, Melanchthon se alonga mais sobre a questão da posse comunitária dos bens do que nos textos anteriores, além de modificar fundamentalmente a sua postura argumentativa. Ambas características apontam para o aspecto determinante que o evento histórico da revolta camponesa significou para ele. A revolta camponesa tinha colocado em cheque a visão hierárquica e estática que caracterizava a sociedade medieval, concepção que Melanchthon compartilhava e continuou sempre defendendo. Ao mesmo tempo, outros humanistas e opositores da Reforma Protestante relacionaram a revolta com a pregação reformatória. A crítica de humanistas no sentido de que a destruição da guerra levaria à ruína da erudição se mostra como um elemento significativo na obra de Melanchthon, que constantemente busca distanciar as ideias protestantes nascentes de propostas de insurreição e desordem social. Em relação a esse pano de fundo cabe analisar os apontamentos dele nessa obra filosófica.

Quanto à forma dos comentários de Melanchthon a Aristóteles, cabe inicialmente observar que não se trata de uma obra que vise explicitar todos os detalhes do texto aristotélico analisando-os em sequência ou clarificar obscuridades que nele se encontram. Melanchthon

segue um modelo retórico em suas interpretações de acordo com o qual ele busca encontrar temas significativos que mereçam uma ampliação discursiva. Nisso ele então obviamente está voltado também para a relevância que esses temas têm para os seus leitores contemporâneos. Trata-se do mesmo modelo que ele emprega em seus comentários bíblicos e literários, o que mostra a pertinência do exame da proposta retórica dele para o desenvolvimento de sua hermenêutica textual (cf. Gadamer [1976] 1993, p. 282ss).

Na concepção de Melanchthon, seus comentários a Aristóteles são obra propriamente filosófica. Claro que, para o leitor moderno, salta à vista o amálgama entre teologia e comentário filosófico no texto. Mesmo assim, é possível perceber uma distinção entre seus textos filosóficos e teológicos no seguinte sentido: A argumentação aqui se desenvolve tendo a discussão filosófica como objeto de análise e a argumentação geral não recorre a verdades de natureza alheia à razão por princípio. As constantes referências bíblicas servem ou para ilustração (como as referências aos poetas clássicos ou aos filósofos o fazem em seus textos teológicos) ou para a harmonização corroboradora entre o conhecimento argumentativo racional e a tradição bíblica. O que possibilita essa harmonização é a noção de razão natural, que em sua concepção nunca é contraposta à revelação divina. Pelo contrário, a razão natural funciona na prática, apesar da debilidade intrínseca à condição humana (pecadora) que marca também a razão, como uma revelação fundamental. A razão natural, efetivamente, é lugar da revelação divina – ao menos no que diz respeito às leis naturais do conhecimento, exemplificadas pela matemática, e às leis da organização social, exemplificadas pela ética. É o que se pode ver no modo como ele se apropria da crítica de Aristóteles a Platão colocando ênfase na relação entre natureza humana e ordenamento divino:

Aristóteles reuniu vários argumentos pelos quais demonstrou que essa opinião de Platão [que queria tornar todas as coisas comuns a todas as pessoas, inclusive as esposas e os filhos] se opõe à natureza do ser humano, e que de maneira alguma pode ser aprovada. Na verdade, eu também considerei desde o início que o leitor deveria ser advertido, a fim de que fossem lembradas a divisão legítima de propriedades e a forma dos laços matrimoniais: são uma ordenação de Deus que não pode ser modificada pela deliberação humana (CR 16, p. 429-430; MELANCHTHON, Texto inédito).

Essa vinculação entre o que caracterizaria a natureza humana e a forma como se dá a organização social significa, então, uma naturalização do âmbito político, justificada, por sua vez, como instituição divina. Aí se inclui agora, também, a divisão de propriedades como aspecto natural. Natural e divino; divino porque natural. Ao mesmo tempo, isso implica o caráter estático dessa obra divina natural. A crítica a Platão é, agora, que sua concepção relativa ao ideal de uma propriedade comum de bens é anti-natural – e, portanto, anti-divina.

