

} 1.30

Prolegómenos a uma reflexão global sobre filosofia da religião

Esboço de algumas notas

Manuel Ferreira Patrício

No princípio do mês de outubro de 2010, foi-me endereçado convite, pela Universidade de Évora, com origem no Departamento de Filosofia, para colaborar num curso de mestrado em Filosofia. Deveria proferir uma conferência de introdução à problemática da Filosofia da Religião. A proposta interessou-me e em meados do mês de novembro já tinha reunido alguns materiais e iniciado algumas reflexões para responder ao desafio que me era feito. O projeto da Universidade não chegou a concretizar-se. Contudo, guardo os resultados do esforço que então iniciei. Desde a adolescência, estudante em Évora, que me faz pensar a conhecida injunção de André Malraux: «O século XXI será religioso ou não será.» Malraux tinha, a meu ver, razão. Entretanto, já se escoaram doze anos do século XXI. O século mais ameaça não ser que ser. Ainda que o homem religioso não coincida no seu espaço existencial com propriamente o de uma religião, seja ela qual for, é preliminarmente admissível que a filosofia da religião se ocupe da religião e do homem religioso.

Não me parece despropositado aproveitar na presente circunstância parte desses materiais para participar na homenagem ao Professor Doutor Arnaldo de Pinho, que foi Diretor da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, sediada no seu Centro Regional do Porto, e que nesse período razoavelmente largo me deu a honra de a esta prestar alguma colaboração no âmbito do pensamento filosófico português contemporâneo, até à data, recente, da sua jubilação.

Da reflexão que então preparava limitar-me-ei aqui a apresentar cinco pequenas e modestas notas. Era minha intenção dirigir-me aos auditores olhos nos olhos, com a intenção de pensarmos direta e pessoalmente os problemas, direi mesmo que também didaticamente. No meu entendimento, as temáticas e problemáticas de filosofia da religião são das mais sérias de que o filósofo se pode ocupar, pelo que a erudição em si mesma apresenta no seu tratamento um lugar de menor relevo face à vivência intelectual e espiritual daquele que delas se encarrega.

Nas notas de trabalho que cheguei a elaborar, impôs-se-me o título, a meu ver prudente, de «Prolegómenos a uma reflexão global sobre Filosofia da Religião». Gostaria que fossem lidas em sintonia com a intencionalidade que presidiu à sua escrita.

1. 1.^a Reflexão – O que entender preliminarmente por «Filosofia da Religião»?

Que quer dizer o determinativo «de» na expressão «Filosofia da Religião»? Parece a sua presença sugerir que a Filosofia pode incidir nuclearmente sobre várias e diversas áreas do conhecimento e da atividade humanos. Por exemplo: o conhecimento propriamente dito; a cultura; a arte; a técnica; a tecnologia; a vontade; o valor; a educação; etc.

Em todos estes casos, será que a relação estabelecida pelo «de» é a mesma? é similar? ou é, por vezes, diferente? Exploreemos a hipótese de ser a mesma. Pressuporemos que há a Filosofia em si, sem determinação qualquer; e que há determinações particulares da Filosofia. A resposta mais simples que me ocorre é esta: a Filosofia da Religião é a Religião pensada pela Filosofia. Este paradigma é aplicável a qualquer dos outros exemplos indicados. Não é, note-se, a Religião pensada pela Religião. Não é o homem religioso, enquanto tal, que pensa a Religião enquanto filosofante. A Religião é, no que respeita à Filosofia da Religião, objeto e não sujeito; é pensada, não pensa, não se pensa a si mesma. O mesmo paradigma é aplicável aos restantes casos. Qualquer contaminação do sujeito que pensa pelo objeto pensado impurifica

inevitavelmente, e suponho desde logo que destruidoramente, a atividade e o produto desse sujeito.

Poderá haver uma Ciência da Religião, uma História da Religião, uma Estética da Religião, uma Psicologia da Religião, uma Psicanálise da Religião, uma Sociologia da Religião, uma Antropologia da Religião, talvez até uma Teologia da Religião, mas nenhum desses espaços reflexivos se confundirá com a (uma) Filosofia da Religião.

O instrumento de pensar que a Filosofia exclusivamente utiliza é o *Logos*, a *Razão*. A Filosofia sabe que não é este o único instrumento de conhecimento que o homem utiliza. À Filosofia não é vedado o recurso, sempre circunstancial e auxiliar, a outros instrumentos de conhecimento. Mas a *Razão*, o *Logos*, é o único instrumento detentor do poder de sentenciar filosoficamente.

