

מפז MITZPA
CADERNO DE ESTUDOS MAÇÔNICOS E CIÊNCIAS ANTIGAS

Edição 2

• Número 2

• ANO 5786 | 2026



A HERANÇA E O SÍMBOLO: INTERPRETAÇÃO,
HISTÓRIA E EXPERIÊNCIA INICIÁTICA

Editores: Rui Samarcos Lora e Luciano J. A. Urpia

MITZPA

Cadernos de Estudos Maçônicos e Ciências Antigas

Edição 2 | Ano 1, N° 2 Jul-Dec 2026

OBSERVATÓRIO MAÇÔNICO IBERO-AMERICANO (OMNIA)

Sede: Coimbra, Portugal

Editores: Luciano José Antunes Urpia
Rui Samarcos Lora

Conselho Curador:

- Instituto Roy Luria
- Portal Masonica
- Canal Arquivos da Maçonaria
- Canal Curiosidades da Maçonaria

Apoio Institucional Internacional:

- Square Magazine

Publicação semestral realizada em parceria entre o Portal Masonica, o Canal Curiosidades da Maçonaria, o Instituto Roy Luria, o Observatório Maçônico Ibero-americano e o Canal Arquivos da Maçonaria, com o apoio internacional da Square Magazine e da Square Magazine Academy (Reino Unido).

A *Mitzpa* tem como propósito fomentar o pensamento crítico e o diálogo interdisciplinar sobre temas maçônicos, esotéricos, filosóficos e das ciências antigas, reunindo estudos, artigos e reflexões que contribuam para a preservação e a divulgação do conhecimento simbólico e iniciático no espaço ibero-americano.

Os textos e ensaios publicados são de exclusiva responsabilidade de seus autores e não refletem necessariamente os critérios, posições ou opiniões institucionais do Observatório Maçônico Ibero-americano, devidamente apresentadas em suas notas editoriais.

Esta revista é publicada duas vezes por ano, em edições semestrais. Qualquer forma de reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação total ou parcial de seu conteúdo só poderá ocorrer mediante autorização expressa dos detentores dos direitos, salvo nos casos previstos em lei.

“O Senhor vigie entre mim e ti” (Gênesis 31:49)

המצפה אשר אמר יצף יהוה ביני ובינך כי נסתר איש מרעהו:

Laban e Jacó selam o pacto da Mitzpa

(Gênesis 31:44–54)

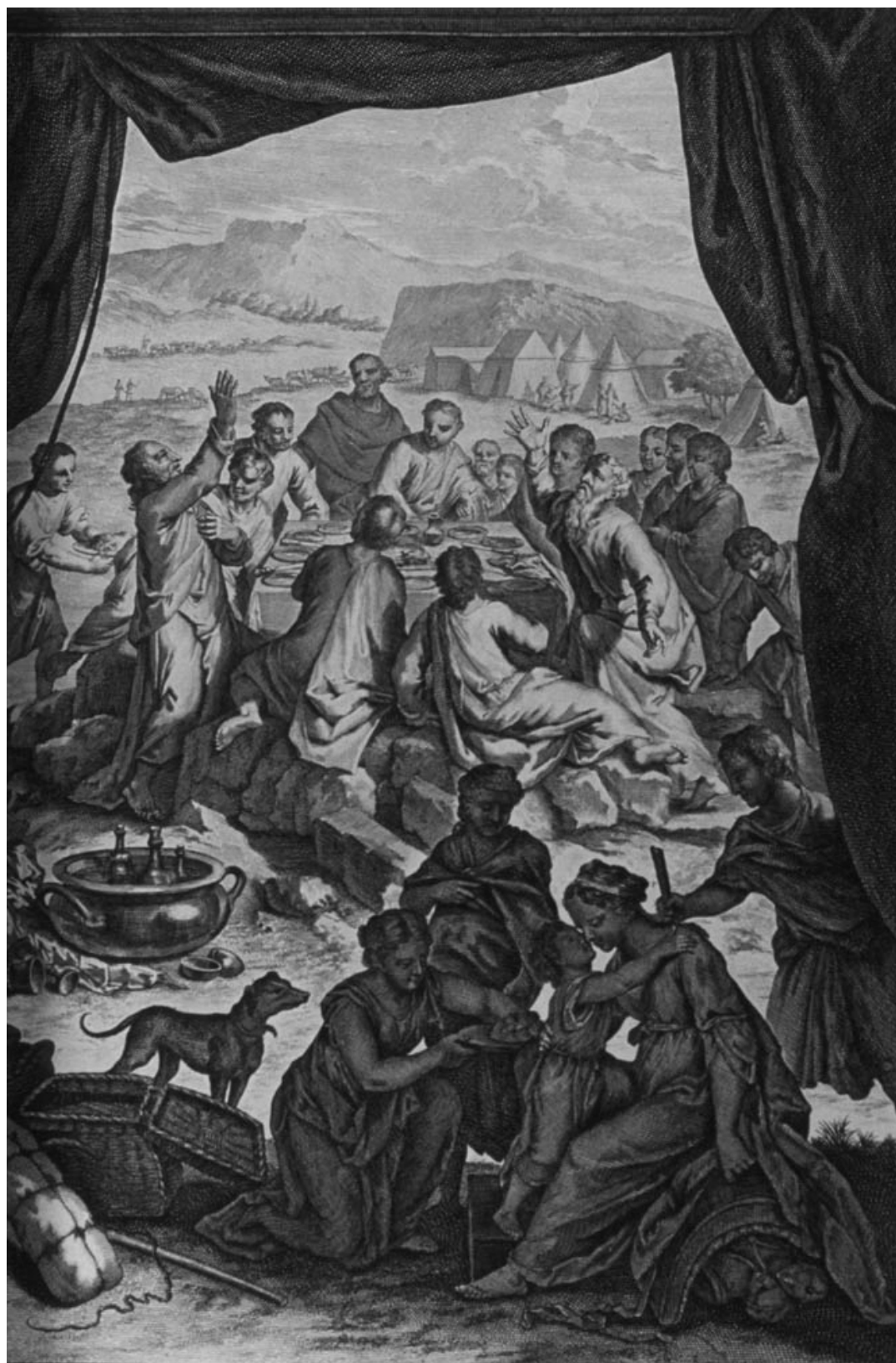
Pintura que retrata o momento solene em que Laban e Jacó erguem um montículo de pedras como testemunha e limite entre suas terras, invocando o nome de Deus como guardião da aliança. A Mitzpa – “torre de vigia” – simboliza a presença divina que vela pelo cumprimento do juramento, tema recorrente nos estudos maçônicos sobre pactos sagrados e limites simbólicos.

Foto de capa:

Édouard Moyse (1827–1908), pintor francês especializado em cenas da vida judaica.

O título é *Candlelight Torah Study*, também catalogado em francês como *Étude de la Torah à la chandelle* – em português, “Estudo da Torá à luz de velas”. É um óleo sobre painel, assinado “E. Moyse”, com aproximadamente 56 × 41 cm.

Há, porém, uma pequena questão de catalogação: a mesma obra aparece em registros de leilão também como *Rabbin lisant* (“Rabino lendo”), mas as dimensões, técnica e a referência à exposição de 2016-2017 coincidem.



Mitzpa

Das brumas da memória sagrada, onde história e espírito se entrelaçam, erguemos um nome como quem ergue uma coluna de Luz: *Mitzpa*: Cadernos de Estudos Maçônicos e Ciências Antigas. Não é um mero título, é a Atalaia: o promontório sagrado da Escritura, ponto de vigília onde o olhar, transcendendo o imediato, busca discernir o destino e a vontade do Divino.

Era o lugar de assembleia solene, não do ruído, mas do silêncio fecundo que precede a decisão sábia e a reflexão coletiva que tece a comunidade. Foi também o marco de pedra que testemunhou o pacto entre Jacó e Labão, selado pelas palavras: “Que o Senhor vigie entre mim e ti, quando estivermos longe um do outro” (Bereshit/Gênesis 31:49), tornando-se símbolo de uma ligação inquebrantável na distância, fraternidade que não depende da presença física, mas de um compromisso de vigilância recíproca perante a Lei Maior.

É neste solo que a nossa revista finca as raízes. Como braço acadêmico do Observatório Maçônico Ibero-americano (OMNIA), estes Cadernos de Estudos aspiram a ser esta atalaia intelectual: um lugar alto e sereno, construído não de pedras, mas de palavras rigorosas e pensamentos lapidados. Reunimos vozes de maçons, acadêmicos e pesquisadores não para proclamar verdades absolutas, mas para cumprir a sagrada obrigação de vigiar: pela integridade dos símbolos, pela profundidade da filosofia, pela beleza dos rituais. Esta é uma casa de portas abertas a todos os que, maçons ou não, se sentem chamados pela elegância do pensamento, pela solidez da investigação e pela busca silenciosa da Verdade; que estas páginas sejam o marco de pedra, o ponto de encontro no alto da colina, onde, longe ou perto, unidos pelo pacto invisível da busca, possamos juntos manter a vigília.

Carta aos Leitores

Caros Irmãos, Pesquisadores e Amigos da Arte Real,

Toda tradição é também uma linguagem. Ela se transmite por palavras, imagens, ritos, narrativas, símbolos e gestos que atravessam gerações, recebendo novas interpretações sem necessariamente perder aquilo que constitui seu núcleo. Mas é justamente nesse processo de transmissão que surgem algumas das questões mais importantes para quem se dedica ao estudo das tradições iniciáticas: **o que recebemos? O que interpretamos? O que acrescentamos? E, sobretudo, onde termina a tradição e começa a nossa própria leitura sobre ela?**

É a partir dessas perguntas que a presente edição da **MITZPA** se organiza.

O artigo de **Lucas Maciel Diedrich**, *Entre a alegoria e a iniciação: limites da interpretação racional do símbolo no Rito Escocês Antigo e Aceito*, parte de uma questão fundamental: pode o símbolo iniciático ser plenamente compreendido apenas pela razão? Ao examinar a filosofia do símbolo, a tradição hebraica, o hermetismo e o simbolismo do REAA, o autor argumenta que a interpretação racional é indispensável, mas não suficiente. O símbolo não se limita a transmitir uma informação ou ilustrar uma virtude; ele participa de um processo de interiorização e transformação.

Essa perspectiva nos convida a reconsiderar nossa própria relação com os símbolos. Talvez compreender um símbolo não seja simplesmente descobrir aquilo que ele “significa”, mas perceber aquilo que ele é capaz de provocar em quem o contempla, ritualiza e interroga. Como observa o estudo, a experiência simbólica situa-se justamente entre exterioridade e interioridade, entre compreensão intelectual e amadurecimento da experiência.

Mas tradição não é apenas experiência. É também **história**.

É nesse território que se insere o trabalho de **Diogo Presa**, *O Equívoco do Lema: a Maçonaria e a divisa “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” à luz de sua gênese revolucionária*. O ensaio questiona a origem e a legitimidade histórica da

conhecida tríade, procurando distinguir os valores que ela expressa de sua trajetória histórica e de sua incorporação ao patrimônio simbólico maçônico.

Independentemente das conclusões que cada leitor possa extrair da investigação, há uma questão metodológica que merece atenção: **uma tradição não se torna mais verdadeira simplesmente porque uma determinada interpretação foi repetida durante muito tempo.** Estudar a história das ideias iniciáticas exige, portanto, disposição para revisitar aquilo que parece evidente, confrontar narrativas estabelecidas e distinguir tradição, apropriação, influência e reconstrução.

É também nesse ponto que se encontra o trabalho de **Tiago Diedrich**, *Ruptura e Reparação*, que aproxima, com as devidas cautelas, a linguagem da Cabalá e determinadas imagens da cosmologia contemporânea. O estudo parte justamente da necessidade de não transformar uma analogia simbólica em equivalência científica. As sefirot pertencem a uma linguagem teosófica e simbólica; a cosmologia física, a outro regime de conhecimento. A comparação legítima encontra-se, portanto, não em afirmar que uma “previu” a outra, mas em investigar estruturas formais como unidade, diferenciação, mediação, ruptura e recomposição.

A potência narrativa da tradição simbólica encontra uma de suas expressões mais duradouras na literatura, e é sob essa perspectiva que se insere o artigo de **Ygreville Gasparin Garcia**, *A Descida às Trevas como Paradigma Iniciático: uma leitura hermenêutica da Divina Comédia e da permanência do simbolismo alquímico na tradição ocidental*. Partindo da obra-prima de Dante Alighieri, o autor investiga a recorrência, na cultura ocidental, de uma estrutura simbólica fundamental: a catábase, a descida às profundezas, como condição indispensável para a transformação da consciência. Ao aproximar a jornada dantesca da máxima alquímica V.I.T.R.I.O.L. e do simbolismo iniciático posteriormente incorporado pela tradição maçônica, o estudo não estabelece filiações históricas diretas, mas revela a permanência de um paradigma antropológico que atravessa diferentes linguagens, poética, hermética e ritual, reafirmando a atualidade hermenêutica da *Divina Comédia* para a compreensão dos processos de formação interior.

Neste mesmo movimento de rigor e ampliação de horizontes, a presente edição dedica especial atenção à recuperação crítica de fontes fundamentais para a história intelectual da Maçonaria. As resenhas que

encerram este volume, assinadas pelos editores **Rui Samarcos Lora** e **Luciano Urpia**, examinam os dois primeiros volumes da *Ars Quatuor Coronatorum* (1888-1889), publicação inaugural da Quatuor Coronati Lodge de Londres, cujas *Transactions* estabeleceram os fundamentos documentais e metodológicos da historiografia maçônica moderna. A análise detida desses volumes – ricos em artigos de Robert Freke Gould, William James Hughan, William Simpson, G. W. Speth e outros, permite ao leitor contemporâneo compreender como se forjou, no final do século XIX, uma comunidade internacional de pesquisa comprometida com a crítica das tradições lendárias e com a investigação baseada em evidências primárias. Encerra a seção uma resenha de *A Árvore da Vida* (1932), de Israel Regardie, também da autoria de **Rui Samarcos Lora**, obra que, embora situada em outro registro, o da magia cerimonial e da tradição da *Golden Dawn*, dialoga com o mesmo repertório cabalístico e simbólico que perpassa os estudos aqui reunidos, oferecendo ao leitor uma ponte entre a historiografia documental e a hermenêutica simbólica. Não se trata de homologar tradições distintas, mas de reconhecer a complexidade do campo de estudos maçônicos e esotéricos, que exige tanto a crítica histórica quanto a compreensão das linguagens simbólicas em sua densidade própria.

Tal cautela talvez seja uma das virtudes mais necessárias ao estudo das tradições simbólicas.

Há sempre uma tentação de encontrar correspondências perfeitas: o hebraico explicado pela Maçonaria, a Cabalá transformada em física, um símbolo antigo convertido em código secreto, uma tradição interpretada como origem de todas as demais. Essas aproximações podem ser intelectualmente sedutoras, mas justamente por isso exigem maior rigor. **Nem toda semelhança é filiação; nem toda correspondência é identidade; nem toda interpretação é história.**

É nesse espaço de tensão que esta edição pretende permanecer.

Entre o símbolo e aquilo que ele representa.

Entre a tradição e sua interpretação.

Entre a experiência e a explicação.

Entre aquilo que a história consegue demonstrar e aquilo que a linguagem simbólica continua a sugerir.

Afinal, talvez o verdadeiro estudo das tradições iniciáticas não consista em escolher entre razão e símbolo, entre história e experiência, mas em aprender a reconhecer o lugar próprio de cada uma dessas dimensões.

A razão investiga.

A história confronta.

O símbolo abre.

A experiência transforma.

E é justamente nesse encontro que a tradição permanece viva.

Esta edição da MITZPA é, portanto, um convite à investigação, não para encerrar os símbolos em respostas definitivas, mas para fazer melhores perguntas diante deles.

Porque uma tradição que não pode ser interrogada transforma-se em dogma; um símbolo que não pode ser interpretado transforma-se em ornamento; e uma interpretação que não aceita limites corre o risco de transformar hipótese em certeza.

Entre a tradição e o símbolo, permanece o trabalho daquele que busca.

E talvez seja nesse trabalho, paciente, crítico e interior, que a verdadeira iniciação continue a acontecer.

Desejamos a todos uma excelente e profícua leitura.

Fraternalmente,

Os Editores,

Luciano José Antunes Uripia

Rui Samarcos Lora

Coimbra, Portugal
Julho de 2026

Sumário

ENTRE A ALEGORIA E A INICIAÇÃO: LIMITES DA INTERPRETAÇÃO RACIONAL DO SÍMBOLO NO RITO ESCOCÊS ANTIGO E ACEITO

LUCAS MACIEL DIEDRICH _____ 11

O EQUÍVOCO DO LEMA: A MAÇONARIA E A DIVISA “LIBERDADE, IGUALDADE E FRATERNIDADE” À LUZ DE SUA GÊNESE REVOLUCIONÁRIA

DIOGO PRESA _____ 31

RUPTURA E REPARAÇÃO: CORDAS CÓSMICAS, SEFIROT E OS LIMITES DA ANALOGIA ENTRE COSMOLOGIA E CABALÁ

TIAGO JOSUÉ DIEDRICH _____ 57

A DESCIDA ÀS TREVAS COMO PARADIGMA INICIÁTICO: UMA LEITURA HERMENÊUTICA DA DIVINA COMÉDIA E DA PERMANÊNCIA DO SIMBOLISMO ALQUÍMICO NA TRADIÇÃO OCIDENTAL

YGREVILLE GASPARIN GARCIA _____ 75

RESENHA: ARS QUATUOR CORONATORUM, VOL. I (1888): UMA RESENHA ACADÊMICA DA PUBLICAÇÃO INAUGURAL DA QUATUOR CORONATI LODGE

RUI SAMARCOS LORA

LUCIANO URPIA _____ 93

**RESENHA: ARS QUATUOR CORONATORUM, VOL. II (1889): A
CONSOLIDAÇÃO DE UM PROJETO INTELECTUAL MAÇÔNICO**

RUI SAMARCOS LORA

LUCIANO URPIA_____ **107**

RESENHA: *A ÁRVORE DA VIDA*, DE ISRAEL REGARDIE

RUI SAMARCOS LORA_____ **123**

Entre a Alegoria e a Iniciação: Limites da Interpretação Racional do Símbolo no Rito Escocês Antigo e Aceito

Lucas Maciel Diedrich

Lucas Maciel Diedrich é bacharel em Filosofia, escritor e pesquisador das tradições iniciáticas, do simbolismo e do pensamento esotérico ocidental. Maçom do Rito Escocês Antigo e Aceito, dedica-se ao estudo das relações entre filosofia, história, espiritualidade e tradição maçônica, com especial interesse nas origens, transformações e significados dos símbolos e ideias que atravessaram diferentes escolas de pensamento. É fundador da Evolved Spirits, iniciativa voltada à pesquisa, à produção intelectual e ao desenvolvimento humano em suas dimensões pessoal, espiritual e profissional.

Resumo

O presente artigo investiga os limites da interpretação racional do símbolo no contexto do Rito Escocês Antigo e Aceito (REAA), argumentando que abordagens exclusivamente alegóricas, moralizantes ou historicistas tendem a reduzir a complexidade da experiência iniciática maçônica. Mediante pesquisa bibliográfica, de caráter hermenêutico e comparativo, examinam-se a filosofia do símbolo, a tradição hebraica, o hermetismo e o simbolismo do REAA à luz da literatura maçônica clássica e contemporânea. Sustenta-se que o símbolo iniciático ultrapassa a função explicativa, operando como mediação formativa orientada à interiorização e à transformação do sujeito. Conclui-se que a racionalidade, embora indispensável ao estudo do simbolismo maçônico, revela-se insuficiente quando dissociada da experiência ritual da iniciação.

Palavras-chave: Simbolismo; Rito Escocês Antigo e Aceito; Filosofia do símbolo; Hermetismo; Iniciação.

Abstract

This article investigates the limits of rational interpretations of symbols within the context of the Ancient Accepted Scottish Rite (AASR), arguing that exclusively allegorical, moralistic, or historicist approaches tend to reduce the complexity of Masonic initiatory experience. Based on bibliographical research employing a hermeneutic and comparative approach, the study examines the philosophy of symbol, the

Hebrew tradition, Hermeticism, and the symbolism of the AASR in light of both classical and contemporary Masonic scholarship. It argues that initiatory symbolism exceeds a merely explanatory function, operating as a formative mediation oriented toward interiorization and transformation of the subject. The article concludes that rationality, although indispensable to the study of Masonic symbolism, proves insufficient when detached from the ritual experience of initiation.

Keywords: Symbolism; Ancient Accepted Scottish Rite; Philosophy of Symbol; Hermeticism; Initiation.

1. Introdução

A centralidade do símbolo no universo maçônico é frequentemente afirmada, mas nem sempre adequadamente examinada. No contexto do Rito Escocês Antigo e Aceito (REAA), a experiência ritual organiza-se por meio de uma complexa arquitetura simbólica composta por narrativas, instrumentos, espacialidade, gestos, palavras e silêncios que operam não apenas como mecanismos de instrução moral, mas como dispositivos de formação interior.¹ Não raramente, contudo, interpretações do simbolismo maçônico privilegiam leituras alegóricas, historicistas ou moralizantes, reduzindo o símbolo a explicações predominantemente racionais.²

Tal cenário suscita uma questão central: seria possível compreender plenamente o simbolismo iniciático apenas mediante categorias intelectuais e

explicativas? Ou haveria, no interior da experiência ritual do REAA, uma dimensão que ultrapassa a racionalidade discursiva, exigindo do iniciado não apenas compreensão, mas participação, interiorização e transformação?

A questão não é apenas metodológica, mas epistemológica. Em diferentes tradições filosóficas e religiosas, o símbolo não se limita à representação de algo exterior a si; frequentemente opera como mediação entre distintas ordens da experiência humana, articulando visível e invisível, linguagem e vivência. Reduzi-lo à alegoria moral ou ao artefato histórico pode significar restringir precisamente aquilo que lhe confere profundidade: sua capacidade de produzir experiência de sentido.³

Autores como Mircea Eliade, Paul Ricoeur e Carl Gustav Jung oferecem importantes contribuições para essa problemática ao reconhecerem que o símbolo ultrapassa a simples função representativa, operando como mediação de sentido e estrutura de experiência. O símbolo deixa, assim, de constituir mero ornamento religioso ou filosófico para assumir função formativa e interpretativa.⁴

No REAA, tal herança manifesta-se por meio de símbolos cuja função parece ultrapassar a simples transmissão de ensinamentos morais ou filosóficos. Elementos como a Pedra Bruta, a Luz, o Silêncio, o Oriente e os instrumentos ritualísticos sugerem uma pedagogia voltada à formação gradual do iniciado,

na qual conhecer intelectualmente um símbolo não equivale, necessariamente, a experienciá-lo.⁵

Partindo dessas considerações, o presente artigo investiga os limites da interpretação racional do símbolo no contexto do REAA, sustentando que abordagens exclusivamente alegóricas, moralizantes ou historicistas tendem a reduzir a complexidade da experiência iniciática maçônica. Argumenta-se que, embora indispensável, a racionalidade mostra-se insuficiente quando dissociada da dimensão experiencial do símbolo.

Adota-se, para tanto, uma abordagem qualitativa, de natureza bibliográfica, fundamentada na hermenêutica filosófica e na análise comparativa da literatura especializada. A escolha desse percurso metodológico decorre da natureza do objeto investigado, uma vez que o simbolismo iniciático exige um diálogo entre a filosofia do símbolo, a tradição esotérica ocidental e os estudos maçônicos contemporâneos.⁶ O percurso do estudo inicia-se com uma análise do símbolo nas tradições do pensamento ocidental, avança para sua presença nas tradições iniciáticas e culmina numa reflexão sobre os limites epistemológicos da interpretação racional no simbolismo maçônico.

Quando reduzido à mera explicação, o símbolo corre o risco de deixar de iniciar para apenas informar.

2. O símbolo nas tradições do pensamento ocidental

2.1 O nascimento da linguagem simbólica no pensamento antigo

A linguagem simbólica acompanha a própria formação do pensamento religioso, filosófico e iniciático do Ocidente. Antes da consolidação da racionalidade discursiva moderna, diferentes tradições já reconheciam que certas verdades não poderiam ser plenamente transmitidas por definições conceituais, exigindo formas indiretas de comunicação capazes de mobilizar imaginação, memória e experiência. Nesse contexto, o símbolo não operava como mero ornamento cultural, mas como instrumento pedagógico e mediação de realidades consideradas superiores ou invisíveis.⁷

Na tradição filosófica grega, um dos exemplos mais significativos dessa pedagogia encontra-se em Platão. Embora frequentemente associado à racionalidade filosófica, o pensamento platônico preserva a centralidade do mito como linguagem de acesso a realidades metafísicas. Em diálogos como *A República*, *Fedro* e *Timeu*, narrativas simbólicas desempenham função formativa, conduzindo o interlocutor para além dos limites da percepção imediata. O célebre Mito da Caverna, por exemplo, não apenas apresenta uma teoria do conhecimento, mas simboliza um percurso de transformação interior no qual o sujeito abandona o mundo das aparências em direção a uma compreensão mais profunda da realidade.⁸

Essa dimensão pedagógica reaparece no pitagorismo. Longe de restringir-se ao universo matemático, a tradição pitagórica articulava número, cosmologia, ética e iniciação numa estrutura simbólica de conhecimento. O número não possuía apenas função quantitativa, mas qualitativa e ontológica, sendo compreendido como princípio ordenador do cosmos. A *tetraktys*, reverenciada pelos pitagóricos, condensava simultaneamente significados matemáticos, cosmológicos e espirituais. Mais do que transmitir conteúdos intelectuais, círculos pitagóricos privilegiavam silêncio, disciplina e interiorização gradual do conhecimento. A compreensão não se apresentava de forma imediata, mas era construída progressivamente por meio da experiência, da prática e do amadurecimento interpretativo.⁹

Paralelamente, os mistérios antigos – especialmente os órficos, eleusinos e dionisiacos – consolidaram uma tradição simbólica fortemente vinculada à experiência ritual. Nessas escolas iniciáticas, o conhecimento não era prioritariamente transmitido pela exposição doutrinária, mas por dramatizações, imagens e provas simbólicas voltadas à transformação do iniciado. A verdade não era apenas ensinada: era experienciada.¹⁰

Essa característica torna-se particularmente relevante para a presente investigação, pois evidencia uma compreensão do símbolo distinta daquela predominante em abordagens

estritamente racionalistas. Nas tradições antigas, ele operava menos como explicação e mais como mediação entre diferentes níveis da experiência humana, conduzindo o sujeito por processos graduais de interpretação e interiorização.

Sob tal perspectiva, a linguagem simbólica presente em tradições iniciáticas posteriores – incluindo a Maçonaria e, particularmente, o Rito Escocês Antigo e Aceito – pode ser compreendida não como construção arbitrária ou mera alegoria moral, mas como herdeira de longa tradição pedagógica orientada à formação gradual do sujeito.¹¹

2.2 O símbolo como mediação do invisível

Se no pensamento antigo o símbolo já desempenhava funções pedagógicas e iniciáticas, sua relevância torna-se ainda mais evidente nas formulações filosóficas e religiosas da modernidade. Em campos como filosofia da religião, hermenêutica e psicologia profunda, diferentes autores convergiram no reconhecimento de que o símbolo ultrapassa a função de mero signo explicativo. Diferentemente da linguagem puramente conceitual, ele não apenas representa conteúdos, mas estabelece mediações entre distintos níveis da experiência humana.¹²

Nesse horizonte, Mircea Eliade compreende o símbolo como uma das principais estruturas por meio das quais o ser humano organiza sua relação com

o sagrado. O símbolo não constitui invenção arbitrária, mas forma de manifestação capaz de revelar dimensões da realidade inacessíveis à observação ordinária. Imagens como luz, centro, construção ou ascensão reaparecem em diferentes tradições porque condensam experiências fundamentais de significação religiosa.¹³

A contribuição de Paul Ricoeur acrescenta elemento particularmente relevante à presente investigação: a ideia de que o símbolo possui excedente de significado. O símbolo autêntico não se esgota numa interpretação única ou definitiva, permanecendo aberto ao aprofundamento hermenêutico e resistindo ao fechamento absoluto do sentido.¹⁴

De maneira complementar, Carl Gustav Jung compreende os símbolos como expressões do inconsciente coletivo, manifestando conteúdos psíquicos profundos frequentemente inacessíveis à racionalidade imediata. Nessa perspectiva, o símbolo não apenas comunica ideias, mas mobiliza processos internos de reorganização e transformação.¹⁵

A partir dessas abordagens, torna-se possível distinguir símbolo, metáfora e alegoria. Enquanto a metáfora opera por aproximação linguística e a alegoria tende a estabelecer equivalências relativamente estáveis entre imagem e significado, o símbolo preserva abertura interpretativa e densidade experiencial. Seu sentido não se esgota na explicação, permanecendo aberto à

interiorização e ao amadurecimento progressivo.

Tal característica revela-se especialmente significativa no universo iniciático. Diferentemente de sistemas exclusivamente doutrinários, tradições iniciáticas recorrem ao símbolo precisamente porque reconhecem os limites da racionalidade discursiva diante de determinadas experiências humanas. O conhecimento, nesses contextos, não é apenas transmitido, mas progressivamente assimilado.

Sob essa perspectiva, o símbolo assume função mediadora entre racionalidade e experiência, exterioridade e interioridade, instrução e transformação – aspecto particularmente relevante para a compreensão do simbolismo presente no Rito Escocês Antigo e Aceito.¹⁶

2.3 O símbolo como instrumento de transformação

Se o símbolo constitui mediação entre diferentes níveis da experiência humana, sua função não se limita à comunicação de conteúdos intelectuais. Em tradições religiosas, filosóficas e iniciáticas, ele opera também como instrumento de transformação, atuando não apenas sobre a compreensão racional do sujeito, mas sobre sua própria constituição interior.¹⁷

Diferentemente da informação puramente conceitual – frequentemente assimilada de maneira imediata – o símbolo exige processo gradual de interiorização. Seu significado raramente se apresenta de

forma integral numa primeira aproximação, permanecendo aberto à contemplação, à repetição e ao amadurecimento interpretativo. A compreensão simbólica não ocorre apenas no plano cognitivo, mas envolve participação existencial e reorganização progressiva da experiência subjetiva.¹⁸

Tal dinâmica aproxima-se daquilo que tradições iniciáticas compreendem como experiência formativa. O conhecimento não se reduz à aquisição de informações, mas implica transformação gradual daquele que conhece. O símbolo opera, assim, como elemento experiencial capaz de reorganizar percepções, provocar deslocamentos interpretativos e ampliar horizontes de sentido.

Essa dimensão revela-se inseparável da formação ética. Desde a Antiguidade, práticas filosóficas e iniciáticas frequentemente compreenderam o conhecimento verdadeiro como inseparável do aperfeiçoamento de si. O símbolo favorece processos de autoconhecimento, disciplina e transformação moral, convocando o sujeito a uma interpretação ativa de si mesmo.

Autores como Pierre Hadot demonstraram que muitas escolas filosóficas antigas – particularmente ligadas ao platonismo e ao pitagorismo – concebiam a filosofia não como mera especulação teórica, mas como exercício espiritual orientado à transformação do indivíduo. À luz dessas considerações, imagens e

símbolos assumiam função prática, integrando processos de formação interior.¹⁹

Paralelamente, a dimensão espiritual do símbolo revela sua capacidade de mediar experiências frequentemente resistentes à formulação puramente racional. Questões relacionadas ao sentido, à transcendência e ao aperfeiçoamento interior dificilmente podem ser integralmente reduzidas ao discurso conceitual, razão pela qual o símbolo permanece como linguagem apta a operar na fronteira entre o dizível e o indizível.

Nesse horizonte, torna-se possível compreender por que tradições iniciáticas recorrem ao símbolo como eixo estruturante de seus processos pedagógicos. Ao invés de transmitir conteúdos fechados, privilegiam linguagens que convocam o sujeito à interpretação, à participação e ao trabalho interior.

Essa compreensão revela-se particularmente relevante para o contexto maçônico. Se o símbolo possui efetiva função transformadora, interpretações exclusivamente alegóricas ou racionalistas tendem a empobrecer justamente uma de suas características centrais: sua capacidade de operar como linguagem viva de formação ética, filosófica e espiritual.²⁰

3. O símbolo nas tradições iniciáticas ocidentais

3.1 A tradição hebraica e a pedagogia simbólica

Entre as matrizes simbólicas que influenciaram o desenvolvimento das tradições iniciáticas ocidentais, a tradição hebraica ocupa posição particularmente relevante. Mais do que um sistema doutrinário ou jurídico, o universo religioso hebraico desenvolveu uma linguagem profundamente simbólica, na qual arquitetura, espaço, luz, construção e ritualidade desempenham funções formativas voltadas ao aperfeiçoamento espiritual e ético. A experiência religiosa organiza-se, nesse horizonte, não apenas por conceitos abstratos, mas por estruturas concretas capazes de traduzir realidades transcendentais em imagens, práticas e percursos de sentido.²¹

Nesse contexto, o Templo de Jerusalém assume importância singular como linguagem simbólica. Para além de sua função histórica ou cultural, organiza uma verdadeira pedagogia do espaço, estruturada por níveis progressivos de acesso, diferenciação ritual e centralidade do sagrado. O deslocamento físico no espaço ritual corresponde, simultaneamente, a um percurso interior, sugerindo que determinadas formas de conhecimento exigem preparação gradual e experiência.²²

Elementos como pedra, luz, orientação e construção ocupam papel recorrente nesse imaginário. A pedra associa-se à permanência e ao fundamento; a luz, ao discernimento e à revelação; enquanto a organização espacial expressa ordem e progressividade. Essas imagens não

atuam apenas como ornamentos religiosos, mas como linguagens pedagógicas destinadas à interiorização de significados.

Particular relevância assumem também as colunas do Templo, tradicionalmente identificadas como Jachin e Boaz. Mais do que elementos arquitetônicos, expressam simbolicamente estabilidade, equilíbrio e sustentação, sendo posteriormente reinterpretadas por diferentes tradições iniciáticas como representações de princípios complementares da ordem espiritual.²³

A centralidade do símbolo manifesta-se ainda no uso recorrente da narrativa, do rito e da imagem como formas privilegiadas de transmissão. Muitos conteúdos fundamentais da experiência religiosa não são apenas explicados, mas encenados, vividos e progressivamente interiorizados. O conhecimento ultrapassa, assim, a mera instrução intelectual para assumir caráter formativo.

Essa característica permite compreender a tradição hebraica não apenas como fonte histórica de símbolos posteriormente apropriados por correntes iniciáticas, mas como modelo pedagógico baseado na mediação simbólica. Elementos como luz, construção, espacialidade ritual e percurso iniciático permaneceram ativos em tradições posteriores, ainda que reinterpretados em novos contextos históricos e filosóficos.²⁴

3.2 O simbolismo hermético

Ao lado da tradição hebraica, o hermetismo constitui uma das matrizes mais influentes na consolidação das linguagens simbólicas das tradições iniciáticas ocidentais. Associado à figura de Hermes Trismegisto – resultante da convergência entre elementos gregos e egípcios – o pensamento hermético desenvolveu uma visão do cosmos fundada na correspondência entre diferentes níveis da realidade, atribuindo ao símbolo papel central nos processos de conhecimento e interiorização.²⁵

O conjunto textual conhecido como *Corpus Hermeticum* ocupa posição privilegiada nesse horizonte intelectual. Seus escritos articulam uma concepção do conhecimento intimamente vinculada à transformação interior do sujeito, sugerindo que o saber não emerge apenas da observação racional do mundo exterior, mas também do reconhecimento de relações simbólicas entre ser humano, cosmos e transcendência.²⁶

Nesse contexto, assume particular relevância o princípio da correspondência simbólica. A realidade passa a ser compreendida como uma estrutura de analogias, na qual diferentes níveis do ser mantêm relações de reflexo e participação. A conhecida máxima hermética segundo a qual “o que está em cima é como o que está embaixo” sintetiza essa compreensão do universo como unidade dinâmica de correspondências. O símbolo não apenas representa realidades invisíveis, mas atua como

chave interpretativa capaz de revelar relações profundas entre diferentes ordens da existência.

A concepção de microcosmo e macrocosmo constitui uma das expressões mais significativas dessa perspectiva. O ser humano passa a ser compreendido como imagem reduzida do universo, refletindo internamente estruturas presentes na ordem cósmica. Conhecer a si mesmo torna-se, simultaneamente, forma de conhecer o mundo e princípio de aperfeiçoamento interior.

Diferentemente da demonstração puramente lógica, o pensamento hermético opera sobretudo por analogias e correspondências simbólicas. O conhecimento organiza-se menos pela causalidade linear do que pela percepção de relações compartilhadas, constituindo uma racionalidade simbólica voltada à apreensão de realidades inacessíveis à observação imediata.²⁷

Durante o Renascimento, autores como Giovanni Pico della Mirandola contribuíram para a revalorização do hermetismo no Ocidente, reinterpretando os textos herméticos como expressão de uma antiga sabedoria voltada à integração entre filosofia, espiritualidade e autoconhecimento. Nesse processo, o símbolo preservou sua função como linguagem privilegiada de interiorização e transformação.

A influência hermética sobre tradições iniciáticas posteriores manifesta-se

menos pela transmissão linear de doutrinas específicas do que pela permanência de estruturas interpretativas ligadas à correspondência simbólica, ao aperfeiçoamento gradual e à leitura analógica da realidade. Tal permanência reforça a compreensão do símbolo não como simples alegoria explicativa, mas como instrumento de mediação experiencial.²⁸

3.3 A tradição iniciática ocidental e o uso pedagógico do símbolo

A permanência de estruturas simbólicas provenientes das tradições hebraica e hermética torna-se particularmente evidente no desenvolvimento das tradições iniciáticas ocidentais. Em diferentes contextos – filosóficos, religiosos e fraternais – diversas formas de iniciação passaram a compreender o símbolo não apenas como recurso explicativo, mas como instrumento formativo. A transmissão do conhecimento raramente se organizava exclusivamente pela instrução discursiva, privilegiando práticas ritualizadas nas quais experiência, participação e interpretação ocupavam posição central.²⁹

Ao longo da história, diferentes tradições iniciáticas estruturaram seus processos de formação por percursos graduais, nos quais o conhecimento era apresentado conforme a maturidade do iniciado. Essa dinâmica pressupunha que determinadas verdades não poderiam ser plenamente apreendidas

apenas pela exposição intelectual, exigindo disciplina interpretativa e amadurecimento progressivo. O símbolo operava, nesse contexto, como linguagem capaz de preservar simultaneamente revelação e reserva.³⁰

Essa pedagogia manifesta-se de modo particularmente claro na linguagem ritual. Diferentemente de sistemas voltados à transmissão de conceitos abstratos, tradições iniciáticas recorrem a gestos, narrativas, objetos e à própria organização do espaço como formas de comunicação. O ritual não constitui mera formalidade, mas dispositivo de formação experiencial, permitindo que o sujeito não apenas compreenda determinado conteúdo, mas o experimente simbolicamente.

Nesse horizonte, o silêncio assume papel igualmente relevante. Presente em diversas tradições iniciáticas, funciona como disciplina de contemplação e amadurecimento interpretativo. Mais do que ausência de fala, representa o reconhecimento de que determinadas experiências resistem à formulação imediata.³¹

A transmissão iniciática, portanto, não ocorre prioritariamente pela acumulação de informações, mas pela reorganização gradual da relação do sujeito consigo mesmo e com determinados horizontes de sentido. O símbolo atua como mediador entre experiência e elaboração interior, permitindo que o conhecimento seja simultaneamente recebido, interpretado e vivido.

Sob essa perspectiva, compreende-se por que tradições iniciáticas modernas continuam a recorrer intensamente à linguagem simbólica. Não se trata apenas da preservação de heranças históricas, mas da continuidade de uma pedagogia baseada na convicção de que determinados processos formativos exigem mais do que explicações conceituais.