[...] a organização política legítima, bem como a [legítima] divisão de

propriedades, é obra de Deus. Se alguém se persuadir disto, facilmente compreenderá que a estruturação atual deve ser conservada e não pode ser mudada. Portanto, Aristóteles percebe corretamente que a divisão de propriedades está de acordo com a natureza. Isto é o que os juristas, muito sabiamente, dizem pertencer ao direito dos povos ou ao direito natural. A organização política de Platão, porém, abomina inteiramente a natureza (CR 16, p. 430; MELANCHTHON, Texto inédito).

Para o leitor moderno é evidente que o pressuposto teológico que identifica o natural com o divino é determinante. Melanchthon, entretanto, entende que está desenvolvendo um raciocínio primordialmente filosófico, sendo que o juízo teológico negativo em relação à proposta da comunhão de bens é para ele apenas consequência do caráter anti-natural dessa proposta em relação à experiência humana fática. Aqui se deve reconhecer a experiência de temor em relação à guerra e à barbárie que o próprio Melanchthon e seu círculo sentiram por ocasião da revolta camponesa de 1525. Tal experiência o conecta com a leitura aristotélica do que seja natural, ou seja, a ordem tal como está estabelecida. Uma insurreição que coloque em questão a divisão de bens aparece então como evocação do caos e só pode ser a contraposição da ordem. É, portanto, estranha à razão natural e, assim, à vontade divina. É nesse sentido que, para Melanchthon, “a organização política de Platão [...] abomina inteiramente a natureza.”

Apesar dessa estrutura geral que a noção de lei natural configura, é necessário dizer que as preocupações práticas de Melanchthon se sobrepõem a apropriações de ideias alheias que sejam consideradas autoritativas. Enquanto que a exposição aristotélica no livro 2 da política discorre sobre vários exemplos de constituições públicas em busca de vantagens e desvantagens das mesmas, esse conjunto de exemplos pouco importa nos comentários melanchthonianos. Ele só atenta àquilo que possa ter relação com seu próprio mundo político, de acordo com o modelo retórico que lhe serve de guia para leitura.

É nesse sentido que se encontra também nesse contexto uma crítica do compartilhamento de bens que é afim à crítica que anteriormente ele tinha externado no panfleto popular contra Thomas Müntzer, mas dessa vez relacionando-a com a exposição de Aristóteles:

A evidência em torno do compartilhamento de bens também é simples. As responsabilidades não são iguais na obtenção e manutenção de bens em comum. Logo, os bens não podem se tornar propriedade comum. A [constatação] anterior é perspicua, porque os preguiçosos, quando percebessem estar tomando para si [bens] da propriedade comum, não iriam trabalhar. Ademais, as pessoas ávidas ou de glória ou de poder ainda iriam se apoderar da maior parte, e os mais débeis seriam privados da utilização e do usufruto de muitas coisas, situação por meio da qual emergiriam comoções muito maiores. Assim sendo, porque desejos de todo tipo originam-se, de nascença, conosco, faz-se necessária a divisão de propriedades. Aristóteles reúne esses argumentos e, além disso, muitas outras indicações em oposição a opinião de Platão (CR 16, p. 431; MELANCHTHON, Texto inédito).

Percebe-se de fato aqui uma apropriação da noção de proporcionalidade que há em Aristóteles. As responsabilidades das respectivas classes de cidadãos, as dificuldades práticas na distribuição de bens produzidos em comum por pessoas com graus diferentes de empenho, a busca da glória e do poder como fatores de conflito são exemplos de temas tocados pelo estagirita, mas colocados em novo contexto por Melanchthon. A ênfase agora está mais na relação justa entre o próprio trabalho e o consumo dos seus resultados e na crítica à possibilidade do uso da força para apoderar-se de bens alheios, em uma direção bastante afim à crítica externada em relação ao *governo cristão* de Müntzer, do que à busca por uma forma organizacional mais adequada a partir da comparação de exemplos particulares como feito por Aristóteles. Ainda que ambos tenham de fato uma proposta subjacente a suas análises, em Melanchthon a contraposição ao modelo da propriedade comum dos bens causa a nítida impressão de estar se contrapondo à experiência proposta há poucos anos na revolta camponesa.

