

DO ESVAZIAMENTO ONTOLÓGICO DE DEUS À DISSOLUÇÃO DO CRISTIANISMO ENQUANTO MORALIDADE: A SENTENÇA NIETZSCHEANA “DEUS ESTÁ MORTO”.

Valéria Cristina Lopes Wilke

- Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UNIRIO
- Departamento de Filosofia e Ciências Sociais
- mestre em Filosofia e doutoranda em Ciência da Informação
- valwilke@oi.com.br

Palavras-chave: cristianismo, niilismo, morte de Deus.

A sentença nietzscheana é uma das mais lúcidas e mais tenebrosas afirmações do Ocidente cristão, que desde sua constituição se fez a partir da experiência do encontro da tradição grega do lógos e do Ser com a tradição semita da história e de Iahweh. Ela afirma que os valores fundamentais e basilares do mundo ocidental perdiam valor e se dissolviam. Deus era o mais supremo destes valores, e por isto nomeou a circunstância histórica da dissolução percebida pelo filósofo. Pretendo pontuar historicamente os sentidos do esvaziamento da existência da figura divina ao longo dos séculos que marcam a idade moderna e a modernidade. Iniciarei com o nominalismo de Ockam para quem Deus seria acessível somente pela fé, deixando de ser, portanto, objeto da razão. O frade de Oxford finalizava o embate medieval em torno da relação razão e fé afirmando o primado da fé e a impossibilidade de conhecermos a Deus pela nossa razão. Dois séculos depois Descartes fez de Deus uma idéia do caniço pensante, que reunia os atributos divinos tradicionais. Como idéia privilegiada permitia a saída do sujeito de si, mas nada nela havia da consistência radical divina tal como manifestada em Sua revelação. Kant consumou, em termos modernos, a solução nominalista. Deus passou a ser objeto inacessível ao conhecimento humano por extrapolar os limites de suas condições de possibilidade. Contudo, reapareceu como postulado da razão prática e nesta situação continuou completamente esvaziado em sua consistência ontológica. Em sua obra sobre a religião nos limites transcendentais, Kant deu o tiro de misericórdia no próprio cristianismo e na divindade. O conhecimento de Deus, tal como o ocidente experimentou desde o primeiro século da era cristã, foi mortalmente ferido à medida que, por um lado, não teríamos como ter acesso à manifestação revelada da divindade e, por outro, nem mesmo a fé era suficiente para dotar a existência de Deus de alguma consistência no âmbito da simples razão. A reflexão kantiana reduziu Jesus Cristo a grande modelo ético e o cristianismo à dimensão moral. O sentido religioso intrínseco a qualquer religiosidade como que desapareceu por completo. Nietzsche atacou o cristianismo e Deus no que ainda restava: o primeiro foi demolido enquanto moral que forja indivíduos fracos e que não suportam a idéia da auto-superação; Deus é a grande construção humana que alicerça tal moralidade e que faz com que, em Seu nome, a vida e a terra sejam menosprezadas.

DO ESVAZIAMENTO ONTOLÓGICO DE DEUS À DISSOLUÇÃO DO CRISTIANISMO ENQUANTO MORALIDADE: A SENTENÇA NIETZSCHEANA “DEUS ESTÁ MORTO”.

Valéria Cristina Lopes Wilke - DFCS/UNIRIO

Como não ter Deus? Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vai-vem, e

a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, Não se podendo facilitar... Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois, no fim, dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! (...) Riobaldo/Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas.

O que marca essencialmente a dimensão religiosa é a crença na existência de Deuses ou de Deus ou da Deusa. Em geral esta crença ancora-se em teofanias mediante as quais os seres humanos têm acesso à manifestação divina. Estas teofanias são tremendas e fascinantes, se usarmos as categorias de Rudolf Otto para o sagrado, pois o numinoso seria o *mysterium tremendum et fascinans*.

O termo sagrado (sacro) tem origem no latim *sacer*, que provém, por sua vez, de *sancire*: fazer com que algo se torne real, conferir validade. O termo *sancire* era aplicado às leis, às instituições, a um estado de coisas, a um fato. O radical indo-europeu *sak* está na base de *sancire* e guarda a noção de existir, ser real. O termo *sanctus* vem de *sak*. Por exemplo, os reis são *sancti* porque escolhidos por deuses; os sacerdotes são *sancti* porque lidam com as coisas sagradas. *Sacer* e *sanctus* são as noções que fundam a religio (religião). Assim, a própria etimologia da palavra que diz a experiência com o numinoso (lat.: *numen* = deus) indica claramente a existência real e válida do sagrado, i.e., sua consistência ontológica, que é sacro por ser relativo ao divino.