Esses elementos tornam-se particularmente relevantes para a compreensão do Rito Escocês Antigo e Aceito, cuja estrutura ritualística preserva essa função pedagógica do símbolo. A análise do REAA exige, portanto, compreender o rito não apenas como sistema de ensinamentos, mas como espaço de interiorização progressiva mediada por símbolos e experiências ritualizadas.³²

4. O rito escocês antigo e aceito como estrutura pedagógica simbólica

4.1 O REAA como tradição de formação

À luz das reflexões anteriormente desenvolvidas sobre a função pedagógica do símbolo nas tradições iniciáticas ocidentais, o Rito Escocês Antigo e Aceito (REAA) pode ser compreendido como uma estrutura ritualística cuja organização ultrapassa a simples transmissão de conteúdos morais ou filosóficos. Mais do que um conjunto de instruções formais, o rito apresenta-se como um percurso iniciático em que o conhecimento simbólico ocupa posição central na formação do maçom.³³

Essa característica manifesta-se já nos graus simbólicos do rito. O Aprendiz é introduzido a um universo de símbolos cuja compreensão não lhe é entregue de forma imediata, mas construída progressivamente pela vivência ritual, pela observação e pelo estudo. Nos graus seguintes, novos elementos são incorporados sem substituir os anteriores, ampliando continuamente o horizonte interpretativo do iniciado. Essa progressividade constitui um dos fundamentos da pedagogia ritual do REAA.³⁴

Diferentemente de modelos exclusivamente discursivos de aprendizagem, o rito estrutura-se por meio de narrativas, deslocamentos, instrumentos, palavras e silêncios que convidam o iniciado à participação ativa. O conhecimento não é apresentado como um conjunto de respostas prontas, mas como um processo permanente de interpretação, no qual a experiência ritual ocupa papel decisivo.³⁵

Nesse horizonte, o ritual deixa de ser simples formalidade cerimonial para constituir um espaço de formação. A disposição do templo, a sequência dos trabalhos, o uso de instrumentos simbólicos e a própria progressão entre os graus organizam uma pedagogia voltada ao amadurecimento gradual da compreensão, preservando a abertura interpretativa característica do simbolismo iniciático.³⁶

Essa perspectiva aproxima o REAA de outras tradições iniciáticas que

compreendem o conhecimento como experiência vivida e não apenas como informação transmitida. A aprendizagem ocorre mediante reflexão contínua sobre os símbolos e sobre a própria trajetória do iniciado, permitindo que cada etapa do rito seja reinterpretada à luz das experiências posteriores.³⁷

Compreendido sob essa perspectiva, o REAA pode ser interpretado como uma tradição de formação em que o percurso ritual favorece a transformação gradual do olhar do iniciado sobre si mesmo, sobre a fraternidade e sobre o mundo, evidenciando uma linguagem pedagógica que dificilmente se reduz a interpretações exclusivamente alegóricas, historicistas ou moralizantes.³⁸

4.2 O símbolo no REAA

A centralidade do símbolo no Rito Escocês Antigo e Aceito manifesta-se particularmente na organização ritual de imagens, espaços e instrumentos voltados à formação gradual do iniciado. Diferentemente de sistemas fundamentados exclusivamente na transmissão discursiva de conceitos, o REAA estrutura-se por meio de uma pedagogia simbólica na qual o conhecimento não é apenas comunicado, mas progressivamente experienciado.³⁹

Nesse horizonte, a imagem da construção ocupa posição privilegiada. A simbologia da Pedra Bruta e da Pedra Aparelhada sugere a compreensão do

sujeito como realidade inacabada, submetida a um processo contínuo de elaboração e aperfeiçoamento. A pedra não se reduz à alegoria moral simplificada, mas opera como imagem de potencialidade e transformação.⁴⁰

A espacialidade ritual constitui igualmente dimensão relevante dessa pedagogia. Elementos como Oriente e Ocidente não funcionam apenas como referências organizacionais do espaço, mas como operadores de significado. O Oriente, tradicionalmente associado à luz e ao conhecimento, assume função orientadora do percurso iniciático, reforçando a ideia de progressividade e deslocamento interior.

A Luz revela-se igualmente expressiva nesse contexto. Presente em diferentes tradições religiosas e iniciáticas, ela aparece no REAA como imagem de esclarecimento gradual, sugerindo que o conhecimento não surge como revelação instantânea, mas como processo progressivo de discernimento.

Associado a esse processo encontra-se o silêncio, frequentemente compreendido como dimensão formativa indispensável. Mais do que formalidade ritual, ele favorece a contemplação e o amadurecimento interpretativo, reconhecendo implicitamente os limites da explicação imediata diante de determinadas experiências simbólicas.⁴¹

A Câmara de Reflexão constitui uma das expressões mais densas dessa pedagogia ritual. Marcada pela introspecção e pela evocação da

finitude, opera como espaço simbólico de transição, favorecendo processos de autoexame e reorganização interior.

As ferramentas simbólicas – malho, cinzel, esquadro, compasso, prumo e nível – reforçam igualmente essa estrutura formativa. Mais do que remissões ao imaginário construtivo, operam como linguagens de disciplina, equilíbrio e aperfeiçoamento progressivo.⁴²

Nesse horizonte interpretativo, o símbolo no REAA dificilmente pode ser reduzido à mera alegoria explicativa. Sua função ultrapassa a simples representação de virtudes ou ensinamentos morais, operando como linguagem capaz de articular experiência, interiorização e transformação.⁴³

4.3 O símbolo como dispositivo formativo

Se o simbolismo presente no Rito Escocês Antigo e Aceito opera como mediação da experiência iniciática, sua função dificilmente pode ser compreendida apenas em termos explicativos ou decorativos. A recorrência de imagens, espaços ritualizados, instrumentos e narrativas sugere uma estrutura pedagógica orientada não apenas à transmissão de conteúdos, mas à formação gradual do sujeito.⁴⁴

Essa característica manifesta-se inicialmente na formação moral. Diferentemente de modelos pedagógicos fundamentados exclusivamente na imposição

normativa de comportamentos, o universo simbólico do REAA opera mediante um processo progressivo de autoconfrontação. O sujeito não apenas recebe princípios éticos de forma discursiva, mas é constantemente colocado diante de imagens e experiências que o convocam à interpretação de si mesmo.⁴⁵

Paralelamente, o símbolo atua como instrumento de formação filosófica. Sua abertura interpretativa desloca o iniciado de uma postura intelectualmente passiva para uma relação ativa com o conhecimento. Em vez de oferecer significados inteiramente fechados, o simbolismo ritual convoca à investigação, à dúvida e ao aprofundamento hermenêutico.⁴⁶

A dimensão espiritual do simbolismo revela-se igualmente significativa. Em diferentes tradições iniciáticas, o símbolo frequentemente opera como mediação entre a experiência humana e horizontes de transcendência. No contexto do REAA, essa característica manifesta-se por meio de uma pedagogia voltada à interiorização, à busca de sentido e ao reconhecimento de dimensões da existência que ultrapassam a imediatez cotidiana.

Tais dimensões convergem para um processo mais amplo de transformação interior. O símbolo não apenas informa sobre determinada realidade, mas cria condições para a reorganização gradual da experiência subjetiva. A repetição ritual, a contemplação e o amadurecimento interpretativo

favorecem deslocamentos internos cumulativamente significativos.⁴⁷

Essa transformação depende de tempo, experiência e abertura interpretativa, operando precisamente no intervalo entre exterioridade e interioridade. O símbolo torna-se, assim, mediação entre experiência e formação, articulando dimensões éticas, filosóficas e espirituais num mesmo processo pedagógico.

Compreendido sob tal perspectiva, o simbolismo do REAA dificilmente pode ser reduzido à mera transmissão de conteúdos morais ou alegorias explicativas, o que ajuda a compreender os limites de interpretações exclusivamente racionalistas diante da complexidade experiencial do universo iniciático.⁴⁸

5. Entre a alegoria e a iniciação: limites da interpretação racional

5.1 Reduções interpretativas do símbolo

A complexidade do simbolismo iniciático encontra um de seus principais desafios nas tentativas de estabilizar sentidos originalmente abertos e experiencialmente densos. No contexto do Rito Escocês Antigo e Aceito, esse processo manifesta-se sobretudo por duas formas recorrentes de empobrecimento interpretativo: a redução alegórica e o historicismo isolado. Embora distintas, ambas tendem a restringir a profundidade simbólica quando pretendem esgotar o significado do rito por explicações unilaterais.⁴⁹

A redução alegórica manifesta-se quando estruturas simbólicas complexas passam a ser interpretadas predominantemente como mensagens morais simplificadas. Símbolos originalmente abertos a múltiplas camadas interpretativas convertem-se em ilustrações relativamente fixas de virtudes, deveres ou comportamentos específicos. Embora tais leituras possam desempenhar função pedagógica relevante – sobretudo nos momentos iniciais da formação iniciática – tornam-se insuficientes quando assumem pretensão de exclusividade. O símbolo deixa de operar como espaço de aprofundamento hermenêutico e passa a funcionar como veículo de instruções previamente estabilizadas.⁵⁰

Essa simplificação torna-se particularmente evidente quando imagens ligadas à construção, à luz ou às ferramentas ritualísticas são reduzidas a equivalências interpretativas rígidas. Nesses casos, o símbolo tende a perder abertura experiencial, convertendo-se em objeto de reconhecimento imediato, mas não necessariamente de reflexão profunda.

Associada a essa tendência encontra-se a dimensão excessivamente didática da interpretação simbólica. O desejo de explicar integralmente o símbolo pode produzir aquilo que Paul Ricoeur identifica como redução hermenêutica, isto é, a tentativa de encerrar a pluralidade do significado numa única chave interpretativa. Contudo, símbolos iniciáticos frequentemente

resistem a esse fechamento justamente porque sua função não consiste apenas em transmitir conteúdos, mas em mobilizar processos de interiorização e amadurecimento gradual.⁵¹

Paralelamente, outro risco interpretativo emerge quando o universo iniciático é reduzido exclusivamente à dimensão histórica. Embora a investigação documental permaneça indispensável ao estudo rigoroso das tradições iniciáticas, sua absolutização pode conduzir à incapacidade de reconhecer a dimensão experiencial do símbolo.

No contexto do REAA, estudos históricos contribuíram significativamente para a compreensão de origens, influências filosóficas e estruturas ritualísticas. Contudo, permanece uma questão fundamental: compreender historicamente um símbolo equivale necessariamente a compreendê-lo em sua função iniciática? Conhecer a genealogia documental de determinado rito ou objeto não implica automaticamente apreender sua capacidade formativa.⁵²

Essa tensão revela-se particularmente evidente na permanência de determinados elementos simbólicos ao longo do tempo. Imagens relacionadas à luz, construção, aperfeiçoamento e equilíbrio atravessam tradições distintas preservando potência interpretativa mesmo diante de transformações históricas. Isso sugere que a historicidade do símbolo, embora

indispensável, não constitui sua única dimensão de compreensão.

Sob tal perspectiva, tanto a redução alegórica quanto o historicismo isolado revelam formas distintas de empobrecimento interpretativo. Em ambos os casos, o símbolo tende a perder parte de sua profundidade iniciática quando reduzido exclusivamente à moralização ou à documentação histórica.⁵³

5.2 Conhecimento, experiência e limites da racionalidade

As limitações da redução alegórica e do historicismo isolado conduzem a uma questão central para a presente investigação: qual a relação entre conhecimento intelectual e experiência iniciática no contexto do simbolismo ritual? Em tradições marcadas pela centralidade do símbolo, os processos formativos parecem exigir simultaneamente compreensão racional e participação experiencial. O problema, portanto, não consiste em opor conhecimento e experiência, mas em compreender seus alcances e limites próprios.⁵⁴

No contexto do Rito Escocês Antigo e Aceito, o saber simbólico frequentemente apresenta-se, num primeiro momento, como conhecimento teórico. Narrativas, imagens, instrumentos e estruturas rituais podem ser objeto de investigação histórica, filosófica e pedagógica, favorecendo clareza conceitual e evitando simplificações arbitrárias. Essa

dimensão permanece não apenas legítima, mas indispensável.

Contudo, o simbolismo iniciático resiste à redução exclusiva ao plano teórico. Conhecer intelectualmente um símbolo não equivale necessariamente a experimentar sua potência formativa. Em tradições iniciáticas, o símbolo frequentemente opera não apenas como conteúdo a ser interpretado, mas como experiência a ser atravessada. O rito cria condições específicas de espacialidade, silêncio, deslocamento e participação dificilmente traduzíveis em linguagem conceitual.⁵⁵

Experimentar o símbolo significa permitir que ele produza efeitos interpretativos sobre o próprio sujeito. O símbolo deixa de constituir apenas objeto sobre o qual se pensa e passa a operar como elemento que interpela, questiona e reorganiza percepções. A experiência iniciática envolve, assim, processo gradual de elaboração subjetiva e amadurecimento interpretativo.⁵⁶

Essa característica permite distinguir informação de transformação. Enquanto a informação opera predominantemente no plano cognitivo, a transformação implica reorganização da própria experiência subjetiva. Um símbolo plenamente explicado pode informar; apenas um símbolo vivido, contudo, parece conservar potencial efetivamente transformador.

Nesse horizonte, os limites epistemológicos da racionalidade

tornam-se particularmente relevantes. A racionalidade permanece indispensável à interpretação do simbolismo iniciático, pois reduz arbitrariedades e favorece rigor analítico. Contudo, o próprio símbolo resiste à pretensão de completa apreensão mediante categorias exclusivamente discursivas. Questões relacionadas ao sentido, à interioridade e ao aperfeiçoamento frequentemente excedem os limites da explicação puramente conceitual.⁵⁷

Interpretar e experienciar, portanto, não constituem dimensões opostas, mas complementares. O símbolo iniciático parece exigir simultaneamente compreensão e vivência, racionalidade e interiorização, explicação e amadurecimento gradual. Sua força reside precisamente em permanecer aberto à releitura contínua, resistindo ao fechamento definitivo do significado.

Sob tal perspectiva, os limites da racionalidade no simbolismo iniciático não representam fracasso da razão, mas reconhecimento de sua inserção num horizonte interpretativo mais amplo. O símbolo não exige abandono da racionalidade, mas sua ampliação. No contexto do REAA, compreender o universo simbólico parece demandar precisamente essa articulação entre conhecimento intelectual, experiência ritual e transformação interior.⁵⁸

6. Considerações finais

A presente investigação partiu de uma questão central: seria possível compreender adequadamente o simbolismo do Rito Escocês Antigo e Aceito por meio de abordagens exclusivamente racionais, alegóricas ou historicistas? Ao longo do percurso desenvolvido, buscou-se demonstrar que, embora tais perspectivas permaneçam indispensáveis ao estudo rigoroso das tradições iniciáticas, mostram-se insuficientes quando tomadas isoladamente diante da complexidade experiencial do universo simbólico.

A análise do simbolismo do REAA, desenvolvida a partir do diálogo entre a documentação ritual do próprio rito, a literatura maçônica especializada e a filosofia do símbolo, permitiu sustentar que sua estrutura pedagógica dificilmente pode ser reduzida a um conjunto estático de alegorias morais ou referências históricas documentáveis. Elementos como a construção simbólica, a Luz, a espacialidade ritual, o silêncio, a Câmara de Reflexão e os instrumentos ritualísticos integram um percurso iniciático voltado não apenas à instrução, mas à formação gradual do sujeito.⁵⁹

Tal constatação permitiu examinar criticamente duas formas recorrentes de empobrecimento interpretativo: a redução alegórica e o historicismo isolado. Em ambos os casos, observou-se o risco de neutralização da potência

simbólica quando o rito é reduzido, respectivamente, a explicações morais simplificadas ou a objeto exclusivamente documental. Embora relevantes, tais abordagens tornam-se limitadas quando desconsideram a dimensão experiencial do símbolo.

Sustentou-se, assim, que o símbolo no REAA opera como linguagem viva da iniciação. Sua função não consiste apenas em informar, mas em favorecer processos de formação e transformação, preservando abertura interpretativa capaz de acompanhar o amadurecimento do próprio sujeito.

Isso não implica rejeição da racionalidade, tampouco abandono da investigação histórica ou filosófica. Ao contrário, o presente estudo procurou demonstrar que a profundidade do simbolismo iniciático emerge precisamente do equilíbrio entre explicação e experiência, interpretação e vivência, racionalidade e interiorização. O problema não reside na razão, mas em sua absolutização diante de fenômenos cuja

complexidade frequentemente excede os limites da linguagem puramente conceitual.⁶⁰

Cumprir reconhecer, contudo, algumas limitações desta investigação. O recorte adotado privilegiou a função pedagógica e experiencial do símbolo no contexto do REAA, permanecendo abertas possibilidades de aprofundamento comparativo com outros ritos maçônicos, diferentes tradições iniciáticas e análises empíricas da recepção contemporânea do simbolismo ritual.

Pode-se concluir, portanto, que o símbolo iniciático – particularmente no contexto do Rito Escocês Antigo e Aceito – dificilmente se apresenta como realidade inteiramente capturável pela explicação racional ou redutível à simples alegoria moral. Sua força reside precisamente em permanecer linguagem aberta, simultaneamente inteligível e experiencial, preservando potência formativa não apenas como objeto de estudo, mas como horizonte vivo de transformação.

Notas

¹ WILMSHURST, Walter Leslie. *The Meaning of Masonry*. New York: Bell Publishing Company, 2005.

² WIRTH, Oswald. *O Simbolismo Maçônico*. São Paulo: Pensamento, 2008.

³ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁴ ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-Religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

⁵ DACHEZ, Roger. *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française*. 7. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2020.

⁶ RICOEUR, Paul. *Do Texto à Ação: Ensaio de Hermenêutica II*. Porto: Rés-Editora, 1989.

- ⁷ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ⁸ PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ⁹ BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.
- ¹⁰ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ¹¹ FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- ¹² CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ¹³ ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-Religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ¹⁴ RICOEUR, Paul. *A Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- ¹⁵ JUNG, Carl Gustav. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- ¹⁶ FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- ¹⁷ JUNG, Carl Gustav. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- ¹⁸ RICOEUR, Paul. *A Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- ¹⁹ HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- ²⁰ FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- ²¹ BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- ²² SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- ²³ IDEL, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- ²⁴ FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- ²⁵ FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- ²⁶ COPENHAVER, Brian P. (trad.). *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- ²⁷ YATES, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- ²⁸ FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- ²⁹ FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- ³⁰ DACHEZ, Roger. *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française*. 7. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2020.
- ³¹ HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- ³² MOLLIER, Pierre. *La Franc-maçonnerie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- ³³ DACHEZ, Roger. *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française*. 7. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2020.
- ³⁴ GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Ritual do Grau de Aprendiz Maçom: Rito Escocês Antigo e Aceito*. Porto Alegre: GLE-RS, 2018. **Primeira Instrução.**

- ³⁵ GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Ritual do Grau de Aprendiz Maçon: Rito Escocês Antigo e Aceito*. Porto Alegre: GLE-RS, 2018. **Ritual de Iniciação.**
- ³⁶ GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Ritual do Grau de Aprendiz Maçon: Rito Escocês Antigo e Aceito*. Porto Alegre: Grande Loja Maçônica do Estado do Rio Grande do Sul, 2018. **Primeira Instrução.**
- ³⁷ HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- ³⁸ RICOEUR, Paul. *Do Texto à Ação: Ensaio de Hermenêutica II*. Porto: Rés-Editora, 1989.
- ³⁹ GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Ritual do Grau de Aprendiz Maçon: Rito Escocês Antigo e Aceito*. Porto Alegre: Grande Loja Maçônica do Estado do Rio Grande do Sul, 2018. **Ritual de Iniciação.**
- ⁴⁰ GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Ritual do Grau de Aprendiz Maçon: Rito Escocês Antigo e Aceito*. Porto Alegre: Grande Loja Maçônica do Estado do Rio Grande do Sul, 2018. **Primeira Instrução.**
- ⁴¹ GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Ritual do Grau de Aprendiz Maçon: Rito Escocês Antigo e Aceito*. Porto Alegre: Grande Loja Maçônica do Estado do Rio Grande do Sul, 2018. **Ritual de Iniciação.**
- ⁴² GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Ritual do Grau de Aprendiz Maçon: Rito Escocês Antigo e Aceito*. Porto Alegre: Grande Loja Maçônica do Estado do Rio Grande do Sul, 2018. **Primeira Instrução.**
- ⁴³ WIRTH, Oswald. *O Simbolismo Maçônico*. São Paulo: Pensamento, 2008.
- ⁴⁴ GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Ritual do Grau de Aprendiz Maçon: Rito Escocês Antigo e Aceito*. Porto Alegre: Grande Loja Maçônica do Estado do Rio Grande do Sul, 2018. **Primeira Instrução.**
- ⁴⁵ HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- ⁴⁶ RICOEUR, Paul. *Do Texto à Ação: Ensaio de Hermenêutica II*. Porto: Rés-Editora, 1989.
- ⁴⁷ JUNG, Carl Gustav. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- ⁴⁸ RÉVAUGER, Cécile. *French Freemasonry: A History*. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- ⁴⁹ FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- ⁵⁰ WIRTH, Oswald. *O Simbolismo Maçônico*. São Paulo: Pensamento, 2008.
- ⁵¹ RICOEUR, Paul. *A Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- ⁵² DACHEZ, Roger. *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française*. 7. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2020.
- ⁵³ MOLLIER, Pierre. *La Franc-maçonnerie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- ⁵⁴ RICOEUR, Paul. *Do Texto à Ação: Ensaio de Hermenêutica II*. Porto: Rés-Editora, 1989.
- ⁵⁵ GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Ritual do Grau de Aprendiz Maçon: Rito Escocês Antigo e Aceito*. Porto Alegre: Grande Loja Maçônica do Estado do Rio Grande do Sul, 2018. **Ritual de Iniciação.**
- ⁵⁶ JUNG, Carl Gustav. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- ⁵⁷ HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- ⁵⁸ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- ⁵⁹ GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Ritual do Grau de Aprendiz Maçom: Rito Escocês Antigo e Aceito*. Porto Alegre: Grande Loja Maçônica do Estado do Rio Grande do Sul, 2018. **Ritual de Iniciação e Primeira Instrução**.
- ⁶⁰ RICOEUR, Paul. *Do Texto à Ação: Ensaios de Hermenêutica II*. Porto: Rés-Editora, 1989.

Referências bibliográficas

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- COPENHAVER, Brian P. (trad.). *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- DACHEZ, Roger. *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française*. 7. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2020.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: Ensaios sobre o Simbolismo Mágico-Religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Ritual do Grau de Aprendiz Maçom: Rito Escocês Antigo e Aceito*. Porto Alegre: Grande Loja Maçônica do Estado do Rio Grande do Sul, 2018.
- HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- IDEL, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- JUNG, Carl Gustav. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- MOLLIER, Pierre. *La Franc-maçonnerie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- PIKE, Albert. *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry*. Charleston: Supreme Council, 1871.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RÉVAUGER, Cécile. *French Freemasonry: A History*. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- RICOEUR, Paul. *A Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- RICOEUR, Paul. *Do Texto à Ação: Ensaios de Hermenêutica II*. Porto: Rés-Editora, 1989.
- SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- WILMSHURST, Walter Leslie. *The Meaning of Masonry*. New York: Bell Publishing Company, 2005.
- WIRTH, Oswald. *O Simbolismo Maçônico*. São Paulo: Pensamento, 2008.
- YATES, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

O Equívoco do Lema: A Maçonaria e a Divisa “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” à Luz de sua Gênese Revolucionária

Diogo Presa

Diogo Presa é Mestre Maçom da ARLS Colunas de Piedade n.º 245, Grande Loja do Estado de São Paulo (GLESP), Or. de Sorocaba/SP. Advogado e licenciado em Filosofia. E-mail: diogo.snascimento@gmail.com.

Resumo

O presente ensaio examina a legitimidade histórica e doutrinária da adoção, pela Maçonaria de tradição francesa, do lema “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. O objetivo consiste em demonstrar que a divisa não possui origem maçônica, mas procede da retórica jacobina da Revolução Francesa, tendo sido incorporada ao patrimônio simbólico da Ordem somente em 1849, por empréstimo da Segunda República. A metodologia adotada é a do ensaio teórico, apoiado em revisão bibliográfica e documental, com recurso a fontes primárias traduzidas, à historiografia crítica da Revolução e a autores maçônicos de referência. Os resultados indicam que a tríade nasceu associada à violência de Estado, cuja expressão extrema foi o Terror e o extermínio da população da Vendéia, e que a fórmula serviu de matriz simbólica a movimentos revolucionários posteriores, do bolchevismo às ditaduras de inspiração marxista. Conclui-se que a manutenção do lema contraria os fundamentos pacíficos fixados nas Constituições de Anderson e que a Ordem deveria expurgá-lo de seus rituais e documentos, restaurando as máximas tradicionais que lhe são próprias. Sustenta-se, ademais, que o fundamento do equilíbrio necessário não é meramente genealógico, mas consequencialista, pois a manutenção da divisa produz danos atuais e verificáveis, de ordem apologetica,

formativa e institucional. Sustenta-se, contudo, a distinção entre os valores em si, compatíveis com a tradição iniciática, e a fórmula histórica que os corrompeu.

Palavras-chave: Maçonaria; Revolução Francesa; Liberdade, Igualdade e Fraternidade; Terror; Vendéia.

Abstract

This essay examines the historical and doctrinal legitimacy of the adoption, by Freemasonry of French tradition, of the motto Liberty, Equality and Fraternity. The objective is to demonstrate that the device has no Masonic origin, but proceeds from the Jacobin rhetoric of the French Revolution, having been incorporated into the symbolic heritage of the Order only in 1849, borrowed from the Second Republic. The methodology adopted is that of the theoretical essay, supported by bibliographical and documentary review, drawing on translated primary sources, on the critical historiography of the Revolution and on reference Masonic authors. The results indicate that the triad was born associated with state violence, whose extreme expression was the Terror and the extermination of the population of the Vendée, and that the formula served as a symbolic matrix for later revolutionary movements, from Bolshevism to dictatorships of Marxist inspiration. It is concluded that keeping the motto contradicts the peaceful foundations established in Anderson's Constitutions and that the Order

should expunge it from its rituals and documents, restoring the traditional maxims that are its own. It is further maintained that the basis of the necessary balance is not merely genealogical but consequentialist, since the preservation of the divide produces present and verifiable harms of an apologetic, formative, and institutional nature. It is maintained, however, the distinction between the values themselves, compatible with the initiatic tradition, and the historical formula that corrupted them.

Keywords: Freemasonry; French Revolution; Liberty, Equality, Fraternity; Terror; Vendée.

1. Introdução

Quem frequenta Lojas maçônicas brasileiras, sobretudo as que trabalham em ritos de matriz francesa, depara com o lema Liberdade, Igualdade e Fraternidade em painéis, rituais, colunas de publicações e documentos oficiais de diversas potências. A tríade é apresentada, com frequência, como se fosse patrimônio imemorial da Ordem, uma síntese de sua doutrina e quase um landmark. Trata-se de percepção difundida, mas historicamente equivocada. A divisa não nasceu nas Lojas. Nasceu na tribuna revolucionária francesa, foi consagrada em meio ao morticínio jacobino e somente meio século depois, em 1849, ingressou oficialmente no vocabulário maçônico, por decisão do Grande Oriente da França, que a tomou de empréstimo à Segunda República.¹

O problema de pesquisa que orienta este ensaio pode ser formulado nos seguintes termos: é doutrinariamente coerente que uma Ordem iniciática, fundada sobre o dever de paz civil solenemente inscrito nas Constituições de Anderson de 1723, conserve como lema a divisa de um processo político que produziu dezenas de milhares de execuções judiciais, massacres em escala regional e aquilo que parte respeitável da historiografia qualifica como o primeiro genocídio ideológico da era moderna? A pergunta não é meramente retórica. Ela toca o coração da identidade maçônica, pois envolve decidir se a Ordem se define por sua tradição própria ou por símbolos importados de uma conjuntura política que, em larga medida, a perseguiu e devorou.

A justificativa do estudo é dupla. No plano historiográfico, persiste entre os obreiros uma vulgata que atribui à Maçonaria a autoria do lema e, por extensão, a paternidade intelectual da própria Revolução Francesa, tese que a pesquisa documental séria desmente. No plano doutrinário, a discussão importa porque símbolos não são neutros. Uma divisa carrega consigo a história de seu uso, e a história da tríade revolucionária inclui os cartazes parisienses de 1793 que a estampavam acompanhada de um complemento hoje convenientemente esquecido, a expressão “ou a Morte”.²

O objetivo geral do ensaio é sustentar, com apoio em fontes históricas e maçônicas, a tese de que a Ordem

deveria expurgar o lema Liberdade, Igualdade e Fraternidade de seus rituais, constituições e documentos, restaurando as máximas que lhe são historicamente próprias. Como objetivos específicos, pretende-se reconstituir a gênese do lema, dimensionar o custo humano do processo que o consagrou, demonstrar o anacronismo de sua apropriação maçônica, examinar sua posteridade nos movimentos totalitários do século XX e, por dever de probidade intelectual, enfrentar os principais contra-argumentos.

Quanto ao estado da arte, a origem republicana do lema encontra-se estabelecida na literatura especializada. Guy Chassagnard, cronista da Maçonaria francesa, demonstrou que a Ordem setecentista não possuía lema, mas máximas e aclamações, e que a tríade só foi reivindicada pelo Grande Oriente em 1849.³ No Brasil, José Castellani, o mais prolífico historiador maçônico nacional, foi categórico quanto à origem profana das três palavras. A historiografia crítica da Revolução, de Edmund Burke a François Furet, passando pelos estudos de Reynald Secher sobre a Vendaia, fornece o quadro fático. O que falta, e esta é a lacuna que o presente ensaio busca preencher, é a articulação dessas duas linhas de pesquisa em um argumento normativo dirigido à própria Ordem, isto é, a passagem do diagnóstico histórico à consequência doutrinária.

2. Da Tribuna Jacobina ao Movimento Maçônico: A Trajetória de uma Divisa Emprestada

2.1 A gênese histórica do lema: da tribuna jacobina à divisa republicana

A investigação documental conduzida por Chassagnard nos anais da Maçonaria francesa estabelece um ponto de partida incontornável. No século XVIII, os documentos maçônicos oficiais desconheciam qualquer lema, e as pranchas traçadas encerravam-se, em geral, com a fórmula singela “Saúde, Força, União”.⁴ O autor é taxativo ao desfazer a lenda corrente:

*A Maçonaria teve, historicamente, por lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade. Esta mentira deve ser contraditada de uma vez por todas. Não! A Maçonaria francesa, bem entendido, não impôs esse lema; ela pediu emprestado à República. [...] Tradicionalmente, a Maçonaria não tem lema, mas máximas e aclamações.*⁵

Convém precisar, antes de prosseguir, que os três conceitos circulavam separadamente na cultura das Luzes, e nenhum deles era, em si, novidade. A liberdade era reivindicação comum do constitucionalismo inglês e dos filósofos; a igualdade perante a lei fora tematizada por Rousseau no Contrato Social; a fraternidade, por sua vez, é herança direta do vocabulário cristão, que há dezessete séculos chamava os homens de irmãos por serem filhos do mesmo Pai. As Lojas setecentistas, ambiente de sociabilidade ilustrada, naturalmente conversavam sobre essas ideias, como conversavam os salões, as

academias e os cafés. Uma coisa, porém, é a circulação difusa de conceitos; outra, muito distinta, é a cunhagem de uma fórmula política trinitária, com pretensão de senha e de bandeira. Essa cunhagem tem autor, data e endereço, e nenhum dos três é maçônico.

A quem, então, se deve a combinação das três palavras? Ao próprio arquiteto do Terror. A ideia de reunir Liberdade, Igualdade e Fraternidade em uma única fórmula procede de Maximilien de Robespierre, que, em discurso sobre a organização das guardas nacionais redigido em fins de 1790 e submetido à Assembleia Constituinte em 27 de abril de 1791, propôs inscrever as três palavras nas bandeiras e nos uniformes daquelas milícias.⁶ A proposta não foi aprovada naquele momento, mas a fórmula entrou em circulação e ganhou, na fase mais sangrenta do processo, um acréscimo revelador. Em 21 de junho de 1793, o prefeito de Paris, Jean-Nicolas Pache, mandou afixar pela cidade cartazes com a inscrição “*Unidade e indivisibilidade da República, Liberdade, Igualdade, Fraternidade ou a Morte*”.⁷ O complemento não era figura de linguagem. Naquele mesmo ano, o Tribunal Revolucionário funcionava a pleno vapor e a guilhotina, apelidada de Navalha Nacional, executava a alternativa anunciada nos muros. A própria máquina de matar fora saudada com entusiasmo científico pelos homens da nova era. O doutor Joseph-Ignace Guillotin descreveu assim seu invento perante a Assembleia: “o

mecanismo ataca como um raio. A cabeça voa. O sangue jorra. A pessoa deixa de existir”.⁸ Jean-Paul Marat, o jornalista que reclamava cabeças aos milhares em seu periódico, publicou elogio entusiasmado à invenção em seu jornal. Esse é o cenário sonoro e visual em que a tríade se popularizou, entre o silvo da lâmina e o rufar dos tambores que abafavam as últimas palavras dos condenados.

O percurso posterior da fórmula confirma sua natureza política, e não iniciática. Caída em relativo esquecimento após o Termidor, a tríade só reapareceu com força em 25 de fevereiro de 1848, quando Louis Blanc, membro do governo provisório e futuro maçom, fez inscrevê-la como divisa nacional na Constituição da Segunda República. Somente em 10 de agosto de 1849, portanto um ano depois e cinquenta e oito anos após o discurso de Robespierre, o Grande Oriente da França a adotou como lema maçônico, sendo em seguida imitado pelas demais potências daquele país.⁹ A cronologia é eloquente por si. A Maçonaria não legou o lema à República; foi a República que o legou à Maçonaria, já embebido de toda a sua história pregressa.

A Segunda República, nascida das barricadas de fevereiro de 1848, contava com maçons em postos de relevo do governo provisório, e as Lojas parisienses funcionavam, havia décadas, como espaços privilegiados de sociabilidade republicana. Ao inscrever em seus documentos a divisa oficial do

novo regime, o Grande Oriente sinalizava alinhamento com o republicanismo ascendente e disputava protagonismo simbólico num campo maçônico francês dividido, em que concorria com o Supremo Conselho do Rito Escocês pela primazia institucional. A adoção do lema foi, nesse quadro, um lance de posicionamento político, destinado a vincular a obediência ao regime que então se consolidava, e não o reconhecimento tardio de um patrimônio iniciático. O detalhe importa porque desfaz a última linha de defesa da divisa, a de que sua entrada na Ordem teria obedecido a razões doutrinárias.¹⁰

A historiografia maçônica brasileira chegou à mesma conclusão. José Castellani, examinando a questão, escreveu que “*as três palavras – Liberdade, Igualdade e Fraternidade – que se tornaram, praticamente, um lema da Maçonaria contemporânea, não têm origem maçônica*”.¹¹ No Brasil, a tríade penetrou sobretudo pelos ritos de matriz francesa, como o Rito Moderno, herdeiro direto do Rito Francês, e espalhou-se pelos documentos das potências como se fosse lema universal da Ordem, universalidade que as Maçonarias de tradição anglo-saxã jamais reconheceram.¹²

Estabelecida a gênese profana e revolucionária da divisa, cumpre agora examinar em que contexto humano ela foi consagrada. Não se trata de curiosidade macabra, mas de exigência metodológica, visto que o valor

simbólico de um lema não se separa das circunstâncias de seu batismo.

2.2. O preço de sangue: o Terror, a Venda e a aritmética do extermínio

O processo revolucionário que consagrou a tríade degenerou, entre 1792 e 1794, em uma máquina de morte sem precedentes na história europeia moderna. Os sinais estavam presentes desde a primeira hora. Na própria tomada da Bastilha, em 14 de julho de 1789, o governador Bernard de Launay, já rendido, foi arrastado pelas ruas, esfaqueado e baleado pela multidão, e sua cabeça decepada desfilou na ponta de uma lança, inaugurando aquilo que a narrativa histórica registra como uma verdadeira tradição revolucionária.¹³ Meses depois, na marcha sobre Versalhes de outubro de 1789, as mulheres parisienses massacraram os guardas do palácio, decapitaram-nos e empalaram suas cabeças em lanças, exigindo o sangue da rainha. A violência ritual contra o corpo do adversário, que se tornaria assinatura do período, antecedeu em muito o Terror oficial e acompanhou a Revolução desde o berço.

Já em setembro de 1792, antes mesmo da proclamação formal do Terror, as multidões parisienses invadiram as prisões e massacraram cerca de 1.600 detentos em poucos dias, entre padres, aristocratas e presos comuns, com requintes de crueldade que escandalizaram a imprensa europeia. O London Times, ao noticiar os massacres, perguntava aos leitores: “*Esses são os direitos do homem? É esta a*

liberdade da natureza humana? Os tiranos quadrúpedes mais selvagens que povoam a África inexplorada são superiores a esses animais bípedes parisienses".¹⁴

Um ano depois, a violência espontânea das ruas converteu-se em política oficial de Estado. Em setembro de 1793, a Convenção, instada por Danton e Robespierre, instituiu a lei marcial revolucionária sob a palavra de ordem registrada nos anais parlamentares e reproduzida na literatura histórica:

É hora de todos os franceses desfrutarem da igualdade sagrada. É hora de impor esta igualdade por meio de atos de justiça contra traidores e conspiradores. [...] deixe o terror estar na ordem do dia.¹⁵

Repare-se no detalhe semanticamente decisivo. O terror não foi proclamado contra a igualdade, mas em nome dela. A segunda palavra do futuro lema maçônico serviu de fundamento explícito à suspensão da constituição, à lei dos suspeitos e ao tribunal de exceção. O próprio Robespierre teorizou o vínculo em seu discurso de 5 de fevereiro de 1794, em formulação que ficou célebre: "*o terror sem virtude é desastroso, mas a virtude sem terror é impotente*".¹⁶ Donald Greer, no estudo estatístico clássico sobre o período, contabilizou 16.594 sentenças capitais formalmente pronunciadas pelos tribunais revolucionários, número ao qual a historiografia acrescenta dezenas de milhares de mortos sem processo, nas prisões, nos massacres sumários e nas execuções coletivas das províncias. Os dados de Greer revelam, ainda, um

pormenor devastador para a retórica igualitária do regime, dado que a esmagadora maioria dos condenados não pertencia à aristocracia, mas ao próprio povo, camponeses, artesãos e trabalhadores urbanos, que somados respondiam por mais de dois terços das vítimas.¹⁷ A revolução feita em nome do povo matou, sobretudo, o povo. O alcance da vigilância descia aos detalhes da vida cotidiana. Havia prisões por reclamar do preço do pão, por empregar o tratamento formal de "senhor" e "senhora" em lugar de "cidadão" e "cidadã", e até por não demonstrar entusiasmo suficiente com os sucessos da revolução, com policiais postados nas filas de pão para ouvir e delatar as conversas das mulheres (GREER, Donald. *The Incidence of the Terror during the French Revolution: a statistical interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1935).