Na continuidade do texto, então, a adoção do ideal platônico da propriedade comum por parte de teólogos é criticada diretamente. Melanchthon quer explicitamente desmontar a pretensão de que essa proposta seja compreendida como sendo de direito divino. Pelo contrário, ele a designa de excentricidade e de erro.

Mas não sei em razão de que erro teria ocorrido que muitas pessoas, em diferentes lugares, tenham aplaudido a opinião de Platão, por mais inumana [que seja], e suponho que certos teólogos, cativados pela excentricidade, como muitas vezes acontece, estimaram excessivamente esse modo de pensar. No entanto, cometem um erro aqueles que ensinam ser o compartilhamento de bens de direito divino, e erram muito mais aqueles que ensinam que no Evangelho é prescrito que os bens sejam empregados em comum – e, ainda assim, esse erro permanece pertinazmente fixado nas mentes dos estultos (CR 16, p. 431; MELANCHTHON, Texto inédito).

E, embora também em Aristóteles haja referências a insurreições como resultado de uma má organização política, sendo elas, portanto, um tipo de critério para o juízo sobre a qualidade da sua configuração, em Melanchthon a ordem, identificada com a paz, se contrapõe ao fanatismo que promove revolta. Ao contrário de a comunhão de bens ser de direito divino, ele propõe então exatamente o oposto. A fundamentação bíblica para a obediência às autoridades do Estado é utilizada para dar base também à divisão de propriedades – uma certa ginástica interpretativa que só pode ser compreendida sob o pano de fundo da vinculação entre a noção anteriormente discutida de lei natural com o ordenamento estatal vigente e a divisão de propriedades estabelecida.

Ora, enquanto tal convicção controla as mentes, não é possível que pessoas fanáticas não venham a público [e] que, por superstição, sustentem que os bens devam ser empregados em comum, de onde é inevitável

surgirem as maiores comoções nos âmbitos públicos. Ao contrário, a lei divina e o Evangelho nos ordenam observar as ordenações políticas e, junto destas, a legítima divisão de bens, assim como instrui o mandamento (Ex. 20:15): “Não furtarás”; igualmente, Rom. 13:9. [... P]ortanto, estabeleceremos ser a divisão de propriedades de direito divino ou evangélico, e estas opiniões de que a comunhão de bens seja de direito divino ou de direito evangélico, uma vez que são sementes de grandes comoções, de modo algum devem ser aprovadas (CR 16, p. 431-432; MELANCHTHON, Texto inédito).

Assim, esse comentário a Aristóteles, nessa discussão sobre a forma de divisão social dos bens, vai bastante além de um comentário. Trata-se de um comentário apropriador da crítica à proposta de Platão, mas que tem como pano de fundo a sublevação camponesa e o fanatismo em seu próprio contexto.

Ao final da discussão dessa questão aparece, então, sintetizada a relação entre lei natural, ordem pública e propriedade. Cabe observar que o arcabouço teológico geral, que se dá com a identificação entre lei natural divinamente instituída, ordem pública e divisão de propriedade, fornece um princípio de crítica à reivindicação de qualquer ordem alternativa que se pretenda de direito divino. Platão, então, diferentemente do exposto por Melanchthon no seu tratado teológico de 1521, teria errado em sua argumentação da mesma forma como erraram os fanáticos que desafiaram a ordem e saquearam propriedades na revolta de 1525. Melanchthon apresenta a sua contribuição ao direito vindouro com sua síntese de uma noção de propriedade que naturaliza a divisão de propriedades, colocando utopias a respeito no âmbito tanto do fanatismo e quanto da irracionalidade:

No entanto, aquilo que dizem (que todas as coisas são comuns por direito natural), eis como justificam: [dizem] que [o direito ao compartilhamento de bens] se refere à natureza incorrupta do ser humano, tal como foi antes do pecado original. Quando nós falamos a respeito do estado atual, posterior ao pecado original, dizemos corretamente ser a divisão de bens de direito natural. E não creio que essa opinião de que todas as coisas são comuns por direito natural seja encontrada nos juristas de outrora. Pois eles falam sobre o estado atual da natureza [humana], para o qual consideram ser necessária a divisão de propriedades. E, por isso, assim afirmam: O que anteriormente não pertencia a ninguém foi concedido, pela razão natural, ao ocupante. Essa ideia indica que, pela razão natural, o domínio ou a propriedade é garantida pela ocupação, e isso pela razão natural. Ora, a razão natural é o direito natural. Disse isso com o propósito de advertir o leitor, a fim de que não o enganem aquelas opiniões que exaltam o compartilhamento de bens platônico, por cuja excentricidade os ignorantes são seduzidos de tempos em tempos, e que oferecem uma oportunidade para grandes e perniciosos erros. Nenhuma virtude honra mais o conhecimento de Cristo do que respeitar religiosamente as ordenações políticas e as autoridades. Por essa razão, devem ser afastadas para longe do Evangelho aquelas opiniões que impedem a paz pública. Se alguém

vociferar ser o compartilhamento de bens de direito divino, contrapõe o mandamento: “Não furtarás”. Pois neste mandamento é ordenado que cada um tenha o domínio de sua propriedade. Se alguém contender que o compartilhamento de bens é de direito evangélico, contrapõe a máxima de Paulo, que denomina as legítimas ordenações das coisas públicas ordenações de Deus (Rom. 13:1). Se alguém argumentar ser o compartilhamento de bens de direito natural, contrapõe o discernimento da razão, de acordo com o qual é impossível tornar os bens comuns em meio às atuais mazelas dos seres humanos. Pois os preguiçosos prefeririam ser sustentados pelo trabalho alheio, contrariamente ao direito natural, que é sancionado por estas palavras (Gn. 3:19): “Com o suor do teu rosto comerás o teu pão” (CR 16, p. 432-433; MELANCHTHON, Texto inédito).

Em conexão com a contraposição ao caráter comunitário da divisão dos bens está, pois, sempre a defesa da ordem estabelecida. A argumentação sobre a questão do direito divino diz respeito a essa visão de uma sociedade organizada estaticamente, sendo que a rejeição de uma utopia que reclame a divisão de bens se funda num argumento prático que se contrapõe a essa estabilidade social e política. É por isso que Melanchthon defende que também ímpios possam exercer o poder político, contrapondo-se a quem queira estabelecer sociedades em que somente bons tementes a Deus governem. Trata-se de mais uma forma de contraposição à tentativa de introduzir argumentos religiosos na configuração prática da ordem social. Nesse sentido ele toma John Wycliffe como exemplo a ser contestado. Para Melanchthon, não deve ser a piedade do governante o critério da organização política, mas o exercício da razão: “O domínio natural nada mais é do que o juízo da razão statuindo de que modo e com que forma de organização podemos utilizar convenientemente as coisas naturais para preservar a vida.” (CR 16, p. 450). Porque se a piedade do governante fosse critério, não poderia existir governo estável, já que ninguém é perfeito e justamente os espertos usariam o argumento dos deslizes do governante para derrubar o governo e se apropriar dos tributos que devem:

Que verdadeira desordem não haveria nas coisas públicas, e ainda mais nas famílias, se as autoridades [civis] [e] se os pais perdessem o domínio sempre que ofendessem a Deus? A paz de qualquer família ou [de qualquer] Estado nunca estaria assegurada. Pois cotidianamente as pessoas sediciosas teriam um motivo para se apropriar da soberania dos senhores, não honrando [sua] dívida, visto que argumentariam não poderem ser [os senhores] soberanos se estes reclamassem a dívida. Com efeito, é fácil encontrar, em outra pessoa, um pecado que poderia ter sido usado como desculpa (CR 16, p. 451-452; MELANCHTHON, Texto inédito).