Outros instrumentos de conhecimento, outros *organoi* gnósicos, produzem outras formas de conhecimento. Mas só a *Razão*, o *Logos*, veda a si própria o direito de vedar a esses instrumentos gnósicos o acesso à(s) forma(s) de conhecimento que lhe(s) é (são) própria(s).

Da Religião pode, pois, falar-se sob várias formas. Que cada uma faça o que lhe cumpre fazer.

É, assim, preliminar a pergunta: o que é a Filosofia em si mesma? Ou, noutra formulação: de que temas e problemas, de que assuntos trata, se ocupa, a Filosofia em si mesma? Encontro uma resposta que me parece interessante em Battista Mondin (*Introdução à Filosofia*, São Paulo, Edições Paulinas, 1981, 8.^a edição, revista e ampliada): a filosofia «é um conhecimento, uma forma de saber e, como tal, tem uma esfera particular de competência; sobre esta esfera busca adquirir informações válidas, precisas e ordenadas» (*Id.*, *Ibid.*, p. 5). Um pouco adiante, lemos: «Mas a filosofia, que estuda ela? No entender dos filósofos, ela estuda tudo» (*Id.*, *Ibid.*).

Procurando comparar a filosofia com outras formas de saber, dá particular relevo à ciência, às ciências. Distingue delas a filosofia por três qualidades, «que contribuem para dar ao saber filosófico um carácter próprio e específico: o instrumento de pesquisa, o método e o escopo» (*Id.*, *Ibid.*, p. 6). Respostas: a razão, o método raciocinativo, o fim desinteressado. A lista habitual dos problemas filosóficos é pelo tratadista enriquecida com «dois novos problemas: o da cultura e o dos valores», os quais nos últimos tempos acabaram por se impor à atenção de todos devido à profunda crise que atravessam tanto a cultura como os valores (*Id.*, *Ibid.*, p. 7). A relação destes problemas com a questão da Religião é óbvia. Com efeito, não pode a Filosofia da Religião deixar de incluí-los no seu elenco, pois impossível lhe seria não reconhecer a Religião como parte incontornável da Cultura, bem como integrando no seu cerne a questão dos valores.

A tentativa de resposta à pergunta a que se refere a primeira reflexão começa naturalmente pela interpretação etimológica do vocábulo «religião». A primeira interpretação a considerar é o termo latino *religio*, voz relacionada com *religatio*, substantivação de *religare*, que significa «religar», «vincular», «atar». É a interpretação que aprendemos com o saudoso Padre Manuel Antunes, nosso mestre na cadeira de História da Cultura Clássica na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. A segunda interpretação colhemo-la na conhecida passagem de Cícero no *De Officiis*, II, 3, dando o termo *religiosus* como o decisivo, o qual significa o mesmo que *religens* e o contrário de *negligens*. Diríamos, em língua portuguesa, religente e negligente. As duas interpretações etimológicas têm consequências práticas, vivenciais, muito diferentes. Na primeira, acentua-se a dependência do homem com respeito à divindade. Na segunda, acentua-se o motivo ético-jurídico, apontando para o vocábulo *iustitia*, com o sentido que tinha entre os romanos. Qualquer interpretação exclusivista tem fortes consequências teóricas e práticas. A tónica forte colocada na *iustitia* pode conduzir a uma diluição do especificamente religioso no moral. Exemplo dessa consequência é o pelagianismo. O contrário, ou seja, o sacrifício da moral face à fé, pode conduzir à destruição da universalidade da ordem moral. Exemplo dessa consequência é o luteranismo.

A aproximação excessiva da Religião à Filosofia pode anular a possibilidade de esta se distinguir daquela, impossibilitando deste modo a existência real de uma Filosofia da Religião. Consequência similar poderá ter a aproximação excessiva à moral, reduzindo a Religião ao fundamento da moral, esvaziando-a da especificidade do fenómeno religioso propriamente dito. A Filosofia da Religião não pode perder a sua autonomia e independência crítica de análise racional, por um lado, como não pode abandonar o fito de acometer a descrição do fenómeno religioso propriamente tal, por outro. Parece elucidativo e claro o quadro de problemas fundamentais postos pela Religião à Filosofia por José Ferrater Mora (*Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965, 5.^a edición. Verbete «Religión»). É o seguinte:

1. Relação, ou ausência dela, entre a religião e a moral;
2. Papel que desempenha a religião na vida humana quando consideramos esta como um tema filosófico;
3. Estrutura da experiência religiosa e do facto religioso;
4. Diluição dos valores especificamente religiosos e da sua relação com outros valores;
5. Distintas formas de apreensão dos objetos e valores religiosos.