O capítulo mais sombrio, contudo, escreveu-se na Vendeia. Aquela região do oeste francês, camponesa e católica, insurgiu-se em março de 1793 contra o recrutamento forçado de trezentos mil homens e contra a Constituição Civil do Clero, que os fiéis consideravam inaceitável. Derrotada militarmente ao fim de 1793, a população desarmada foi então submetida a um plano deliberado de extermínio, aprovado pela Convenção. As instruções do general Louis-Marie Turreau, comandante das seis "colunas infernais" que varreram o território a partir de janeiro de 1794, sobreviveram nos arquivos militares

franceses: “*todas as vilas, todos os burgos, as matas e tudo o que puder ser queimado deve arder em chamas*”.¹⁸ A ordem do general Grignon, chefe da primeira coluna, era ainda mais explícita:

*Vos dou ordem de queimar tudo o que possa ser queimado, e de passar a fio de baioneta qualquer habitante que encontrardes ao longo do caminho. Sei que pode existir algum patriota nesta região: não importa, devemos sacrificar tudo.*¹⁹

Em Nantes, o representante Jean-Baptiste Carrier industrializou a morte por afogamento. A justificativa registrada nos documentos da época impressiona pela contabilidade fria dos métodos como a “*santa mãe guilhotina é demasiado lenta*” e “*fuçarilar demora muito além de consumir pólvora e munição, tomou-se a decisão de colocar um certo número deles em grandes barcas, conduzi-las ao meio do rio [...] e afundar ali as barcas. Esta operação acontece todos os dias*”.²⁰ Os presos eram embarcados em grandes barcas que se afundavam no meio do Loire, operação repetida diariamente, segundo os testemunhos coligidos no processo posterior. Os documentos registram os chamados “*matrimônios republicanos*”, nos quais um rapaz e uma moça, ou um padre e uma freira, eram amarrados nus e lançados juntos à água. As vítimas de afogamento cujos nomes se registraram somam 4.800, entre elas, em uma única noite, entre quatrocentas e quinhentas crianças menores de quatorze anos.²¹

Os relatórios dos próprios oficiais republicanos, coligidos por Secher e reproduzidos por Corti, registram

episódios que a pena hesita em transcrever. O oficial de polícia Gamet, integrante da coluna de Turreau, relatou que o general Amey mandava acender fornos e neles lançava mulheres e crianças, suplicio que começou pelas insurgentes e alcançou depois as esposas dos próprios patriotas republicanos. O cirurgião Thomas testemunhou soldados violentando meninas de quatorze e quinze anos antes de massacrá-las e de lançar de “*baioneta em baioneta*” as crianças pequenas que restavam ao lado das mães mortas. Houve, ainda, o aproveitamento material dos corpos, com o curtimento de peles humanas para confecção de calças e a extração de gordura de cadáveres queimados, remetida em barris a Nantes.²² Tais registros não procedem de panfletos contrarrevolucionários, mas de correspondência administrativa interna do regime que então governava em nome da liberdade, da igualdade e da fraternidade.

Registre-se, por rigor, que a quantificação e a qualificação jurídica desses eventos permanecem debatidas entre os especialistas. Historiadores como Jean-Clément Martin, sem negar os fatos, contestam a aplicação retroativa do conceito de genocídio, cunhado em 1944, e preferem enquadrar a Vendaia como guerra civil de atrocidades recíprocas.²³ A controvérsia terminológica, todavia, não alcança o núcleo documental da questão, pois as ordens de incêndio e extermínio, os relatórios das colunas e

os registros de afogamentos constam dos arquivos oficiais franceses e são admitidos por todas as correntes. Para os fins deste ensaio, importa menos o rótulo que o fato bruto de uma repressão exterminadora conduzida em nome da tríade.

A tese do genocídio, sustentada por Secher e endossada por Chaunu, é posição minoritária na academia francesa. Jean-Clément Martin, principal especialista contemporâneo no tema, enquadra a Vendaia como guerra civil de violências cruzadas, na qual também pereceram dezenas de milhares de republicanos, e recusa a premeditação exterminadora como política de Estado unívoca, apontando a desordem administrativa do período.²⁴ O presente ensaio expõe ambas as leituras e não precisa arbitrar entre elas, visto que seu argumento é simbólico e subsiste em qualquer das duas, pois mesmo a interpretação circunstancialista não dissocia a divisa do aparato repressivo que a proclamava nos muros e nos cadafalsos.²⁵

Coube ao historiador Reynald Secher, em tese defendida na Sorbonne e publicada em 1986, dimensionar estatisticamente a tragédia a partir dos registros paroquiais e dos arquivos militares. Sobre uma população de 815.029 habitantes, as vítimas somaram 117.257 pessoas, cerca de 14,38% do total, com localidades que perderam mais de trinta por cento de seus moradores.²⁶ O documentário de divulgação histórica produzido pelo History Channel estima, em síntese, que

“mais de 100.000 pessoas foram mortas só” na Vendaia.²⁷ Secher qualificou o episódio como “genocídio franco-francês”, terminologia que permanece objeto de controvérsia acadêmica, mas cuja base documental, as ordens de extermínio conservadas nos arquivos, ninguém contesta. Pierre Chaunu, do Institut de France, ao prefaciá-la obra, ampliou o quadro contábil do período jacobino:

*Pensem nos massacres de Lyon, Toulon, Bordeaux, Marselha, em diversas zonas da chouannerie, some-se a isto a guilhotina de Paris, e supera-se o meio milhão de vítimas.*²⁸

Ironicamente, a máquina terminou por devorar seus próprio operadores. Georges Danton, que ajudara a instituir o Tribunal Revolucionário, foi por ele condenado em abril de 1794, e subiu ao cadafalso profetizando ao antigo aliado, na frase que os presentes registraram, que seu único arrependimento era “*ir diante daquele rato, Robespierre*”.²⁹ Três meses e meio depois, em 27 de julho de 1794, o próprio dito incorruptível, declarado fora da lei pela Convenção que dominara, foi guilhotinado sem julgamento, com a mandíbula estilhada por um tiro, na mesma máquina que batizara com o sangue de milhares. Um regime cuja divisa terminava em “*ou a Morte*” cumpriu a promessa até contra seus autores, e essa circularidade da violência não é acidente narrativo, mas dado estrutural que qualquer avaliação simbólica do lema precisa levar em conta.

Os próprios protagonistas tinham consciência da natureza do processo. Quando um convencional lamentou o desperdício de vidas com a imagem de que *“a revolução é como Saturno devorando os seus próprios filhos”*, Danton respondeu com a frieza que o celebrizou: *“Revoluções, meu caro amigo, não se fazem com água de rosas”*.³⁰ Edmund Burke, observador contemporâneo dos acontecimentos, havia diagnosticado desde 1790 o vício de origem daquela liberdade abstrata, desligada da sabedoria e da virtude. Para o pensador irlandês, *“a liberdade a qual me refiro é a liberdade social”*, aquela que subsiste sob o governo das leis e dos costumes, e não a licença que arma a mão das multidões.³¹ Em outra passagem célebre da mesma obra, o autor formulou a pergunta que os acontecimentos de 1793 responderiam com sangue: que é a liberdade sem sabedoria e sem virtude? E respondeu que se trata do maior de todos os males possíveis, pois equivale à insensatez, ao vício e à loucura, sem tutela nem freio.³² A profecia burkeana cumpriu-se com exatidão aterradora. A liberdade proclamada em 1789 converteu-se, em quatro anos, na lei dos suspeitos; a igualdade, no nivelamento pela lâmina; a fraternidade, na delação generalizada entre vizinhos que o próprio aparato policial parisiense estimulava.

Este é, portanto, o berço histórico da divisa. As três palavras foram consagradas não em templos de paz, mas sob cartazes que prometiam a morte a quem as recusasse, por um

regime cujos agentes praticaram afogamentos em massa e incêndios sistemáticos de povoados invocando a igualdade e a fraternidade proclamadas. A pergunta que se impõe à consciência maçônica é inevitável. Pode a Ordem carregar esse estandarte?

2.3 A apropriação maçônica: anacronismo histórico e incompatibilidade doutrinária

A resposta exige o retorno ao documento fundacional da Maçonaria especulativa. As Constituições de Anderson, publicadas em Londres em 1723, dedicam seu segundo artigo ao dever do maçom perante o poder civil, em passagem que merece transcrição integral pela clareza com que exclui o espírito revolucionário do horizonte da Ordem:

Um Maçom é um súdito pacífico do Poder Civil, onde quer que more ou trabalhe, nunca se envolverá em complôs ou conspirações contra a paz ou o bem-estar da nação e nem se comportará irresponsavelmente perante os magistrados inferiores; como a Maçonaria sempre foi prejudicada pelas guerras, derramamentos de sangue e desordens, antigos reis e príncipes sempre se dispuseram a estimular os Homens da Fraternidade por sua lealdade e índole pacífica [...]. Então, se um Irmão se rebelar contra o Estado, ele não deverá ser estimulado na sua rebelião, entretanto ele pode ser digno de pena por ser um homem infeliz; e, se não condenado por qualquer outro crime, a

leal Irmandade precisa e deve repudiar a sua rebelião.³³

O texto andersoniano não deixa margem a dúvida. A Ordem define-se pela paz civil, repudia expressamente a conspiração e a rebelião, e reconhece que floresce nos tempos de concórdia. Ora, o lema adotado em 1849 é precisamente a divisa de uma insurreição que derrubou e decapitou o monarca, aboliu a ordem constituída pela violência e instaurou um tribunal de exceção para eliminar os dissidentes. Há, entre o artigo segundo das Constituições e a divisa jacobina, uma contradição performativa que nenhuma exegese consegue dissolver. A instituição que jura paz adotou o grito de guerra.

O paradoxo adquire contornos trágicos quando se recorda o destino da própria Maçonaria Francesa durante o período cujo lema ela viria a adotar. Longe de dirigir a Revolução, como pretendeu a lenda conspiratória forjada pelo abade Barruel em 1797, a Ordem foi uma de suas vítimas institucionais. As Lojas, que se contavam às centenas em 1789, cessaram quase todos os trabalhos durante o Terror, e a Grande Loja da França só retomou as atividades em 24 de junho de 1795, “depois de um sono forçado de vários anos”, na expressão dos documentos da época.³⁴ O próprio Grão-Mestre do Grande Oriente, Luís Filipe José de Orléans, que adotara o nome revolucionário de Philippe Égalité, renegou publicamente a Maçonaria em 1793 e nem por isso escapou à guilhotina, que o executou

em novembro daquele mesmo ano. Numerosos maçons ilustres, de Lavoisier a Bailly, subiram ao cadafalso. A Revolução não foi obra da Ordem; foi, em larga medida, sua algoz.

Configura-se, assim, um duplo equívoco na apropriação do lema. O primeiro é o anacronismo, pois atribuiu-se ao século XVIII maçônico uma divisa que só entrou nos documentos da Ordem em meados do século XIX. O segundo é o que se poderia denominar inversão vitimária, fenômeno pelo qual a instituição perseguida incorpora o símbolo do perseguidor e passa a exibi-lo como troféu próprio. Quando uma Loja brasileira contemporânea ostenta a tríade em seu ritual, ela não homenageia os pedreiros livres do setecentos; homenageia, ainda que inadvertidamente, a retórica do Comitê de Salvação Pública, aquele mesmo que mandou fechar os templos e guilhotinar os irmãos.

Ao atribuir a Revolução a um complô maçônico, o abade Barruel pretendia desacreditar a Ordem; muitos maçons, por estranho paradoxo, acabaram por abraçar a acusação como título de glória, orgulhando-se de uma paternidade que a documentação não sustenta. Essa apropriação às avessas explica, em parte psicológica, o apego contemporâneo ao lema. Renunciar à divisa soaria, para esses irmãos, como renunciar ao protagonismo histórico que a lenda lhes confere. O custo dessa narrativa autocongratatória, contudo, é assumir também a herança do Terror,

pois não se pode reivindicar a aurora de 1789 e repudiar a lâmina de 1793 quando a fórmula adotada pertence, documentalmente, à segunda e não à primeira. O discurso que a cunhou é de Robespierre; os cartazes que a consagraram são do ano do Terror; a mão que a inscreveu na constituição republicana é de 1848. Em nenhum desses três momentos a Ordem foi protagonista.

Tampouco socorre aos defensores da divisa o argumento dos landmarks. Nenhuma das compilações clássicas dos marcos da Ordem, nem a de Albert Mackey, nem as listas adotadas pelas potências regulares, inclui o lema entre os elementos essenciais e imutáveis da Maçonaria. Os landmarks versam sobre a crença no Grande Arquiteto, o segredo, os modos de reconhecimento, a lenda do terceiro grau e institutos congêneres. A tríade republicana não figura em nenhum deles, e nem poderia, dado que as compilações são anteriores ou alheias à decisão administrativa do Grande Oriente de 1849. O que não é landmark pode ser reformado pelos caminhos ordinários da legislação maçônica, e essa constatação retira do debate qualquer dramaticidade dogmática.

Cumprе observar que essa incorporação tampouco é universal na Maçonaria mundial, o que desautoriza a tese de que a tríade constituiria elemento essencial da identidade da Ordem. As Grandes Lojas de tradição anglo-saxã, herdeiras diretas da Maçonaria de 1717, jamais adotaram o

lema, permanecendo fiéis às suas máximas tradicionais. Se a divisa fosse, de fato, a síntese da doutrina maçônica, seria inexplicável que justamente a Maçonaria-mãe a ignorasse. A conclusão que se impõe é mais modesta e mais incômoda. A tríade é um regionalismo político francês do século XIX, universalizado nos países latinos pela influência do Grande Oriente, e não um landmark da Fraternidade.

O caso brasileiro reforça o diagnóstico. O Grande Oriente do Brasil nasceu em 1822 associado ao processo de Independência, sob a liderança de José Bonifácio de Andrada e Silva e, em seguida, do próprio Imperador D. Pedro I, que assumiu o Grão-Mestrado. A Maçonaria brasileira fundacional foi, portanto, monárquica e constitucional, comprometida com a construção pacífica do Estado nacional, e não com a subversão jacobina da ordem. A entronização posterior da tríade republicana francesa nos documentos das potências brasileiras deu-se por mimetismo cultural do século XIX, sem raiz na experiência histórica que fundou a Ordem no país. Restaurar as máximas tradicionais seria, também sob esse aspecto, um reencontro do ramo brasileiro com a sua própria origem documentada.

Impõe-se dizer que a leitura da Maçonaria como instituição essencialmente apolítica e pacífica, ancorada nas Constituições de Anderson, nos landmarks e no ethos de tolerância herdado do ambiente científico da Royal Society, é uma

interpretação, dominante no ramo anglo-saxão, mas não a única possível. A Maçonaria continental do século XIX foi ator político relevante, presente no Risorgimento italiano, no republicanismo e no anticlericalismo franceses e, no Brasil, nas campanhas da Independência e da abolição. Reconhecer esse dado não enfraquece o argumento, antes o precisa. Uma coisa é o engajamento cívico de maçons, e mesmo de Lojas, nas causas de seu tempo, fenômeno histórico inegável e, em muitos casos, honroso; outra, distinta, é a fixação ritual e estatutária, como emblema permanente da Ordem, da divisa constitucional de um regime político determinado. A crítica deste ensaio dirige-se exclusivamente à segunda operação, que converte a instituição, para além de suas circunstâncias, em portadora perpétua de uma bandeira partidária.³⁵

2.4 Do jacobinismo ao bolchevismo: a posteridade totalitária da divisa

Se a origem do lema já recomendaria cautela, sua posteridade converte a cautela em urgência. O jacobinismo não morreu no Termidor. Ele tornou-se o modelo confesso das revoluções totalitárias do século XX, e a linhagem não é construção retrospectiva de seus críticos, mas reivindicação expressa de seus herdeiros. Vladimir Lenin, ao teorizar o partido revolucionário em 1904, definiu-se nos seguintes termos: “o jacobino indissoluvelmente ligado à organização do proletariado, consciente dos seus interesses de classe, é precisamente o social-democrata revolucionário” (tradução

nossa).³⁶ Do outro lado, Albert Mathiez, o maior historiador jacobino da Revolução e admirador declarado de Robespierre, saudou em 1920 a identidade entre os dois movimentos:

“O jacobinismo e o bolchevismo são, do mesmo modo, duas ditaduras nascidas da guerra civil e da guerra estrangeira, duas ditaduras de classe, operando pelos mesmos meios, o terror, a requisição e a taxação, e propondo-se, em última análise, um fim semelhante, a transformação da sociedade, e não apenas da sociedade russa ou da francesa, mas da sociedade universal” (tradução nossa).³⁷

O bolchevique reivindica o jacobino; o historiador jacobino abençoa o bolchevique. François Furet, ele próprio ex-comunista convertido em crítico da vulgata revolucionária, demonstrou que essa filiação não era acidente biográfico, mas consequência lógica, dado que o Terror não constituiu um desvio circunstancial da Revolução, e sim manifestação de sua ideologia mais íntima, a pretensão de regenerar o homem pela violência política.³⁸ A mesma matriz reapareceria, com aparato técnico ampliado, nas ditaduras de inspiração marxista. Eugenio Corti, comparando as taxas de mortandade, observou que o percentual de vítimas da Venda, em ano e meio de repressão, equivale à média do Camboja de Pol Pot, onde em três anos pereceu um terço da população.³⁹ O próprio documentário que serve de fonte a este ensaio encerra-se com a constatação de que, “mais de 200 anos após o nascimento da República Francesa, o fantasma de

Robespierre assombra revoluções da Rússia ao Vietname, da China à América Latina”.⁴⁰

Cumpre, todavia, problematizar essa filiação, que não constitui consenso historiográfico e não pode ser apresentada como equiparação plena entre os fenômenos. As diferenças são substanciais. O Terror durou pouco mais de dois anos e operou em uma sociedade agrária pré-industrial, sob emergência bélica declarada, ao passo que os totalitarismos do século XX erigiram Estados de partido único que se perpetuaram por décadas, apoiados em tecnologia de massa, planificação econômica e aparatos permanentes de polícia ideológica. Hannah Arendt, na análise clássica da matéria, situa o totalitarismo como novidade radical do século XX, irredutível às tiranias e aos terrores revolucionários anteriores, e a escola clássica francesa, como visto, lê o Terror como expediente circunstancial de defesa nacional, e não como projeto de dominação total.⁴¹ A comparação estatística com o Camboja, registrada por Corti, deve igualmente ser lida como analogia de intensidade, e não como identidade de natureza. Feita a ressalva, o argumento deste ensaio permanece intacto em seu núcleo, dado que ele não depende da identidade sociológica entre jacobinismo e bolchevismo, mas da filiação simbólica expressamente reivindicada pelos próprios protagonistas, de Lenin a Mathiez, a qual é fato documental, e não interpretação.

Nem sequer faltou ao jacobinismo a dimensão de religião política que os

totalitarismos posteriores desenvolveriam. O raciocínio dos descristianizadores, conforme reconstituído pelos historiadores ouvidos no documentário de referência, era limpo em sua radicalidade. Quando a crise da guerra e da rebelião interna atingiu o auge, passou-se a proclamar que a raiz de todo o problema estava nos sacerdotes e na religião, e que a segurança da revolução exigia “*destruir o poder da Igreja Católica*”, pois superstição e fanatismo seriam a essência de toda fé.⁴² O programa de descristianização de 1793 rebatizou as ruas, destruiu os ícones, aboliu o calendário cristão e promoveu o assassinado Jean-Paul Marat a objeto de culto, com sua banheira exposta nos altares no lugar do crucifixo e sua imagem pintada por David na pose tradicional da descida da cruz.⁴³ O Festival do Ser Supremo, celebrado por Robespierre em junho de 1794, completou a paródia litúrgica. Essa gramática, a divinização da causa, o culto dos mártires revolucionários e a perseguição da religião tradicional, seria reproduzida ponto por ponto pelos regimes marxistas, do mausoléu de Lenin à Revolução Cultural chinesa. Registre-se, quanto ao primeiro termo da tríade, ironia adicional que a trajetória de seus arautos ilustra. Robespierre, que em 1791 exigira a liberdade de imprensa negada pelo antigo regime, reativou a censura tão logo o poder lhe pertenceu, e Marat, beneficiário máximo daquela liberdade, usou-a para exigir primeiro duzentas cabeças, depois duzentas mil.⁴⁴ A

liberdade da divisa era, na prática de seus criadores, um bem de uso exclusivo do partido da revolução.

A relação dos regimes herdeiros do jacobinismo com a Maçonaria confirma, pela via dos fatos, a advertência que este ensaio desenvolve pela via dos princípios. Onde quer que os movimentos de matriz marxista-leninista chegaram ao poder, a Ordem foi proscrita. A Rússia soviética suprimiu as Lojas nos primeiros anos do regime, e a Internacional Comunista, em seu quarto congresso, declarou a Maçonaria incompatível com a militância comunista, exigindo dos filiados o rompimento formal com a Fraternidade. O padrão repetiu-se nas democracias populares do Leste europeu após 1945 e em Cuba a partir da década de 1960, onde as Lojas, embora não formalmente extintas, foram submetidas a vigilância e asfixia administrativa. A ironia é completa. Os regimes que mais fielmente executaram o programa jacobino, cujo lema a Maçonaria latina ostenta, foram precisamente os que mais sistematicamente a perseguiram.

Para a reflexão maçônica, a consequência é grave. A Ordem, que professa a crença no Grande Arquiteto do Universo e tem na Bíblia uma de suas Três Grandes Luzes, adotou como lema a senha de um movimento que executou eclesiásticos e religiosas, suprimiu o culto tradicional e entronizou divindades cívicas nos templos requisitados. E essa senha continuou operante, no século XX, em

movimentos que fecharam Lojas e perseguiram maçons em todos os países onde triunfaram, da União Soviética a Cuba. A divisa que a Maçonaria exhibe é a mesma sob a qual seus templos foram lacrados.

2.5. Contra-argumentos e refutações

A probidade intelectual exige o exame das objeções mais fortes que se podem opor à tese aqui defendida. São quatro as principais.

A primeira objeção sustenta que os valores da tríade seriam anteriores à Revolução e já viveriam nas Lojas setecentistas. Invoca-se, nesse sentido, a circular da Loja-Mãe do Rito Escocês Filosófico, São João do Contrato Social, que em julho de 1791 afirmava:

*“Muitos séculos antes que Rousseau, Mably, Raynal tivessem escrito sobre os direitos humanos [...], nós praticávamos em nossas Lojas todos os princípios de uma verdadeira sociabilidade. A igualdade, a liberdade, a fraternidade eram para nós os deveres mais fáceis de cumprir.”*⁴⁵

Em primeiro lugar, o documento é de 1791, posterior ao início da Revolução e ao discurso de Robespierre, tratando-se de retórica autolegitimadora produzida no calor dos acontecimentos, e não de testemunho independente da tradição anterior. Em segundo lugar, ainda que os três conceitos circulassem avulsos na cultura das Luzes, e de fato circulavam, inexistia documento maçônico do século XVIII que os reúna como lema, conforme demonstrou a pesquisa de Chassagnard. Praticar virtudes é uma

coisa; adotar a fórmula política que as encadeia é outra, inteiramente distinta.

A segunda objeção, a mais robusta do ponto de vista filosófico, acusa o argumento deste ensaio de incorrer em falácia genética, pois o valor de uma ideia não dependeria de sua origem. Se a objeção procedesse integralmente, contudo, provaria demais. Ninguém sustentaria que uma Loja pudesse adotar como divisa palavras de ordem de outros regimes sanguinários apenas porque os conceitos subjacentes, tomados isoladamente, fossem defensáveis. Isso ocorre porque lemas não são proposições abstratas, mas símbolos, e símbolos operam por evocação histórica, não por análise semântica. O que se julga aqui não é o valor da liberdade, da igualdade ou da fraternidade, valores que a tradição cristã e a própria Maçonaria cultivavam muito antes de 1789 sob outras formulações. O que se julga é a fórmula, o encadeamento verbal específico consagrado pelos cartazes de 1793 com seu apêndice mortal. A distinção entre o valor e a divisa desarma a acusação de falácia genética, visto que o presente ensaio não propõe abolir virtudes, propõe substituir um emblema. Acresce que a própria fórmula trinitária, tomada como proposição, padece de tensão interna que os críticos assinalam desde o século XIX. Liberdade e igualdade, levadas ambas ao extremo, colidem, pois a primeira produz diferenciação e a segunda exige nivelamento; a história do jacobinismo e de seus herdeiros mostra que, no impasse, a igualdade

forçada devorou a liberdade, e a fraternidade compulsória degenerou em delação. A tradição maçônica, ao contrário, sempre hierarquizou suas virtudes em chave iniciática e não política, o que constitui razão adicional para preferir as máximas próprias à fórmula importada.

A terceira objeção apela para a resignificação. Os símbolos, diz-se, transformam-se, e a tríade de hoje já não evocaria o Terror, mas a democracia e os direitos humanos. Responde-se que a resignificação é processo seletivo e frequentemente amnésico, que só se completa quando as vítimas deixam de importar. A França oficial jamais pediu perdão pela Vendaia, e a historiografia que documentou o extermínio precisou vencer, no bicentenário de 1989, resistências ideológicas consideráveis. Não por acaso, coube a Alexandre Soljenítsin, o cronista do Gulag, inaugurar em 1993 o memorial das vítimas em Lucs-sur-Boulogne, na própria Vendaia, com discurso em que apontou a linha de continuidade entre o extermínio vendeano e os campos soviéticos a que ele próprio sobrevivera.⁴⁶ Uma Ordem que se pretende escola de memória e de verdade não deveria aderir ao esquecimento conveniente, mas denunciá-lo. Ademais, a suposta resignificação democrática do lema convive, como visto, com sua reivindicação contínua pela tradição revolucionária marxista, o que mantém

a divisa em disputa e contamina quem a ostenta.

A quarta objeção é pragmática. O lema estaria de tal modo entranhado nos rituais, constituições e no imaginário dos obreiros que seu expurgo causaria mais dano que benefício. Contra essa objeção milita, antes de tudo, um precedente histórico brasileiro pouco lembrado. Em 3 de março de 1938, durante o Estado Novo de Vargas, o Grande Oriente do Brasil, por meio do Ato n. 1.519, substituiu a divisa Liberdade, Igualdade e Fraternidade pela fórmula “*Ordem, Fraternidade e Sabedoria*”.⁴⁷ A substituição de 1938, ditada por conveniência política externa, foi certamente menos nobre em seus motivos do que seria um expurgo fundado em razões históricas e doutrinárias; o precedente demonstra, contudo, que a troca do lema é operação juridicamente trivial na vida das potências, executada por simples ato administrativo, sem abalo ritual ou cisão institucional. Se a divisa pôde ser trocada para acomodar um ditador, com muito mais razão poderá sê-lo para honrar a verdade histórica e as vítimas do Terror. O argumento subestima, ademais, a capacidade da Ordem de reformar-se à luz da pesquisa histórica, capacidade que ela já demonstrou em outras matérias rituais. A própria existência de máximas tradicionais disponíveis, da fórmula “*Saúde, Força, União*” às aclamações próprias de cada rito, mostra que não há vácuo simbólico a temer. Recorde-se, por fim, que a adoção data de 1849 e resultou de

simples deliberação administrativa do Grande Oriente. O que uma decisão administrativa fez, outra pode desfazer. Não se trata de tocar em landmarks, justamente porque, como demonstrado, o lema não é landmark, é empréstimo.

2.6. O custo simbólico pela manutenção do lema

As refutações precedentes deixam em pé, contudo, uma exigência legítima da segunda objeção, que cumpre agora satisfazer positivamente. Tem razão o objetor quando observa que a origem violenta de um símbolo não implica, por si só, o dever de aboli-lo; fosse assim, boa parte do patrimônio simbólico das nações estaria condenada. O caso pelo expurgo não repousa, portanto, na genealogia isolada, mas na conjugação da genealogia com danos presentes, concretos e verificáveis, que a manutenção da divisa produz para a Ordem.

A identificação da Maçonaria com o processo revolucionário constitui uma tradição literária contínua e de ampla circulação, que remonta às *Memórias para servir à história do jacobinismo*, do abade Augustin Barruel, matriz de toda a leitura conspiratória da Revolução,⁴⁸ atravessa o magistério pontifício do século XIX, consolidado na encíclica *Humanum Genus*, de Leão XIII, que descreve a Ordem como agente do naturalismo subversivo da ordem cristã,⁴⁹ e alcança o público brasileiro em obras de larga difusão, como o estudo de Boaventura Kloppenburg

sobre a incompatibilidade entre a Igreja e as Lojas⁵⁰ e o ensaio *Revolução e Contra-Revolução*, de Plínio Corrêa de Oliveira, para quem Pseudo-Reforma, Revolução Francesa e comunismo integram um único e mesmo processo revolucionário.⁵¹ Essa literatura, continuamente reeditada e hoje amplificada pelos canais digitais de divulgação, encontra no lema estampado nos rituais a sua âncora probatória mais visível, pois o ataque só possui verossimilhança porque a própria Ordem exibe a bandeira que o confirma. Enquanto a tríade figurar nas constituições e nos templos, cada nova geração de críticos disporá de um elo material, fornecido pela própria instituição, entre a Maçonaria e a herança revolucionária que este ensaio documentou. O expurgo retiraria da acusação seu único fundamento tangível, deslocando o debate para o terreno documental, no qual, como visto, a Ordem tem a seu favor a condição histórica de vítima, e não de autora, do processo revolucionário.

No plano formativo, a repetição ritual da divisa catequiza os quadros numa genealogia falsa, comprometendo a veracidade que a Ordem exige de seu próprio magistério. No plano das relações externas, a divisa reaviva, junto à Igreja Católica e a outras confissões, a associação barrueliana entre Maçonaria e revolução anticristã, onerando qualquer aproximação institucional. No plano dos princípios, por fim, a tríade é a divisa constitucional vigente de um Estado estrangeiro, e sua ostentação

ritual contradiz a neutralidade política que as próprias constituições maçônicas proclamam.

3. Considerações finais

Este ensaio propôs-se a examinar a legitimidade da adoção, pela Maçonaria de tradição francesa, do lema Liberdade, Igualdade e Fraternidade, e a sustentar a tese de que a Ordem deveria expurgá-lo de seu patrimônio simbólico. Retomando o problema de pesquisa formulado na introdução, a resposta alcançada é negativa quanto à coerência doutrinária da adoção e afirmativa quanto à conveniência do expurgo.

Os achados podem ser sintetizados em quatro proposições. Primeira, a divisa não tem origem maçônica, conforme atestam Chassagnard e Castellani, tendo nascido da retórica de Robespierre entre 1790 e 1791 e ingressado na Ordem apenas em 1849, por empréstimo da Segunda República. Segunda, a fórmula foi consagrada em um contexto de violência de Estado cujo balanço documentado inclui os massacres de setembro, 16.594 sentenças capitais formais, o extermínio de mais de cem mil habitantes da Vendeia e, no cômputo de Chaunu, mais de meio milhão de vítimas no conjunto do período jacobino, tudo isso proclamado em nome da igualdade sagrada e sob cartazes que acrescentavam à tríade a alternativa da morte. Terceira, a apropriação maçônica da divisa contradiz frontalmente o artigo segundo das

Constituições de Anderson, que define o maçom como súdito pacífico e repudia a rebelião, além de configurar inversão vitimária, pois a Revolução fechou as Lojas e guilhotinou o próprio Grão-Mestre do Grande Oriente. Quarta, a linhagem jacobina prolongou-se confessadamente no bolchevismo e nos regimes de inspiração marxista, conforme o testemunho cruzado de Lenin e Mathiez, regimes que, uma vez no poder, invariavelmente perseguiram a Maçonaria.

A contribuição do estudo reside na articulação do diagnóstico histórico com a consequência normativa. Não basta reconhecer, como já faz a melhor literatura maçônica, que o lema é empréstimo republicano; cumpre extrair dessa constatação a conclusão prática de que a Ordem, fiel à sua vocação de paz e à sua memória de vítima, deveria restituir a divisa a seu verdadeiro dono, o Estado francês, e restaurar as máximas que a tradição lhe legou. Devolver a César o que é de César, na expressão do próprio Chassagnard, não é ato de iconoclastia, mas de probidade histórica.

Impõe-se, ainda, uma palavra sobre a responsabilidade específica das obediências na perpetuação do equívoco. Quando uma potência estampa a tríade em sua constituição, em seus rituais e em suas pranchas de instrução, ela não veicula uma opinião entre outras; exerce magistério institucional, e tudo o que emana desse magistério chega ao obreiro revestido da autoridade do Oriente. O ritual é,

por sua própria natureza, pedagogia pela repetição, e aquilo que se proclama em Loja, sessão após sessão, converte-se em convicção antes mesmo de passar pelo crivo do exame. A maioria dos maçons, absorvida pelos deveres profanos e sem acesso facilitado às fontes documentais, não dispõe de meios para verificar a origem daquilo que recita, e aceita de boa-fé, como patrimônio imemorial da Ordem, uma divisa que os próprios historiadores maçônicos demonstram ser empréstimo republicano de 1849. O erro, nessas condições, não é do aprendiz que confia, mas da instituição que ensina sem verificar, e cada sessão em que a tríade é proclamada sem contexto forma uma nova geração de obreiros persuadidos de uma genealogia falsa. Romper esse ciclo é dever primário das obediências, a quem cabe, antes de qualquer reforma, restituir aos seus quadros a verdade documental sobre o lema que lhes fazem repetir.

Quanto ao caminho prático aqui defendido, o precedente do Ato n. 1.519 de 1938 indica a via institucional adequada, qual seja, a deliberação soberana dos órgãos legislativos de cada potência, precedida de amplo debate nas Lojas e nas Lojas de pesquisa. Não se advoga ruptura abrupta nem iconoclastia ritual, mas processo esclarecido de restauração simbólica, no qual a tríade republicana ceda lugar às máximas que a tradição legou à Ordem, da antiga fórmula “Saúde, Força, União” às aclamações próprias de cada rito. A mudança, por não tocar em

landmark algum, dispensa qualquer revisão dos fundamentos e reconduz a Fraternidade à sua identidade documentada, anterior e superior às conjunturas políticas que a atravessaram.

A qualificação do caso vendeano como genocídio permanece controversa na historiografia francesa, e autores respeitáveis preferem categorias como guerra civil de extrema violência; o argumento aqui desenvolvido, contudo, não depende do rótulo, mas dos fatos documentados, que nenhuma das correntes nega. Parte das fontes primárias foi acessada em tradução, o que recomenda a conferência dos originais em pesquisas futuras.

Resta enfrentar a objeção de que este ensaio pressuporia uma Maçonaria apolítica que a história desmente. A ressalva é pertinente e merece resposta franca. A Maçonaria continental do século XIX foi, de fato, ator político de primeira grandeza, presente no Risorgimento, no republicanismo e no anticlericalismo franceses, nas revoluções liberais ibéricas e, entre nós, nas campanhas da Independência e da abolição. Reconhecer esse dado não fragiliza a tese aqui sustentada, antes lhe dá a medida exata, pois o que se questiona não é o engajamento cívico de maçons e de Lojas nas causas de seu tempo, fenômeno historicamente inegável e, em muitos casos, honroso, mas a conversão de uma escolha conjuntural em emblema perpétuo da instituição. A adoção de 1849 ilustra com precisão essa passagem indevida.

Ela respondeu a circunstâncias datadas, quais sejam, a consolidação da Segunda República nascida das barricadas de 1848, a presença de maçons no governo provisório e a disputa de primazia entre o Grande Oriente e o Supremo Conselho num campo maçônico dividido. Extinta a conjuntura que a explicava, e sepultada a própria Segunda República pelo golpe de 1851, a divisa sobreviveu como fóssil simbólico, transmitido por inércia ritual a jurisdições que jamais partilharam daquela história.

Porquanto se observa que a instauração da problemática se consolida quando uma obediência maçônica estampa a tal tríade em sua constituição, em seus rituais e em suas pranchas de instrução, ela não veicula uma opinião entre outras; exerce magistério institucional, e tudo o que emana desse magistério chega ao obreiro revestido de autoridade. Os rituais são, por sua própria natureza, pedagogia pela repetição, e aquilo que se proclama em Loja, sessão após sessão, converte-se em convicção antes mesmo de passar pelo crivo do exame. Ora, a maioria dos maçons, absorvida pelos deveres profanos e sem acesso facilitado às fontes documentais, não dispõe de meios para verificar a origem daquilo que recita, e aceita de boa-fé, como patrimônio imemorial da Ordem, uma divisa que os próprios historiadores maçônicos demonstram ser empréstimo republicano de 1849. O erro, nessas condições, não é do neófito que confia, mas da instituição que

ensina sem verificar. Há nisso uma inversão dolorosa do método maçônico, pois a Ordem que faz do livre exame e do aperfeiçoamento intelectual a essência de seu trabalho termina por fomentar, justamente na matéria de seus símbolos, a adesão irrefletida que em toda parte combate. Cada sessão em que a tríade é proclamada sem contexto forma uma nova geração de obreiros persuadidos de uma genealogia falsa, e o ciclo se retroalimenta, visto que os instruídos de hoje serão os instrutores de amanhã. Romper esse ciclo é dever primário das Lojas Simbólicas, a quem cabe, antes de qualquer reforma, restituir aos seus quadros a verdade documental sobre o lema que lhes fazem repetir.

A diversidade dos ritos maçônicos é fruto dos embates culturais da própria humanidade, e o observador que hoje percorre suas fórmulas depara com algo próximo de um sítio arqueológico, no qual cada camada conservou o evento histórico que a depositou antes de ser recoberta pela seguinte. O Rito Francês guarda o racionalismo das Luzes e a poda dos graus operada no século

XVIII; o Escocês Antigo e Aceito preserva a imaginação cavaleiresca que a Estrita Observância difundiu na Europa setecentista; os ritos de matriz egípcia registram o fascínio erudito que se seguiu à expedição napoleônica; a Emulação inglesa fixa o compromisso negociado entre Antigos e Modernos em 1813. Nessa estratigrafia, a tríade republicana é o depósito de 1849, e seria incoerente pretender apagá-la do registro histórico da Ordem. O que aqui se propõe é precisamente o contrário do apagamento. Cabe distinguir a camada preservada da bandeira hasteada, pois o arqueólogo cataloga, data e expõe o artefato que desenterra, e jamais o veste como insígnia própria. Conservada nos arquivos, nas Lojas de pesquisa e na instrução histórica dos obreiros, a divisa é documento valioso e testemunho eloquente de uma conjuntura; proclamada em primeira pessoa nos trabalhos rituais, sem contexto e sem data, deixa de ser memória e converte-se em profissão de fé atual. Expurgá-la dos rituais não subtrai, portanto, camada alguma ao sítio, apenas lhe restitui a etiqueta que o método exige.

Notas

- ¹ CHASSAGNARD, Guy. Consultório Maçônico: qual é a origem do lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade? Tradução de José Filardo. Bibliot3ca Fernando Pessoa. Disponível em: <https://bibliot3ca.com/consultorio-maconico-qual-e-a-origem-do-lemaliberdade-igualdade-fraternidade/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ² CHASSAGNARD, Guy. Consultório Maçônico: qual é a origem do lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade? Tradução de José Filardo. Bibliot3ca Fernando Pessoa. Disponível em: <https://bibliot3ca.com/consultorio-maconico-qual-e-a-origem-do-lemaliberdade-igualdade-fraternidade/>. Acesso em: 15 jul. 2026.