5. A *SERVITUS*

No contexto geral da discussão a respeito da propriedade, embora não diga respeito ao tema aqui tratado do posicionamento a respeito do seu caráter comunitário ou não, chama

atenção, por fim, a discussão a respeito da adequação ou não da servitude ou da escravidão – *servitus* – ao direito natural. Também nesse aspecto há uma clara mudança de posição que acompanha a diferença de perspectiva ocorrida entre 1521 e 1530. Nos *Loci Theologici* de 1521 Melanchthon apenas menciona rapidamente que de modo geral se reconhece que a servitude ou a escravidão não são afins ao estado natural da pessoa humana (cf. CR 21, p. 120; MELANCHTHON, 2018, p. 147-148). Ou seja, o tema lhe parece tão incontroverso que não dá maior atenção a ele. Mas nos *Comentarii* de 1530 a questão toma um espaço considerável. É verdade que, sendo um comentário a Aristóteles, é possível afirmar que o texto comentado fornece o ensejo para isso. Entretanto, como já afirmado acima, o modelo retórico de comentário que Melanchthon aplica não preconiza que todos os detalhes textuais sejam discutidos. Se ele trata da questão é porque ele entende que esse tópico é significativo na obra de Aristóteles, mas principalmente que ele é importante para o seu próprio tempo!

Ocorre que uma das reivindicações dos camponeses insurretos em 1525, assim como apresentadas nos famosos *Doze artigos...* que serviram para representar os anseios que moveram os revoltosos, era justamente a supressão do regime servil então vigente. Se os demais artigos, pelo menos aos olhos contemporâneos, pareciam conter reivindicações até simplórias, como, por exemplo, o direito à caça e à pesca em bosques e rios comunitários, a reivindicação da liberdade em relação à servidão significava a busca por uma outra ordem social, ou seja, o fim da estrutura feudal de então. Assim, a discussão de Melanchthon sobre esse tema é elaborada a partir desse contexto em que a conflagração social ainda recente tinha apresentado a busca por um ideal distinto de organização social que modificasse a relação entre pessoas e propriedades. Como se pode ver claramente em seu texto:

Apropriadamente, então, Aristóteles repreende aqueles que [o] acusam com uma ânsia ilimitada e injusta de liberdade, e, para usar suas próprias palavras, γράφονται παρανόμων [GRÁPHONTAI PARANÓMOON - escrevem uma forma paralela da lei em relação à] forma de servidão admitida pelo direito dos povos. Mas poderíamos com muito mais justiça acusar as pessoas fanáticas de nosso tempo, que, sob o pretexto do Evangelho, convocaram o povo ao púlpito, isto é, à liberdade, e sustentaram que a servidão é contrária ao Evangelho (CR 16, p. 427; MELANCHTHON, texto inédito).

Tecnicamente, na servidão, os servos não eram exatamente propriedade dos senhores feudais, mas estavam subordinados à dependência do senhorio sobre os territórios a que estavam vinculados. Então Melanchthon, no texto, não discute a propriedade de pessoas humanas por outras pessoas. Mas ele adota a perspectiva de Aristóteles de que a ordem social inevitavelmente implica haver quem tenha domínio e quem lhe seja sujeito. Essa inevitabilidade prática, então, bem de acordo com a concepção geral de Melanchthon, é entendida como de direito natural – o que, por sua vez, para ele também é o mesmo que ser de direito divino.

Melanchthon sabe que há uma distinção entre a discussão de Aristóteles que envolve o tema da conquista pela guerra e a discussão jurídica sobre o princípio da liberdade inerente a cada pessoa humana, e assim justifica a posição aristotélica a respeito do tema, dessa vez assumindo-a, diferentemente de no texto dos *Loci* de 1521. Mas também a sustenta a partir da necessidade prática de algum tipo de hierarquia social e mesmo de autoridade para a eliminação de membros prejudiciais à coletividade. Nesse sentido, Melanchthon afirma considerar genial a analogia aristotélica entre o corpo social e o corpo humano, considerando, mais uma vez, que com isso fica demonstrado o caráter natural do senhorio – tanto no âmbito político, quanto na hierarquia familiar, quanto na própria *servitus* – escravidão na época de Aristóteles, servidão na de Melanchthon.