Rudolf Otto (*Das Heilige*, de 1917) ao analisar não a idéia de Deus e sim seu terrível poder; não o aspecto especulativo da religião e sim a experiência religiosa a partir de seu caráter não-racional, percebeu o lado irracional da religião e os sentimentos de pavor e de atração diante do *mysterium tremendum et fascinans*, da majestas, que nos inspira o temor religioso e o gozo da plenitude do ser. Nas pegadas de Kant, para Otto a razão humana não conseguiria alcançar a majestas presente na onipotência divina. Diante desta restaria-nos apenas a sensação de nulidade e a desorientação. Porém, logo a seguir, com a experimentação daquilo que se revela e do imenso que ainda permanece oculto e misterioso, o ser humano sentiria-se envolvido e atraído pelo *mysterium fascinans*. O oculto e misterioso da transcendência, até por permanecer desconhecido, é terrível - o próprio *mysterium tremendum*.

A experiência religiosa é a do numinoso, porque decorre da revelação de um aspecto do poder divino. O numinoso é o *Ganz andere* (Totalmente Outro, a Alteridade radical do ser humano) e diante dele o ser humano tem o sentimento de ser apenas criatura. O *Ganz andere* constitui-se como o santo, o separado.

No sagrado temos tanto o aspecto objetivo quanto o subjetivo. O primeiro refere-se à realidade numinosa - fascinante, terrificante e maravilhosa - do *mysterium tremendum*, *mysterium fascinans*. Já o segundo é relativo à resposta do ser humano através da adoração, do respeito e da submissão.

Mircea Eliade, em várias obras, definiu o sagrado como aquilo que é totalmente diverso do profano e que se manifesta por meio de uma hierofania (algo do sagrado se nos revela). A história humana é pontuada por hierofanias: em todas as culturas encontramos o caráter sacro atribuído a montanhas, astros, rios, plantas, pessoas, coisas, lugares, eventos da vida humana. Conforme Eliade, há um paradoxo em toda hierofania, pois, quando um objeto manifesta o sagrado, ele se torna outra coisa sem, contudo, deixar de ser ele mesmo.

Diante daquele/aquela/daqueles que se revela/revelam, à pergunta "qual é a causa do sagrado?" não há como responder. Através do nexa causal sempre nos é possível chegar 'por trás' daquilo que nos interpela. Entretanto, em relação ao sagrado não temos como alcançá-lo 'por trás', uma vez que a origem é mistério que se revela gratuita e livremente numa hierofania, transformando o ente no qual se manifestou em algo sagrado e

memorial do Ganz andere.

O sagrado não é criação humana. O Ganz andere somente é descoberto pelo ser humano porque se deixa descobrir. Ao fazer esta descoberta, o ser humano adquire a certeza de que uma outra realidade o transcende. Esta outra realidade consiste em ser a Realidade criadora do mundo, aquela que o orienta e o funda, dando sentido à vida humana e à história. Cada ente ao qual é aplicada a sacralidade não é sagrado por si mesmo. Antes, ele é sacro à medida que se constitui como uma hierofania, ou seja, na medida que revela o Ganz andere - o Verdadeiro Ser que tem naquele ente em particular o seu 'monumento', a sua memória.

Compõem a experiência religiosa as orientações e/ou mesmo as prescrições morais, em geral compreendidas como estabelecidas pela divindade ou decorrente dos ensinamentos dela. Entretanto, estas orientações e/ou prescrições morais não representam a totalidade da experiência religiosa, como se esta se reduzisse à dimensão moral, porque se tiver que haver uma totalidade, esta será o Ganz Andere. O sistema moral, portanto, é somente uma faceta do horizonte religioso.

Diante do sagrado somente duas atitudes são possíveis: a de abertura àquilo que se manifesta ou a da não abertura. Mediante a primeira o sagrado é percebido e acolhido. Já a segunda não o reconhece e muito menos o acolhe.

O ocidente é marcado por diferentes experiências com o sagrado. Todavia, a que o caracteriza essencialmente é a experiência cristã, que nos fins da Antigüidade Clássica foi conjugada à tradição da filosofia grega. Assim, o ocidente cristão resulta do encontro de duas experiências: a tradição grega do lógos e do Ser com a tradição semita da história e de Iahweh. Sob a égide do Deus cristão, ser, lógos, verdade, história, conhecimento, política, sociedade, moral, trabalho, e tantos outros aspectos da vida humana, foram concebidos e vivenciados. Concepções de mundo foram construídas e destruídas a partir de considerações que partiam da constatação, da vivência e da crença na existência de Deus. Isto significa que nestas concepções havia a confiança na existência concreta e em Sua atuação.