- ³ CHASSAGNARD, Guy. Les Annales de la Franc-Maçonnerie. Paris: Éditions Alphée, 2009.
- ⁴ CHASSAGNARD, Guy. Consultório Maçônico: qual é a origem do lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade? Tradução de José Filardo. Bibliot3ca Fernando Pessoa. Disponível em: <https://bibliot3ca.com/consultorio-maconico-qual-e-a-origem-do-lema-liberdade-igualdade-fraternidade/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ⁵ CHASSAGNARD, Guy. Consultório Maçônico: qual é a origem do lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade? Tradução de José Filardo. Bibliot3ca Fernando Pessoa. Disponível em: <https://bibliot3ca.com/consultorio-maconico-qual-e-a-origem-do-lema-liberdade-igualdade-fraternidade/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ⁶ CHASSAGNARD, Guy. Les Annales de la Franc-Maçonnerie. Paris: Éditions Alphée, 2009. Ver também: THE NATIONAL motto of France: symbol of the Republic. French Moments. Disponível em: <https://frenchmoments.eu/national-motto-of-france/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ⁷ CHASSAGNARD, Guy. Consultório Maçônico: qual é a origem do lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade? Tradução de José Filardo. Bibliot3ca Fernando Pessoa. Disponível em: <https://bibliot3ca.com/consultorio-maconico-qual-e-a-origem-do-lema-liberdade-igualdade-fraternidade/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ⁸ A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. [Documentário]. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.
- ⁹ CHASSAGNARD, Guy. Consultório Maçônico: qual é a origem do lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade? Tradução de José Filardo. Bibliot3ca Fernando Pessoa. Disponível em: <https://bibliot3ca.com/consultorio-maconico-qual-e-a-origem-do-lema-liberdade-igualdade-fraternidade/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ¹⁰ CHASSAGNARD, Guy. Les Annales de la Franc-Maçonnerie. Paris: Éditions Alphée, 2009.
- ¹¹ CASTELLANI, José. José Castellani: uma coletânea da Rede Mundial. 2. ed. [S. l.: s. n.], [20-]. Disponível em: https://lojajosecastellani3883.mvu.com.br/Loja/2189/Midia/ColetaneaJoseCastellani_2_ed.pdf. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ¹² FILARDO, José (org.). Consultório Maçônico: qual é a origem do lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade? Bibliot3ca Fernando Pessoa. Disponível em: <https://bibliot3ca.com/consultorio-maconico-qual-e-a-origem-do-lema-liberdade-igualdade-fraternidade/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ¹³ A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.
- ¹⁴ A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.
- ¹⁵ A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.
- ¹⁶ ROBESPIERRE, Maximilien de. Discurso sobre os princípios de moral política, 5 fev. 1794. Apud: A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. [Documentário]. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.
- ¹⁷ GREER, Donald. The Incidence of the Terror during the French Revolution: a statistical interpretation. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

- ¹⁸ CORTI, Eugenio. O martírio dos católicos da Vendéia. Tradução de Luciano Machado Tomaz. Revista O Conservador Clássico, 16 jul. 2019. Disponível em: <https://revistaconservador.wordpress.com/2019/07/16/o-martirio-dos-catolicos-da-vendeia/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ¹⁹ GRIGNON apud CORTI, Eugenio. O martírio dos católicos da Vendéia. Tradução de Luciano Machado Tomaz. Revista O Conservador Clássico, 16 jul. 2019. Disponível em: <https://revistaconservador.wordpress.com/2019/07/16/o-martirio-dos-catolicos-da-vendeia/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ²⁰ CORTI, Eugenio. O martírio dos católicos da Vendéia. Tradução de Luciano Machado Tomaz. Revista O Conservador Clássico, 16 jul. 2019. Disponível em: <https://revistaconservador.wordpress.com/2019/07/16/o-martirio-dos-catolicos-da-vendeia/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ²¹ CORTI, Eugenio. O martírio dos católicos da Vendéia. Tradução de Luciano Machado Tomaz. Revista O Conservador Clássico, 16 jul. 2019. Disponível em: <https://revistaconservador.wordpress.com/2019/07/16/o-martirio-dos-catolicos-da-vendeia/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ²² CORTI, Eugenio. O martírio dos católicos da Vendéia. Tradução de Luciano Machado Tomaz. Revista O Conservador Clássico, 16 jul. 2019. Disponível em: <https://revistaconservador.wordpress.com/2019/07/16/o-martirio-dos-catolicos-da-vendeia/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ²³ MARTIN, Jean-Clément. La Vendée et la France. Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- ²⁴ SOBOUL, Albert. Précis d'histoire de la Révolution française. Paris: Éditions Sociales, 1962; FURET, François. Pensar a Revolução Francesa. Tradução de Luís Manuel Serrão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- ²⁵ Claude Langlois contestou a base estatística de Secher, sugerindo superestimação das perdas, e Michel Vovelle, coordenador científico das comemorações do bicentenário, rejeitou expressamente a categoria de genocídio, cujas estimativas globais oscilam, conforme o método adotado, entre cem e duzentos mil mortos. Debate análogo cerca a natureza do próprio Terror. A escola clássica, de Mathiez a Soboul, lê o fenômeno pela tese das circunstâncias, como expediente defensivo imposto pela guerra externa e pela insurreição interna, ao passo que a corrente revisionista, capitaneada por Furet, o interpreta como manifestação da matriz ideológica da própria Revolução (LANGLOIS, Claude. Les dérives vendéennes de l'imaginaire révolutionnaire. Annales ESC, Paris, ano 43, n. 3, 1988; VOVELLE, Michel. A Revolução Francesa: 1789-1799. São Paulo: Editora Unesp, 2012; MARTIN, Jean-Clément. La Vendée et la France. Paris: Éditions du Seuil, 1987).
- ²⁶ SECHER, Reynald. Le génocide franco-français: la Vendée-Vengé. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- ²⁷ A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. [Documentário]. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.
- ²⁸ CHAUNU, Pierre. Prefácio. In: SECHER, Reynald. Le génocide franco-français: la Vendée-Vengé. Paris: Presses Universitaires de France, 1986. Tradução de Luciano Machado Tomaz.
- ²⁹ A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. [Documentário]. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.

- ³⁰ A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. [Documentário]. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.
- ³¹ BURKE, Edmund. Reflexões sobre a Revolução em França. Tradução de Renato de Assumpção Faria et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. Disponível em: <https://www.kufunda.net/publicdocs/Edmund%20Burke-Reflexoes%20Sobre%20a%20Revolucao%20Em%20Franca.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ³² BURKE, Edmund. Reflexões sobre a Revolução em França. Tradução de Renato de Assumpção Faria et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- ³³ ANDERSON, James. As Constituições dos Franco-Maçons (1723). Tradução portuguesa. In: Maçonaria e Maçon(s). Disponível em: <https://www.freemason.pt/constituicoes-de-anderson-1723/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ³⁴ CHASSAGNARD, Guy. Consultório Maçônico: qual é a origem do lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade? Tradução de José Filardo. Bibliot3ca Fernando Pessoa. Disponível em: <https://bibliot3ca.com/consultorio-maconico-qual-e-a-origem-do-lema-liberdade-igualdade-fraternidade/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ³⁵ ARNAUT, Antônio. Introdução à Maçonaria. Coimbra Editora. Disponível em: https://www.aamletras.com.br/uploads/books/1775070073232-Introducao_a_Maconaria.pdf. Acesso em: 20 jul. 2026.
- ³⁶ LENIN, Vladimir Ilitch. Um passo em frente, dois passos atrás. Genebra: [s. n.], 1904.
- ³⁷ MATHIEZ, Albert. Le bolchevisme et le jacobinisme. Paris: Librairie du Parti Socialiste et de l'Humanité, 1920.
- ³⁸ FURET, François. Pensar a Revolução Francesa. Tradução de Luís Manuel Serrão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- ³⁹ CORTI, Eugenio. O martírio dos católicos da Vendéia. Tradução de Luciano Machado Tomaz. Revista O Conservador Clássico, 16 jul. 2019. Disponível em: <https://revistaconservador.wordpress.com/2019/07/16/o-martirio-dos-catolicos-da-vendeia/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ⁴⁰ A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.
- ⁴¹ ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; SOBOUL, Albert. Précis d'histoire de la Révolution française. Paris: Éditions Sociales, 1962.
- ⁴² A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.
- ⁴³ A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.
- ⁴⁴ A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.
- ⁴⁵ LOJA SÃO JOÃO DO CONTRATO SOCIAL. Circular de julho de 1791. Apud CHASSAGNARD, Guy. Consultório Maçônico: qual é a origem do lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade? Tradução de José Filardo. Bibliot3ca Fernando Pessoa. Disponível em: <https://bibliot3ca.com/consultorio-maconico-qual-e-a-origem-do-lema-liberdade-igualdade-fraternidade/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ⁴⁶ SOLJENÍTSIN, Alexandre. Discurso proferido na inauguração do memorial da Vendaia. Lucs-sur-Boulogne, 25 set. 1993.

- 47 FATOS históricos maçônicos. ARLS Nacional Republicana Universitária. Disponível em: <https://www.nacionalrepublicana.com.br/fatos-historicos>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- 48 BARRUEL, Augustin. Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme. Londres: [s. n.], 1797.
- 49 LEÃO XIII. Carta Encíclica Humanum Genus, de 20 de abril de 1884. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18840420_humanum-genus.html>. Acesso em: 22 jul. 2026.
- 50 KLOPPENBURG, Boaventura. A Maçonaria no Brasil: orientação para os católicos. Petrópolis: Vozes, 1956.
- 51 OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Revolução e Contra-Revolução. São Paulo: Catolicismo, 1959.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, James. As Constituições dos Franco-Maçons (1723). Tradução portuguesa. In: Maçonaria e Maçon(s). Disponível em: <https://www.freemason.pt/constituicoes-de-anderson-1723/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARNAUT, António. Introdução à Maçonaria. Coimbra: Coimbra Editora. Disponível em: https://www.aamletras.com.br/uploads/books/1775070073232-Introducao_a_Maconaria.pdf. Acesso em: 25 jul. 2026.
- A REVOLUÇÃO FRANCESA. Direção: Doug Shultz. [Documentário]. Estados Unidos: The History Channel, 2005. Transcrição em língua portuguesa.
- BURKE, Edmund. Reflexões sobre a Revolução em França. Tradução de Renato de Assumpção Faria et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. Disponível em: <https://www.kufunda.net/publicdocs/Edmund%20Burke-Reflexoes%20Sobre%20a%20Revolucao%20Em%20Franca.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- CASTELLANI, José. José Castellani: uma coletânea da Rede Mundial. 2. ed. [S. l.: s. n.], [20-]. Disponível em: https://lojajosecastellani3883.mvu.com.br/Loja/2189/Midia/ColetaneaJoseCastellani_2_ed.pdf. Acesso em: 15 jul. 2026.
- CHASSAGNARD, Guy. Consultório Maçônico: qual é a origem do lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade? Tradução de José Filardo. Bibliot3ca Fernando Pessoa. Disponível em: <https://bibliot3ca.com/consultorio-maconico-qual-e-a-origem-do-lema-liberdade-igualdade-fraternidade/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- CHASSAGNARD, Guy. Les Annales de la Franc-Maçonnerie. Paris: Éditions Alphonse, 2009.
- CHAUNU, Pierre. Prefácio. In: SECHER, Reynald. Le génocide franco-français: la Vendée-Vengé. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- CORTI, Eugenio. O martírio dos católicos da Vendéia. Tradução de Luciano Machado Tomaz. Revista O Conservador Clássico, 16 jul. 2019. Disponível em: <https://revistaconservador.wordpress.com/2019/07/16/o-martirio-dos-catolicos-da-vendeia/>. Acesso em: 15 jul. 2026.
- FATOS históricos maçônicos. ARLS Nacional Republicana Universitária. Disponível em: <https://www.nacionalrepublicana.com.br/fatos-historicos>. Acesso em: 15 jul. 2026.

FURET, François. Pensar a Revolução Francesa. Tradução de Luís Manuel Serrão. Lisboa: Edições 70, 1988.

GREER, Donald. The Incidence of the Terror during the French Revolution: a statistical interpretation. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

LANGLOIS, Claude. Les dérives vendéennes de l'imaginaire révolutionnaire. Annales ESC, Paris, ano 43, n. 3, 1988.

LENIN, Vladimir Ilitch. Um passo em frente, dois passos atrás. Genebra: [s. n.], 1904.

MARTIN, Jean-Clément. La Vendée et la France. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

MATHIEZ, Albert. Le bolchevisme et le jacobinisme. Paris: Librairie du Parti Socialiste et de l'Humanité, 1920.

SECHER, Reynald. Le génocide franco-français: la Vendée-Vengé. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

SOBOUL, Albert. Précis d'histoire de la Révolution française. Paris: Éditions Sociales, 1962.

SOLJENÍTSIN, Alexandre. Discurso proferido na inauguração do memorial da Vendaia. Lucs-sur-Boulogne, 25 set. 1993.

THE NATIONAL motto of France: symbol of the Republic. French Moments. Disponível em: <https://frenchmoments.eu/national-motto-of-france/>. Acesso em: 15 jul. 2026.

VOVELLE, Michel. A Revolução Francesa: 1789-1799. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

Ruptura e Reparação: Cordas Cósmicas, Sefirot e os Limites da Analogia entre Cosmologia e Cabalá

Tiago Josué Diedrich

Tiago Diedrich é estudante de Hebraico e Kabbalah, autor dos livros *Traçando o Esquadro* (Abr/2024) e *As 9 Ferramentas para o Aperfeiçoamento Maçônico* (Mar/2026). É membro da ARBLS Abrigo do Cedro nº 8 e da Loja de Estudos e Pesquisas Dom Bosco nº 33 (GLMDF). Possui formação complementar em cursos promovidos pela Confederação da Maçonaria Simbólica do Brasil (CMSB), nas áreas de simbolismo, história da Maçonaria e Rito Escocês Antigo e Aceito. E-mail: tiagoabrigodocedro08@gmail.com. ORCID: 0009-0003-1748-8487.

Resumo

Este artigo analisa os limites e as possibilidades de uma aproximação hermenêutico-comparativa entre a cosmologia das cordas cósmicas e a linguagem teosófica das sefirot na Cabalá judaica. O problema de pesquisa consiste em verificar em que medida essa aproximação pode ser sustentada sem incorrer em equivalência ontológica, anacronismo histórico, reducionismo científico ou apropriação simbólica indevida. Defende-se a tese de que a relação entre esses campos só é academicamente legítima quando formulada como analogia hermenêutica controlada, isto é, como comparação formal de estruturas associadas à mediação, diferenciação, ruptura e recomposição do real. A pesquisa adota método bibliográfico, analítico e hermenêutico-comparativo, com apoio em estudos sobre cosmologia primordial, cordas cósmicas, história da Cabalá judaica, ciência e religião, além de bibliografia sobre esoterismo ocidental e recepção simbólica da Cabalá na literatura maçônica. No eixo cosmológico, examinam-se universo em expansão, universo quente, transições de fase, quebra espontânea de simetria, defeitos topológicos, cordas cósmicas, supercordas cósmicas e limites observacionais. No eixo cabalístico, analisam-se *Ein Sof*, sefirot, *Zohar*, *tsimtsum*, *shevirat ha-kelim* e *tiqqun*, considerando a formação da Cabalá entre os finais do século XII e o século XIII, a centralidade do *Zohar* no final do século XIII e a reelaboração luriânica

no século XVI. Em atenção ao escopo maçônico, inclui-se breve discussão crítica sobre a recepção seletiva da Cabalá no esoterismo ocidental e na literatura maçônica. Conclui-se que não há base documental ou científica para afirmar que a teoria das cordas ou as cordas cósmicas confirmem a Cabalá, nem que as sefirot descrevam objetos físicos. Ainda assim, a comparação pode ser intelectualmente fecunda quando preserva a autonomia epistemológica de cada campo e permanece restrita ao plano formal, simbólico e hermenêutico.

Palavras-chave: cosmologia primordial; cordas cósmicas; defeitos topológicos; Cabalá judaica; sefirot; analogia hermenêutica; ciência e religião.

1. Introdução

A aproximação entre ciência contemporânea e tradição religiosa exige prudência. Quando essa cautela desaparece, surgem dois riscos opostos. O primeiro é transformar a linguagem científica em confirmação de doutrinas místicas, como se a física moderna apenas traduzisse, em equações, intuições espirituais mais antigas. O segundo é recusar qualquer possibilidade de diálogo, como se a diferença entre ciência e religião impedisse toda comparação conceitual.

Este artigo se distancia desses dois extremos. Sua proposta não é afirmar que a Cabalá judaica antecipou a cosmologia contemporânea, nem sustentar que a física moderna

comprove conteúdos místicos. O objetivo é mais modesto e, justamente por isso, mais defensável: examinar se a linguagem das cordas cósmicas e a linguagem das sefirot podem ser comparadas em nível formal, simbólico e hermenêutico, sem que uma seja reduzida à outra.

A cautela é indispensável porque os conceitos analisados pertencem a domínios distintos. Cordas cósmicas são, em sentido técnico, objetos hipotéticos da cosmologia de altas energias, usualmente descritos como defeitos topológicos unidimensionais que poderiam surgir em certas transições de fase do universo primordial (Vilenkin; Shellard, 1994; Hindmarsh; Kibble, 1995; Copeland; Kibble, 2010). As sefirot, por sua vez, pertencem à gramática teosófica da Cabalá judaica e expressam modos de manifestação, mediação e dinamismo da vida divina, não estruturas físicas mensuráveis no espaço-tempo (Scholem, 1961; Idel, 1988; Dan, 2006; Tishby, 1991).

O ponto sensível está na palavra “cordas”. Ela pode sugerir uma aproximação apressada entre três campos diferentes: as cordas cósmicas, entendidas como possíveis defeitos topológicos; as supercordas fundamentais, próprias da física teórica; e as supercordas cósmicas, associadas a certos cenários derivados da teoria das cordas e da teoria-M (Copeland; Kibble, 2010). Este artigo não pretende demonstrar uma relação direta entre Cabalá e teoria das supercordas. Seu

objeto principal é a comparação entre cordas cósmicas e sefirot, em chave hermenêutica, com observações pontuais sobre os limites dessa aproximação.

Nessa perspectiva, a eventual representação visual da árvore sefirótica associada a uma trama cósmica deve ser compreendida apenas como recurso heurístico. Ela não possui valor probatório, não demonstra correspondência física entre Cabalá e cosmologia, nem autoriza concluir que sefirot sejam estruturas cósmicas. Para evitar dependência de elementos gráficos de terceiros, a figura original foi substituída por uma imagem esquemática de caráter exclusivamente heurístico, elaborada apenas para introduzir visualmente a questão interpretativa do artigo, elaborado apenas para indicar a pergunta interpretativa que orienta este estudo: é possível comparar, sem confundir, modos distintos de pensar unidade, mediação, diferenciação, ruptura e recomposição?

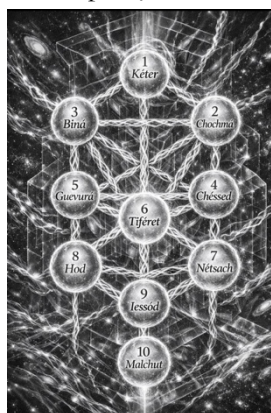


Figura 1 – Representação ilustrativa das sefirot em associação visual com uma trama cósmica, proposta apenas como analogia hermenêutica, sem implicar equivalência ontológica entre os sistemas comparados.¹

A Figura 1, portanto, não deve ser lida como evidência. Ela apenas introduz um problema: como aproximar duas linguagens que parecem tocar temas semelhantes, mas que pertencem a regimes de verdade profundamente distintos?

2. Problema de pesquisa, tese e objetivos

O problema central deste artigo pode ser formulado nos seguintes termos: em que medida é academicamente legítimo aproximar a linguagem físico-matemática das cordas cósmicas da linguagem teosófica das sefirot, sem incorrer em equivalência ontológica, anacronismo histórico, reducionismo científico ou apropriação simbólica indevida da Cabalá judaica?

Essa formulação exige uma investigação comparativa e limitadora. Comparativa, porque busca reconhecer semelhanças formais entre duas linguagens que tratam, em registros diferentes, de unidade, multiplicidade, mediação, ruptura e recomposição. Limitadora, porque reconhece que ciência física e Cabalá judaica operam com métodos, finalidades, vocabulários e critérios de validação distintos.

A tese defendida é que a aproximação entre cordas cósmicas e sefirot não deve ser compreendida como identidade conceitual, confirmação científica ou dependência histórica entre cosmologia contemporânea e Cabalá judaica. Sua legitimidade acadêmica reside apenas na possibilidade de uma analogia

hermenêutica controlada, capaz de comparar estruturas formais de mediação, diferenciação, ruptura e recomposição do real, preservando rigorosamente as diferenças de método, linguagem, finalidade e critério de validação entre a física cosmológica e a teosofia cabalística.

Entende-se que essa tese é deliberadamente prudente. Ela permite reconhecer que há autores interessados em ressonâncias entre cosmologia contemporânea e Cabalá, especialmente em torno de origem, desdobramento do cosmos, simetria quebrada e reparação (Matt, 2005). Contudo, impede transformar tais ressonâncias em prova científica, equivalência ontológica ou demonstração histórica.

O Objetivo Geral é analisar criticamente os limites e as possibilidades de uma aproximação hermenêutico-comparativa entre cordas cósmicas e sefirot, avaliando se a analogia entre cosmologia primordial e Cabalá judaica pode ser sustentada com rigor conceitual, lastro bibliográfico, fidelidade documental e distinção epistemológica.

São objetivos específicos:

- a) reconstituir os fundamentos cosmológicos indispensáveis à compreensão do universo primordial, especialmente expansão cósmica, universo quente, inflação apenas como horizonte contextual, transições de fase, quebra espontânea de simetria e defeitos topológicos;

- b) definir tecnicamente as cordas cósmicas, distinguindo-as de supercordas fundamentais, supercordas cósmicas, teoria das supercordas, teoria-M e metáforas cosmológicas de uso não científico;
- c) historicizar a Cabalá judaica, situando sua emergência nos finais do século XII e ao longo do século XIII, sua linguagem teosófica, a centralidade de *Ein Sof* e das sefirot, bem como a reelaboração luriânica dos conceitos de *tsimtsum*, *shevirat ha-kelim* e *tiqqun*;
- d) examinar criticamente a literatura acadêmica e ensaística que aproxima Cabalá e cosmologia, delimitando os riscos metodológicos de leituras especulativas ou apologéticas quando não sustentadas por lastro documental, histórico e conceitual;
- e) estabelecer critérios metodológicos para a analogia, diferenciando semelhança formal, correspondência simbólica, equivalência conceitual e identidade ontológica;
- f) avaliar os limites da comparação, indicando por que a aproximação entre cordas cósmicas e sefirot pode ser intelectualmente fecunda, mas não pode ser apresentada como demonstração científica; e
- g) delimitar, de forma breve e crítica, a recepção simbólica da Cabalá no campo maçônico e no esoterismo

ocidental, sem confundi-la com a Cabalá judaica em sentido estrito.

3. Método, corpus documental e critérios de comparação

A pesquisa adota abordagem bibliográfica, analítica e hermenêutico-comparativa. É bibliográfica porque se apoia em obras de referência da cosmologia física, da história da Cabalá judaica e da reflexão sobre ciência e religião. É analítica porque reconstrói os conceitos em seus contextos próprios antes de aproximá-los. É hermenêutico-comparativa porque trabalha com analogias de estrutura e função, e não com equivalências substanciais.

A comparação não parte da semelhança superficial das palavras, mas dos regimes de sentido nos quais cada conceito opera. A pergunta não é se “cordas” e “sefirot” são a mesma coisa, mas se certas estruturas de pensamento podem ser comparadas sem que seus fundamentos sejam confundidos.

Nos estudos de ciência e religião, Brooke (1991, p. 5-6) adverte que as relações entre esses campos são historicamente complexas e não se deixam explicar por modelos simples de conflito ou harmonia. Barbour (1997, p. 77-105), por sua vez, propôs categorias como conflito, independência, diálogo e integração. O presente artigo se situa no plano do diálogo, não da integração forte. Admite ressonâncias e analogias, mas rejeita a fusão entre ciência física e tradição mística.

A teoria da analogia também recomenda cautela. Hesse (1966) mostrou que analogias podem ser produtivas quando explicitam semelhanças relevantes, mas se tornam enganosas quando ocultam diferenças fundamentais. Aplicada ao presente

estudo, essa advertência significa que a analogia entre cordas cósmicas e sefirot só pode ser aceita quando seus limites são declarados.

O corpus documental foi organizado em cinco blocos, conforme Tabela 1:

Tabela 1: Corpus documental e função argumentativa.

Blocos	Autores e documentos	Função no artigo
1-Cosmologia primordial e cordas cósmicas	Mukhanov; Penrose; Weinberg; Vilenkin e Shellard; Hindmarsh e Kibble; Copeland e Kibble; Planck Collaboration; e Abbott et al.	Definir universo primordial, defeitos topológicos, cordas cósmicas, supercordas cósmicas e limites observacionais.
2-Cabalá judaica e mística judaica	Dan; Scholem; Idel; Tishby; Fine; e <i>Zohar: The Pritzker Edition</i> .	Historicizar Cabalá, sefirot, <i>Ein Sof</i> , <i>Zohar</i> , lurianismo, <i>tsimtsum</i> , <i>shevirat ha-kelim</i> e <i>tiqqun</i> .
3-Ciência e religião	Barbour; Brooke; e Matt.	Delimitar o artigo no campo do diálogo analógico, evitando integração forte, apologetica ou conflito simplificador.
4-Teoria da analogia	Hesse.	Fornecer critérios para distinguir analogia produtiva, semelhança formal e extrapolação indevida.
5-Recepção maçônica e esoterismo ocidental	Bogdan; e Pike.	Delimitar a recepção maçônica da Cabalá como leitura simbólica e seletiva, evitando confusão com a Cabalá judaica em sentido estrito.

Fonte: o autor.

A presente pesquisa não pretende realizar exegese filológica direta das fontes cabalísticas primárias. Seu uso do Zohar e da tradição luriânica se apoia em traduções comentadas e em estudos acadêmicos reconhecidos. Essa delimitação é importante porque

impede que o artigo assuma autoridade textual ou religiosa que não reivindica. O estudo trabalha no plano comparativo e hermenêutico, não no plano haláquico, teológico normativo ou filológico especializado.

A comparação será submetida a cinco critérios. O primeiro é histórico: conceitos cabalísticos devem ser compreendidos dentro da tradição judaica que os formulou. O segundo é epistemológico: conceitos físicos devem ser empregados conforme seu significado técnico. O terceiro é semântico: semelhanças linguísticas, visuais ou numéricas não autorizam equivalência conceitual. O quarto é documental: toda afirmação relevante deve estar apoiada em bibliografia reconhecida. O quinto é negativo: o artigo deve declarar o que não está autorizado a concluir.

4. Cosmologia primordial, simetria e defeitos topológicos

A cosmologia contemporânea descreve o universo observável, em grande escala, por meio de modelos nos quais expansão, homogeneidade e isotropia desempenham papel central. Não se trata de uma explosão ocorrida dentro de um espaço vazio previamente dado, mas da evolução do próprio espaço-tempo. Mukhanov (2005, p. 5-7) apresenta esse quadro a partir da dinâmica do fator de escala e do parâmetro de Hubble, enquanto Penrose (2004, p. 718) ressalta a importância da radiação cósmica de fundo para a compreensão da homogeneidade em grande escala.

Para o presente artigo, o aspecto mais relevante desse cenário não é a exposição geral da cosmologia, mas o fato de que o universo primordial envolveu regimes de altíssima

densidade, temperatura e energia. Ao se retroceder no tempo cosmológico, matéria, radiação e campos encontravam-se em condições muito distintas das atuais. Weinberg (1977, p. 89) mostrou de modo clássico como a temperatura funciona como indicador da evolução do universo primordial. É nesse contexto de altas energias, e não no cosmos cotidiano, que se situam os modelos teóricos sobre a possível formação de cordas cósmicas.

O ponto decisivo está nas transições de fase e nas quebras espontâneas de simetria. Em estados muito primitivos do universo, certas simetrias físicas poderiam estar restauradas; com a expansão e o resfriamento, essas simetrias poderiam se romper, conduzindo a novos estados de organização dos campos. Quando diferentes regiões do universo assumem configurações distintas durante esse processo, podem surgir defeitos topológicos, isto é, estruturas estáveis ou semiestáveis cuja permanência decorre da topologia do espaço de vácuos possíveis, e não de uma “rachadura” material no espaço (Mukhanov, 2005; Vilenkin; Shellard, 1994).

As cordas cósmicas pertencem precisamente a essa classe de objetos hipotéticos. Elas são descritas como defeitos topológicos unidimensionais que poderiam ter se formado em certas transições de fase do universo primordial. Em termos simplificados, a configuração de um campo pode “enrolar-se” de modo não trivial ao

redor do espaço de vácuos, produzindo uma estrutura linear cuja estabilidade depende de propriedades topológicas. Sua influência gravitacional costuma ser discutida por meio da tensão da corda, frequentemente representada pelo parâmetro $G\mu$, cuja magnitude é objeto de limites observacionais (Vilenkin; Shellard, 1994).

Esse estatuto hipotético é metodologicamente essencial. As cordas cósmicas são objetos teoricamente relevantes e observacionalmente investigados, mas não constituem realidade empiricamente confirmada de modo direto. Por isso, não podem ser utilizadas como prova física de uma doutrina religiosa ou mística. No contexto deste artigo, sua importância reside apenas em oferecer uma linguagem científica controlada para pensar, por analogia formal, temas como simetria, diferenciação, ruptura estrutural e permanência de vestígios do universo primordial.

5. Cordas cósmicas, supercordas e teoria das cordas

Uma das distinções mais importantes deste artigo é a diferença entre cordas cósmicas, supercordas fundamentais e supercordas cósmicas. A confusão entre esses termos poderia levar o leitor a imaginar que o estudo pretende demonstrar uma relação direta entre Cabalá e teoria das cordas. Não é essa a tese.

A expressão “cordas cósmicas” designa, no recorte principal deste

estudo, defeitos topológicos unidimensionais associados a transições de fase e quebras de simetria no universo primordial. A teoria das supercordas, por outro lado, pertence à física teórica fundamental e está vinculada a tentativas de unificação, gravidade quântica e dimensões adicionais. A teoria-M e certos cenários de branas ampliam ainda mais esse quadro.

Copeland e Kibble (2010) são particularmente úteis porque mostram que cordas cósmicas podem surgir em modelos de teoria de campos, enquanto cenários inspirados pela teoria das cordas e pela teoria-M sugerem a possibilidade de estruturas semelhantes, às vezes chamadas de supercordas cósmicas. Essa proximidade terminológica não equivale a identidade. Cordas cósmicas ordinárias, supercordas fundamentais e supercordas cósmicas pertencem a contextos técnicos relacionados, mas não intercambiáveis.

No plano observacional, os dados disponíveis recomendam prudência. A colaboração de Planck investigou assinaturas de cordas cósmicas e outros defeitos topológicos na radiação cósmica de fundo, estabelecendo limites para a tensão das cordas em diferentes modelos, mas sem produzir detecção conclusiva (Planck Collaboration, 2014). De modo semelhante, a análise de dados do terceiro período de observação de Advanced LIGO e Virgo buscou sinais gravitacionais associados a cordas

cósmicas, mas não encontrou detecção, estabelecendo novos limites para modelos específicos (Abbott et al., 2021).

A consequência metodológica é direta: a associação entre Cabalá e teoria das cordas, quando formulada como correspondência objetiva, carece de base robusta. A coincidência numérica entre dez sefirot e certas formulações decimenciais da teoria das supercordas não é argumento suficiente. A Cabalá medieval não formula uma teoria física de dimensões extras, e a teoria das supercordas não evidencia que dependa de categorias cabalísticas para sua construção matemática.

Qualquer aproximação desse tipo só pode ser classificada como analogia simbólica ou leitura especulativa, nunca como demonstração científica. Por isso, o presente artigo não faz da teoria das cordas seu eixo principal. O foco permanece nas cordas cósmicas enquanto defeitos topológicos, pois é nesse campo que a linguagem de ruptura, remanescência estrutural e recomposição pode ser comparada, com maior controle, a certas categorias cabalísticas.

6. Cabalá judaica, *Ein Sof* e sefirot

A Cabalá não deve ser tratada como repertório simbólico abstrato disponível para associações livres. Trata-se de uma tradição histórica, textual e teosófica situada no interior do judaísmo. Dan (2006) recorda que *kabbalah*, em sentido básico, remete

àquilo que foi recebido, isto é, à tradição transmitida. Contudo, em sentido técnico e histórico, a Cabalá medieval não pode ser projetada indiscriminadamente sobre toda a história anterior do judaísmo. Scholem (1961) e Idel (1988) mostram, por caminhos distintos, que sua formação envolve processos exegéticos, místicos, simbólicos e especulativos complexos.

A consolidação medieval da Cabalá, especialmente entre finais do século XII e ao longo do século XIII, não elimina antecedentes judaicos mais antigos, mas impede leituras anacrônicas. O *Zohar*, como texto central dessa tradição, situa-se no final do século XIII, em geral associado ao contexto castelhano de c. 1280-1290. Quando se aproxima Cabalá e cosmologia contemporânea, o risco do anacronismo é elevado: conceitos formulados em ambiente religioso e textual medieval podem ser reinterpretados como se já fossem linguagem de física moderna. O método deste artigo rejeita esse deslocamento.

O *Zohar*, texto central da tradição cabalística, deve ser compreendido como obra mística e exegética, não como tratado de cosmologia física. A edição Pritzker evidencia a densidade simbólica, textual e hermenêutica dessa literatura, bem como sua inserção no universo da exegese bíblica, rabínica e mística (Zohar, 2004-2017). Tishby (1991) também mostra a amplitude temática do *Zohar*, tornando clara a impossibilidade de reduzi-lo a

antecipação de teorias científicas contemporâneas.

No centro da linguagem cabalística está a tensão entre a transcendência radical de *Ein Sof* e a manifestação diferenciada da vida divina por meio das sefirot. *Ein Sof*, literalmente “sem fim”, não deve ser compreendido como objeto cósmico, singularidade física ou princípio mensurável. Ele designa a dimensão ilimitada, inapreensível e não plenamente descritível da divindade. As sefirot, por sua vez, expressam mediações, potências ou modos pelos quais a vida divina se articula e se manifesta, sem que isso implique divisão material da divindade (Scholem, 1961; Idel, 1988; Dan, 2006).

Essa estrutura tem força simbólica porque permite pensar a passagem da unidade à multiplicidade sem reduzir uma à outra. As sefirot não são “partes” físicas de Deus, tampouco objetos localizáveis. Elas organizam uma gramática da emanção, da mediação e da relação. Por isso, qualquer analogia com campos físicos ou estruturas cosmológicas deve preservar uma diferença fundamental: a linguagem sefirótica é teosófica e simbólica; a linguagem das cordas cósmicas é físico-matemática e hipotético-observacional.

A comparação possível, portanto, não se encontra na pergunta “as sefirot são cordas cósmicas?”, cuja resposta deve ser negativa. Ela se encontra em outra pergunta, mais modesta: há semelhanças formais entre modos de pensar mediação, diferenciação, ruptura

e recomposição? Nesse nível, pode-se observar que tanto a cosmologia primordial quanto a Cabalá lidam com a passagem de uma condição de unidade ou indistinção para estruturas diferenciadas. Mas a natureza dessa passagem é radicalmente diferente em cada campo. Na cosmologia, trata-se da evolução física do universo; na Cabalá, de linguagem teosófica sobre a manifestação divina.

7. Cabalá luriânica: contração, ruptura e reparação

A Cabalá luriânica, associada ao círculo de Isaac Luria em Safed no século XVI, oferece uma das linguagens mais fecundas para a comparação proposta neste artigo, justamente porque organiza sua visão da realidade em torno de contração, ruptura e reparação. Fine (2003) ressalta que o universo luriânico não se resume a uma construção especulativa, mas envolve prática espiritual vivida, ligada à oração, à contemplação, à disciplina da alma e à participação humana na reparação cósmica.

O *tsimtsum*, frequentemente traduzido como contração ou retraimento, procura pensar a possibilidade da criação diante da infinitude divina. A *shevirat ha-kelim*, ou quebra dos vasos, introduz uma narrativa de ruptura na ordem da emanção. O *tiqqun*, por fim, organiza a dimensão reparadora da existência, atribuindo sentido espiritual e ritual à recomposição do que se dispersou. Dan (2006) apresenta esses conceitos como elementos centrais da

reelaboração luriânica, enquanto Scholem (1961) destaca seu impacto sobre o desenvolvimento posterior da mística judaica.

É precisamente nesse eixo que a analogia com a cosmologia pode parecer mais sugestiva. Na física do universo primordial, a passagem de estados de alta simetria para estados diferenciados pode gerar remanescentes estruturais, como defeitos topológicos. Na Cabalá luriânica, a emanção divina é narrada por meio de contração, transbordamento, ruptura e reparação. Em ambos os casos, aparecem temas como diferenciação, crise e recomposição.

Contudo, a semelhança é formal, não substancial. A *shevirat ha-kelim* não é uma transição de fase física; o *tiqqun* não é uma reorganização cosmológica em sentido matemático; o *tsimtsum* não é inflação cósmica. A contribuição da Cabalá luriânica para este artigo está no nível hermenêutico. Ela oferece uma gramática simbólica poderosa para pensar ruptura e recomposição, mas essa gramática não deve ser convertida em física.

Essa distinção é especialmente relevante para um leitor simultaneamente sensível à tradição judaica e ao rigor científico. A Cabalá luriânica não precisa ser reinterpretada como física para conservar sua profundidade. Do mesmo modo, a cosmologia primordial não precisa ser revestida de linguagem mística para

conservar seu assombro intelectual. O diálogo se torna mais interessante quando cada campo permanece fiel à própria natureza.

8. Discussão comparativa: aproximações possíveis e limites necessários

A comparação entre cordas cósmicas e sefirot deve ser construída por camadas. A primeira é negativa: não há base para afirmar que as sefirot sejam cordas cósmicas, que cordas cósmicas comprovem a Cabalá, que a Cabalá tenha antecipado a teoria das cordas ou que a física contemporânea valide conceitos como *Ein Sof*, *tsimtsum*, *shevirat ha-kelim* e *tiqqun*. Essas afirmações extrapolariam o alcance documental e metodológico das fontes examinadas.

A segunda camada é positiva, porém limitada. É possível comparar certas estruturas formais: unidade e multiplicidade; mediação entre origem e mundo; diferenciação a partir de uma condição inicial; ruptura como elemento de estruturação; recomposição como movimento posterior à fratura. Essas categorias aparecem, em registros distintos, tanto em descrições cosmológicas quanto em narrativas cabalísticas. A analogia se torna legítima quando declara que compara estruturas de inteligibilidade, não objetos da mesma natureza.

A terceira camada é crítica. A analogia será tanto mais rigorosa quanto menos depender de coincidências superficiais. A simples existência de dez sefirot e de modelos físicos que empregam dez

dimensões não constitui fundamento robusto. Do mesmo modo, a existência de “cordas” na física e de “linhas” ou “caminhos” na árvore sefirótica não autoriza correspondência real. A analogia mais defensável não é numérica ou visual; é estrutural e hermenêutica (vide Tabela 2).

Tabela 2: Matriz de aproximação hermenêutica e limites epistemológicos.

Elemento comparado	Cosmologia primordial	Cabalá judaica	Analogia possível	Limite da analogia
Unidade originária	Estado inicial de alta densidade, temperatura e simetria em modelos cosmológicos.	<i>Ein Sof</i> como ilimitado e inapreensível.	Ideia formal de origem não imediatamente diferenciada.	<i>Ein Sof</i> não é estado físico nem singularidade cosmológica.
Diferenciação	Quebra espontânea de simetria e transições de fase.	Emanação sefirótica como mediação entre transcendência e multiplicidade.	Passagem da unidade à multiplicidade organizada.	Emanação não é processo físico-matemático.
Ruptura	Defeitos topológicos como remanescentes de transições de fase.	<i>Shevirat ha-keleim</i> como quebra dos vasos na narrativa luriânica.	Realidade marcada por fraturas estruturantes.	A <i>shevirat ha-keleim</i> pertence à narrativa teosófica luriânica, não à categoria física dos defeitos topológicos.
Recomposição	Formação posterior de estruturas cósmicas em modelos de evolução do universo.	<i>Tiqqun</i> como reparação espiritual e ritual.	Movimento posterior à ruptura.	<i>Tiqqun</i> não é mecanismo cosmológico observável.
Mediação	Mecanismos de quebra de simetria e defeitos topológicos como estruturas residuais que medeiam entre a fase simétrica e a fase assimétrica.	Sefirot como potências ou mediações divinas.	Organização relacional entre origem e multiplicidade.	Sefirot não são objetos físicos nem campos mensuráveis.

Fonte: o autor.

A Tabela 2 resume o ponto central da tese: a comparação é intelectualmente fecunda quando identifica padrões formais, mas se torna inadequada quando atribui aos conceitos a mesma natureza. A analogia, portanto, deve permanecer controlada por critérios históricos, epistemológicos, semânticos e documentais.

Assim, a pergunta adequada não é se a teoria das cordas tem relação real com a Cabalá, mas se certos modelos de organização do real, em física e em mística judaica, podem ser comparados sem confusão de planos. A resposta deste artigo é afirmativa apenas sob condições restritas: pode-se falar em analogia controlada, ressonância simbólica e comparação formal; não se pode falar em identidade, comprovação ou dependência histórica.

9. Cabalá, esoterismo ocidental e Maçonaria: recepção simbólica e limites interpretativos

A circulação histórica da Cabalá para além do judaísmo produziu diferentes formas de recepção, tradução e reelaboração simbólica. Entre essas recepções, destaca-se sua presença no esoterismo ocidental moderno, ambiente no qual também se desenvolveram interpretações maçônicas de caráter filosófico, moral e iniciático. Nesse contexto, a presença de vocabulário cabalístico em determinados autores, graus e sistemas interpretativos da Maçonaria deve ser compreendida como recepção simbólica, seletiva e mediada, e não

como continuidade direta da Cabalá judaica medieval, zohárica ou luriânica.