Aristóteles discute com aqueles que pensam que essa servidão é contrária à natureza. Na verdade, ele demonstra que há causas postas na natureza, a saber, a debilidade da inteligência, que, como se origina com os seres humanos, é necessário que estes sejam regidos pela deliberação de outra pessoa. Se alguns não se submetem a ser regidos, deverão ser subjugados e contidos pela força, a fim de que o restante da espécie humana possa ser preservado, assim como num corpo por vezes é necessário cortar um membro degenerado para que o corpo inteiro não pereça. Nestas circunstâncias, portanto, os superiores subjugam e controlam os mais débeis pela força, porque a natureza nos ensina, pelo delineamento dos membros do ser humano, que os superiores devem comandar e dominar (*CR* 16, p. 426; *MELANCHTHON, Texto inédito*).

Também em meio a essa argumentação filosófica, a remissão a um argumento bíblico aparece: ao mandamento de honrar pai e mãe, que expressaria toda a estrutura hierárquica, não só da família, mas também da sociedade, incluindo a *servitus*. Mas, como sempre ao tratar da norma legal, ele também aqui faz ver que o mandamento divino revelado apenas explicita o que a lei natural já dá a conhecer independentemente dessa revelação especial: “A bem conhecida expressão ‘Honra pai e mãe’ submete todos os seres humanos à servidão [*servitus*]. E uma vez que a referida máxima também foi inscrita na natureza, deve-se perceber que as causas da servidão estão verdadeiramente postas na natureza.” (ibid.)

CONCLUSÃO

Os comentários aos livros políticos de Aristóteles não são ainda a formulação final da concepção política de Melanchthon. Mais tarde, diante da ameaça imperial de sufocar o movimento reformatório pela força, sob pressão política de príncipes alemães e com argumentos jurídicos que contestavam a noção de que o poder do imperador fosse absoluto, ele revisou a questão do direito à resistência armada (cf. Jensen, 2020). Esse desenvolvimento posterior não cabe mais analisar aqui e permanece um tema próprio ainda a ser analisado. A questão

proposta se circunscreveu aos comentários de 1530 porque esse é um momento de inflexão significativa em sua abordagem da propriedade comum dos bens. É possível constatar que, tendo ao fundo a revolta camponesa violentamente sufocada havia poucos anos, *qualquer menção* a essa noção platônica precisava ser evitada. Mesmo que o exercício interpretativo elaborado nos *Loci Theologici* de 1521 já apontasse para uma adaptação ao nascente mundo capitalista em que a propriedade privada era regra universal e a moderna relação de uso dos bens passava por contratos e negociações mediadas por valor monetário, após o fim da Guerra dos Camponeses qualquer referência à ideia de que os bens fossem comuns estava sujeita à suspeição. Não se trata simplesmente de uma substituição retórica, mas efetivamente de uma mudança de postura. Platão, que em 1521 tinha sido objeto de crítica por sua influência racionalizante na teologia, mas utilizado naquela elaboração de uma noção de propriedade comum de bens separada por direitos de uso particular a partir de contratos, agora é terminantemente rejeitado em sua proposta de propriedade comum dos bens. Nesse sentido, os comentários a Aristóteles marcam uma outra abordagem para a fundamentação filosófica da ordem social.

Esse tratamento da questão é para Melanchthon uma tarefa eminentemente filosófica. A mistura de um ideal religioso na proposta de uma configuração social, como aquele representado em muitos movimentos contestadores pela imagem da partilha de bens na comunidade cristã primitiva, não é tolerada por ele. Nesse sentido, com sua estrutura de pensamento que visa uma ordem prática fundada na razão natural, Melanchthon se apresenta como um elo numa corrente modernizante de tipo jusnaturalista. Não invoca uma utopia religiosa para a resolução dos problemas sociais existentes. Mas, ao mesmo tempo, é um exemplo de como a crítica racional de utopias (no caso, religiosas, como o ideal da comunidade cristã primitiva, ou políticas, como as propostas de Platão na *República* e em *Leis*) não deixa de também conter o perigo de limitar a percepção de possibilidades existentes na realidade.