Fica definido um amplo espaço para o exercício da reflexão filosófica sobre a Religião. A verdade é que a consciência da existência filosoficamente legítima da Filosofia da Religião é recente. A expressão *Filosofia da Religião* data apenas do começo do século XIX. É ainda nesse contexto inicial que Rudolf Eucken afirma que a expressão *filosofia da religião* designa o relacionamento da religião com a natureza do espírito e o desenvolvimento do ideal espiritual que torna possível a existência de juízos de valor. Hoje talvez se vá tomando mais claro para o filósofo que o juízo supremo de valor a que o homem aspira é o do sentido da sua própria existência, no horizonte do sentido do Existente Total. Uma tal visão das coisas leva-nos ao encontro da posição de D. Parodi, para o qual a ideia central, e ao mesmo tempo o grande sentido tradicional, da palavra *filosofia* lhe parecia ser a ideia de *esforço em direção* à síntese total. Eu limitar-me-ia a precisar que essa síntese, para ser verdadeiramente total, terá de ser *síntese total onto-axiológica*. O princípio filosófico magno passaria então a ser o *Princípio de Sentido Suficiente* (superando a ideia leibniziana do *Princípio de Razão Suficiente*). Se Victor Frankl, o criador da logoterapia, fora filósofo, poderia ter encontrado esta formulação. É aqui que se encontra o ponto de convergência da Filosofia, na sua exigência aristotélica máxima, com a Filosofia da Religião. Com efeito, o Estagirita disse que o cume da filosofia é a *teologia*.

2. 2.^a reflexão: Atitude religiosa versus postura religiosa – categorias distintas e complementares

Relativamente à organização interior da sua relação com o fenómeno religioso, confrontamo-nos com dois conceitos: atitude e postura. Expressam duas formas de relação. A atitude será, sem dúvida, uma orientação global do sujeito humano que contém em si o sentido, a direção, a disposição e as potencialidades do movimento num certo sentido e numa certa direção. A atitude ainda não é a ação, mas já aponta para a ação. Dito melhor, para o movimento. Tudo isto poderemos afirmar também da postura. Onde residirá, então, alguma diferença entre a atitude e a postura? Penso no assunto e sou levado a distinguir entre as duas. Vejo a postura mais perto da ação, do movimento, que a atitude. A postura é já, em enlace com a atitude, a mobilização das energias para agir. Basta-lhe o simples clique para desencadear a ação. A atitude é como que o motor ainda desligado, sem ignição. A postura é o motor já ligado, já a trabalhar *au ralenti*, mas com o veículo ainda não em movimento.

Sou, pois, levado a distinguir entre a atitude religiosa e a postura religiosa. A atitude religiosa é o simples estar o espírito virado para o mundo da religiosidade. A postura é estar o espírito já em estado de latência da vivência religiosa.

Pode um ser humano estar em atitude religiosa – não hostil à vivência e à vida religiosa –, mas nunca chegar ao facto da postura religiosa e, menos ainda, da vivência e da prática religiosas.

Há outras atitudes e outras posturas. Por exemplo: a atitude científica, a filosófica, a artística, a estética, a ética, a cívica, a política, a técnica... Todas se focalizam num ponto preciso: no real, na vida, na arte, na beleza, no bem, na coletividade, no poder, no fazer... A religiosa focaliza-se no Absoluto. Todas dão acesso a uma forma específica de experiência. Portanto, relativa. Só a religiosa abre o espaço infinito da experiência absoluta.

A Filosofia da Religião também pode ser, neste sentido, Filosofia das Religiões, na medida em que todas as religiões são a porta de acesso à experiência do Absoluto. Mas melhor me parece que se pode, e deve, dizer Filosofia do Religioso. Filosofia do fenómeno religioso. Filosofia da experiência do Absoluto.