No campo da história do esoterismo ocidental, a Maçonaria especulativa, especialmente em ambientes de altos graus e em literatura interpretativa dos séculos XVIII e XIX, dialogou com linguagens herméticas, alquímicas, numerológicas, cristãs, neoplatônicas e cabalísticas. Contudo, essa circulação simbólica não autoriza tomar a Cabalá judaica como fonte única, homogênea ou originária da simbologia maçônica (Bogdan, 2007).

Em autores maçônicos do século XIX, como Albert Pike, encontram-se leituras da *Kabalah*, das sefirot e de *Ein Sof* dentro de um horizonte comparativo característico do esoterismo ocidental, no qual diferentes tradições religiosas e filosóficas são aproximadas por chaves simbólicas, morais e iniciáticas (Pike, 1871, p. 747-771). Essa recepção deve ser lida com cautela metodológica. Pike não representa a Cabalá judaica em sentido estrito, mas uma interpretação maçônica e esotérica de determinados elementos cabalísticos, reinterpretados segundo finalidades filosóficas, morais e iniciáticas próprias de seu contexto.

Nesse sentido, conceitos como *tiqqun* podem ressoar, apenas por analogia, com a linguagem maçônica do aperfeiçoamento humano, da lapidação moral e da recomposição interior. Essa aproximação é intelectualmente possível quando formulada como analogia simbólica controlada, mas se

torna inadequada se for apresentada como equivalência doutrinária. Importa mencionar que o *tiqqun*, na Cabalá judaica, pertence a uma gramática religiosa, ritual e teosófica específica, especialmente desenvolvida na tradição luriânica; já a noção maçônica de aperfeiçoamento está vinculada à formação ética, simbólica e iniciática do indivíduo. Assim, a aproximação entre ambos deve preservar a distinção entre categoria religiosa judaica, recepção esotérica ocidental e aplicação simbólica maçônica.

Portanto, a relevância maçônica do tema não está em afirmar que a Maçonaria derive diretamente da Cabalá, nem que o REAA incorpore formalmente as sefirot como fundamento ritual ou arquetônico. Sua relevância está em reconhecer que certos autores e tradições interpretativas maçônicas recorreram ao vocabulário cabalístico como repertório simbólico para pensar ordem, hierarquia, mediação, queda, recomposição, aperfeiçoamento e reintegração moral. Essa abordagem permite inserir a Cabalá no debate maçônico com prudência, respeito à tradição judaica e rigor histórico, evitando tanto a apropriação simplificadora quanto a negação de sua presença no imaginário esotérico ocidental.

10. Resultados da análise hermenêutico-comparativa

A análise permite destacar sete resultados principais.

O primeiro é que a aproximação entre cordas cósmicas e sefirot só é metodologicamente admissível quando formulada como analogia formal, não como equivalência ontológica. O artigo não deve afirmar que as sefirot são cordas cósmicas, nem que cordas cósmicas sejam evidência física de uma doutrina cabalística.

O segundo é que a distinção entre cordas cósmicas, supercordas fundamentais, supercordas cósmicas e teoria-M é indispensável. Sem essa distinção, o estudo poderia ser lido equivocadamente como defesa de uma relação direta entre Cabalá e teoria das cordas. A bibliografia mostra que esses termos pertencem a contextos técnicos distintos, embora parcialmente relacionados (Copeland; Kibble, 2010).

O terceiro é que a Cabalá luriânica oferece o vocabulário comparativo mais fecundo, não porque antecipe a física moderna, mas porque organiza sua interpretação da realidade em torno de contração, ruptura e reparação. Tsimtsum, *shevirat ha-kelim* e *tiqqun* permitem pensar simbolicamente processos de diferenciação e recomposição, mas permanecem categorias religiosas e teosóficas (Fine, 2003; Dan, 2006).

O quarto é que a analogia mais forte é estrutural, não visual ou numérica. A coincidência entre dez sefirot e certas formulações decimensionais da teoria das supercordas não possui, por si só, valor demonstrativo. Do mesmo modo, a representação gráfica da árvore

sefirótica não prova correspondência com tramas cósmicas ou defeitos topológicos.

O quinto é que a ausência de confirmação empírica robusta das cordas cósmicas e da teoria das supercordas impede qualquer uso desses campos como validação científica da Cabalá. Dados da radiação cósmica de fundo e de detectores de ondas gravitacionais estabelecem limites importantes, mas não confirmam a existência de cordas cósmicas (Planck Collaboration, 2014; Abbott et al., 2021).

O sexto é que o artigo ganha maior força acadêmica quando assume explicitamente seu caráter hermenêutico-comparativo. Ao fazer isso, evita tanto a rejeição simplista de qualquer diálogo entre ciência e religião quanto a integração forte que dissolveria a diferença entre cosmologia física e mística judaica (Brooke, 1991; Barbour, 1997; Matt, 2005).

O sétimo é que a recepção maçônica da Cabalá deve ser tratada como fenômeno simbólico, seletivo e historicamente mediado pelo esoterismo ocidental. Ela pode enriquecer a leitura moral e iniciática da Maçonaria, mas não deve ser confundida com a Cabalá judaica em sentido estrito, nem usada para transformar categorias judaicas em prova de correspondência física ou cosmológica.

11. Conclusão

A análise desenvolvida permite responder ao problema de pesquisa com prudência e clareza. É possível aproximar cordas cósmicas e sefirot apenas no plano de uma analogia hermenêutica controlada. Não há base documental, histórica ou científica para afirmar uma relação direta, ontológica, demonstrativa ou historicamente dependente entre a teoria das cordas, as cordas cósmicas e a Cabalá judaica. Tampouco há fundamento para sustentar que a cosmologia contemporânea confirme, em sentido científico, a teosofia cabalística.

A tese central é negativa e positiva ao mesmo tempo. É negativa porque recusa identidade ontológica, anacronismo histórico, reducionismo científico e apropriação simbólica indevida. É positiva porque reconhece que a comparação pode iluminar estruturas formais comuns: unidade e multiplicidade, mediação, diferenciação, ruptura e recomposição. A fecundidade da aproximação está justamente em sua modéstia metodológica.

O artigo conclui que a opção academicamente mais segura é negar uma relação direta entre teoria das cordas e Cabalá judaica. A relação forte tem pouco fundamento documental e científico. O que pode ser sustentado é uma aproximação simbólica, estrutural e hermenêutica, desde que expressamente delimitada. Em consequência, a fórmula mais adequada

não é “a física confirma a Cabalá”, mas “certas categorias da cosmologia primordial e da Cabalá judaica podem ser comparadas como modos distintos de pensar mediação, diferenciação, ruptura e recomposição”.

Essa conclusão não diminui nenhum dos campos. Ao contrário, preserva a dignidade intelectual de ambos. A cosmologia permanece ciência, com seus modelos matemáticos, hipóteses testáveis e limites observacionais. A Cabalá permanece tradição judaica, com sua densidade textual, simbólica, espiritual e hermenêutica. O diálogo entre elas só se torna fértil quando não exige que uma confirme a outra.

Como desdobramentos futuros, quatro caminhos parecem promissores. O

primeiro é aprofundar o estudo filológico de fontes cabalísticas primárias, especialmente *Zohar* e tradições lurianicas. O segundo é ampliar a seção física com literatura atualizada sobre supercordas cósmicas, teoria-M e limites observacionais. O terceiro é desenvolver uma fundamentação mais ampla em filosofia da analogia e estudos de ciência e religião. O quarto é examinar, em bibliografia específica, a recepção maçônica da Cabalá, distinguindo fontes judaicas, cristãs, herméticas e maçônicas. Esses caminhos permitiriam aprofundar a pesquisa sem abandonar sua prudência metodológica central.

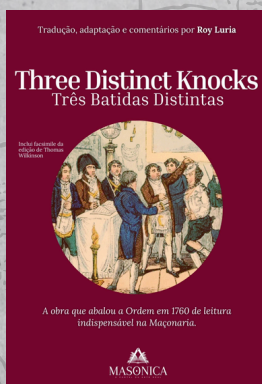
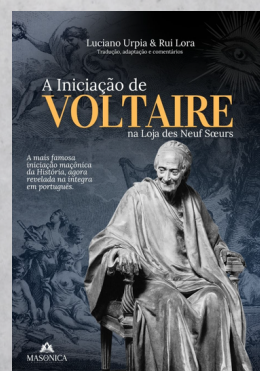
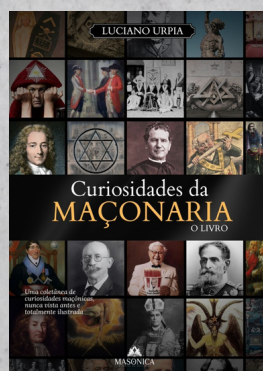
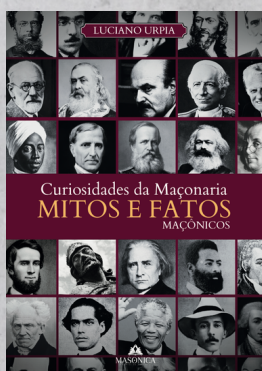
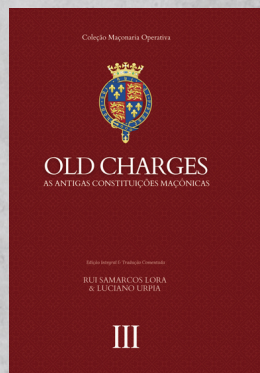
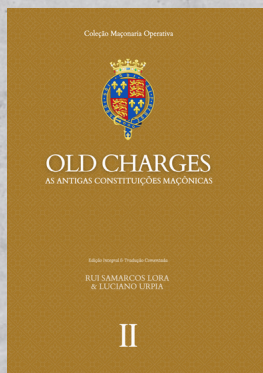
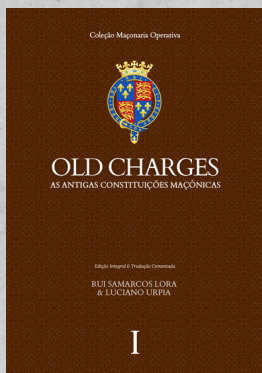
Notas

¹ Fonte: elaborado pelo autor (2026), com base na representação dos 32 caminhos e das dez sefirot apresentada por Kaplan (2018, p. 56). Imagem gerada com auxílio do ChatGPT, da OpenAI, mediante comando elaborado pelo autor, com posterior seleção, revisão e validação humana, em caráter exclusivamente heurístico e ilustrativo.

Referências bibliográficas

- ABBOTT, R. et al. Constraints on cosmic strings using data from the third Advanced LIGO-Virgo observing run. *Physical Review Letters*, College Park, v. 126, n. 24, art. 241102, 2021.
- BARBOUR, Ian G. *Religion and science: historical and contemporary issues*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997.
- BOGDAN, Henrik. *Western esotericism and rituals of initiation*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- BROOKE, John Hedley. *Science and religion: some historical perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- COPELAND, Edmund J.; KIBBLE, T. W. B. Cosmic strings and superstrings. *Proceedings of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, London, v. 466, n. 2115, p. 623-657, 2010.
- DAN, Joseph. *Kabbalah: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- FINE, Lawrence. *Physician of the soul, healer of the cosmos: Isaac Luria and his kabbalistic fellowship*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

- HESSE, Mary B. *Models and analogies in science*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.
- HINDMARSH, Mark B.; KIBBLE, Thomas W. B. Cosmic strings. *Reports on Progress in Physics*, Bristol, v. 58, n. 5, p. 477-562, 1995.
- IDEL, Moshe. *Kabbalah: new perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- KAPLAN, Aryeh. *Sefer Yetzirah: O Livro da Criação*. 4. ed. rev. São Paulo: Editora Sêfer, 2018.
- MATT, Daniel C. Kabbalah and contemporary cosmology: discovering the resonances. In: PROCTOR, James D. (ed.). *Science, religion, and the human experience*. New York: Oxford University Press, 2005. p. 129-142.
- MUKHANOV, Viatcheslav. *Physical foundations of cosmology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PENROSE, Roger. *The road to reality: a complete guide to the laws of the universe*. London: Jonathan Cape, 2004.
- PIKE, Albert. *Morals and dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry*. Charleston: Supreme Council of the Thirty-Third Degree, 1871.
- PLANCK COLLABORATION. Planck 2013 results. XXV. Searches for cosmic strings and other topological defects. *Astronomy & Astrophysics*, Les Ulis, v. 571, A25, 2014.
- SCHOLEM, Gershom. *Major trends in Jewish mysticism*. 3. ed. New York: Schocken Books, 1961.
- TISHBY, Isaiah. *The wisdom of the Zohar: an anthology of texts*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1991. 3 v.
- VILENKIN, Alexander; SHELLARD, E. P. S. *Cosmic strings and other topological defects*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- WEINBERG, Steven. *The first three minutes: a modern view of the origin of the universe*. New York: Basic Books, 1977.
- ZOHAR: *The Pritzker Edition*. Tradução e comentários de Daniel C. Matt, Nathan Wolski e Joel Hecker. Stanford: Stanford University Press, 2004-2017. 12 v.



A Descida às Trevas Como Paradigma Iniciático: Uma Leitura Hermenêutica da Divina Comédia e da Permanência do Simbolismo Alquímico na Tradição Occidental

Ygreville Gasparin Garcia

Ygreville Gasparin Garcia Mestre Maçom Instalado. Autor de livros e artigos.

Resumo

A Divina Comédia, de Dante Alighieri, constitui uma das mais complexas sínteses da tradição intelectual medieval, reunindo elementos da filosofia clássica, da teologia cristã e da literatura alegórica em uma narrativa que ultrapassa seu contexto histórico e permanece aberta a sucessivas interpretações. O presente estudo, nesse contexto, investiga a permanência do paradigma simbólico da descida às trevas como condição da transformação humana, propondo uma leitura hermenêutica comparativa entre a jornada de Dante, a tradição alquímica sintetizada pela máxima “*Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem*” (V.I.T.R.I.O.L.) e o simbolismo iniciático, posteriormente incorporado pela tradição maçônica. A pesquisa caracteriza-se como qualitativa, bibliográfica e fundamentada na hermenêutica simbólica, dialogando com estudos de literatura medieval, filosofia, psicologia analítica e história das religiões. Parte-se da hipótese de que a descida ao Inferno representa um paradigma narrativo de transformação interior recorrente na cultura ocidental, cuja estrutura simbólica também se manifesta na Grande Obra alquímica e em diferentes tradições iniciáticas. A análise demonstra que essas aproximações não pressupõem relações históricas diretas entre Dante, a alquimia e a Maçonaria, mas evidenciam a permanência de um repertório simbólico comum, organizado em torno da confrontação

das paixões, da purificação moral e da conquista da luz. Conclui-se que a Divina Comédia permanece como uma das mais elaboradas representações literárias da transformação da consciência, constituindo importante referência para os estudos de hermenêutica, simbolismo e história das ideias.

Palavras-chave: Divina Comédia; Dante Alighieri; hermenêutica simbólica; alquimia; V.I.T.R.I.O.L.; simbolismo iniciático.

Abstract

The Divine Comedy, by Dante Alighieri, stands as one of the most sophisticated syntheses of medieval intellectual tradition, bringing together classical philosophy, Christian theology and allegorical literature in a narrative that transcends its historical context and remains open to successive interpretations. This article investigates the permanence of the symbolic paradigm of the descent into darkness as a condition for human transformation, proposing a comparative hermeneutic reading of Dante's journey, the alchemical tradition expressed in the maxim *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* (V.I.T.R.I.O.L.), and the initiatory symbolism later incorporated into Masonic tradition. The research adopts a qualitative bibliographical approach grounded in symbolic hermeneutics, drawing upon medieval literary studies, philosophy, analytical psychology and history of

religions. It argues that Dante's descent into Hell represents a recurrent symbolic model of inner transformation in Western culture, whose structure also appears in the alchemical Great Work and in initiatory traditions. The analysis demonstrates that these parallels do not imply direct historical influence but reveal the persistence of a common symbolic framework centred on the confrontation with human passions, moral purification and the attainment of spiritual enlightenment. It concludes that the Divine Comedy remains one of the most elaborate literary representations of the transformation of consciousness and continues to offer a fruitful field of dialogue among literature, philosophy and symbolic studies.

Keywords: Divine Comedy; Dante Alighieri; symbolic hermeneutics; alchemy; V.I.T.R.I.O.L.; initiatory symbolism.

1. Introdução

Entre as obras que moldaram o pensamento ocidental, poucas exerceram influência comparável à da Divina Comédia. Escrita no início do século XIV, a obra de Dante Alighieri representa uma síntese singular da tradição clássica, da filosofia escolástica e da espiritualidade cristã, articulando poesia, teologia e reflexão moral em uma arquitetura alegórica de extraordinária complexidade.

A fortuna crítica da obra demonstra que sua riqueza simbólica permite múltiplas

abordagens interpretativas. Ao lado das leituras filológicas, históricas e teológicas, consolidou-se uma tradição hermenêutica, sobretudo a partir do século XX, interessada em compreender a permanência dos símbolos dantescos para além de seu contexto medieval. Nesse horizonte, a viagem pelo Inferno, pelo Purgatório e pelo Paraíso pode ser interpretada não apenas como narrativa escatológica, mas também como representação do processo de transformação da consciência humana.

É nesse contexto que se insere o presente estudo. O objetivo não consiste em demonstrar vínculos históricos entre Dante, a tradição alquímica e a Maçonaria, hipótese que não encontra respaldo documental suficiente. A proposta é diversa: investigar, sob uma perspectiva hermenêutica e comparativa, a permanência de uma estrutura simbólica comum – a descida às trevas como condição para a conquista da luz – presente em diferentes tradições intelectuais do Ocidente.

O problema de pesquisa pode ser formulado da seguinte maneira: em que medida a jornada de Dante pelo Inferno pode ser interpretada como expressão de um paradigma iniciático que também se manifesta na tradição alquímica e, posteriormente, no simbolismo iniciático maçônico?

Parte-se da hipótese de que a Divina Comédia compartilha com essas tradições uma mesma estrutura

narrativa de transformação, fundada na confrontação da desordem interior, na purificação progressiva e na integração espiritual. Tal aproximação é compreendida como exercício de hermenêutica comparativa e de história das ideias, não como demonstração de influência histórica direta.

O artigo está organizado em seis seções. Após a apresentação da metodologia, examina-se a recepção acadêmica da Divina Comédia e os limites da leitura hermenêutica. Em seguida, analisa-se a permanência do simbolismo da descida às trevas na tradição ocidental, para então discutir o significado do V.I.T.R.I.O.L., da Grande Obra alquímica e sua recepção no simbolismo iniciático. Por fim, apresentam-se as conclusões da pesquisa e suas perspectivas de continuidade.

2. Metodologia

A presente pesquisa caracteriza-se como qualitativa, de natureza bibliográfica, desenvolvida mediante abordagem hermenêutica comparativa. O objeto central da investigação é a *Divina Comédia*, especialmente o *Inferno*, analisada em diálogo com estudos de literatura medieval, filosofia, história das religiões, psicologia analítica e simbolismo tradicional.

Do ponto de vista metodológico, adota-se a hermenêutica simbólica como instrumento de interpretação. Diferentemente de uma investigação voltada à demonstração de influências históricas ou relações documentais de

dependência, a hermenêutica comparativa procura identificar permanências estruturais de determinados símbolos e modelos narrativos presentes em tradições distintas. Tal perspectiva permite colocar em diálogo autores e sistemas de pensamento separados cronologicamente, desde que sejam preservados os respectivos contextos históricos e evitadas inferências causais não demonstráveis.

Essa distinção constitui um pressuposto fundamental da pesquisa. Em nenhum momento se pretende afirmar que Dante Alighieri tenha elaborado conscientemente uma obra alquímica ou que exista filiação histórica direta entre a *Divina Comédia* e a tradição iniciática da Maçonaria. A aproximação proposta situa-se no campo da História das Ideias e da Hermenêutica Filosófica, interessando-se pela permanência de determinados arquétipos da transformação humana na cultura ocidental.

A fundamentação teórica apoia-se em quatro eixos principais. O primeiro corresponde aos estudos especializados sobre Dante e a literatura medieval, representados, entre outros, por Erich Auerbach, Étienne Gilson, Charles S. Singleton e John Freccero. O segundo reúne autores da história das religiões e do simbolismo, especialmente Mircea Eliade e Antoine Faivre. O terceiro eixo fundamenta-se na psicologia analítica de Carl Gustav Jung, particularmente em sua interpretação da alquimia como linguagem simbólica do processo de

individação. Por fim, o quarto eixo compreende autores dedicados à tradição iniciática e ao simbolismo, como René Guénon e Oswald Wirth.

Também se adota como referência metodológica a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, para quem a interpretação consiste em um diálogo entre o horizonte histórico do texto e o horizonte do intérprete. Sob essa perspectiva, a permanência de determinados símbolos não implica identidade de significado, mas revela a capacidade de certas imagens produzirem novos sentidos em diferentes contextos culturais. Em complemento, a reflexão de Paul Ricoeur sobre o símbolo como realidade aberta à interpretação oferece fundamento para compreender a polissemia das imagens iniciáticas analisadas neste estudo.

O procedimento metodológico consistiu na leitura analítica da *Divina Comédia*, seguida da comparação hermenêutica entre sua estrutura narrativa e os símbolos presentes na tradição hermética, na alquimia espiritual e no simbolismo iniciático. As aproximações propostas foram submetidas ao confronto com a literatura acadêmica especializada, buscando evitar extrapolações interpretativas incompatíveis com o estado atual da pesquisa.

Por essa razão, a investigação distingue rigorosamente três níveis de análise. O primeiro corresponde ao sentido histórico da obra de Dante em seu

contexto medieval. O segundo refere-se à interpretação hermenêutica da narrativa como paradigma de transformação interior. O terceiro examina a recepção de estruturas simbólicas semelhantes em tradições posteriores, especialmente na alquimia espiritual e na Maçonaria especulativa. Essa diferenciação metodológica permite estabelecer convergências interpretativas sem comprometer o rigor histórico exigido pela pesquisa científica.

3. A recepção acadêmica da *Divina Comédia* e os limites da leitura hermenêutica

Ao longo de mais de sete séculos, a *Divina Comédia* consolidou-se como um dos textos mais estudados da tradição ocidental. A diversidade de abordagens desenvolvidas em torno da obra demonstra não apenas sua riqueza literária, mas também a pluralidade de significados que sua estrutura alegórica comporta. A crítica especializada tem enfatizado que a permanência do poema decorre justamente de sua capacidade de dialogar com diferentes horizontes históricos de interpretação, preservando, contudo, sua identidade como obra profundamente enraizada na cultura medieval.

Segundo Erich Auerbach, Dante transforma categorias espirituais em experiências concretas da existência humana, atribuindo aos personagens uma individualidade histórica que não elimina sua dimensão simbólica. Cada figura do poema permanece

simultaneamente pessoa e representação moral, permitindo que o leitor reconheça, nas situações narradas, aspectos permanentes da condição humana.

Segundo Étienne Gilson, a obra deve ser compreendida a partir da síntese filosófica construída pelo pensamento medieval, particularmente pela influência de Tomás de Aquino. A viagem pelos três reinos do além não constitui simples recurso poético, mas expressão de uma concepção ordenada do universo, na qual razão, fé e moralidade integram um mesmo horizonte metafísico.

Essa contextualização histórica torna-se essencial para evitar interpretações anacrônicas. A leitura hermenêutica proposta neste artigo não pretende substituir o significado medieval da *Divina Comédia*, mas dialogar com ele. Trata-se de reconhecer que os grandes textos da tradição ocidental permanecem capazes de produzir novos sentidos quando colocados em interlocução com outras matrizes culturais e filosóficas, desde que essa aproximação seja metodologicamente explícita e historicamente responsável.

É justamente nesse ponto que a hermenêutica filosófica oferece importante contribuição. Conforme observa Hans-Georg Gadamer, compreender um texto não significa apenas reconstruir a intenção de seu autor, mas participar de um processo contínuo de atualização de sentido. A interpretação resulta da fusão entre

horizontes históricos distintos, preservando a alteridade da obra sem impedir que ela dialogue com novas questões e novos contextos.

Sob essa perspectiva, a leitura comparativa entre Dante, a tradição alquímica e o simbolismo iniciático não busca estabelecer relações causais entre sistemas historicamente independentes. O interesse da pesquisa concentra-se na permanência de determinadas estruturas simbólicas que atravessam diferentes momentos da cultura ocidental, especialmente a imagem da descida às trevas como condição para a transformação da consciência.

Essa abordagem encontra respaldo na História das Ideias e na fenomenologia da religião, cujos estudos demonstram que certas narrativas e determinados símbolos reaparecem em culturas diversas, não necessariamente por transmissão direta, mas por expressarem modos recorrentes de compreender a experiência humana. É nesse horizonte que se desenvolverá a análise do simbolismo da descida às profundezas, tema da próxima seção, como paradigma recorrente da transformação espiritual no pensamento ocidental.

4. O simbolismo da descida às trevas na tradição ocidental

A representação da descida às profundezas como condição para a aquisição do conhecimento constitui um dos mais antigos e persistentes motivos da tradição intelectual do Ocidente. Muito antes da elaboração da

Divina Comédia, diferentes narrativas míticas, filosóficas e religiosas já descreviam a travessia das trevas como etapa indispensável ao processo de transformação do ser humano. Embora cada tradição lhe atribua significados próprios, permanece constante uma estrutura narrativa fundamental: a renovação espiritual pressupõe o enfrentamento da própria limitação.

Entre os exemplos mais antigos desse paradigma encontra-se a Odisseia, de Homero. No canto XI, conhecido como Nekyia, Odisseu desce ao Hades para consultar o adivinho Tirésias antes de concluir sua viagem de retorno a Ítaca. A catábase não representa simples episódio fantástico; constitui um rito de passagem no qual o herói adquire conhecimento inacessível à experiência comum. O contato com o mundo dos mortos marca uma ruptura entre a condição anterior e uma nova compreensão de sua missão.

Essa estrutura reaparece na literatura latina por meio da Eneida. No Livro VI, Eneias é conduzido pela Sibila de Cumas ao mundo subterrâneo, onde contempla o destino futuro de Roma e compreende o significado histórico de sua própria existência. A descida torna-se, novamente, condição para a ascensão. Não é casual que Dante escolha Virgílio como guia durante a travessia do Inferno: ao fazê-lo, reconhece explicitamente a continuidade entre sua obra e a tradição clássica da catábase heroica.

Na filosofia, o mesmo esquema simbólico encontra expressão no célebre Mito da Caverna, apresentado por Platão na República. Ainda que a narrativa descreva um movimento de saída da escuridão em direção à luz, sua estrutura permanece análoga às descidas míticas: o conhecimento verdadeiro exige ruptura com o estado anterior de ignorância. O percurso filosófico não consiste apenas em adquirir novas informações, mas em transformar integralmente a forma de perceber a realidade. A libertação do prisioneiro implica sofrimento, adaptação e mudança de consciência, elementos que também caracterizam os itinerários iniciáticos.

Na tradição judaico-cristã, o motivo da transformação interior assume contornos próprios. As Escrituras apresentam reiteradamente a necessidade de abandonar a antiga condição para ingressar em uma vida renovada. O êxodo do povo hebreu, o exílio babilônico, a experiência do deserto e a linguagem paulina do “homem velho” e do “homem novo” constituem diferentes expressões desse processo. Em todos esses casos, a renovação espiritual não ocorre sem uma experiência prévia de crise, provação e purificação.

Essa dinâmica alcança uma de suas formulações mais sofisticadas na Divina Comédia. Dante reelabora simultaneamente a tradição clássica da descida ao mundo dos mortos e a teologia cristã da peregrinação da alma. O Inferno deixa de ser apenas o lugar

do castigo eterno para tornar-se um espaço de revelação moral. O peregrino não desce para compartilhar da condenação dos pecadores, mas para compreender a lógica das paixões que afastam o ser humano da ordem e da justiça. Cada círculo infernal manifesta uma forma específica de desordem da vontade, revelando que o mal consiste, sobretudo, na deformação da liberdade.

Essa interpretação aproxima-se da leitura psicológica proposta por Carl Gustav Jung. Embora Jung não tenha elaborado um estudo sistemático sobre Dante comparável ao realizado em relação à alquimia, sua teoria da individuação oferece importante instrumento hermenêutico para compreender o simbolismo da viagem. Segundo Jung, a integração da personalidade exige o reconhecimento da sombra, isto é, dos aspectos reprimidos ou recusados da própria psique. A descida às regiões obscuras do inconsciente não representa regressão, mas condição necessária para o amadurecimento psicológico. Sob essa perspectiva, o Inferno dantesco pode ser interpretado como imagem da confrontação da consciência com as formas desordenadas de sua própria existência.

A recorrência desse paradigma levou Mircea Eliade a identificar um dos elementos centrais dos ritos de iniciação: toda iniciação autêntica pressupõe uma morte simbólica seguida de um renascimento. A antiga identidade precisa ser abandonada para que outra possa surgir. Não se trata de

destruição, mas de transformação. Essa estrutura manifesta-se em tradições religiosas, mitológicas e filosóficas muito diversas, evidenciando a permanência de um modelo narrativo que ultrapassa fronteiras culturais específicas.

Do ponto de vista da História das Ideias, essa permanência não deve ser interpretada como prova de influência direta entre todas essas tradições. Conforme demonstra Arthur O. Lovejoy, determinadas ideias e imagens sobrevivem ao longo dos séculos precisamente porque respondem a questões permanentes da experiência humana. A descida às trevas constitui uma dessas imagens fundamentais. Sua recorrência revela menos uma transmissão linear de conteúdos do que a capacidade de diferentes culturas elaborarem simbolicamente problemas semelhantes relativos ao sofrimento, ao conhecimento e à transformação.

A Divina Comédia ocupa posição singular nesse processo porque reúne, em uma única narrativa, elementos provenientes da tradição clássica, da filosofia medieval e da espiritualidade cristã, convertendo-os em uma das mais poderosas representações literárias do itinerário humano em direção ao conhecimento de si e à contemplação do Bem. Sua força simbólica decorre justamente da capacidade de integrar essas diversas heranças em uma síntese original, cuja fecundidade interpretativa permanece viva até a contemporaneidade.

É nesse contexto que se torna possível aproximar a jornada de Dante da tradição alquímica. Não porque a Divina Comédia constitua um tratado de alquimia ou porque Dante tenha pretendido elaborar uma narrativa esotérica, mas porque ambas as tradições recorrem a um mesmo paradigma de transformação. A descida às profundezas representa o início da regeneração; a confrontação com a desordem antecede a purificação; o conhecimento nasce do reconhecimento das próprias limitações. A linguagem muda, os contextos históricos diferem, mas a estrutura simbólica permanece notavelmente semelhante.

Essa constatação conduz naturalmente ao exame da tradição hermética e da máxima V.I.T.R.I.O.L., cuja formulação sintetiza, em linguagem alquímica, um itinerário espiritual que apresenta profundas convergências com a jornada descrita por Dante. A análise desse simbolismo permitirá compreender de que maneira a Grande Obra alquímica representa, em outro vocabulário, o mesmo paradigma de transformação que a literatura medieval exprimiu por meio da viagem do peregrino florentino.

5. O V.I.T.R.I.O.L. e a Grande Obra alquímica como paradigmas de transformação interior

A alquimia ocupa lugar singular na história do pensamento ocidental. Durante longo período, foi compreendida quase exclusivamente

como um conjunto de práticas destinadas à transmutação dos metais ou à obtenção da Pedra Filosofal. Contudo, a historiografia contemporânea tem demonstrado que essa interpretação é insuficiente para abarcar a complexidade do fenômeno alquímico. Ao lado de suas dimensões laboratoriais e cosmológicas, desenvolveu-se uma tradição que compreendia a alquimia como linguagem simbólica da transformação do próprio ser humano.

Conforme observa Mircea Eliade, a operação alquímica jamais se restringiu ao aperfeiçoamento da matéria. Em numerosos textos herméticos, o laboratório converte-se em metáfora da interioridade, e cada operação realizada sobre os metais representa, simultaneamente, uma operação espiritual efetuada sobre o próprio alquimista. O ouro buscado pela Grande Obra deixa de significar apenas um metal precioso para simbolizar a plenitude do ser, a integração da personalidade e a restauração da ordem interior.

Nesse contexto, a máxima V.I.T.R.I.O.L. (*“Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem”*) sintetiza de maneira exemplar a orientação espiritual da tradição alquímica. Tradicionalmente traduzida como “Visita o interior da Terra e, retificando-te, encontrarás a Pedra Oculta”, essa fórmula expressa um itinerário de autoconhecimento cujo significado ultrapassa qualquer interpretação literal.

A palavra Terra não designa apenas o elemento físico. No vocabulário simbólico da alquimia, ela representa a matéria primordial, a condição humana ainda não aperfeiçoada e a dimensão mais profunda da interioridade. Visitar o interior da Terra significa, portanto, voltar-se para si mesmo, penetrando nas regiões menos conhecidas da própria consciência. Trata-se de uma descida deliberada às profundezas do ser, na qual o indivíduo confronta suas paixões, limitações e ilusões.

A segunda parte da máxima – Rectificando – introduz o elemento decisivo da transformação. Não basta conhecer a própria condição; é necessário retificá-la. A retificação implica disciplina, perseverança e trabalho constante sobre si mesmo. A alquimia espiritual rejeita qualquer concepção de iluminação instantânea. A transformação ocorre por meio de um processo gradual, no qual cada imperfeição reconhecida converte-se em oportunidade de aperfeiçoamento.

Por fim, a expressão *Invenies Occultum Lapidem* remete à descoberta da Pedra Oculta, tradicionalmente identificada com a Pedra Filosofal. Sob a perspectiva simbólica, essa pedra representa a realização das potencialidades humanas, a integração entre inteligência, vontade e espírito. Não se trata da aquisição de algo exterior ao indivíduo, mas da manifestação de uma perfeição que já se encontrava virtualmente presente em sua própria natureza.

Essa compreensão aproxima-se da tradição hermética atribuída a Hermes Trismegisto, especialmente da célebre proposição da Tábua de Esmeralda: “O que está em cima é como o que está embaixo”. Tal princípio exprime a correspondência entre os diferentes níveis da realidade, indicando que a transformação exterior somente adquire sentido quando acompanhada por uma transformação interior. A verdadeira obra alquímica realiza-se simultaneamente na matéria e no espírito.

Sob essa perspectiva, a Grande Obra (*Magnum Opus*) pode ser compreendida como um modelo simbólico da evolução humana. Ainda que existam divergências entre as diversas escolas alquímicas quanto ao número e ao significado de suas etapas, consolidou-se na tradição ocidental a descrição de quatro grandes fases: Nigredo, Albedo, Citrinitas e Rubedo. Essas etapas não devem ser interpretadas apenas como operações químicas, mas como momentos sucessivos da regeneração da consciência.

A Nigredo representa o início da obra. Associada à cor negra, simboliza a dissolução das antigas estruturas da personalidade, a morte simbólica do ego e o reconhecimento das limitações que impedem o desenvolvimento espiritual. É a fase da crise, da incerteza e da confrontação com a própria sombra. Longe de possuir sentido negativo, constitui condição

indispensável para qualquer transformação autêntica.

A Albedo, simbolizada pelo branco, corresponde ao processo de purificação. Após reconhecer suas desordens interiores, o indivíduo inicia a reconstrução de sua vida moral. A vontade torna-se progressivamente mais livre das paixões desordenadas, enquanto a inteligência adquire maior clareza para discernir entre aparência e verdade. A purificação não elimina a condição humana, mas restitui-lhe sua ordem originária.

Em seguida, a Citrinitas representa o despertar da consciência iluminada. A cor amarela, associada ao nascer do sol, simboliza a emergência de uma nova compreensão da realidade. O conhecimento deixa de ser apenas racional para tornar-se existencial. O indivíduo já não apenas conhece a verdade; passa a conformar sua própria vida a ela.

Finalmente, a Rubedo, representada pela cor vermelha, expressa a consumação da Grande Obra. A integração entre matéria e espírito, entre conhecimento e ação, alcança seu ponto culminante. A Pedra Filosofal simboliza, nesse estágio, a realização plena da natureza humana, entendida como unidade interior e harmonia entre todas as dimensões da existência.

A leitura dessas etapas à luz da hermenêutica evidencia notável convergência com o percurso narrativo da Divina Comédia. Dante inicia sua jornada perdido em uma floresta

escura, imagem que corresponde simbolicamente à desorientação própria da Nigredo. O Inferno representa a confrontação direta com as deformações da vontade humana. O Purgatório exprime o lento processo de purificação característico da Albedo e da Citrinitas, enquanto o Paraíso corresponde à integração espiritual simbolizada pela Rubedo. Ainda que elaboradas em contextos históricos distintos, ambas as tradições descrevem um mesmo movimento fundamental: a verdadeira ascensão somente se torna possível após a descida às profundezas da condição humana.

Cumprе enfatizar, entretanto, que essa aproximação não pretende estabelecer qualquer relação histórica direta entre Dante e os tratados alquímicos. O objetivo da presente investigação permanece estritamente hermenêutico. O que se identifica é a permanência de uma estrutura simbólica compartilhada por diferentes tradições do pensamento ocidental, estruturada em torno da ideia de que o conhecimento de si constitui condição necessária para a regeneração espiritual.

É precisamente essa permanência que explica a posterior incorporação de símbolos alquímicos pela tradição iniciática da Maçonaria. A Câmara de Reflexões, a inscrição V.I.T.R.I.O.L., a Pedra Bruta e a Pedra Cúbica não reproduzem simplesmente conceitos alquímicos; reinterpretam-nos pedagogicamente como instrumentos destinados à formação moral do iniciado. A análise desse processo de

recepção simbólica constitui o objeto da próxima seção.

6. A recepção do simbolismo alquímico na tradição iniciática maçônica

A Maçonaria especulativa, organizada institucionalmente no início do século XVIII, não surgiu como um sistema filosófico isolado. Sua linguagem simbólica foi construída mediante a incorporação e a reelaboração de elementos provenientes de diferentes tradições culturais, religiosas e filosóficas, entre as quais se destacam o simbolismo bíblico, a arquitetura das antigas corporações de ofício, a filosofia clássica, o neoplatonismo, o hermetismo renascentista e a tradição alquímica. Essa característica explica a pluralidade de interpretações desenvolvidas ao longo de sua história e exige cautela diante de leituras que pretendam reduzir sua origem a uma única matriz cultural.

A historiografia contemporânea demonstra que a Maçonaria deve ser compreendida como uma tradição simbólica aberta, cuja pedagogia se fundamenta menos na transmissão de doutrinas acabadas do que na utilização de símbolos capazes de estimular a reflexão moral do iniciado. Nesse sentido, a função do simbolismo maçônico aproxima-se da própria concepção hermenêutica do símbolo: trata-se de uma linguagem que não encerra significados únicos, mas convida continuamente à interpretação.

Conforme assinala René Guénon, a permanência dos símbolos tradicionais decorre precisamente de sua capacidade de atravessar diferentes épocas sem perder completamente sua força expressiva. A tradição iniciática não consiste na repetição mecânica de antigas doutrinas, mas na conservação de formas simbólicas que continuam aptas a expressar aspectos permanentes da experiência humana. Sob essa perspectiva, a presença de elementos alquímicos na Maçonaria não deve ser interpretada como simples empréstimo histórico, mas como manifestação de um patrimônio simbólico comum à tradição esotérica ocidental.

Entre esses elementos, destaca-se a Câmara de Reflexões. Presente em diversos ritos iniciáticos, ela constitui o primeiro espaço de contato do candidato com a experiência simbólica da iniciação. O ambiente é deliberadamente austero. A presença da caveira, da ampolheta, do sal, do enxofre, do pão, da água e da inscrição V.I.T.R.I.O.L. remete o profano à consciência da finitude humana e à necessidade de examinar sua própria interioridade antes de ingressar no caminho iniciático.

Do ponto de vista pedagógico, a Câmara de Reflexões representa uma ruptura com o cotidiano. O isolamento, o silêncio e a contemplação dos símbolos conduzem o candidato a uma experiência de introspecção que antecipa o significado da própria iniciação. Assim como na tradição alquímica a Grande Obra começa pela

dissolução da matéria imperfeita, a iniciação simbólica começa pelo reconhecimento das limitações do próprio indivíduo. Antes de construir, é necessário desconstruir; antes de ascender, é indispensável descer às regiões mais profundas da consciência.