Seria interessante se perguntar em que medida essa ambiguidade relativa à forma de relação entre o discurso racional e modelos ideais religiosos, no que diz respeito à forma da constituição social, persiste até hoje. A pretensão de Melanchthon de resolver isso pelo que ele entendia ser uma separação entre a tarefa filosófica prática, que desemboca em consequências jurídicas e políticas, de pretensões político-religiosas, acabou sendo sempre de novo buscada na Modernidade que se seguiu – é verdade que, de um ponto de vista contemporâneo, às vezes com um rigor e uma clareza maiores do que o modo como Melanchthon o fez. Entretanto, a apreciação do seu exemplo pode servir de alerta para o fato de que a resolução dessa ambiguidade nunca é simples, se é que ela é efetivamente realizável.

É saudável a crítica racional à apropriação do modelo da comunidade cristã primitiva por pregações religiosas destinadas a fazer fiéis venderem bens para enriquecerem donos de igrejas, assim como é saudável criticar o uso do modelo de Platão para a constituição de um estado ditatorial que pretenda um controle absoluto da vida privada. E, no entanto, o sonho de que tudo deve ter um uso cujo fim seja o pleno bem comum não desaparece simplesmente pela crítica racional desse anseio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. [Lisboa]: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira; Imprensa Nacional – Casa da Moeda, s. d.

ARISTOTLE. Politics. In: McKEON, Richard (ed.) *The basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1941.

BÍBLIA sagrada. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil, 3^a. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

GADAMER, Hans-Georg. Rhetorik und Hermeneutik. In: GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. Bd. 2, Hermeneutik II : Wahrheit und Methode, p. 276-291.

KISCH, Guido. *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*. Berlin: De Gruyter, 1967.

JENSEN, Mads Langballe. *A Humanist in Reformation Politics: Philipp Melanchthon on Political Philosophy and Natural Law*. Leiden: Brill. (Early Modern Natural Law: Studies & Sources), 2020.

MELANCHTHON, Filipe. *Comentários sobre alguns livros políticos de Aristóteles*. Tradução de Letícia Lamha e Eduardo Gross. Texto inédito.

MELANCHTHON, [Filipe] Philippus. *Commentarii in aliquot políticos libros Aristotelis*. In: BRETSCHEIDER, Carolus Gottl.; BINDSEIL, Henricus Ernestus (ed.) *Opera quae supersunt omnia: Corpus Reformatorum (CR)*. Hallis Saxonium : Schwetschke, 1850. V. 16, p. 417-452.

MELANCHTHON [Filipe] Philippus. *Confutatio articulorum rusticorum*. In: BRETSCHEIDER, Carolus Gottl.; BINDSEIL, Henricus Ernestus (ed.) *Opera quae supersunt omnia: Corpus Reformatorum (CR)*. Brunsvigae : Schwetschke, 1854. V. 20, p. 641-662.

MELANCHTHON, Filipe. *Loci Theologici*: Tópicos teológicos. São Leopoldo : Sinodal, 2018.

MELANCHTHON, Filipe [MELANCHTONE, Philippus]. *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*. In: BRETSCHEIDER, Carolus Gottl.; BINDSEIL, Henricus Ernestus (ed.). *Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Brunsviga: Schwetschke, 1854. V. 21, p. 60-229.

[MELANCHTHON, Filipe]. *Die Histori Thome Muntzers*. Hagenau : Johannes Secerius, [152?] Disponível em: http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO_%2BZ184788100. Acesso a 12/05/2025.

PLATO. *The Republic*. New York: Charles Scribner's Sons, 1928.

PLATO. Laws. *In: Plato. Plato in Twelve Volumes*. Cambridge : Harvard University Press; London, William Heinemann 1967-1968. V. 10 & 11. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0166>. Acesso a 23/05/2025.

Autor. Eduardo Grosso:

Doutor em Teologia pelas Faculdades EST (São Leopoldo, RS), professor da UFJF e coordenador do GT de Filosofia da Religião da ANPOF.

DOI: 10.26512/2358-82842024e58945

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).