José Régio deixou-nos um livro, publicado postumamente, intitulado *Confissão dum homem religioso*. É um belo livro. Um livro centrado na experiência do religioso, da religiosidade. Nele é progressivamente desenhada, mais do que a atitude, a postura religiosa de Régio. Aliás, talvez possamos mesmo dizer que o livro fala das duas e do movimento de uma para a outra, da atitude para a postura, e desta para a assunção da vivência. Régio fala-nos dos graus do religioso. Há uma caminhada. Que rasga e estende espaços, que sobe, caminhada ascendente. A experiência religiosa sobe, ascende. Deus fica no alto. Ou, talvez melhor dizendo, Deus está em todo o possível lugar mas para Ele sobe-se, só se encontra no horizonte da subida.

Por mim, penso que a Deus não se chega, nunca se chega. Aqui. Para Deus caminha-se. Como disse antes, sobe-se, ascende-se. A postura religiosa é a condição preliminar (pré-liminar) de possibilidade da experiência religiosa propriamente dita.

Chegar a Deus seria fundir-se n'Ele, coincidir com Ele, sê-Lo. O que me parece que eliminaria o essencial da experiência religiosa: a distinção radical e insuperável entre o sujeito humano e o Absoluto a que ele aspira, pressupondo nunca eliminar nenhum dos termos. Isso seria pressupor a morte e o homem religioso não acredita na morte. Não pode acreditar na morte. Deixaria de ser religioso se acreditasse.

3. 3.^a reflexão: a religião e o conhecimento

Pensando com simplicidade e objetividade, aquilo de que se ocupa a Filosofia da Religião é de pensar filosoficamente a Religião. Por sob a Religião

encontra-se o fenómeno religioso, que se pode entender como o fenómeno do sagrado. Decidamo-nos como quisermos, trata-se sempre de uma experiência; portanto, de uma forma ou modalidade do conhecimento, de uma ocorrência psíquica de que se tem consciência.

A consciência que tem o sujeito do que lhe está a ocorrer é, rigorosamente, a consciência do que lhe está a ocorrer. Dentro de si, ou seja, dentro do seu universo psíquico. É esse universo o sinal, ou a prova manifestativa, de uma realidade que é o que se manifesta na manifestação, exterior à manifestação, ou é ele apenas e tão-só o manifestado sem manifestante exterior? Aquele que diz que crê em Deus, ou seja, que diz que crê na existência de Deus, diz implicitamente que crê na existência de uma realidade que é exterior, transcendente, à sua ideia, à manifestação psíquica que tem de Deus. Temos aqui, por conseguinte, dois conhecimentos: o simples conhecimento de que uma certa ocorrência psíquica me é presente como tal, ou seja, é uma ocorrência psíquica que se desdobra numa outra cujo conteúdo é a referência replicante à primeira; o conhecimento desse conhecimento, que aparece como um *que* e como *o que*, que aparece como *aquela* conhecimento, *aqueloutro* conhecimento.

Se for isso, e for só isso, Deus não existe como entidade exterior à consciência, Deus só existe como consciência de uma dada entidade psíquica, uma entidade psíquica que consiste na afirmação da existência da outra entidade psíquica.

Este não é o Deus do crente. O Deus do crente assenta em outra forma de conhecimento, um conhecimento que implica a saída para fora de si. Chamemos ao primeiro *conhecimento de intimidade*. Chamemos ao segundo *conhecimento de extimidade*. O primeiro é acompanhado sem mediação pela prova e evidência da sua experiência. Vê-lo é logo a evidência de si, imediata. O segundo necessita de prova e de uma evidência consequente. As provas clássicas da existência de Deus são tentativas desse tipo. A mais pura é certamente o designado argumento ontológico, em que se pretende dar o salto direto, sem intermediação, da pura entidade psíquica para a entidade transpsíquica, além-psíquica, para um espaço-outro-de-existência.

A assunção da existência desse espaço é o ato fundacional, instaurador, da religião. É esse ato que instaura a ligação da entidade psíquica que pensa com consciência de que pensa, e de quem pensa, e a entidade psíquica pensada.

Logo, o problema do conhecimento é nuclear, é radical, para o problema da religião, ou seja, do fenómeno religioso.