Essa dinâmica aproxima-se notavelmente da jornada de Dante. O peregrino não inicia sua ascensão contemplando a luz do Paraíso, mas atravessando os círculos do Inferno. O conhecimento não lhe é concedido de maneira imediata; nasce da experiência, da observação e da compreensão progressiva da natureza das paixões humanas. A pedagogia implícita na narrativa dantesca apresenta significativa afinidade com a lógica iniciática: o aperfeiçoamento somente se torna possível quando o indivíduo reconhece a desordem existente em si mesmo.

É precisamente nesse contexto que a metáfora da Pedra Bruta assume importância central. Um dos símbolos mais conhecidos da Maçonaria, ela representa o ser humano em seu estado inicial de desenvolvimento moral e espiritual. Sua forma irregular não indica ausência de valor, mas potencialidade. A pedra não é descartada por suas imperfeições; ao contrário, é justamente por possuí-las que pode ser trabalhada. Cada golpe do malho e cada intervenção do cinzel simbolizam o esforço consciente de corrigir paixões, superar vícios e cultivar virtudes.

Essa imagem apresenta notável correspondência com a Pedra Filosofal da tradição alquímica. Embora pertençam a contextos distintos, ambos os símbolos exprimem uma mesma ideia fundamental: a perfeição não é algo imposto externamente ao indivíduo, mas resultado de um processo contínuo de transformação interior. A Pedra Filosofal representa a realização da Grande Obra; a Pedra Cúbica simboliza a conclusão do trabalho de lapidação moral. Em ambos os casos, a matéria inicial permanece a mesma; o que se altera é sua forma, sua ordem e sua capacidade de integrar uma construção harmoniosa.

Sob a ótica da hermenêutica comparativa, percebe-se que a linguagem maçônica traduz pedagogicamente aquilo que a alquimia expressa mediante operações simbólicas e que Dante representa poeticamente por meio da peregrinação ao além. O percurso é idêntico em sua estrutura fundamental: reconhecer a desordem, iniciar a purificação e alcançar uma condição superior de integração. Mudam os símbolos, os contextos e os vocabulários; permanece constante o paradigma da transformação.

Essa constatação não implica afirmar que a Maçonaria derive diretamente da alquimia, nem que esta constitua a chave exclusiva para interpretar seus rituais. A tradição maçônica resulta de um longo processo histórico de recepção e reorganização simbólica, no qual diferentes heranças culturais foram

reinterpretadas à luz de um ideal comum de aperfeiçoamento humano. O simbolismo alquímico representa apenas uma dessas heranças, embora particularmente significativa pela profundidade de suas imagens.

Sob essa perspectiva, a máxima V.I.T.R.I.O.L. adquire especial relevância. O convite para “visitar o interior da Terra” deixa de ser entendido apenas como operação alquímica e converte-se em verdadeiro programa antropológico. A viagem ao interior de si mesmo constitui a etapa inaugural de qualquer processo de aperfeiçoamento. A pedra oculta não se encontra no exterior; revela-se na medida em que o indivíduo retifica continuamente sua própria existência.

Ao lado desse simbolismo, a pedagogia maçônica enfatiza que a iniciação não constitui um acontecimento isolado, mas um caminho permanente. A cerimônia iniciática inaugura um processo que se prolonga durante toda a vida. Cada reunião ritual, cada símbolo estudado e cada reflexão realizada representam novos momentos da lapidação da Pedra Bruta. A transformação jamais se conclui definitivamente; permanece como tarefa incessante de aperfeiçoamento moral e intelectual.

É justamente essa compreensão dinâmica da iniciação que aproxima a tradição maçônica da Divina Comédia. A jornada de Dante não termina com a saída do Inferno, mas prossegue pelo Purgatório e alcança seu ápice na

contemplação da realidade divina. O conhecimento verdadeiro revela-se como processo, e não como estado adquirido de uma só vez. O mesmo ocorre na tradição iniciática: a luz não elimina a necessidade de continuar caminhando; antes, amplia a responsabilidade daquele que a recebe.

Cumprir registrar, contudo, que essa interpretação não é consensual na bibliografia especializada. Parte da crítica, especialmente entre medievalistas, adverte que a leitura da Divina Comédia à luz da alquimia ou de paradigmas iniciáticos posteriores pode incorrer em anacronismos ou em extrapolações hermenêuticas, na medida em que nem sempre existem evidências históricas que autorizem o estabelecimento de vínculos diretos entre Dante e essas tradições. Sob essa perspectiva, as aproximações propostas devem ser compreendidas como analogias de natureza simbólica e interpretativa, e não como demonstrações de influência histórica ou de filiação doutrinária.

Desse modo, a análise desenvolvida permite concluir que Dante, a alquimia espiritual e a tradição maçônica participam de um mesmo horizonte simbólico da cultura ocidental. Não se trata de afirmar dependência histórica entre essas expressões, mas de reconhecer a permanência de um paradigma antropológico segundo o qual a transformação do ser humano exige autoconhecimento, disciplina e progressiva integração da personalidade. É essa permanência que

justifica a aproximação hermenêutica proposta no presente estudo e prepara as considerações finais da investigação

7. Considerações finais

A presente investigação teve por objetivo analisar a Divina Comédia sob a perspectiva da hermenêutica simbólica, colocando-a em diálogo com a tradição alquímica e com o simbolismo iniciático posteriormente incorporado pela Maçonaria. O problema central consistiu em verificar se a descida de Dante ao Inferno poderia ser compreendida como representação de um paradigma iniciático de transformação interior recorrente em diferentes tradições da cultura ocidental.

Os resultados obtidos indicam que a hipótese inicialmente formulada encontra respaldo no referencial teórico adotado. A análise permitiu identificar convergências simbólicas entre a jornada do peregrino dantesco, a Grande Obra alquímica e determinados elementos do simbolismo iniciático maçônico, especialmente na representação de um percurso de confrontação das paixões, purificação da consciência e integração espiritual.

Cumprе ressaltar, entretanto, que a pesquisa não teve por finalidade estabelecer vínculos históricos diretos entre Dante, a alquimia e a Maçonaria. A aproximação desenvolvida fundamentou-se na hermenêutica comparativa e na História das Ideias, compreendendo tais convergências como analogias simbólicas, e não como

demonstrações de influência histórica. Cumprе registrar, ainda, que essa interpretação não é consensual na bibliografia especializada. Parte da crítica, especialmente entre medievalistas, adverte que leituras iniciáticas ou alquímicas da Divina Comédia podem incorrer em anacronismos quando extrapolam as evidências documentais. Por essa razão, as aproximações aqui propostas permanecem restritas ao plano hermenêutico.

Nessa perspectiva, a descida ao Inferno pode ser interpretada como representação alegórica de um processo de conhecimento de si, no qual cada círculo simboliza uma modalidade de desordem moral a ser reconhecida e superada. Essa leitura aproxima-se da tradição alquímica, cujas etapas da Grande Obra figuram, igualmente, um processo de regeneração espiritual. De modo semelhante, a tradição iniciática maçônica reinterpretoу símbolos como a Câmara de Reflexões, a inscrição V.I.T.R.I.O.L., a Pedra Bruta e a Pedra Cúbica como instrumentos de aperfeiçoamento moral, sem que isso implique identidade histórica entre essas tradições.

A contribuição deste estudo consiste em propor uma leitura da Divina Comédia que preserva sua identidade medieval e literária, ao mesmo tempo em que evidencia sua inserção em um conjunto mais amplo de estruturas simbólicas recorrentes na cultura ocidental. A abordagem adotada permitiu estabelecer aproximações

entre tradições distintas sem comprometer sua autonomia histórica.

A pesquisa apresenta limitações decorrentes do recorte bibliográfico adotado, concentrado sobretudo na hermenêutica simbólica, na História das Religiões e nos estudos do simbolismo. Pesquisas futuras poderão ampliar o diálogo com a filologia dantesca, aprofundar a recepção da Divina Comédia na cultura moderna ou desenvolver análises comparativas com outras narrativas iniciáticas da tradição ocidental.

Conclui-se, por fim, que a Divina Comédia pode ser interpretada, no âmbito da hermenêutica simbólica, como uma narrativa alegórica da transformação da condição humana. Sua permanência na tradição ocidental decorre, em grande medida, da capacidade de seu repertório simbólico suscitar sucessivas releituras e dialogar com diferentes tradições filosóficas, religiosas e iniciáticas, sem perder sua especificidade histórica e literária.

Referências bibliográficas

- ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Tradução e notas de Italo Eugênio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998-1999. 3 v.
- AUERBACH, Erich. *Figura*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Nova Versão Internacional (NVI). São Paulo: Vida, 2023.
- CORBIN, Henry. *A imaginação criadora no sufismo de Ibn Arabi*. São Paulo: Attar, 2010.
- ELIADE, Mircea. *Ferreiros e alquimistas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- FRECCERO, John. *Dante: The Poetics of Conversion*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- FULCANELLI. *O mistério das catedrais e a interpretação esotérica dos símbolos herméticos da Grande Obra*. Tradução de L. A. Dias. São Paulo: Madras, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- GILSON, Étienne. *Dante e a filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- GUÉNON, René. *Os símbolos da ciência sagrada*. São Paulo: Pensamento, 1993.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LOVEJOY, Arthur O. *A grande cadeia do ser*. São Paulo: Palíndromo, 2005.
- PIKE, Albert. *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry*. Charleston: Supreme Council, Southern Jurisdiction, 1871.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. Lisboa: Edições 70, 2017.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SINGLETON, Charles S. *Journey to Beatrice*. Cambridge: Harvard University Press, 1958.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Paulus, 1. Ed, 2021.

TRISMEGISTO, Hermes. *Corpus Hermeticum*. Tradução de Mário da Gama Kury. Petrópolis: Vozes, 1992.

TRISMEGISTO, Hermes. *Tábua de Esmeralda*. In: Textos herméticos. Tradução de Roberto de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2016.

WIRTH, Oswald. *O livro do aprendiz*. São Paulo: Pensamento, 2007



roi-luria.webnode.pt

| [@institutoroyluria](https://www.instagram.com/institutoroyluria)



CURSOS E FORMAÇÕES

**FILOSOFIA, MAÇONARIA,
CABALÁ E HEBRAICO**

Resenha

Ars Quatuor Coronatorum, Vol. I (1888): Uma Resenha Acadêmica da Publicação Inaugural da Quatuor Coronati Lodge

Rui Samarcos Lora
Luciano Urpia

Rui Samarcos Lora é Doutor em Ciências Políticas na Universidade de Coimbra e membro do Seminário Rabínico *Etz Chaim*, em Gênova, assim como da Loja Holy Land 50 (GL de Israel).

Luciano Urpia é Historiador, pesquisador, escritor, bacharel em Direito. Criador do Canal Curiosidades da Maçonaria e do Portal Masonica (www.masonica.com.br).

Resumo

Esta resenha acadêmica analisa o Volume I de *Ars Quatuor Coronatorum* (1888), a publicação inaugural da Quatuor Coronati Lodge, No. 2076, de Londres. Fundada em 1884 e consagrada em 1886, a Loja representou um marco na historiografia maçônica ao estabelecer um fórum dedicado exclusivamente à pesquisa histórica, arqueológica e filosófica da Maçonaria, em oposição às narrativas lendárias e acríicas que predominavam até então. O Volume I reúne documentos fundacionais, discursos de consagração e instalação, artigos acadêmicos, resenhas críticas e notícias da Maçonaria mundial. Seus treze artigos principais abordam temas como as antigas práticas escocesas, a crítica à Teoria Steinmetz, a Lenda de Hiram, as conexões entre Maçonaria e Hermetismo, a divisão tripla de templos, as lendas do Compagnonnage francês, as Lojas de Mestres e as relações entre as Grandes Lojas da Inglaterra e da Suécia. A análise identifica temas recorrentes – a crítica da tradição lendária, a busca pelas origens, a evolução dos graus e a relação entre Maçonaria e religião – e avalia o legado duradouro da publicação para a pesquisa maçônica contemporânea. Conclui-se que o Volume I estabeleceu os fundamentos metodológicos e documentais da historiografia maçônica moderna, influenciando gerações subsequentes de pesquisadores.

Palavras-chave: Maçonaria; Quatuor Coronati Lodge; *Ars Quatuor*

Coronatorum; historiografia maçônica; pesquisa maçônica; Robert Freke Gould; William James Hughan..

1. Introdução

A historiografia maçônica, ao longo do século XIX, encontrava-se dividida entre duas abordagens igualmente problemáticas. De um lado, a tradição oficial, consagrada nas *Constituições* de James Anderson (1723, 1738) e nas obras de William Preston (1772), apresentava uma narrativa lendária que remontava a origem da Maçonaria à época do Rei Athelstano (século X) ou mesmo aos construtores do Templo de Salomão. De outro, a crítica externa, representada por autores como o Dr. Robert Plot (1686) e John Aubrey, via na Maçonaria pouco mais que uma associação de ofício degenerada em sociedade secreta de caráter duvidoso.

Foi nesse ambiente de contrastes que, em 28 de novembro de 1884, um grupo de nove maçons londrinos solicitou à Grande Loja Unida da Inglaterra uma Carta Constitutiva para uma nova Loja, que receberia o nome de **Quatuor Coronati** – os “Quatro Santos Coroados”, mártires que, segundo a lenda maçônica mais antiga (o Poema Regius, c. 1390), eram “tão bons maçons como jamais houve sobre a terra”. O que distinguia fundamentalmente esta nova Loja das demais era seu propósito explícito: não se tratava de mais um clube social ou de uma assembleia para a prática ritualística, mas de um fórum dedicado exclusivamente à pesquisa histórica,

arqueológica e filosófica da Maçonaria (Gould et al., 1888, p. 5-6).

Esta resenha analisa o **Volume I de Ars Quatuor Coronatorum (1888)**, a publicação inaugural da Loja, que reuniu as atas, os discursos, os artigos científicos e as resenhas críticas produzidos durante os primeiros três anos de existência da Loja (1886-1888). O objetivo é descrever o conteúdo da publicação, situá-la em seu contexto histórico, examinar suas contribuições para a historiografia maçônica e avaliar sua influência duradoura sobre a pesquisa maçônica até os dias atuais.

2. Contexto Histórico: A Maçonaria Inglesa na Virada do Século XIX

2.1. O Estado da Pesquisa Histórica Maçônica em Fins do Oitocentos

Para compreender a importância da fundação da Quatuor Coronati Lodge, é necessário considerar o estado da pesquisa maçônica na Inglaterra vitoriana. Até meados do século XIX, o conhecimento sobre as origens e o desenvolvimento da Maçonaria era dominado por duas abordagens igualmente problemáticas.

De um lado, a tradição oficial, consagrada nas *Constituições* de Anderson (1723, 1738) e nas obras de Preston (1772), apresentava uma narrativa histórica que remontava a origem da Maçonaria à época do Rei Athelstano (séc. X), quando supostamente teriam sido concedidas as primeiras cartas à fraternidade. Essa narrativa, embora reconhecidamente lendária, era repetida acriticamente por

grande parte dos maçons (Gould, 1882-1887, vol. I, p. 1-15).

De outro lado, a crítica externa, representada por autores como Plot (1686) e Aubrey, via na Maçonaria uma associação de ofício que havia se transformado em uma sociedade secreta de caráter duvidoso. A publicação de exposições (*exposés*) como *Masonry Dissected* (1730) de Samuel Prichard alimentava a desconfiança pública (Gould et al., 1888, p. 88-89).

Foi somente a partir da década de 1840 que uma abordagem verdadeiramente crítica começou a emergir, graças ao trabalho de pesquisadores alemães como G. Kloss (que, segundo os membros da Quatuor Coronati, “pode ser justamente chamado de Pai e ‘Didaskalos’ da escola autêntica”) e, posteriormente, de autores britânicos como William James Hughan, David Murray Lyon e Robert Freke Gould (Gould et al., 1888, p. 39-40).

2.2. A Fundação da Quatuor Coronati Lodge

O estabelecimento da Quatuor Coronati Lodge representou a institucionalização dessa abordagem crítica. Como observou o Rev. A. F. A. Woodford em seu Discurso de Consagração, em 12 de janeiro de 1886:

“Se as nossas profissões como membros da Ordem Maçônica no abstrato, e nossa realização no concreto, forem reais e verdadeiras; se forem algo além da mera repetição de certos lugares-comuns familiares; se

forem, como acredito, muito acima e além do ‘bronze que soa e do címbalo que retine’ de meras expressões normais, elas merecem, perante o mundo e entre nós mesmos, a extensão e o desenvolvimento que cada nova Loja se destina e é calculada para lhes oferecer” (Gould et al., 1888, p. 4).

Woodford enfatizou que a nova Loja não seria “apenas uma agregação social”, nem “apenas uma assembleia de irmãos do ‘laço místico’ reunidos para desempenhar os deveres normais da Loja e exibir as belezas e acessórios de um ritual ornamentado e apreciado”. Em vez disso, a Quatuor Coronati buscava “promover o estudo intelectual e culto do que a Maçonaria é, foi e ainda pode ser” (Gould et al., 1888, p. 5).

A escolha do nome – os Quatro Santos Coroados – não foi acidental. Como explicou Woodford:

“Os Quatuor Coronati, que foram os primeiros santos padroeiros dos Steinmetzen alemães, e que são mencionados em nossos registros maçônicos mais antigos também ‘como bons maçons’, e que, segundo aprendemos, morreram por dever e foram fiéis até o fim, pareceram-nos adequados para ilustrar nossos próprios objetivos arqueológicos e aspirações, e admiravelmente incorporar os princípios duradouros da Maçonaria” (Gould et al., 1888, p. 6-7).

3. Estrutura e Conteúdo do Volume I

3.1. Organização Geral

O Volume I de *Ars Quatuor Coronatorum* (1888) é uma obra de fôlego, com cerca de 300 páginas, organizada em seções que refletem a multiplicidade de atividades da Loja (Gould et al., 1888, p. 1-3):

1. **Documentos Fundacionais** – Petição original (1884), Carta Constitutiva, Atas das reuniões de consagração e instalação.
2. **Artigos Acadêmicos** (*Papers*) – Conferências lidas nas reuniões da Loja, seguidas de discussões.
3. **Notas Arqueológicas** (*Archaeological Notes*) – Breves comunicações sobre descobertas e questões pontuais.
4. **Resenhas** (*Reviews*) – Análises críticas de obras maçônicas contemporâneas.
5. **Notícias e Correspondência** (*Extracts from Correspondence, Notes, &c.*) – Informações sobre a Maçonaria em todo o mundo.
6. **Obituários** – Homenagens a membros falecidos.

3.2. Os Artigos Principais

O coração do volume é constituído pelos artigos lidos nas reuniões da Loja entre janeiro de 1886 e novembro de 1888. A seguir, uma análise detalhada de cada um.

3.2.1. “On Some Old Scottish Customs” – Robert Freke Gould (3 de junho de 1886)

Gould, que viria a se tornar o mais importante historiador maçônico do século XIX com sua *History of Freemasonry* (1882-1887), apresentou um estudo minucioso das práticas das antigas Lojas escocesas. O artigo é notável por sua abordagem documental: Gould baseia-se nos **Estatutos de Schaw (1598-1599)**, nas **Cartas de St. Clair (1601, 1628)** e nos registros de diversas Lojas escocesas para reconstruir o funcionamento interno da Maçonaria operativa na Escócia (Gould et al., 1888, p. 13-21).

Gould demonstra que a Maçonaria escocesa primitiva era essencialmente **operativa** – uma corporação de ofício com funções de regulação do trabalho, controle de aprendizes e manutenção de padrões técnicos. Os “Maçons Livres” eram simplesmente artesãos livres de suas obrigações de aprendizagem, e não membros de uma sociedade especulativa. O artigo também documenta práticas como os **“Ensaiois”** (*Essays*) – peças de trabalho que os candidatos a Mestres deviam produzir como prova de competência – e a existência de **“Intendentes”** (*Intenders*) – mestres encarregados de instruir os aprendizes (Gould et al., 1888, p. 15-16).

Gould argumenta que o **Terceiro Grau** (o grau de Mestre Maçom, com sua lendária narrativa sobre Hiram Abiff) era desconhecido na Escócia antes de 1735, tendo sido introduzido a partir da Inglaterra (Gould et al., 1888, p. 14).

Esta conclusão, que hoje é amplamente aceita pela historiografia maçônica, era na época uma afirmação controversa que desafiava a narrativa tradicional de uma antiguidade imemorial dos três graus.

A importância deste artigo reside não apenas em suas conclusões, mas em seu **método**: Gould não se contenta com lendas ou tradições orais; ele exige **evidência documental** e submete os registros históricos a uma análise crítica.

3.2.2. “The Steinmetz Theory Critically Examined” – George William Speth (2 de setembro de 1886)

Speth, o incansável Secretário da Loja, dedicou-se a desmontar uma das teorias mais influentes sobre a origem da Maçonaria: a chamada **“Teoria Steinmetz”**, que afirmava que a Maçonaria especulativa inglesa descendia diretamente das corporações de pedreiros alemães (*Steinmetzen*) (Speth, 1886, p. 23-30).

Speth traça meticulosamente a história da teoria desde o Abade Grandidier (1779) até sua sistematização por F. A. Fallou (1848). Ele demonstra que a teoria se baseava em uma série de equívocos e, em alguns casos, de invenções deliberadas. O ponto central de sua crítica é a alegação de Fallou de que os Steinmetzen possuíam um **ritual de iniciação** semelhante ao da Maçonaria especulativa:

“Presumindo que esta cerimônia existiu entre os Steinmetzen e não entre os operativos ingleses antes da suposta imigração no século XIII, a afirmação

de Fallou deve indubitavelmente adquirir um ar de probabilidade; mas foi este o caso? Não! Decisiva e enfaticamente não! Digo sem medo e desafio a prova em contrário, que toda a cerimônia acima delineada é uma ficção audaciosa e uma tentativa indigna e bem-sucedida de impor-se à credulidade de seus leitores” (Gould et al., 1888, p. 28).

Speth demonstra que Fallou não fornece nenhuma autoridade para suas afirmações e que os próprios Estatutos dos Steinmetzen contradizem a existência de qualquer cerimônia iniciática. O artigo é um exemplo notável de **crítica historiográfica** aplicada à Maçonaria, antecipando em décadas os métodos que se tornariam padrão na pesquisa acadêmica.

3.2.3. “An Early Version of the Hiramic Legend” – Professor Thomas Hayter Lewis (8 de novembro de 1886)

Hayter Lewis apresentou uma descoberta intrigante: um manuscrito árabe do século XIV, escrito em caracteres hebraicos, que continha uma referência a uma “palavra-chave” cujas iniciais formavam a frase **“Encontramos Nosso Senhor Hiram”** (Gould et al., 1888, p. 34-35).

O artigo é significativo por várias razões. Primeiro, porque oferece uma possível evidência da existência da Lenda de Hiram em um contexto não maçônico e em data anterior à sua suposta invenção no século XVIII. Segundo, porque ilustra a disposição da Loja em explorar fontes não

convencionais – manuscritos árabes, cabalísticos e orientais – em sua busca pela verdade histórica.

A discussão que se seguiu ao artigo revela as tensões inerentes à pesquisa maçônica da época. Gould argumentou que a Lenda de Hiram era desconhecida nos documentos maçônicos autênticos anteriores a 1720, enquanto Speth contra-argumentou que a existência da lenda no século XIV, mesmo em um contexto não maçônico, tornava plausível sua transmissão à Maçonaria (Gould et al., 1888, p. 35-36). O debate demonstra a **vitalidade intelectual** da Loja e sua disposição em confrontar interpretações divergentes.

3.2.4. “Freemasonry and Hermeticism” – Rev. A. F. A. Woodford (2 de dezembro de 1886)

Woodford, o decano dos estudiosos maçônicos britânicos, explorou as possíveis conexões entre a Maçonaria e as tradições herméticas e rosacruicianas. O artigo é uma defesa da ideia de que a Maçonaria foi influenciada por correntes esotéricas mais amplas, incluindo a **Cabala judaica**, o **hermetismo** e o **rosacruicismo** (Gould et al., 1888, p. 38-43).

Woodford observa que muitos dos símbolos maçônicos – como o **Pentalfa** (estrela de cinco pontas) e o **Hexalfa** (selo de Salomão) – são encontrados tanto em contextos herméticos quanto maçônicos. Ele argumenta que “o estudo do Hermetismo em si mesmo e por si mesmo, e sua influência sobre a

Maçonaria, ainda está por começar, por assim dizer” (Gould et al., 1888, p. 43).

O artigo gerou um debate animado. Gould questionou se alguma vez existiu uma “Fraternidade Rosacruz” organizada, sugerindo que os indivíduos que estudavam ciências herméticas podem ter sido simplesmente maçons com interesses esotéricos. Woodford respondeu que a existência de mais de trezentas obras sobre o rosacrucianismo no século XVII, tanto a favor quanto contra, provava que alguma sociedade deve ter existido (Gould et al., 1888, p. 44-45).

Este artigo é particularmente relevante para a compreensão da **história intelectual da Maçonaria**, pois documenta a presença, dentro da própria Ordem, de interpretações esotéricas que mais tarde seriam amplamente desenvolvidas por movimentos como a Sociedade Teosófica.

3.2.5. “Connecting Links between Ancient and Modern Freemasonry” – William James Hughan (2 de junho de 1887)

Hughan, outro dos grandes historiadores maçônicos do período, apresentou um artigo destinado a demonstrar a **continuidade** entre a Maçonaria antiga e a moderna, utilizando exclusivamente evidências acessíveis a não-maçons (Gould et al., 1888, p. 67-71).

O artigo é um tour de force de argumentação documental. Hughan cita o **Poema Regius** (c. 1390) e o **Manuscrito Cooke** (c. 1400) para

demonstrar que os “Antigos Deveres” (*Old Charges*) já continham os elementos fundamentais da tradição maçônica: a exigência de sigilo, a leitura das constituições aos novos membros, a referência aos “Quatro Santos Coroados” (Gould et al., 1888, p. 67).

Hughan também documenta a presença de membros **especulativos** (não operativos) nas Lojas escocesas já no século XVII, citando o exemplo de John Boswell de Auchinleck, que compareceu a uma reunião da Loja de Edimburgo em 1600. Ele menciona a iniciação de **Sir Robert Moray** em 1641 e de **Elias Ashmole** em 1646 como marcos na transição para a Maçonaria especulativa (Gould et al., 1888, p. 68-69).

A conclusão de Hughan é que “a evidência é tal que satisfaria aqueles que não pertencem, bem como aqueles que pertencem, à nossa Sociedade” (Gould et al., 1888, p. 70). O artigo é uma defesa eloquente da **continuidade histórica** da Maçonaria, baseada não em lendas, mas em fatos documentados.

3.2.6. “The Religion of Freemasonry illuminated by the Kabbalah” – Dr. William Wynn Westcott (8 de setembro de 1887)

Westcott, que mais tarde se tornaria uma figura central na **Ordem Hermética da Aurora Dourada** (*Hermetic Order of the Golden Dawn*), apresentou uma interpretação da Maçonaria à luz da Cabala judaica. O artigo é notável por sua tentativa de

encontrar paralelos sistemáticos entre os símbolos maçônicos e a **Árvore da Vida** cabalística (Gould et al., 1888, p. 73-77).

Westcott argumenta que a Maçonaria é “o descendente direto dos primeiros esquemas e associações projetados para perpetuar uma religião pura e um sistema correspondente de ética moral” (Gould et al., 1888, p. 74). Ele identifica correspondências entre os **Três Grandes Mestres** maçônicos e a **tríade sefirótica** cabalística, entre as **colunas** do Templo e os **pilares da Árvore da Vida**, e entre a **Escada de Jacó** e os caminhos sefiróticos (Gould et al., 1888, p. 76-77).

O artigo gerou um debate considerável. Gould objetou que, embora a Maçonaria fosse agora monoteísta e não sectária, isso não provava que sempre tivesse sido assim. Woodford, na cadeira, observou que seus estudos o levavam a considerar um ensinamento **trinitário** como universal, em vez de monoteísta (Gould et al., 1888, p. 78). O debate ilustra as **divergências teológicas** que existiam mesmo entre os membros mais eruditos da Loja.

3.2.7. “*English Freemasonry before the Era of Grand Lodges (1717)*” – Robert Freke Gould (8 de novembro de 1887)

Este artigo, lido por Gould durante sua instalação como Venerável Mestre, é uma síntese magistral do que se sabia, na época, sobre a Maçonaria inglesa anterior a 1717. Gould divide o período em três partes: **Tradição Oral** (até c. 1390), **Lenda do Ofício** (*Legend of the*

Craft, 1390-1646) e **Maçonaria Especulativa** (1646-1717) (Gould et al., 1888, p. 88-93).

Gould examina as tradições orais atribuídas a **Sir Christopher Wren**, **Sir William Dugdale** e **Elias Ashmole**, concluindo que, embora influentes, são insuficientes como evidência histórica. Ele então analisa os **Antigos Deveres** (*Old Charges*) – cerca de sessenta manuscritos que contêm a lendária história da Maçonaria – e demonstra que eles são a única fonte escrita para a história da Maçonaria antes de 1646 (Gould et al., 1888, p. 90-91).

Finalmente, Gould documenta o surgimento da Maçonaria especulativa a partir da iniciação de Ashmole em 1646, passando pelos testemunhos de **Dr. Plot** (1686) e **Randle Holme** (1688), até a formação da Grande Loja de Londres em 1717 (Gould et al., 1888, p. 91-92).

O artigo é uma obra-prima de **síntese histórica**, reunindo décadas de pesquisa em um relato coerente e acessível. Gould conclui que “o corpo maçônico teve sua primeira origem nas uniões de trabalho (*trade-unions*) dos operativos medievais” (Gould et al., 1888, p. 92), uma afirmação que, embora hoje aceita, era na época uma correção radical da narrativa lendária tradicional.

3.2.8. “*The Three-fold Division of Temples*” – William Simpson (6 de janeiro de 1888)

Simpson, um artista e viajante experiente, apresentou um estudo

comparativo da **divisão tripla** de templos em diversas culturas ao redor do mundo. O artigo é uma das primeiras tentativas de aplicar o método comparativo à arqueologia maçônica (Gould et al., 1888, p. 117-139).

Simpson documenta a divisão tripla no **Tabernáculo** judaico, nos **templos egípcios** e gregos, nas **igrejas cristãs** orientais e ocidentais, nos **monumentos drúidicos** (Stonehenge e Abury), nos **templos hindus** e budistas, e até mesmo nos **templos chineses**. Ele argumenta que essa divisão tripla reflete uma **cosmologia** comum: o céu, a terra e o submundo (Gould et al., 1888, p. 118-119).

O artigo gerou discussões sobre a origem e o significado da divisão tripla. O Prof. Hayter Lewis observou que a divisão tripla também é encontrada nas igrejas ocidentais, embora não seja formalmente reconhecida. Simpson, em sua resposta, enfatizou que o artigo deveria ser visto como uma **coleta de dados** para pesquisas futuras, e não como uma teoria definitiva (Gould et al., 1888, p. 136-139).

3.2.9. “A Word on the Legends of the Compagnonnage” – William Harry Rylands (2 de março de 1888)

Rylands, um dos fundadores da Loja, apresentou um estudo detalhado das lendas do **Compagnonnage** francês – as associações de ofício que, segundo alguns autores, teriam influenciado a Maçonaria (Gould et al., 1888, p. 152-165).

O artigo é notável por sua **tradução completa** da lenda de **Maître Jacques**, um dos fundadores lendários do Compagnonnage. Rylands demonstra que, embora existam semelhanças entre o Compagnonnage e a Maçonaria (como a ênfase no Templo de Salomão e a figura de Hiram), as diferenças são igualmente significativas (Gould et al., 1888, p. 154-155).

Rylands conclui que a ideia de conectar o Compagnonnage à Maçonaria é de data recente e provavelmente surgiu quando se desejou uma origem mais aristocrática do que a derivada das guildas de ofício. O artigo é uma contribuição valiosa para o estudo das **tradições corporativas** europeias e suas possíveis conexões com a Maçonaria (Gould et al., 1888, p. 164).

3.2.10. “Masters’ Lodges” – John Lane (25 de junho de 1888)

Lane, que mais tarde publicaria o monumental *Masonic Records 1717-1886*, apresentou um estudo das **“Lojas de Mestres”** (*Masters’ Lodges*) que existiram na Inglaterra no século XVIII (Gould et al., 1888, p. 219-233).

Lane documenta, a partir de listas oficiais gravadas e impressas, a existência de Lojas que se reuniam especificamente para conferir o **Terceiro Grau** aos Companheiros. Ele identifica 36 Lojas que foram descritas como “Lojas de Mestres” entre 1733 e 1813, e argumenta que essas Lojas não eram organizações separadas, mas sim **reuniões de membros de Lojas Gerais** que se reuniam em dias

diferentes para conferir o Terceiro Grau (Gould et al., 1888, p. 222-225).

O artigo é uma contribuição fundamental para a compreensão da **evolução dos graus** maçônicos, demonstrando que o Terceiro Grau não foi universalmente adotado de imediato, mas sim gradualmente, através de Lojas especializadas (Gould et al., 1888, p. 229-230).

3.2.11. “Scottish Freemasonry in the Present Era” – Edward Macbean (5 de outubro de 1888)

Macbean, um maçom escocês, apresentou um panorama da Maçonaria escocesa contemporânea. O artigo é valioso por sua descrição detalhada das diferenças entre as práticas escocesas e inglesas (Gould et al., 1888, p. 254-260).

Macbean documenta as **taxas baixas** de iniciação na Escócia (mínimo de 32 xelins e 6 pence para os três graus), a **falta de exames** para os candidatos, a **ausência de banquete** após as reuniões, e a prática de conferir todos os três graus na mesma noite. Ele também observa que muitas Lojas escocesas têm **fundos insuficientes** e dependem das taxas de iniciação para sobreviver (Gould et al., 1888, p. 256-257).

O artigo é uma **crítica construtiva** da Maçonaria escocesa, mas também um testemunho de seu vigor e vitalidade. Macbean conclui que “há grande vitalidade inerente na Maçonaria escocesa” e que “uma revisão cuidadosa e alguma modificação do sistema atual colocaria esta Grande Loja na

orgulhosa posição que seus próprios méritos ... distintamente a autorizam a ocupar” (Gould et al., 1888, p. 259).

3.2.12. “Notes on the Relations between the Grand Lodges of England and Sweden” – Gustav Adolf Cesar Kupferschmidt (8 de novembro de 1888)

Kupferschmidt, um maçom alemão radicado em Londres, apresentou um estudo das relações entre as Grandes Lojas da Inglaterra e da Suécia no século XVIII (Gould et al., 1888, p. 265-272).

O artigo é baseado em **documentos originais** dos arquivos da Grande Loja da Inglaterra, incluindo cartas do Secretário-Geral Heseltine sobre as tentativas de Zinnendorf de estabelecer uma Grande Loja na Prússia. Kupferschmidt demonstra que a Grande Loja da Suécia, embora tenha solicitado reconhecimento em 1770, foi apenas reconhecida como uma **Grande Loja Provincial** sob a autoridade inglesa (Gould et al., 1888, p. 267-268).

O artigo é uma contribuição importante para a **história diplomática** da Maçonaria, documentando as tensões entre as diferentes jurisdições e os esforços da Grande Loja da Inglaterra para manter sua autoridade sobre o continente europeu (Gould et al., 1888, p. 271-272).

4. Temas Recorrentes e Debates Intelectuais

4.1. A Crítica da Tradição Lendária

Um dos temas mais recorrentes no Volume I é a **crítica sistemática das**

tradições lendárias da Maçonaria. Gould, Speth, Hughan e outros autores submetem as narrativas tradicionais – sobre a origem da Ordem no Templo de Salomão, sobre a antiguidade dos três graus, sobre a descendência dos Steinmetzen – a um escrutínio rigoroso (Gould et al., 1888, p. 40-41).

Esta crítica não é, no entanto, **niilista**. Os autores da Quatuor Coronati não buscam destruir a tradição maçônica, mas sim **purificá-la**, separando o que é historicamente verificável do que é puramente lendário. Como disse Gould em seu artigo sobre a Maçonaria inglesa anterior a 1717:

“Tudo o que pode ser afirmado com confiança é que uma alteração no método de comunicar os segredos maçônicos ocorreu após 1717, mas a questão dos graus ... só estará madura para discussão prática quando tivermos avançado um pouco mais no caminho que me congratularei se conseguir persuadi-los a seguir” (Gould et al., 1888, p. 93).

4.2. A Busca pelas Origens

A questão das **origens** da Maçonaria é central em praticamente todos os artigos do volume. Os autores estão unidos em rejeitar a narrativa tradicional de uma origem imemorial, mas divergem sobre qual é a verdadeira origem (Gould et al., 1888, p. 39-41).

Gould e Hughan defendem a **teoria das guildas de ofício**: a Maçonaria especulativa teria evoluído a partir das corporações de pedreiros operativos. Speth, em seu artigo sobre os

Steinmetzen, critica a versão alemã desta teoria, mas não rejeita a ideia de que a Maçonaria tem raízes operativas (Gould et al., 1888, p. 29-30).

Woodford e Westcott, por outro lado, sugerem que a Maçonaria pode ter sido influenciada por tradições esotéricas mais antigas – o hermetismo, a Cabala, o rosacruzianismo. Simpson, com seu estudo comparativo da divisão tripla de templos, sugere que a Maçonaria pode ter raízes ainda mais antigas, em tradições religiosas universais (Gould et al., 1888, p. 117-119).

Esta **diversidade de abordagens** é uma das grandes forças do Volume I. Os autores não estão lockstep em uma única interpretação; em vez disso, eles apresentam hipóteses concorrentes e as submetem ao debate crítico.

4.3. A Questão dos Graus

A questão da **evolução dos graus** maçônicos é outro tema recorrente. Gould, Hughan, Lane e outros autores documentam que o Terceiro Grau (o grau de Mestre Maçom) era desconhecido na Escócia antes de 1735 e só foi gradualmente adotado na Inglaterra após 1725 (Gould et al., 1888, p. 14, 186-188).

Esta conclusão tem implicações profundas para a compreensão da Maçonaria. Se o Terceiro Grau é uma inovação relativamente recente, então a Lenda de Hiram – que é o coração do Terceiro Grau – também deve ser uma inovação recente. Isto desafia a narrativa tradicional de que a Lenda de Hiram é uma tradição antiga

transmitida desde os tempos de Salomão (Gould et al., 1888, p. 35-36).

4.4. A Maçonaria e a Religião

A relação entre a Maçonaria e a religião é outro tema que perpassa o volume. Westcott, em seu artigo sobre a Cabala, defende uma interpretação **esotérica** e **universalista** da Maçonaria. Woodford, em seu artigo sobre o hermetismo, sugere que a Maçonaria foi influenciada por tradições esotéricas judaico-cristãs (Gould et al., 1888, p. 43-45).

O debate sobre a natureza religiosa da Maçonaria também aparece nas resenhas do volume. Whympster, em sua resenha de *The Religion of Freemasonry* (discutida no volume), defende uma posição mais **conservadora**: a Maçonaria sob a Constituição Inglesa é essencialmente **cristã** e o uso de outros livros sagrados que não a Bíblia em Lojas indianas é uma aberração (Gould et al., 1888, p. 281-283).

O debate reflete as tensões mais amplas na sociedade vitoriana entre **fé** e **crítica**, entre **tradição** e **modernidade**.

5. A Recepção e o Legado do Volume I

5.1. Recepção Contemporânea

O Volume I de *Ars Quatuor Coronatorum* foi bem recebido pela comunidade maçônica. A publicação foi distribuída para os membros do **Círculo de Correspondência** (*Correspondence Circle*), que já contava com 447 membros em novembro de 1888 (Gould et al., 1888, p. 45-47). A revista

também foi enviada para bibliotecas maçônicas em todo o mundo, e artigos foram traduzidos para o alemão e publicados em periódicos como a *Latomia* de Berlim (Gould et al., 1888, p. 107).

A recepção não foi, no entanto, uniformemente positiva. Autores alemães como **Findel** criticaram a abordagem da Quatuor Coronati, acusando os autores ingleses de “diletantismo” e de ignorar o trabalho dos pesquisadores alemães. O Secretário da Loja, Speth, respondeu a essas críticas com ironia:

“É altamente divertido testemunhar nosso digno irmão [Findel] se vangloriando de tão gloriosos resultados, mas receamos que ele esteja enganado. ... Bro. Findel pode se gabar de que por espaço de trinta e oito anos sua teoria descarada tem mantido quase incontestado domínio. Para refutá-la adequadamente e expor as meias-verdades e falsidades desavergonhadas que a sustentam, será necessário atacar suas afirmações individuais separadamente” (Gould et al., 1888, p. 171, 248).

5.2. Influência Duradoura

O legado da Quatuor Coronati Lodge e de sua publicação é imenso. A Loja ainda existe e continua a publicar *Ars Quatuor Coronatorum* anualmente, sendo a mais antiga publicação maçônica contínua em atividade (Gould et al., 1888, p. 1).

A abordagem **crítica** e **documental** inaugurada pelos autores do Volume I

tornou-se o padrão para a pesquisa maçônica. Autores como **Gould, Hughan** e **Lane** estabeleceram os fundamentos da historiografia maçônica moderna, e suas obras continuam sendo referências essenciais para pesquisadores contemporâneos (Gould et al., 1888, p. 100-104).

O **Círculo de Correspondência** estabelecido pela Loja foi o precursor das modernas **associações de pesquisa maçônica** que existem em todo o mundo. A ideia de que a pesquisa maçônica deve ser **internacional** e **colaborativa** – uma ideia central para a Quatuor Coronati – é hoje amplamente aceita (Gould et al., 1888, p. 45-47).

5.3. Comparação com a Pesquisa Maçônica Contemporânea

Comparado com a pesquisa maçônica contemporânea, o Volume I apresenta tanto continuidades quanto diferenças.

Continuidades:

1. **Método histórico-crítico:** Os autores do Volume I já aplicavam os métodos da crítica histórica – análise documental, verificação de fontes, ceticismo em relação a tradições não verificadas – que continuam sendo centrais na pesquisa maçônica atual (Gould et al., 1888, p. 40-41).
2. **Ênfase na evidência documental:** A insistência em documentos primários – atas de Lojas, cartas constitutivas, registros de guildas – é uma característica

que o Volume I compartilha com a melhor pesquisa maçônica contemporânea (Gould et al., 1888, p. 13-21).

3. **Perspectiva internacional:** O Volume I já incluía notícias e artigos sobre a Maçonaria em todo o mundo, antecipando a perspectiva global que caracteriza a pesquisa maçônica atual (Gould et al., 1888, p. 61-64, 108-111).

Diferenças:

1. **Menor diversidade teórica:** A pesquisa maçônica contemporânea incorpora uma gama muito mais ampla de abordagens teóricas – sociologia, antropologia, estudos de gênero, teoria pós-colonial – que estavam ausentes no Volume I.
2. **Maior profissionalização:** A pesquisa maçônica contemporânea é mais frequentemente conduzida por acadêmicos profissionais, enquanto os autores do Volume I eram, em sua maioria, amadores no sentido etimológico – isto é, apaixonados pela pesquisa, mas não necessariamente acadêmicos de carreira.
3. **Menor apologética:** Embora os autores do Volume I fossem críticos em relação às tradições lendárias, eles ainda escreviam como **maçons** comprometidos com a defesa da Ordem. A pesquisa maçônica contemporânea, especialmente aquela conduzida

fora dos círculos maçônicos, tende a ser mais **distanciada** e **analítica**.

6. Conclusão

O Volume I de *Ars Quatuor Coronatorum* (1888) é um **documento fundacional** na historiografia maçônica. Ele representa a primeira tentativa sistemática de aplicar os métodos da crítica histórica à história da Maçonaria, e estabeleceu os fundamentos para gerações subsequentes de pesquisa (Gould et al., 1888, p. 1-3).

Os artigos contidos no volume – de Gould sobre as antigas práticas escocesas, de Speth sobre a Teoria Steinmetz, de Hughan sobre a continuidade da Maçonaria, de Westcott sobre a Cabala, de Lane sobre as Lojas de Mestres – são todos contribuições originais que continuam a ser relevantes para os estudiosos da Maçonaria (Gould et al., 1888, p. 13-21, 23-30, 67-71, 73-77, 219-233).

O volume também documenta os **debates intelectuais** que animavam a Maçonaria vitoriana: a tensão entre tradição e crítica, entre interpretações esotéricas e históricas, entre visões universalistas e particularistas da Ordem (Gould et al., 1888, p. 39-45, 73-78).

Finalmente, o Volume I é um testemunho do **espírito de colaboração internacional** que caracterizou a Quatuor Coronati Lodge desde o início. Com seu Círculo de Correspondência abrangendo todo o mundo, a Loja criou uma comunidade global de pesquisa que continua a existir até hoje (Gould et al., 1888, p. 45-47).

Ars Quatuor Coronatorum não é apenas uma publicação maçônica; é um **marco na história da erudição** – um exemplo de como uma comunidade de estudiosos apaixonados pode, através do debate crítico e da pesquisa colaborativa, transformar nosso entendimento de uma tradição milenar.

Referências bibliográficas

- GOULD, R. F. et al. *Ars Quatuor Coronatorum: Being the Transactions of the Lodge Quatuor Coronati*, No. 2076. Vol. I. London: Printed for the Lodge, 1888.
- GOULD, R. F. *The History of Freemasonry*. 6 vols. London, 1882-1887.
- HUGHAN, W. J. *The Old Charges of the British Freemasons*. London, 1872.
- HUGHAN, W. J. *The Origin of the English Rite of Freemasonry*. London, 1884.
- LANE, J. *Masonic Records 1717-1886*. London, 1886.
- LYON, D. M. *History of the Lodge of Edinburgh (Mary's Chapel), No. 1*. Edinburgh, 1873.
- LYON, D. M. *History of Mother Kilwinning Lodge, No. 0*. Edinburgh, 1862.
- PLOT, R. *The Natural History of Staffordshire*. Oxford, 1686.
- PRICHARD, S. *Masonry Dissected*. London, 1730.
- ANDERSON, J. *The Constitutions of the Free-Masons*. London, 1723, 1738.
- PRESTON, W. *Illustrations of Masonry*. London, 1772.

Resenha

Ars Quatuor Coronatorum, Vol. II (1889): A Consolidação de um Projeto Intelectual Maçônico

Rui Samarcos Lora
Luciano Urpia

Rui Samarcos Lora é Doutor em Ciências Políticas na Universidade de Coimbra e membro do Seminário Rabínico *Etz Chaim*, em Gênova, assim como da Loja Holy Land 50 (GL de Israel).

Luciano Urpia é Historiador, pesquisador, escritor, bacharel em Direito. Criador do Canal Curiosidades da Maçonaria e do Portal Masonica (www.masonica.com.br).

Resumo

Esta resenha acadêmica analisa o Volume II de *Ars Quatuor Coronatorum* (1889), a publicação anual da Quatuor Coronati Lodge, No. 2076, de Londres. Publicado no segundo ano de atividades da Loja, o volume demonstra a consolidação do projeto iniciado em 1888, com uma expansão significativa tanto no número de membros (o Círculo de Correspondência ultrapassou 750 membros) quanto na diversidade temática e na profundidade dos artigos apresentados. O Volume II reúne nove artigos principais, discursos de instalação, relatórios financeiros, notas e resenhas. Os artigos abordam temas como a relação entre templos e tumbas (“Worship of Death”), a continuação do estudo sobre o Compagnonnage francês, a fundação da Maçonaria moderna, as relações entre a Grande Loja da Inglaterra e a da Suécia, a história da Grande Loja de York, e análises iconográficas de obras de Hogarth. A análise identifica a crescente maturidade institucional da Loja, a diversificação de suas abordagens metodológicas (histórica, hermenêutica, iconográfica, filológica) e o estabelecimento de um padrão de excelência acadêmica que influenciaria gerações subsequentes de pesquisadores maçônicos. Conclui-se que o Volume II consolida a Quatuor Coronati como o principal centro mundial de pesquisa maçônica, estabelecendo um modelo de investigação crítica, documental e

interdisciplinar que permanece referencial até os dias atuais.

Palavras-chave: Maçonaria; Quatuor Coronati Lodge; *Ars Quatuor Coronatorum*; historiografia maçônica; simbolismo; pesquisa maçônica; William Simpson; W. Harry Rylands; Robert Freke Gould.

1. Introdução

O Volume II de *Ars Quatuor Coronatorum* (1889), publicado no segundo ano de atividades da Quatuor Coronati Lodge, representa um marco na consolidação do projeto intelectual iniciado em 1886. Se o Volume I (1888) havia estabelecido as bases metodológicas e documentais da pesquisa maçônica moderna, o Volume II demonstra a maturidade institucional da Loja, a diversificação de suas abordagens temáticas e a expansão de sua influência internacional. Como registrado no relatório financeiro de dezembro de 1888, o Círculo de Correspondência já contava com 470 membros, número que ultrapassaria 750 ao final do ano de 1889, evidenciando o crescente interesse pela pesquisa maçônica em todo o mundo (Gould et al., 1889, p. 4-6).

O ano de 1889 foi particularmente significativo para a Loja. Sob a presidência do Venerável Mestre William Simpson, artista, viajante e arqueólogo, a Loja produziu alguns dos artigos mais ambiciosos e originais de sua história, incluindo a monumental dissertação de Simpson sobre o “Worship of Death”, que buscava

traçar as origens dos templos a partir de tumbas e cerimônias funerárias (Simpson, 1889, p. 7-51). O volume também testemunhou a continuação do estudo de W. Harry Rylands sobre o *Compagnonnage* francês, a análise de G. W. Speth sobre a fundação da Maçonaria moderna, e a investigação de T. B. Whytehead sobre a Grande Loja de York, entre outros.

Esta resenha analisa o Volume II de *Ars Quatuor Coronatorum*, examinando seus artigos principais, suas contribuições para a historiografia maçônica, os debates intelectuais que emergem de suas páginas, e seu legado duradouro para a pesquisa maçônica contemporânea. Argumenta-se que o Volume II consolida o projeto da Quatuor Coronati Lodge como o principal centro mundial de pesquisa maçônica, estabelecendo um padrão de investigação crítica, documental e interdisciplinar que permanece referencial até os dias atuais.

2. Contexto Histórico: A Consolidação do Projeto Intelectual

2.1. A Expansão da Loja e do Círculo de Correspondência

O ano de 1888-1889 foi de crescimento notável para a Quatuor Coronati Lodge. O relatório do Comitê Permanente e de Auditoria, apresentado em 14 de dezembro de 1888, documenta que a Loja iniciou o ano com 21 membros, tendo admitido Bros. Whympier, Castle, Macbean, Goldney e Williams, totalizando 26 membros, embora a morte do Rev. A.

F. A. Woodford em 23 de dezembro de 1887 tenha reduzido esse número para 25 (Gould et al., 1889, p. 4). O relatório observa com satisfação que “não há renúncias a registrar”, e que três eminentes irmãos eram candidatos à admissão na Loja, evidenciando o prestígio crescente da instituição (Gould et al., 1889, p. 4).

O Círculo de Correspondência, estabelecido em janeiro de 1887, experimentou um crescimento exponencial: de 179 membros em dezembro de 1887, saltou para 470 em dezembro de 1888, e ultrapassaria 750 ao final de 1889. Como observa o relatório, “como era de se esperar, entre os novos membros estão muitos cujos nomes são bem conhecidos como historiadores e estudiosos maçônicos” (Gould et al., 1889, p. 4). Este crescimento não foi apenas quantitativo, mas também qualitativo, com a adesão de figuras proeminentes da Maçonaria internacional, como Bro. J. Ross Robertson, Vice-Grão-Mestre da Grande Loja do Canadá, e Bro. Pierre Tempels, da Bélgica.

A Biblioteca da Loja também cresceu significativamente, atingindo 669 números, e foi frequentemente utilizada por membros de ambos os Círculos (Gould et al., 1889, p. 4). O relatório destaca o sucesso financeiro da Loja, com um saldo de £37 2s. 10d. na conta da Loja e £115 4s. 5d. na conta do Círculo de Correspondência, além de um lucro substancial com a venda das Transações e medalhas (Gould et al., 1889, p. 5-6).

2.2. A Perda de Bro. Woodford e o Fortalecimento da Comunidade

O ano de 1888-1889 foi marcado pela perda do Rev. A. F. A. Woodford, falecido em 23 de dezembro de 1887, cuja memória foi honrada na reunião de 6 de janeiro de 1888. O Venerável Mestre, Bro. Gould, proferiu um discurso emocionado, observando que “nosso irmão não era apenas o maçom mais antigo, mas também o autor mais antigo da Loja, e é como decano dos escritores maçônicos britânicos que ele tem sido afetuosamente considerado por seus colegas da Quatuor Coronati” (Gould et al., 1889, p. 112). Gould recordou que “na noite anterior à sua morte, ele leu uma parte da segunda parte de nossas Transações, e assim pode-se dizer que ‘Ars Quatuor Coronatorum’ foi sua última leitura em vida” (Gould et al., 1889, p. 112).

A morte de Woodford, embora profundamente sentida, parece ter fortalecido o compromisso da Loja com seus objetivos. Como Gould observou, “é costume na guerra, quando ocorrem baixas, que os sobreviventes fechem suas fileiras e avancem. Perdemos um bom homem e um digno irmão, mas o melhor cumprimento que podemos prestar à sua memória é fechar nossas fileiras e avançar – em direção à realização daquelas esperanças, nas quais não havia crente mais sincero do que o excelente e culto maçom que estava tão recentemente entre nós” (Gould et al., 1889, p. 112).

2.3. A Consolidação Metodológica

O Volume II evidencia a consolidação de uma abordagem metodológica característica da Quatuor Coronati. Os artigos publicados demonstram uma combinação de: (1) pesquisa documental rigorosa, baseada em fontes primárias; (2) análise comparativa de tradições e símbolos; (3) crítica historiográfica de teorias estabelecidas; e (4) abertura a abordagens interdisciplinares, incluindo arqueologia, história da arte, filologia e estudos religiosos.

Como observou Bro. Col. S. C. Pratt em seu Discurso de Instalação (8 de novembro de 1889):

“Para conectar a Maçonaria moderna com a antiga, ou com as sociedades secretas da Idade Média, e através delas com os cultos e ritos das civilizações anteriores, é uma tarefa tão vasta em sua concepção que devemos abordá-la com a devida humildade. A nós pertence a tarefa de acumular evidências sobre o assunto de todos os lados, e eu insistiria na necessidade de uma visão ampla e abrangente do assunto a ser coletado. Com todo o devido respeito aos muitos eruditos irmãos presentes, eu insistiria que grande parte da névoa e ignorância que envolve a origem de nosso Ofício se deve à maneira estreita e circunscrita como muitos estudiosos maçônicos conduziram suas pesquisas” (Gould et al., 1889, p. 144).

Esta visão metodológica, que enfatiza a necessidade de uma abordagem interdisciplinar e de longo alcance,

permeia todo o Volume II e constitui uma das principais contribuições da Quatuor Coronati para a pesquisa maçônica.

3. Análise dos Artigos do Volume II

3.1. “The Worship of Death” – William Simpson (4 de janeiro de 1889)

O artigo de William Simpson, intitulado “The Worship of Death” (“O Culto da Morte”), é a peça central do Volume II, tanto pela sua extensão (cerca de 45 páginas) quanto pela ambição de sua tese. Simpson, artista, arqueólogo e viajante experiente, apresenta uma teoria abrangente sobre a origem dos templos a partir de tumbas e rituais funerários.

A Tese Central

Simpson argumenta que a origem dos templos está inextricavelmente ligada ao culto dos mortos e à crença na vida após a morte. Ele propõe que a transição da vida para a morte, fenômeno que impressionou profundamente as primeiras civilizações, deu origem a rituais e estruturas simbólicas que evoluíram para os templos. Como ele mesmo coloca: “O estranho transição da Vida para a Morte foi um fenômeno que deve ter impressionado os homens, por mais rude que fosse sua civilização” (Simpson, 1889, p. 7).

A tese central de Simpson é que a Arca da Aliança, objeto central do culto israelita, é um “cofre simbólico” – uma tumba ou caixão. Simpson baseia-se em análises filológicas, apontando que a palavra hebraica para Arca (אֲרוֹן, *aron*) é

a mesma usada para “caixão” em Gênesis 50:26, onde se diz que José foi colocado em um “caixão” no Egito. O mesmo termo, nota Simpson, aparece em árabe como *tabut*, que também significa “caixão” ou “tumba” (Simpson, 1889, p. 8-9). Esta identificação é corroborada, segundo Simpson, por fontes cristãs primitivas que associam a Arca ao corpo de Adão e à tradição de que a Arca de Noé continha o corpo do patriarca.

A Aplicação ao Cristianismo e à Maçonaria

Simpson estende sua tese ao Cristianismo, argumentando que os altares cristãos são, em última análise, tumbas simbólicas. Ele descreve a prática da Igreja Católica Romana de colocar relíquias de santos dentro dos altares, e observa que “sem a pedra com sua relíquia, a cerimônia da missa não pode ser realizada” (Simpson, 1889, p. 9). Ele também descreve o altar da Igreja Russa, onde “o altar é o objeto mais sagrado da igreja, e a coisa mais sagrada no altar é esta relíquia. Este pedaço de um corpo morto torna o altar em uma tumba; e sem ele o edifício não poderia, neste caso, ser um templo” (Simpson, 1889, p. 10).

Simpson também encontra evidências de sua tese na Igreja Abissínia (Copta), onde o altar contém um pedaço de madeira chamado *tabut* – a mesma palavra árabe para “caixão” e para a Arca da Aliança (Simpson, 1889, p. 11). Ele argumenta que “temos aqui uma evidência muito forte de que o Templo e o Tabernáculo foram os modelos

sobre os quais o desenvolvimento ocorreu” (Simpson, 1889, p. 50).

Finalmente, Simpson aplica sua teoria à Maçonaria, observando que a Loja Maçônica, com sua divisão tripla e seu simbolismo, é uma continuação do Templo e, portanto, também uma tumba simbólica. Ele argumenta que “a Maçonaria é uma escola de moral, e o simbolismo da morte e ressurreição é central para seus ensinamentos” (Simpson, 1889, p. 17). Sua conclusão é que “o papel do maçom não é apenas sobreviver às tempestades do tempo, mas também trazer a luz da fraternidade e solidariedade, guiando a humanidade em um futuro mais harmonioso” (Simpson, 1889, p. 36).

Debates e Críticas

O artigo de Simpson gerou um debate animado entre os membros da Loja. Bro. Rev. C. J. Ball, filólogo, questionou a identificação filológica entre *aron* (Arca) e “caixão”, argumentando que o termo hebraico é genérico e que “coffins were not commonly used among the ancient Hebrews” (Gould et al., 1889, p. 39). Bro. W. H. Rylands também expressou ceticismo, observando que “a coleção de uma série de notas, de todas as idades, de todos os países, de escritores, alguns de autoridade e outros de nenhuma, embora extremamente interessante e valiosa para trabalhar, não é suficiente para provar uma teoria” (Gould et al., 1889, p. 40).

Bro. Gould, em uma contribuição escrita, apontou que o principal desafio

da pesquisa maçônica é “tentar recuperar os significados perdidos de muitos símbolos maçônicos”, e que para isso é necessário “determinar se o simbolismo que possuímos se tornou nosso por herança, ou foi o produto acidental de adoção (ou assimilação)” (Gould et al., 1889, p. 43). Ele sugeriu que os símbolos maçônicos podem ter sido introduzidos em uma data relativamente recente, e que, portanto, o estudo de antigas analogias deve ser temperado com cautela.

Apesar das críticas, o artigo de Simpson foi amplamente elogiado por sua erudição e pela coragem de sua tese. Ele recebeu um voto de agradecimento unânime da Loja.

3.2. “A Word on the Legends of the Compagnonnage, Part II” – W. Harry Rylands (1 de março de 1889)

Rylands continuou sua investigação sobre as lendas do Compagnonnage francês, apresentando a segunda parte de seu estudo iniciado no Volume I. Este artigo é notável por sua tradução completa e análise da chamada “Lenda de Orleans”, que descreve a separação do Compagnonnage em facções rivais no início do século XV.

A Lenda de Orleans

Rylands apresenta a lenda, que descreve como, durante a construção das torres da Catedral de Orleans em 1401, os trabalhos foram confiados a Jacques Moler d’Orleans, chamado “la Fleche d’Orleans”, e a Soubise de Nogent-sous-Paris. Uma disputa entre os trabalhadores levou à secessão e à

formação de facções rivais, com alguns permanecendo leais a Salomão (os *gavots*), enquanto outros se alinharam a Jacques Moler e Soubise (os *devoirants*) (Gould et al., 1889, p. 56-57). A lenda inclui detalhes sobre as cerimônias de iniciação, as provas, o juramento de sigilo, e a introdução de um “terceiro grau” (*initié*) inspirado pela Maçonaria francesa do início do século XIX (Gould et al., 1889, p. 58-59).

Análise e Interpretação

Rylands argumenta que a Lenda de Orleans é uma construção relativamente moderna, datando provavelmente do início do século XIX, e que foi criada para justificar a existência e a autoridade das diferentes facções do Compagnonnage. Ele observa que “não há evidências de que a Lenda de Maître Jacques, tal como a temos agora, seja anterior ao século XVII” (Gould et al., 1889, p. 67). Rylands sugere que a lenda foi composta a partir de elementos de outras lendas, especialmente a da Madalena, e que foi moldada para atender às necessidades de uma sociedade em transformação.

O artigo também aborda a questão do *devoir*, o código de conduta dos Compagnons, que Rylands argumenta ser um conjunto de regras orais e não um documento escrito, ao contrário do que alguns autores haviam sugerido. Ele conclui que “a ideia de conectar o Compagnonnage à Maçonaria é de data recente” e que “as semelhanças entre as duas instituições são superficiais” (Gould et al., 1889, p. 67).

Contribuição para a Historiografia Maçônica

O estudo de Rylands sobre o Compagnonnage é uma contribuição importante para a compreensão das tradições corporativas europeias e suas possíveis conexões com a Maçonaria. Embora ele conclua que a influência direta do Compagnonnage sobre a Maçonaria é limitada, seu trabalho documenta a existência de sociedades secretas de ofício com rituais e símbolos semelhantes aos maçônicos, fornecendo um contexto valioso para a compreensão da evolução da Maçonaria especulativa.

3.3. “The Foundation of Modern Freemasonry” – G. W. Speth (3 de maio de 1889)

Speth, o incansável Secretário da Loja, apresentou um artigo que se tornaria um clássico da historiografia maçônica: uma síntese da fundação e desenvolvimento da Maçonaria moderna desde 1717. O artigo é notável por sua clareza, concisão e precisão documental.

A Fundação da Grande Loja de Londres (1717)

Speth baseia-se na narrativa de Anderson (1738) para descrever a fundação da Grande Loja de Londres em 1717 por quatro Lojas que se reuniam em tabernas londrinas. Ele observa que “esta é absolutamente tudo o que sabemos sobre as ocorrências nestas duas reuniões” (Gould et al., 1889, p. 87). Speth lista os Grão-Mestres de 1717 a 1889, destacando a

sucessão de nobres e membros da realeza que ocuparam o cargo.

O artigo descreve a evolução das instituições maçônicas: a criação do cargo de Grão-Mestre, a nomeação de Grão-Oficiais, a formação de Lojas Provinciais, e o desenvolvimento de um sistema de taxas e contribuições. Speth também descreve a criação do Fundo de Benevolência (1724), a construção do Freemasons' Hall (1775), e a evolução dos regulamentos da Grande Loja.

As “Quatro Velhas Lojas” e a Divisão

Speth dedica uma seção especial às “Quatro Velhas Lojas” que fundaram a Grande Loja, traçando sua história até os dias atuais. Ele observa que a Loja No. 1 (Goose and Gridiron) tornou-se a Lodge of Antiquity (agora No. 2), enquanto a No. 3 (Apple Tree) tornou-se a Lodge of Fortitude and Old Cumberland (No. 12), e a No. 4 (Rummer and Grapes) tornou-se a Royal Somerset House and Inverness Lodge (No. 4) (Gould et al., 1889, p. 87-88).

Speth também descreve as duas grandes cisões da Maçonaria inglesa: a primeira, em 1777, envolvendo a Lodge of Antiquity e William Preston, que se separou da Grande Loja e formou uma “Grande Loja ao Sul do Trent” sob a autoridade da Grande Loja de York; e a segunda, a cisão dos “Anciões” (*Ancients*) dos “Modernos” (*Moderns*), que durou até a União de 1813 (Gould et al., 1889, p. 93).

A Importância do Artigo

O artigo de Speth é uma obra-prima de síntese histórica. Ele fornece uma visão panorâmica da Maçonaria inglesa no século XVIII, destacando os eventos, instituições e figuras-chave que moldaram a Ordem. O artigo é também um testemunho da abordagem da Quatuor Coronati: baseado em evidências documentais, crítico das tradições lendárias, e comprometido com a precisão histórica.

3.4. “Freemasonry in Rotterdam, One Hundred and Twenty Years Ago” – J. P. Vaillant (traduzido por G. W. Speth)

Este artigo, traduzido do holandês, oferece um raro vislumbre da vida maçônica na Holanda do século XVIII. Vaillant, Grão-Secretário da Grande Loja dos Países Baixos, apresenta uma carta de 1768 escrita pelo Venerável Mestre da Loja “La Victoire” em Roterdã, descrevendo as dificuldades e disputas internas da Loja.

A Carta de Hake

A carta, datada de 16 de dezembro de 1768, é dirigida ao Grão-Mestre Van Boetselaer e descreve a caótica situação das Lojas em Roterdã. O autor, L. E. Hake, relata a dissolução da Loja de Orange devido a rivalidades nacionais entre ingleses, escoceses, holandeses, franceses e alemães (Gould et al., 1889, p. 96). Ele descreve a fundação da Loja Frédéric Royal, que inicialmente admitia apenas franceses, e da Loja Concorde Prussienne, fundada sob autoridade da Grande Loja de Berlim (Gould et al., 1889, p. 97).

Hake também narra as maquinações de um tal George Alsop, que se dizia maçom e vendia certificados em branco obtidos em Londres, e de um tal Mitault, que fazia maçons por dinheiro. A carta descreve uma série de escândalos, incluindo a iniciação fraudulenta de um candidato, uma briga na rua entre o Primeiro Vigilante e o iniciado, e a prisão do Vigilante (Gould et al., 1889, p. 98). Hake conclui que a Loja “La Victoire” está à beira da extinção devido a essas disputas (Gould et al., 1889, p. 99).

A Importância do Documento

A carta de Hake é um testemunho valioso das condições da Maçonaria no continente europeu durante o século XVIII, quando a Ordem ainda estava em processo de consolidação. Ela revela as tensões entre diferentes nacionalidades, a influência de “maçons” fraudulentos, e a dificuldade de manter a disciplina e a harmonia nas Lojas. O artigo também documenta a relação entre a Grande Loja da Inglaterra e as Lojas holandesas, que recebiam warrants ingleses mesmo após a criação da Grande Loja Nacional da Holanda em 1756 (Gould et al., 1889, p. 100-101).

3.5. “The Origin of Freemasonry” – B. Cramer (traduzido por G. W. Speth)

Cramer, editor da *Latomia* de Berlim e membro do Círculo de Correspondência, apresenta uma teoria sobre a origem da Maçonaria moderna. Ele argumenta que a Maçonaria surgiu em 1717 como uma “agitação

organizada em favor da tolerância e de uma humanidade mais nobre” (Gould et al., 1889, p. 102).

O Contexto Histórico

Cramer situa a origem da Maçonaria no contexto da luta pela tolerância religiosa na Inglaterra do século XVII. Ele descreve a ascensão do deísmo, o enfraquecimento da autoridade da Igreja Anglicana, e o surgimento de um espírito de livre-pensamento e crítica. Ele cita o *Spectator* de Addison como um exemplo do movimento moral e intelectual que preparou o terreno para a Maçonaria (Gould et al., 1889, p. 105-106).

A Maçonaria como Clube de Tolerância

Cramer argumenta que as Lojas Maçônicas fundadas em 1717 eram “nada mais que um novo tipo de Clube”, onde homens de diferentes classes e crenças podiam se reunir em harmonia. Ele cita a primeira “Old Charge” (1723), que afirmava que a Maçonaria era “o Centro da União, e o meio de conciliar a verdadeira amizade entre pessoas que de outra forma teriam permanecido a uma distância perpétua” (Gould et al., 1889, p. 106-107).

Cramer conclui que “a ideia fundamental da Maçonaria era então apenas em germe” e que a vida nas Lojas era muito mais simples do que se poderia imaginar. Ele sugere que a Maçonaria inglesa manteve seu caráter prático e pouco filosófico, enquanto na França e na Alemanha ela se desenvolveu em direções mais

especulativas e teosóficas (Gould et al., 1889, p. 108).

A Reação da Loja

O artigo de Cramer gerou um debate interessante, pois sua visão da Maçonaria como um movimento de tolerância secular contrastava com as interpretações mais tradicionais, que enfatizavam a continuidade com a Maçonaria operativa e com tradições esotéricas. O editor, G. W. Speth, observa em nota que, embora a teoria de Cramer seja “rapidamente aceita na Alemanha”, ela “difere totalmente de tudo o que a Maçonaria inglesa já foi, ou é, ou provavelmente será” (Gould et al., 1889, p. 108).

3.6. “The Grand Lodge at York” – T. B. Whytehead (24 de junho de 1889)

Whytehead, residente em York, apresentou uma história da Grande Loja de York, a “Grand Lodge of All England” que rivalizou com a Grande Loja de Londres no século XVIII.

A Tradição de York

Whytehead começa observando que, embora a tradição aponte para York como um grande centro maçônico desde tempos imemoriais, “não há prova de que uma Grande Loja em York tenha existido antes de 1725” (Gould et al., 1889, p. 110). Os registros mais antigos da Loja de York datam de 1693, mas estes não indicam a existência de uma autoridade superior.

A primeira menção à “Grande Loja” em York ocorre em 27 de dezembro de 1725, quando Charles Bathurst foi

eleito Grão-Mestre (Gould et al., 1889, p. 111). No entanto, a Loja parece ter entrado em declínio após 1730, e só foi revivida em 1761 por Francis Drake, o antiquário, que foi eleito Grão-Mestre (Gould et al., 1889, p. 111).

O Declínio e a Extinção

A Grande Loja de York emitiu warrants para cerca de dez Lojas entre 1762 e 1790, mas nunca conseguiu competir com a influência da Grande Loja de Londres. A fundação da Apollo Lodge em York (1773) e da Union Lodge (1777), ambas sob warrants londrinos, minou o prestígio da Grande Loja de York. A última reunião registrada da Grande Loja de York ocorreu em 1792, quando E. Wolley foi eleito Grão-Mestre, mas provavelmente nunca foi instalado (Gould et al., 1889, p. 113).

Whytehead conclui que “o que é conhecido como Maçonaria de York é, na natureza, uma quantidade desconhecida” e que “nem sua ascensão como Grande Loja nem seu ocaso como corpo maçônico tiveram qualquer efeito material sobre o fluxo principal da Maçonaria” (Gould et al., 1889, p. 113-114). No entanto, ele lamenta a perda de registros que poderiam ter lançado luz sobre as origens da Maçonaria no norte da Inglaterra.

A Contribuição do Artigo

O artigo de Whytehead é uma contribuição valiosa para a compreensão da história maçônica do século XVIII, documentando a existência de uma autoridade rival à

Grande Loja de Londres. Ele também demonstra a abordagem da Quatuor Coronati: baseada em evidências documentais (os registros da Loja de York), crítica das tradições lendárias, e comprometida com a precisão histórica.

3.7. “Free and Freemason” – F. F. Schnitger (4 de outubro de 1889)

Schnitger, um membro alemão do Círculo de Correspondência, apresentou um artigo sobre a etimologia da palavra “Freemason”. Ele argumenta que o termo “Free” (livre) não significa “livre para ser maçom” (como sugerido por Hughan e Speth), mas sim “maçom instruído teoricamente, que compreende os segredos da arte de construir” (Gould et al., 1889, p. 141-142).

O Argumento de Schnitger

Schnitger baseia-se em fontes alemãs, como o livro de Rivius (1558) sobre arquitetura, que distingue entre a “arte livre” (Freye Kunst) e o “artesanato” (Handtwerk). Ele argumenta que o “Freemason” (Freyer Steinmetz) era um pedreiro que havia recebido treinamento teórico e matemático, ao contrário do pedreiro prático que apenas executava as ordens dos mestres (Gould et al., 1889, p. 141).

Schnitger também compara o termo “Freemason” com outros compostos alemães que usam “Frei”, como *Freigraf* (conde livre), *Freischöffe* (juiz livre) e *Freischütz* (atirador livre). Ele argumenta que, em todos esses casos, “Frei” indica um conhecimento secreto ou teórico,

não disponível para o comum das pessoas (Gould et al., 1889, p. 142).

A Resposta de Speth

Speth, em nota, concorda com a análise de Schnitger, mas observa que o termo “Freemason” não aparece em alemão antes de 1720, quando se torna *Freimaurer*. Ele também sugere que a explicação de Schnitger é válida para a Inglaterra medieval, mas que na Escócia o termo “Free” pode ter um significado mais simples, como “livre para ser maçom” (Gould et al., 1889, p. 143).

A Importância do Artigo

O artigo de Schnitger é uma contribuição valiosa para a compreensão da etimologia e da história da palavra “Freemason”. Ele também demonstra a abertura da Quatuor Coronati para contribuições internacionais e para abordagens filológicas e linguísticas.

3.8. “Hogarth’s Picture Night” – W. Harry Rylands (8 de novembro de 1889)

Rylands apresentou um estudo detalhado da gravura de Hogarth “Night” (Noite), parte da série “Four Times of the Day”, que contém referências maçônicas. O artigo é uma análise iconográfica e histórica da obra, buscando identificar os personagens e o significado das alegorias.

A Identificação do Personagem Principal

Rylands argumenta que o personagem principal da gravura, um maçom bêbado e ensanguentado, é Sir Thomas de Veil, um juiz de paz londrino notório por sua vida dissoluta. Rylands baseia-

se em evidências biográficas e documentais, incluindo a presença de um “Thomas Veal” na lista de membros da Loja de Hogarth (Gould et al., 1889, p. 146-148). Apesar das dúvidas de alguns contemporâneos sobre a semelhança do retrato, Rylands argumenta que Hogarth propositalmente caricaturou De Veil para satirizar sua hipocrisia (Gould et al., 1889, p. 147).

A Análise da Gravura

Rylands descreve os detalhes da gravura: a rua, a taberna “Rummer”, a estátua de Carlos I, o barbeiro-cirurgião, o homem despejando líquido em um barril, e a carruagem virada. Ele interpreta cada elemento como uma alusão a eventos ou características da vida de De Veil: sua carreira como juiz, sua perseguição aos crimes, sua vida licenciosa, e a violência que o cercava (Gould et al., 1889, p. 148-153). Rylands também analisa a iconografia maçônica da gravura, incluindo os aventais, os colares, e os sinais maçônicos.

A Contribuição do Artigo

O artigo de Rylands é uma contribuição valiosa para a história da Maçonaria e da arte inglesa. Ele demonstra como a iconografia maçônica pode ser encontrada em obras de arte do século XVIII, e como a análise histórica pode iluminar o significado dessas obras. O artigo também é um exemplo da abordagem interdisciplinar da Quatuor Coronati, combinando história da arte, biografia e história maçônica.

4. Temas Recorrentes e Debates Intelectuais

4.1. A Origem dos Templos e a Simbologia da Morte

O artigo de Simpson sobre o “Worship of Death” é o exemplo mais notável de um tema recorrente no Volume II: a busca pelas origens simbólicas da Maçonaria. A tese de Simpson – de que os templos são tumbas simbólicas e que a Arca da Aliança é um caixão – provocou um debate animado sobre a natureza do simbolismo maçônico e sua relação com as tradições religiosas antigas.

O debate reflete uma tensão fundamental na pesquisa maçônica: entre a abordagem histórica, que busca evidências documentais concretas, e a abordagem hermenêutica, que busca significados simbólicos profundos. Simpson representa a segunda abordagem, enquanto Gould, Ball e Rylands representam a primeira. No entanto, mesmo os críticos de Simpson reconhecem o valor de sua investigação para ampliar o horizonte da pesquisa maçônica.

4.2. A Historiografia Crítica e a Rejeição das Lendas

O artigo de Speth sobre a fundação da Maçonaria moderna e o de Whytehead sobre a Grande Loja de York exemplificam a abordagem historiográfica crítica da Quatuor Coronati. Ambos os autores baseiam-se em evidências documentais, questionam as tradições lendárias, e

buscam estabelecer uma cronologia precisa dos eventos.

Esta abordagem é uma continuação do programa estabelecido no Volume I, que havia submetido a “Teoria Steinmetz” e outras teorias lendárias a um escrutínio rigoroso. No Volume II, a abordagem crítica é estendida à história da própria Maçonaria, com a análise das fontes de Anderson, a crítica à tradição de York, e a desconstrução das lendas do Compagnonnage.

4.3. A Universalidade da Maçonaria e suas Tensões

O artigo de Cramer sobre a origem da Maçonaria e o de Vaillant sobre a Maçonaria em Roterdã ilustram as tensões inerentes ao universalismo maçônico. Cramer argumenta que a Maçonaria surgiu como um movimento de tolerância religiosa, mas sua análise revela que a tolerância era limitada a certos círculos sociais e religiosos. Vaillant documenta as rivalidades nacionais e as disputas internas que atormentavam as Lojas holandesas, mostrando que a fraternidade universal era frequentemente prejudicada por diferenças de nacionalidade, classe e religião.

Estes artigos refletem um tema mais amplo na pesquisa maçônica: a tensão entre o ideal universalista da Maçonaria e as realidades históricas de sua prática. Esta tensão continua sendo um tema central na pesquisa maçônica contemporânea.

4.4. A Interdisciplinaridade e a Expansão do Escopo

O Volume II demonstra uma expansão significativa do escopo da pesquisa maçônica em comparação com o Volume I. Além da história documental e da crítica historiográfica, o volume inclui abordagens:

- **Arqueológicas e Antropológicas:** Simpson aplica métodos comparativos para analisar templos e tumbas em diferentes culturas.
- **Iconográficas e Históricas da Arte:** Rylands analisa a gravura de Hogarth como um documento histórico e uma obra de arte.
- **Filológicas e Linguísticas:** Schnitger investiga a etimologia da palavra “Freemason”.
- **Sociológicas:** Kaplan (no Volume I) e Cramer analisam a Maçonaria como fenômeno social.

Esta diversidade metodológica reflete a visão do Venerável Mestre Pratt, que em seu discurso de instalação enfatizou a necessidade de “uma visão ampla e abrangente” do assunto (Gould et al., 1889, p. 144). Pratt argumentou que “as pesquisas da ciência, literatura e arte devem ser gradualmente trazidas a incidir sobre o objeto que temos em vista” (Gould et al., 1889, p. 144).