E, como temos estado a ver pela própria prática do pensar, a lógica mora ativamente nesse núcleo, lateja a trabalhar nessa raiz. Também aqui, aristotelicamente, ela é *organon*. E é-o enquanto lógica formal e também

como lógica material. Lógica formal relativamente ao conhecimento íntimo (conhecimento de intimidade). Lógica material relativamente ao conhecimento êxtimo (conhecimento de extimidade). Ao domínio da intimidade e ao domínio da extimidade.

A religião grega dos mistérios, de que tanto se fala e tão pouco se sabe, pode ser entendida como um procedimento para passar decisivamente do conhecimento de intimidade para o conhecimento de extimidade, acerca de Deus (para os Gregos, acerca dos deuses). Pelo que nos é dito através dos escassos testemunhos que até nós chegaram – e esses não completamente convincentes –, os mistérios instalavam na consciência dos iniciados a evidência da existência do êxtimo absoluto. E seu conteúdo. A evidência do *que* e d'*o que*. Os mistérios seriam, assim, uma forma de conhecimento *face-a-face*, *olhos-nos-olhos*, do *universo do sagrado*, do *divino*.

4. 4.^a reflexão: a religião, a estética, a arte

Intimamente ligadas entre si são a experiência religiosa, a experiência estética e a experiência artística. Em primeiro lugar, deveremos reconhecer que a experiência religiosa é, em si mesma, uma experiência estética, pois dela faz parte a experiência da beleza. O divino é para o ser humano, no fim de contas, a própria Beleza, sendo por conseguinte a fonte de toda a beleza, fonte ou origem de onde a beleza mana. A arte é o mundo dos objetos belos, mundo dado aos sentidos para através destes se dar a experiência estética da beleza artística. Todas as religiões tiram partido da arte (pintura, escultura, arquitetura, música, poesia...) para servir a experiência religiosa, promovendo a fruição da beleza e recordando essa experiência. Deve realçar-se que a religião não utiliza apenas a arte diretamente centrada no assunto religioso para com ela dar amplitude e ressonância ao sentimento religioso. A própria temática profana é apropriada por ela para obter o efeito desejado. A história da arte confirma o que acabo de escrever. Idêntica confirmação nos dá *O Museu Imaginário* de Malraux, que o é à escala da história humana.

À arte temos ainda de acrescentar a crítica de arte, seja qual for a arte em causa. Ou seja: a palavra aparece, também ela, como um meio de expressão, interpretação, iluminação estética, alimentando também ela a experiência religiosa.

Consideremos ainda o espaço, ou ambiente físico, em que a experiência acontece. Refiramos finalmente a circunstância, que pode ser profana ou sagrada, solitária ou social, festiva ou não festiva. A presença da arte mexe sempre na experiência religiosa.

É, pois, seguro concluir que a Filosofia da Religião, enquanto disciplina filosófica particular, não pode deixar de incluir no seu esforço reflexivo a Arte e a Estética.

5. 5.^a reflexão: Sobre a diferença entre a ideia e o conceito, a ideação e a conceptualização, no esforço reflexivo a levar a cabo pela Filosofia da Religião

A ideia não tem a nitidez de linhas do conceito. A ideia é vaga, fluida, informe. O conceito é a ideia formalizada. Portanto, tornada forma. O pensamento formal é pensamento por conceitos, não verdadeiramente por ideias. O processo que leva da ideia ao conceito denominá-lo-ei de conceptualização. Por esse processo a ideia torna-se nítida, clara e solidamente estruturada, torna-se *uma forma* de pensamento.

No diálogo *Teeteto*, Platão diz a certa altura, pela boca de Sócrates, que pensar é a alma (*psychê*) a falar consigo mesma. Sempre me impressionou esta definição de pensar. Ela contém em si, implícita, a afirmação de que pensar inclui a consciência desse pensar. Tanto para o pensamento não formalizado como para o pensamento formalizado; portanto, tanto para a ideia como para o conceito. Quando enuncio o princípio de identidade, afirmo o princípio de identidade e afirmo no mesmo ato assertivo que sei, que tenho consciência de que estou a afirmá-lo. A alma fala consigo mesma e sabe que está a falar consigo mesma. Conhece e, no mesmo ato de pensar, conhece que conhece o que está a conhecer. Quer pense ideias, quer pense conceitos.