5. Comparação com a Pesquisa Maçônica Contemporânea

5.1. Continuidades

O Volume II de *Ars Quatuor Coronatorum* estabeleceu continuidades fundamentais com a pesquisa maçônica contemporânea:

1. **Método Histórico-Crítico:** A ênfase em evidências documentais, na verificação de fontes, e no ceticismo em relação a tradições não verificadas continua sendo central na pesquisa maçônica atual.
2. **Interdisciplinaridade:** A abertura a abordagens de diferentes disciplinas – história, arqueologia, história da arte, sociologia, filologia – é uma característica da melhor pesquisa maçônica contemporânea.
3. **Perspectiva Internacional:** O Volume II já incluía contribuições de autores de diferentes países (Alemanha, Holanda, Escócia) e notícias sobre a Maçonaria em todo o mundo, antecipando a perspectiva global da pesquisa maçônica atual.
4. **Debate Crítico:** A prática de submeter artigos a debate e crítica entre pares, documentada nas atas das reuniões, é um precursor do peer-review acadêmico.
2. **Maior Profissionalização:** A pesquisa maçônica contemporânea é mais frequentemente conduzida por acadêmicos profissionais, enquanto os autores do Volume II eram, em sua maioria, amadores no sentido etimológico – apaixonados pela pesquisa, mas não necessariamente acadêmicos de carreira.
3. **Menor Apologética:** Embora os autores do Volume II fossem críticos em relação às tradições lendárias, eles ainda escreviam como maçons comprometidos com a defesa da Ordem. A pesquisa maçônica contemporânea, especialmente aquela conduzida fora dos círculos maçônicos, tende a ser mais distanciada e analítica.
4. **Maior Ênfase em Tradições Esotéricas:** O Volume II dedica atenção significativa a tradições esotéricas e herméticas (Cabala, alquimia, rosacruianismo) que, embora ainda estudadas, são abordadas de forma mais crítica e contextualizada na pesquisa contemporânea.

5.2. Diferenças

No entanto, o Volume II também apresenta diferenças significativas em relação à pesquisa maçônica contemporânea:

1. **Menor Diversidade Teórica:** A pesquisa maçônica contemporânea incorpora uma gama muito mais ampla de abordagens teóricas – teoria pós-colonial, estudos de gênero, teoria queer, análise do discurso – que estão ausentes no Volume II.

6. Conclusão

O Volume II de *Ars Quatuor Coronatorum* (1889) é um testemunho da consolidação e expansão do projeto intelectual iniciado pela Quatuor Coronati Lodge em 1886. O volume demonstra a maturidade institucional da Loja, a diversificação de suas abordagens metodológicas, e o estabelecimento de um padrão de

excelência acadêmica que influenciaria gerações subsequentes de pesquisadores maçônicos.

Os artigos do Volume II – de Simpson sobre o “Worship of Death”, de Rylands sobre o Compagnonnage, de Speth sobre a fundação da Maçonaria moderna, de Vaillant sobre a Maçonaria em Roterdã, de Cramer sobre a origem da Maçonaria, de Whytehead sobre a Grande Loja de York, de Schnitger sobre a etimologia de “Freemason”, e de Rylands sobre Hogarth – são todas contribuições originais que continuam a ser relevantes para os estudiosos da Maçonaria.

O volume também documenta os debates intelectuais que animavam a Maçonaria vitoriana: a tensão entre história e simbolismo, entre crítica e tradição, entre universalismo e particularismo, entre empirismo e hermenêutica. Estes debates refletem as tensões mais amplas da sociedade vitoriana, marcada pelo confronto entre fé e razão, tradição e modernidade.

Finalmente, o Volume II é um testemunho do espírito de colaboração internacional que caracterizou a Quatuor Coronati Lodge desde o início. Com seu Círculo de Correspondência abrangendo todo o mundo, a Loja criou uma comunidade global de pesquisa que continua a existir até hoje, e que estabeleceu um padrão de investigação crítica, documental e interdisciplinar que permanece referencial para a pesquisa maçônica contemporânea.

Ars Quatuor Coronatorum não é apenas uma publicação maçônica; é um marco na história da erudição – um exemplo de como uma comunidade de estudiosos apaixonados pode, através do debate crítico e da pesquisa colaborativa, transformar nosso entendimento de uma tradição milenar, consolidando um legado intelectual que perdura por mais de um século.

Referências bibliográficas

GOULD, R. F. et al. *Ars Quatuor Coronatorum: Being the Transactions of the Lodge Quatuor Coronati*, No. 2076. Vol. II. London: Printed for the Lodge, 1889.

Artigos do Volume II (por ordem de apresentação)

1. SIMPSON, W. The Worship of Death (4 January 1889), p. 7-51.
2. RYLANDS, W. H. A Word on the Legends of the Compagnonnage, Part II (1 March 1889), p. 52-71.
3. SPETH, G. W. The Foundation of Modern Freemasonry (3 May 1889), p. 86-95.
4. VAILLANT, J. P. Freemasonry in Rotterdam, One Hundred and Twenty Years Ago (traduzido por G. W. Speth), p. 96-101.
5. CRAMER, B. The Origin of Freemasonry (traduzido por G. W. Speth), p. 102-108.

6. WHYTEHEAD, T. B. The Grand Lodge at York (24 June 1889), p. 110-114.
7. WILLIAMS, W. M. Some Errors of Scientific Expression in the Masonic Ritual (4 October 1889) [não impresso], p. 141.
8. SCHNITGER, F. F. Free and Freemason (4 October 1889), p. 141-143.
9. RYLANDS, W. H. Hogarth's Picture Night (8 November 1889), p. 146-154.

Documentos da Loja Quatuor Coronati

Relatório do Comitê Permanente e de Auditoria (14 December 1888), p. 4-6.

Discurso de Instalação de Bro. Col. S. C. Pratt (8 November 1889), p. 144-146.

Fontes Secundárias

GOULD, R. F. *The History of Freemasonry*. 6 vols. London, 1882-1887.

HUGHAN, W. J. *The Old Charges of the British Freemasons*. London, 1872.

LANE, J. *Masonic Records 1717-1886*. London, 1886.

LYON, D. M. *History of the Lodge of Edinburgh (Mary's Chapel), No. 1*. Edinburgh, 1873.

ANDERSON, J. *The Constitutions of the Free-Masons*. London, 1723, 1738.

PRESTON, W. *Illustrations of Masonry*. London, 1772.

PLOT, R. *The Natural History of Staffordshire*. Oxford, 1686..

Resenha

A Árvore da Vida, de Israel Regardie

Rui Samarcos Lora

Rui Samarcos Lora é Pesquisador Visitante na Universidade de Alicante, Mestre em Relações Internacionais e Estudos Europeus pela Universidade de Évora (PT), Doutor em Ciências Políticas na Universidade de Coimbra. É membro do Seminário Rabínico Etz Chaim, em Gênova, assim como da Loja Holy Land 50 (GL de Israel).

A ÁRVORE DA VIDA: UM ESTUDO SOBRE MAGIA – de Israel Regardie – não é apenas um livro; é um acontecimento na história do ocultismo ocidental. Publicado originalmente em 1932, quando seu autor contava apenas vinte e cinco anos, este volume inaugurou uma nova era na literatura esotérica ao ousar fazer o que nenhum outro havia feito antes: apresentar os princípios fundamentais da magia teúrgica – a “Arte Real” da Antiguidade – de maneira lúcida, sistemática, despojada dos véus de simbolismo obscuro e das propositadas ambiguidades que, durante séculos, haviam tornado a magia um campo minado de mal-entendidos, charlatanismo e superstição. Israel Regardie (1907-1985), ocultista, escritor e, mais tarde, quiroprático e psicoterapeuta de orientação junguiana, concebeu esta obra com a ambição de preencher uma lacuna que ele próprio diagnosticou com precisão cirúrgica: a despeito de quase oitenta anos de discussão aberta sobre o oculto, desde a fundação da Sociedade Teosófica em 1875, não havia no catálogo do Museu Britânico uma única obra que oferecesse uma “exegese lúcida, clara e precisa” da magia. Seu livro, portanto, não é um tratado teórico entre outros; é uma tentativa deliberada de restaurar a magia à sua antiga reputação de ciência espiritual, definida, verificável e voltada para a mais alta das metas: a união do homem com o divino.

A importância duradoura da obra é atestada por vozes autorizadas no campo. Dion Fortune (1890-1946), fundadora da Fraternidade da Luz Interior e uma das mais respeitadas ocultistas do século XX, afirmou em sua resenha publicada na *Occult Review* em janeiro de 1933 que o livro “seria difícil elogiar demais” e que “será um dos clássicos do ocultismo”. Sete décadas depois, o historiador Ronald Hutton, em seu estudo fundamental *The Triumph of the Moon* (1999), reconheceu que a obra “tornou-se um texto fundamental para a compreensão da magia cerimonial moderna”. E, de fato, *A Árvore da Vida* não apenas sobreviveu ao tempo como se consolidou como a porta de entrada mais abrangente para o sistema da Golden Dawn, a célebre ordem hermética cujos rituais e ensinamentos Regardie viria a publicar anos depois, quebrando seu juramento de segredo para preservar a tradição.

Para compreender a gênese deste livro, é necessário mergulhar na trajetória incomum de seu autor. Nascido Francis Israel Regudy em 17 de novembro de 1907, no East End de Londres, em uma família de judeus ortodoxos de classe trabalhadora, Regardie emigrou ainda jovem com sua família para os Estados Unidos, estabelecendo-se em Washington, D.C. Sua adolescência foi marcada por uma rejeição ao judaísmo ortodoxo e um fascínio crescente pela Teosofia, pelo Hinduísmo, pelo Budismo e pelo misticismo judaico. Foi por meio de seu interesse pelo yoga que ele encontrou os escritos de Aleister

Crowley (1875-1947), o mago mais famoso – e mais controverso – de sua época. Aos vinte e um anos, Regardie foi convidado a servir como secretário pessoal de Crowley, posição que ocupou de 1928 até sua ruptura com o “Grande Animal” em 1931. Essa experiência foi formativa: Regardie absorveu a erudição, a disciplina e a ousadia de Crowley, mas também percebeu a necessidade de uma exposição mais clara e metódica do que a prosa muitas vezes cifrada e poética de seu mentor.

Vivendo na Inglaterra, Regardie escreveu, em rápida sucessão, dois livros sobre a Cabala: *Um Jardim de Romãs: Um Compêndio da Cabala* (também de 1932) e a obra que ora resenhamos. Em 1934, ingressou na Stella Matutina, uma ordem descendente da extinta Golden Dawn, mas logo se desiluiu com sua liderança e a deixou. Preocupado que o precioso sistema da Golden Dawn se perdesse no emaranhado de disputas e no sigilo excessivo, Regardie tomou uma decisão drástica: entre 1938 e 1940, publicou os rituais e ensinamentos da ordem, quebrando seu juramento de segredo. O ato foi recebido com indignação por muitos ocultistas, mas garantiu a sobrevivência do sistema para as gerações futuras. Mais tarde, Regardie obteve um doutorado em psicologia, influenciado decisivamente pelas ideias de Carl Gustav Jung, e estabeleceu consultório como quiroprático e terapeuta em Los Angeles, onde faleceu em 1985. Essa dupla formação –

ocultista e psicoterapeuta – é fundamental para entender a originalidade de *A Árvore da Vida*, pois Regardie é um dos primeiros autores a estabelecer uma ponte sistemática entre a magia cerimonial e a psicologia profunda.

A obra de Regardie emerge, portanto, em um contexto intelectual e histórico preciso. A Golden Dawn, fundada em 1888 por William Wynn Westcott, Samuel Liddell MacGregor Mathers e William Robert Woodman, representou o mais ambicioso esforço de síntese do ocultismo ocidental, combinando Cabala hermenêutica, magia enoquiana, teurgia egípcia, tarô, astrologia e ritualística maçônica em um sistema de iniciação graduado. Após a dissolução da ordem no início do século XX, seu legado fragmentou-se entre herdeiros como Crowley e a Stella Matutina. Regardie, ao escrever *A Árvore da Vida*, não pretendia fundar uma nova ordem, mas sim oferecer um mapa claro do território – uma “visão sinóptica”, como ele mesmo disse, que permitisse ao estudante sério orientar-se no labirinto de símbolos e práticas. Para ele, a magia não era uma relíquia do passado ou um conjunto de superstições, mas “uma disciplina científica precisa, bem como um modo de vida altamente espiritual”, e seu objetivo era “apontar os princípios fundamentais comuns a toda magia, independentemente de qualquer tradição específica ou caminho espiritual”. Como observa o historiador Nicholas Goodrick-Clarke em *The*

Western Esoteric Traditions (2008), o livro “apresenta uma enorme quantidade de material diversificado em um todo notavelmente unificado”.

Estruturalmente, *A Árvore da Vida* divide-se em duas partes principais, precedidas por uma introdução geral e coroadas por um apêndice com sugestões de leitura, totalizando dezessete capítulos. A arquitetura do livro é de uma clareza pedagógica notável. A introdução à segunda edição (1968) é particularmente reveladora: nela, Regardie, já sexagenário, olha para trás com uma honestidade desarmante, reconhecendo os “erros tipográficos de menor importância” e a “extravagância e pendor para o emprego excessivo de adjetivos” que marcaram sua juventude. Contudo, ele reafirma com convicção inabalável que o livro “expõe um bom ensino, uma nobre filosofia e um sistema arcaico porém prático de se atingir alturas embebidas de sol”. Mais importante, ele faz uma ressalva que revela sua maturidade e sua visão psicológica:

“Recomenda-se incisivamente que o aprendiz sério se submeta a um processo de alguma modalidade de tratamento psicoterapêutico antes de aprofundar-se nessas práticas”. Esta advertência, que antecipa em décadas a compreensão moderna dos riscos de desencadear conteúdos psíquicos sem o devido preparo, é um testemunho da profundidade de Regardie. Na introdução original, ele justifica a necessidade de seu livro pela “bastante difundida ignorância” e pela “total

incompreensão” que cercavam a magia, confundida com “tudo que é desprezível”. Ele cita Éliphas Lévi (pseudônimo de Alphonse Louis Constant, 1810-1875) como o precursor que “se empenhou em devolver à magia sua antiga reputação grandiosa”, mas observa que nem Lévi nem a Sociedade Teosófica haviam logrado produzir uma exposição verdadeiramente acessível e sistemática.

A Primeira Parte (Capítulos I a VI) estabelece os alicerces metafísicos da magia, e Regardie inicia com um gesto ousado: em vez de começar com definições abstratas, ele abre o Capítulo I com uma crítica feroz à civilização moderna. Para ele, a humanidade “perdeu de algum modo incompreensível sua visão espiritual”, e a “civilização moderna” é um “pântano” que, com “tentáculos de destruição”, suga a vitalidade e a individualidade da espécie. Esta decadência, argumenta ele, tem uma causa única e profunda: a ignorância – o homem ignora “o que em si é realmente” e “seu verdadeiro caminho na vida”. A solução, segundo a filosofia tradicional dos magos, não é política ou econômica, mas radicalmente interior: o retorno à “identidade estática com nossos eus mais profundos”. Este retorno, Regardie identifica com o aparecimento do gênio, que “é produzido ou ocorre concomitantemente com uma experiência espiritual da mais elevada ordem intuicional”. Para ele, o gênio não é um dom inato, mas o subproduto

natural de um homem que redescobriu sua órbita estelar interior. Este diagnóstico estabelece o tom de toda a obra: a magia não é uma fuga da realidade, mas o caminho para a reintegração espiritual do indivíduo e, por extensão, da sociedade. É neste capítulo que Regardie introduz a distinção fundamental entre Ioga e Magia, que percorrerá todo o livro como um leitmotiv. Ambas, segundo ele, são “fases distintas compreendidas no único termo misticismo” – a ioga visa “solapar as bases da consciência ordinária” para revelar a alma subjacente (esvaziamento da mente), enquanto a magia procura “ascender completamente além do plano de existência” mediante a exaltação da imaginação e da vontade através do ritual. O resultado final – o êxtase e a união com o divino – é idêntico, mas os caminhos são complementares. Regardie cita o segundo aforismo dos *Yoga Sutras* de Patanjali (compostos entre os séculos II e IV d.C.) como a chave para compreender o caminho da união, mas deixa claro que a magia oferece uma via igualmente legítima e poderosa.

No Capítulo II, Regardie assume uma postura defensiva, mas não apologetica. Ele rebate com veemência as acusações, comuns nos círculos teosóficos da época, de que a magia seria mero “psiquismo” ou que conduziria à mediunidade. Citando Madame Blavatsky (1831-1891) e a doutrina teosófica de que “cada homem é uma sombra ou centelha de uma divindade”

(das *Estâncias de Dzgyan* em *A Doutrina Secreta*, 1888), Regardie argumenta que a magia busca precisamente a união com essa divindade interior – o “Santo Anjo Guardião” – enquanto o psiquismo seria um mero “estímulo e a preservação do eu inferior”. A diferença fundamental entre o médium e o mago é que o primeiro cultiva “um transe passivo e negativo” que arremessa seu centro de consciência para baixo, em direção ao *Nephesh* (a alma animal), enquanto o segundo é “intensamente ativo tanto de um ponto de vista mental quanto espiritual”. Esta distinção é crucial para a reputação da magia, pois a desvincula da histeria e da obsessão, reposicionando-a como uma disciplina de autodomínio e expansão consciente. O capítulo conclui com uma declaração de dívida intelectual – uma espécie de *apologia* erudita – na qual Regardie nomeia suas fontes: Blavatsky, Arthur Edward Waite (1857-1942), Éliphas Lévi, Samuel Liddell MacGregor Mathers (1854-1918), William Wynn Westcott (1848-1925) e Aleister Crowley, deixando claro que sua síntese é eclética, mas firmemente enraizada na tradição da Golden Dawn. É também aqui que ele afirma que “a Árvore da Vida Qabalística foi adotada como a estrutura da magia prática” por fornecer “aquilo que pode ser apropriadamente chamado de alfabeto mágico”.

O Capítulo III é o coração teórico de toda a obra. Regardie apresenta a Cabala não como uma teologia dogmática, mas como uma “estrutura

matemática de símbolos, números e nomes” – um alfabeto mágico que descreve os processos criativos do universo e a constituição do homem. Ele explica a emanção a partir do *Ain Soph* (o Infinito), o princípio absoluto, incognoscível e imanifesto, que é “Nada” para a mente finita, mas a plenitude de todo potencial. Da “contração” ou emanção dessa luz infinita surge **Kether** (a Coroa), o primeiro ponto metafísico, seguido pela dualidade criativa de **Chokmah** (Sabedoria, o Pai) e **Binah** (Compreensão, a Mãe) – a primeira tríade, que existe “além do Abismo” (*Da'ath*). Regardie descreve com notável clareza como essas emanções se sucedem em três tríades descendentes: a segunda tríade compreende **Chesed** (Graça, Júpiter), **Geburah** (Poder, Marte) e **Tiphareth** (Beleza, o Sol); a terceira tríade inclui **Netzach** (Vitória, Vênus), **Hod** (Glória, Mercúrio) e **Yesod** (Fundamento, a Lua); e a décima Sefirah, **Malkuth** (Reino, a Terra), coroa o processo como a manifestação concreta. Cada Sefirah recebe atribuições astrológicas, elementares e simbólicas, transformando a Árvore da Vida em um mapa tanto do macrocosmo (o universo) quanto do microcosmo (o homem). A doutrina dos **Quatro Mundos** (*Atziluth, Briah, Yetzirah* e *Assiah*) é apresentada como a chave para a teoria da correspondência – “como é acima, é abaixo” – que legitima o uso de símbolos materiais para acessar realidades espirituais. A fórmula do **Tetragrammaton** (YHWH) é desdobrada como o

princípio dinâmico que permeia a criação, onde o Yod é o Pai (Fogo), o Hé a Mãe (Água), o Vav o Filho (Ar) e o Hé final a Filha (Terra). Citando longamente Éliphas Lévi, Regardie enfatiza que este é “o dogma único da magia – que o visível é para nós a medida proporcional do invisível”. O capítulo culmina na afirmação de que “o objeto da magia é, então, o retorno do homem aos deuses”, uma união que é a própria essência da libertação e da iluminação.

No Capítulo IV, Regardie mergulha na natureza da luz astral, identificando-a com a Sefirah **Yesod**. Ele a define como um “agente plástico universal”, um fluido etéreo, magnético e radioativo que permeia todo o espaço, servindo como o receptáculo de todas as impressões, pensamentos e emoções – a “memória da natureza”. Este capítulo é notável pela tentativa de Regardie de estabelecer paralelos com a ciência contemporânea. Ele cita Sir James Jeans (1877-1946) e Sir Arthur Eddington (1882-1944), bem como as teorias do éter e do espaço-tempo, para argumentar que a concepção mágica da luz astral não é necessariamente contraditória com a física especulativa, mas uma extensão dela para planos de existência não mensuráveis. A luz astral, segundo ele, é dupla: possui um aspecto inferior, lunar, que é o receptáculo dos instintos animais, dos desejos e dos “cascões” (Qliphoth) – a cloaca do universo; e um aspecto superior, solar e divino, que é a Alma do Mundo (*Anima Mundi*), a região da inspiração e dos

arquétipos celestiais. Esta dualidade é crucial para a prática mágica: o mago deve transcender o astral inferior para habitar o divino Astral. Regardie estabelece uma correlação fascinante entre a luz astral inferior e o “inconsciente coletivo” de Carl Gustav Jung (1875-1961), e entre a luz astral e os Qliphoth – entidades descritas no *Zohar* (o livro central da Cabala, composto no século XIII na Espanha) como os resíduos das emanções divinas que não conseguiram se integrar ao processo criativo. Este plano, explica ele, é onde os símbolos mágicos “assumem existência independente” e se tornam realidades vivas, e onde o corpo de luz do mago pode viajar e aprender.

O Capítulo V aborda uma questão filosófica de suma importância: a subjetividade versus objetividade dos fenômenos mágicos. Regardie apresenta ambas as perspectivas – a objetiva (os deuses existem independentemente da consciência do mago) e a subjetiva (a união mágica é “um reajuste de elementos psíquicos entre si”) – sem resolver definitivamente a tensão, deixando “toda a questão aberta para ser respondida eventualmente sob a luz da experiência espiritual”. Esta ambiguidade não é uma fraqueza, mas uma virtude: Regardie reconhece que a magia opera em um plano que transcende as categorias usuais da filosofia. O capítulo, então, descreve a constituição humana segundo a Cabala: **Yechidah** (a mônada espiritual, o

“Único”), **Chiah** (a vontade, o poder criativo), **Neschamah** (a alma espiritual ou intuição), **Ruach** (a alma humana, composta de razão, vontade, imaginação, memória e emoção, centrada em Tiphareth), **Nephesh** (a alma animal, instintiva, o corpo astral) e **Guph** (o corpo físico). Regardie enfatiza que o “ego empírico” (*Ruach*) “tem que ser oferecido em sacrifício ao Santo Anjo Guardião” – “aquele que perder sua vida a encontrará” (citando Mateus 16:25). O objetivo final é a ascensão gradual através das hierarquias espirituais até o *Ain Soph*, e Regardie cita longamente Jámblico (c. 245-325 d.C.), o filósofo neoplatônico e autor de *Os Mistérios*, sobre o papel do daimon e do deus na condução da alma. Este capítulo é fundamental porque transforma a magia de uma mera operação externa em um processo de autoconhecimento e reintegração psicológica.

No Capítulo VI, Regardie operacionaliza a teoria cabalística, atribuindo as divindades do panteão egípcio às Sephiroth. Ele rejeita a acusação de politeísmo grosseiro contra os egípcios, citando Sir Ernest Alfred Wallis Budge (1857-1934), o egiptólogo do Museu Britânico: “os sacerdotes e as classes instruídas [...] adotaram a concepção do Deus único, o criador de todos os seres no céu e na terra, os quais, por falta de uma palavra melhor, eram chamados de deuses”. As formas animais, explica Regardie, não eram adoradas como deuses em si, mas como símbolos de atributos divinos – o falcão

representa a visão espiritual, a íbis a sabedoria, a vaca a fertilidade fecunda. Ele descreve minuciosamente cada correspondência: **Ptah** (Kether) como o artífice franqueador; **Thoth** ou Tahuti (Chokmah) como o Logos, a sabedoria divina, o “coração e língua de Ra”; **Ísis** (Binah) como a Grande Mãe, a fonte criativa passiva; **Maat** (Chesed) como a deusa da verdade, da ordem e da lei, que preside o julgamento da alma; **Hórus** (Geburah) como a força vingadora, o poder marcial; **Osíris** (Tiphareth) como o homem-deus sofredor, o arquétipo da alma glorificada que morre e ressuscita, central para a aspiração do mago; **Hathor** (Netzach) como o amor, a beleza e a fertilidade; **Anúbis** (Hod) como o guardião e guia das almas, a razão vigilante; **Bast/Shu** (Yesod) como a dualidade da luz astral; e **Seb** (Malkuth) como a terra nutridora. Regardie também estabelece correspondências com divindades gregas e romanas, como Zeus/Júpiter, Ares/Marte, Apolo/Hélio, Afrodite/Vênus, Hermes/Mercúrio e Perséfone/Prosérpina. Este capítulo não é um mero catálogo mitológico; ele fornece o repertório de “máscaras” divinas que o mago deve assumir em suas invocações.

A Segunda Parte (Capítulos VII a XVI) é dedicada à técnica prática, e Regardie inicia com uma defesa vigorosa do aparato cerimonial. No Capítulo VII, ele argumenta que os instrumentos – círculo, altar, bastão, taça, espada, pantáculo, perfumes, mantos – não são meros adereços teatrais, mas um

“processo mnemônico” para exaltar a vontade e a imaginação. Citando Jâmblico, Lévi e Francis Barrett (autor de *The Magus*, 1801), Regardie demonstra que os símbolos não são arbitrários, mas “realidades rigorosas investidas de uma augusta verdade”. O bastão simboliza a vontade criadora (*Chial*); a taça, a intuição (*Neschamah*); a espada, a mente analítica (*Ruach*); o pantáculo, o corpo como “templo do Espírito Santo”. O capítulo oferece exercícios práticos para desenvolver a imaginação, baseados nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola (1491-1556) – que Regardie elogia como “um sistema extraordinário de treinamento” que, “divorciado de todo dogma e da teologia católica”, pode transformar um indivíduo comum “num indivíduo criativo e inspirado”. Ele também cita os **Tattvas** hindus (símbolos geométricos coloridos para os elementos) como objetos ideais de meditação para fortalecer a faculdade imagética.

O Capítulo VIII é dedicado ao desenvolvimento da vontade, a força motriz de toda operação mágica. Regardie cita William Quan Judge (1851-1896), co-fundador da Sociedade Teosófica, Patanjali e Éliphas Lévi para argumentar que a vontade não é um atributo inato fixo, mas uma potência que pode ser “ampliada dez vezes” por meio de disciplina. Ele apresenta um método de ascetismo “auto-imposto” – abster-se de certas ações, palavras ou pensamentos por um período determinado, punindo-se a transgressão

com um corte no braço – como meio de “lograr um controle consciente sobre certos aspectos da organização física e mental”. Esta prática, embora controversa, tem uma lógica rigorosa: a dor e o desconforto criam uma “vigilância perpétua” nos centros inibitórios do cérebro, tornando a vontade um fluxo consciente e constante. O capítulo também aborda o *Pranayama* (respiração rítmica) como método para fortalecer a vontade, citando Swami Vivekananda (1863-1902), e enfatiza que o segredo do sucesso na magia cerimonial é o “entusiasmo” ou “êxtase mântico” – “inflame-se com oração” – ecoando os *Oráculos Caldens*: “Invoke com freqüência!”.

No Capítulo IX, Regardie explora o poder formativo do som e da vibração, citando Blavatsky, o *Mantrayana* budista e experimentos científicos de acústica (como as figuras de Chladni). Ele defende o uso de “nomes bárbaros de evocação” – palavras estranhas, aparentemente sem sentido, extraídas de línguas antigas ou de sistemas visionários como o enoquiano de John Dee – como meios de “exaltação da consciência” através de seu ritmo e sonoridade. Longe de serem arbitrárias, estas palavras, segundo Regardie, atuam diretamente sobre o subconsciente, produzindo um transe propício à invocação. Ele oferece um método de análise cabalística para torná-las inteligíveis, mostrando como cada letra ou sílaba pode ser decomposta para revelar uma invocação completa. O

capítulo também aborda o papel da dança, da música e do circumpercorso no trabalho cerimonial.

O Capítulo X é central para a técnica prática. Regardie descreve o método de projeção do “corpo de luz” (*Mayavirupa*), citando Blavatsky: “aquele que é capaz de fazer isso é um Adepto”. O método consiste em visualizar uma duplicata de si mesmo, transferir a consciência para ela e treiná-la para se mover e ver no plano astral. Regardie adverte contra os perigos da “intoxicação astral” e recomenda a verificação científica das visões através do “alfabeto mágico” da Cabala. O capítulo também apresenta o **Ritual de Banimento do Pentagrama** como “o melhor e mais rápido método de banimento”, descrevendo sua execução passo a passo e citando Crowley: “aqueles que encaram esse ritual como um mero instrumento para invocação ou banimento de espíritos são indignos de tê-lo. Compreendido corretamente é a medicina dos metais e a pedra dos sábios”.

No Capítulo XI, Regardie explica o método de invocação através da “assunção da forma divina” – o mago visualiza a forma do deus, envolve-se nela e se identifica com ela, recitando uma invocação apropriada. Citando Jâmblico (“as imagens dos deuses são repletas de luz fulgida”) e Maspero (“Tu te assemelhas a Ra em tudo o que fazes”), Regardie demonstra que esta identificação simbólica é o veículo para a transformação real do ser. O capítulo oferece uma invocação a Ra como

exemplo, adaptada do *Livro dos Mortos*, e estabelece a teurgia como o objetivo supremo da magia.

O Capítulo XII é o ápice espiritual da obra. Regardie coloca a **Invocation of the Holy Guardian Angel** (Conhecimento e Conversação do Santo Anjo Guardião) como a tarefa primordial e suprema, que deve preceder todas as outras. O Santo Anjo Guardião é o *Angoëides* (termo grego que significa “brilhante” ou “auto-resplandescente”), o eu superior, a verdadeira individualidade divina do mago. A técnica apresentada é a do grimório *O Livro da Magia Sagrada de Abramelin, o Mago* (século XV ou XVI). Regardie descreve os seis meses de preparação, divididos em três períodos de dois meses, caracterizados por crescente isolamento, oração fervorosa, jejum, confissão e inflamação da devoção. A chave do sucesso, segundo Abraão, o Judeu, é “inflamai-vos com oração” – a oração deve brotar do coração, não apenas dos lábios. O clímax é a Visão e o Perfume, quando um “extraordinário e sobrenatural esplendor” enche o aposento e o Anjo aparece em “inigualável beleza”. Este capítulo é a pedra angular ética da obra, pois estabelece que o objetivo da magia não é o poder, mas a reintegração com a própria divindade interior, e que “a aspiração por qualquer coisa que não seja o Santo Anjo Guardião constitui realmente, salvo raras exceções, um ato de magia negra”.

No Capítulo XIII, Regardie aborda a evocação de espíritos (goécia),

distinguindo-a cuidadosamente da invocação: enquanto a invocação atrai o divino para dentro do círculo (união), a evocação força uma entidade inferior a se manifestar no triângulo da arte para ser controlada. Regardie oferece uma interpretação psicológica magistral: os espíritos evocados podem ser compreendidos como “complexos” ou “conteúdos subconscientes” que, ao serem trazidos à consciência (assumindo forma visível), podem ser examinados, dominados e integrados. Esta visão antecipa a psicologia profunda e legítima a goécia como um método de autoconhecimento. Ele descreve os sistemas da *Chave de Salomão*, da *Goécia* e do *Livro do Anjo Raziel*, com detalhes sobre selos, pantáculos, horas planetárias e cores. Notavelmente, Regardie estabelece uma ponte entre a magia e a ioga, argumentando que a invocação de divindades egípcias é funcionalmente equivalente à meditação nos chakras.

O Capítulo XIV explora os rituais dramáticos de grupo, nos quais a comemoração mítica e a encenação substituem a operação solitária. O princípio subjacente é a “comemoração” – a repetição ritualística da vida, morte e ressurreição de um deus ou de um Adepto iluminado (como Osíris, Dionísio ou Christian Rosenkreutz). Regardie cita os Mistérios de Osíris no Egito, as *Bacantes* de Eurípides e o ritual de Adeptus Minor da Golden Dawn. Este capítulo sublinha a importância do trabalho em grupo e do poder estético

na magia, culminando com uma exortação à perseverança, citando a lenda da íbis que se transformou na serpente Uraeus – uma alegoria sobre a paciência necessária para alcançar a divindade.

No Capítulo XV, Regardie estabelece uma linha divisória clara entre a magia (ativa) e o espiritismo (passivo). Ele argumenta que as comunicações espíritas emanam, na esmagadora maioria dos casos, dos “cadáveres astrais” (Qliphoth) em decomposição no plano astral inferior, e não de almas verdadeiramente elevadas. A passividade do médium abre a porta à obsessão por estas entidades larvais. Ele também discute a magia negra, definindo-a como qualquer operação motivada pelo egoísmo ou pela vaidade, divorciada da aspiração ao Santo Anjo Guardião, e ridiculariza a parafernália grotesca da bruxaria tradicional como invenções de charlatães.

O Capítulo XVI é o mais velado e arcano do livro. Regardie revela, através do simbolismo alquímico, a **“Missa do Espírito Santo”** – uma fórmula que combina invocação, eucaristia e transmutação interior para produzir o “elixir da vida” e a “pedra filosofal”. Ele admite hesitação em expô-la abertamente, mas oferece, através do simbolismo do Athanor, da cucúrbita, do leão vermelho e da águia branca, uma técnica de magia talismânica que sintetiza todas as outras. O poder supremo que move esta operação é o amor, “mantido sempre sob controle pela vontade e controlado pela alma”.

Este capítulo revela a profundidade da tradição alquímica subjacente à magia cerimonial.

O Capítulo XVII e o Apêndice oferecem um florilégio prático de rituais e invocações de diversas fontes: orações rosacruz, hinos órficos, invocações gnósticas, rituais do *Livro dos Mortos*, a “Invocação do Não-nascido”, as “Chaves” enoquianas de John Dee, a “Oração aos Silfos” de Lévi, e conjurações da *Goécia* e da *Chave de Salomão*. O apêndice apresenta uma bibliografia comentada com obras de A. E., Lévi, Blavatsky, Waite, Vivekananda, Westcott, Crowley, Jâmblico, Budge e outros, indicando quais livros são mais úteis para o estudante sério.

A análise temática revela as contribuições originais de Regardie. A primeira é sua capacidade de síntese: ele entrelaça a Cabala hebraica (o *Zohar*, Cordovero, Luria), a teurgia egípcia, o neoplatonismo (Jâmblico, Proclo, Porfírio), o hermetismo renascentista (Ficino, Pico), a alquimia (Paracelso, Khunrath), a tradição rosacruz e a ritualística da Golden Dawn em um sistema coerente, estruturado pela Árvore da Vida. A segunda é a ponte entre magia e psicologia: Regardie antecipa as abordagens junguianas ao interpretar a evocação como confronto com complexos subconscientes e a união com o deus como integração psíquica. Como observa Wouter J. Hanegraaff em *New Age Religion and Western Culture* (1996), Regardie foi “um dos primeiros a tentar uma síntese

sistemática entre psicologia profunda e magia cerimonial”. A terceira é sua defesa da magia como ciência e espiritualidade: ele insiste que a magia é “lúcida”, “definida e precisa”, “absolutamente científica, e cada uma de suas partes é passível de verificação e prova sob demonstração”. A quarta é a centralidade do Santo Anjo Guardião como meta suprema, que subordina todas as outras práticas. A quinta é a doutrina dos Quatro Mundos e a correspondência, que permite ao mago usar símbolos para acessar realidades superiores.

A recepção da obra foi amplamente positiva, mas não isenta de críticas. Dion Fortune, Ronald Hutton e Nicholas Goodrick-Clarke elogiaram sua clareza e abrangência. No entanto, críticos como John Michael Greer apontam que Regardie era, em certa medida, um “ocultista de poltrona”, e que seu estilo é por vezes “demasiado prolixo”. A obra também é criticada por sua dependência quase exclusiva da tradição ocidental, com referências apenas tangenciais às tradições orientais, e os métodos de treinamento propostos (como o corte no braço) são vistos por alguns como excessivamente severos. O livro teve múltiplas edições: a primeira pela Rider & Co. (1932), uma segunda com nova introdução (1968) e uma edição ilustrada com anotações de Chic e Sandra Tabatha Cicero (2000). A

influência da obra estende-se por todo o renascimento do ocultismo na segunda metade do século XX, servindo como guia para inúmeros praticantes da Golden Dawn e de outras ordens. Regardie é frequentemente descrito como “o homem que removeu o sigilo excessivo que velava o ocultismo moderno”.

Em conclusão, *A Árvore da Vida* é muito mais do que um manual técnico; é uma filosofia de vida que propõe a autotransformação espiritual como meta última – a “união com o divino”. Como Regardie escreveu na introdução à segunda edição: “Ela expõe um bom ensino, uma nobre filosofia e um sistema arcaico porém prático de se atingir alturas embebidas de sol para as quais toda a espécie humana finalmente terá de se elevar e repousar”. A obra permanece relevante não apenas para estudantes de ocultismo, mas para todos os que buscam compreender as profundezas da tradição espiritual ocidental e o potencial humano para a transcendência. Recomenda-se a leitura com discernimento crítico e, idealmente, com acompanhamento de um orientador experiente – uma recomendação que o próprio Regardie fez. Como obra de referência e como testemunho de uma vida dedicada à “Grande Obra”, *A Árvore da Vida* permanece um marco indispensável.

Referências bibliográficas

- REGARDIE, Israel. *A Árvore da Vida: Um Estudo sobre Magia*. Tradução de Márcio Pugliesi. Organização de Lebilefer Sutaceh. São Paulo: Editora Pensamento, [s.d.]. (Obra original publicada em 1932).
- REGARDIE, Israel. *The Tree of Life: A Study in Magic*. London: Rider & Co., 1932.
- REGARDIE, Israel. *The Tree of Life: An Illustrated Study in Magic*. Edited by Chic Cicero and Sandra Tabatha Cicero. St. Paul, MN: Llewellyn Publications, 2000.
- BLAVATSKY, Helena Petrovna. *A Doutrina Secreta*. 2 vols. Londres: Theosophical Publishing House, 1888.
- BUDGE, Ernest Alfred Wallis. *The Gods of the Egyptians*. 2 vols. Londres: Methuen & Co., 1904.
- BUDGE, Ernest Alfred Wallis. *Egyptian Magic*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1899.
- CROWLEY, Aleister. *Magick in Theory and Practice*. Paris: Lecram Press, 1929.
- FORTUNE, Dion. Resenha de *The Tree of Life*, in *The Occult Review*, janeiro de 1933.
- GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- HANEGRAAFF, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996.
- HUTTON, Ronald. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- JÂMBLICO. *Os Mistérios*. Tradução de Thomas Taylor. Londres: 1821.
- KING, Francis; SUTHERLAND, Isabel. *The Rebirth of Magic*. Londres: Corgi, 1982.
- LÉVI, Éliphas. *Dogma e Ritual de Alta Magia*. 2 vols. Paris: 1854-1856.
- PATANJALI. *Yoga Sutras*. Tradução de Swami Vivekananda. Nova York: 1896.
- VIVEKANANDA, Swami. *Raja Yoga*. Nova York: 1896.
- WAITE, Arthur Edward. *The Holy Kabbalah*. Londres: Williams & Norgate, 1926.
- WESTCOTT, William Wynn. *An Introduction to the Study of the Kabbalah*. Londres: Theosophical Publishing Society, 1910.



A LOJA DE **PRODUTOS MAÇÔNICOS** COM ELEGÂNCIA ATEMPORAL

**CANECAS
MAÇÔNICAS**

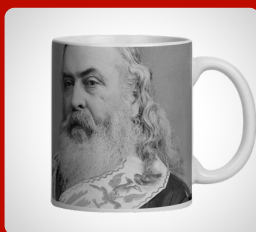
**CAMISAS
INSPIRADORAS**

**BONÉS
SACOLAS
AVENTAIS**

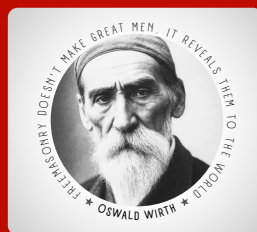
**MAÇONARIA,
CÁBALA
E CIÊNCIAS
ANTIGAS**



**CAMISA
ÁGUIA BICÉFALA**



**CANECA
ALBERT PIKE**



**ESTAMPA
OSWALD WIRTH**

**ENTREGA EM TODO O
TERRITÓRIO BRASILEIRO.**

@portalmasonica ☺
portalmasonica@gmail.com 📧
<https://montink.com/porta1-masonica/> 🌐



www.masonica.com.br
portalmasonica@gmail.com