Quando nos confrontamos com a interrogação «O que é a filosofia?», aparece na resposta que ela é um certo domínio do pensamento, distinto de outros domínios. Um desses domínios é a Religião. Outro é a Ciência, outro a Arte, outro a Técnica (a Técnica, como o *fazer e saber fazer* algo)... O conceito é, já em si, uma construção mental racional. O conceito responde às exigências estatutárias da razão. O conceito justifica-se racionalmente a si próprio. A irrazão, e conseqüentemente a irracionalidade, surge quando do momento da combinatória dos conceitos, no pensamento puramente analítico, e quando do momento da aplicação dos conceitos à realidade exterior a estes, à realidade que se dá na experiência empírica.

Da religião podemos ter ideias e podemos ter conceitos. Quando Mircea Eliade investiga as crenças e as ideias religiosas, afasta-se *ipso facto* dos conceitos religiosos. Logo, a Filosofia da Religião não pode ter como objeto próprio o estudo das crenças e das ideias religiosas. Só pode trabalhar com conceitos. E, claro, com juízos constituídos por conceitos articulados. O que

me parece ser concorde com o caminho da fenomenologia. É aqui que ganha todo o interesse a visão scheleriana da filosofia da religião.

A prática social da religião é uma coisa. A vivência dos ritos e observâncias é outra coisa. A vivência íntima, profunda, da religião é outra coisa. A experiência mística, no topo, é, certamente, o ponto mais alto e profundo da experiência religiosa. Penso que é neste ponto que se situa a visão gnóstica da experiência religiosa. Não me provoca admiração que o crente normal, o praticante normal e até o filósofo normal da religião se sintam, e cheguem a mostrar, por vezes chocados com o que descrevem ou escrevem alguns místicos e dizem pensar os filósofos (alguns filósofos, com realce para os filósofos gnósticos).

O filósofo da religião pensa filosoficamente a Religião. A sua tarefa não é tão-só e fundamentalmente descrever o que concerne à Religião: as crenças do crente, as práticas, as observâncias e o sentimento religioso em geral. Sentir sensorialmente, sentir afetivamente o religioso, é precisamente sentir; no último nível, sentir sentimentalmente. Todavia, o sentimento não é ainda o puro pensamento, o pensamento na pureza da sua essência. Nem mesmo no nível da ideação. Ora é ao puro pensamento, na sua formalização conceptual racional, que aspira e quer ascender a reflexão filosófica. De modo que há diferença, mas não contradição, entre a descrição e ideação do sentimento religioso e a conceptualização da experiência religiosa, pessoal ou institucional, pela reflexão filosófica. A experiência psíquica não filosófica não é negada, mas superiormente compreendida e expressa, pela sua conceptualização filosófica na Filosofia da Religião.

Quadro de referências

- Antunes, Manuel, *História da Cultura Clássica*, Sebenta do Curso de 1959-1960 da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Battista Mondin, *Introdução à Filosofia*, São Paulo, Edições Paulinas, 1981, 8.^a edição.
- Bergson, H., *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, Coleção Grandes Filósofos, in *Bergson*, Coimbra, Almedina, 2008.
- Coimbra, Leonardo, *A Filosofia de Henri Bergson*, in Leonardo Coimbra, *Obras Completas VI (1924-1934)*, Lisboa, INCM, 2010.
- Caillois, Roger, *L'Homme et le sacré*, Paris, 1960.
- Eliade, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.
- , *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas*, Tomos I-IV, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978-1980.
- , *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas*, Tomo final, Barcelona, Herder, 1999.

- Ferrater Mora, Jose, *Diccionario de Filosofia*, 2 Tomos, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, 5.^a ed.
- Feuerbach, Ludwig, *A Essência do Cristianismo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- Frankl, Victor, *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*, Petrópolis, Editora Vozes, 1991.
- Hegel, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Madrid, Aguilar, 1970.
- Hume, David, *Obras sobre Religião*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- Lacoste, Jean-Yves (sob a direção de), *Dicionário Crítico de Teologia*, São Paulo, Edições Loyola, 2004.
- Lalande, André (sob a direção de), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vols., Paris, Quadrige/PUF, 1993.
- LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia – 4*, Lisboa/São Paulo, 1992.
- Malraux, André, *As Vozes do Silêncio*, 2 Volumes, Lisboa, Livros do Brasil, s. d.
- Otto, Rudolf, *O Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1992.
- Régio, José, *Confissão dum Homem Religioso*, Lisboa, INCM, 2001.
- Scheler, Max, *De lo eterno en el hombre*, Madrid, 1940.
- , *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, 1936.