Foi no século XIV que esta situação começou a mudar. Guilherme de Ockam (1290-1349) rompeu com a expectativa do século anterior relativa à complementaridade entre fé e razão. Uma vez que a única realidade cognoscível é a que temos acesso pela experiência, logo, pelo conhecimento intuitivo, então qualquer realidade transcendente torna-se inacessível e, portanto, incognoscível. Somente conheceremos alguma coisa, se tivermos o conhecimento intuitivo dela, i.e., se ela aparecer a algum de nossos sentidos particulares e no caso de algo inteligível, se tivermos dele a intuição intelectual de modo análogo a aquela que nos chega pela visão.

As provas da existência de Deus, que tiveram vez entre os escolásticos, para Ockam perderam o valor demonstrativo. Somente pelo conhecimento intuitivo, i.e., pela experiência é que podemos alcançar a existência de algum objeto. Na medida que essência e existência acham-se unidas, chegaremos à essência de algo pelo conhecimento intuitivo de sua existência. Ora, como não é possível ter este tipo de conhecimento de Deus, logo, nada podemos dizer de sua essência. E como a existência pertence a todas as coisas reais, então ela não pode compor a essência divina. Com esta argumentação, a prova ontológica é refutada pelo frade de Oxford. As provas a posteriori, que remontavam a Aristóteles, também foram rechaçadas. Quanto à prova do que se move movido por outrem, Ockam afirmava que anjos e almas se moviam a si mesmos. Quanto à causalidade eficiente, afirmou também que não considerava demonstrável que Deus fosse a causa eficiente do que existe, seja de modo parcial ou total. Igualmente não seria possível demonstrar os atributos da natureza divina, porque delas somente temos conceitos comuns, que pertencem às coisas e a Deus, e que por

terem apenas valor nominal não podem representar a essência divina. Assim, os nomes servem para indicar Deus, mas não representá-lo. O único caminho para se alcançar Deus é a fé.

A compreensão occamista de que somente há indivíduos, na realidade, combateu a noção de uma essência comum a vários entes. As características comuns a uma espécie não pertenceriam ao âmbito da essência, sendo apenas nomes. Esta idéia básica encontra-se no âmago do nominalismo, perspectiva que encerrou o longo debate medieval em torno dos universais, praticamente dando a palavra final e a orientação futura. Com Ockam, a tentativa medieval de harmonizar fé e razão também foi encerrada sob o veredito segundo o qual elas seriam inconciliáveis. Fé e razão se separaram.

O mundo moderno teve início sob os auspícios de sangrentas e irracionais guerras de religião e de “atos de fé” inquisidores (católicos e protestantes, apesar de apenas a fé cristã católica possuir, de fato, um tribunal inquisidor). Filosoficamente construiu-se na tensão do idealismo cartesiano, do empirismo experimental baconiano-galilaico e da revolução científica do século XVII. O primeiro considerava a realidade enquanto realidade pensada, por isso conhecida. O segundo requeria para o conhecimento das coisas a experimentação e a quantificação. O primeiro fez do ser real o ser objeto do pensamento, o que equivale dizer que o que não fosse objeto do pensamento não teria realidade. O segundo reduziu o conhecimento das coisas ao que pode ser pesado, medido, quantificado, verificado experimentalmente. A revolução científica, por sua vez, promoveu novos modos de fazer ciência e de conhecer a realidade, progressivamente considerada apenas em seus aspectos quantitativos e que, por isso, poderiam ser verificados empiricamente.

A filosofia cartesiana construiu os elos da cadeia do conhecimento a partir da evidência do “eu existo” e meus pensamentos. Deus seria a existência que reuniria vários dos atributos que existem enquanto ‘meus pensamentos’. Ressuscitando o argumento ontológico de Anselmo, afirmou a existência de Deus a partir de Sua essência pensada e com ela ganhou condições de sair do cogito para pensar o mundo exterior. Deus funcionou aí como a ponte e a garantia da saída do eu para o mundo e para seu conhecimento. Entretanto, a esta idéia do caniço pensante falta a consistência da existência divina. Como no pensamento de Descartes Deus permanece esvaziado de sua concretude, parece que aí age, subrepticamente, o reconhecimento de que somente pela fé pode-se alcançar a manifestação divina.

A conjunção das perspectivas cartesiana, baconiana-galilaica e científica gerou todo um mundo novo marcado indelevelmente por seu desencantamento. Em um mundo desencantado Deus está em fuga. Em geral, e isso é muito comum, foi desenvolvida uma compreensão da divindade como uma espécie de “tapa-buraco”: enquanto o processo de desencantamento não conseguia atingir um determinado setor, então a divindade ali se escondia, vivia e o explicava. Porém, quando o setor fosse desencantado, a divindade era posta a correr e a procurar, mais além, outro refúgio. No âmbito dos indivíduos, este fenômeno gera tanto desespero por parte dos que crêem como desconfiança entre aqueles que não crêem mais ou que estejam sendo mordidos pela dúvida quanto à presença efetiva divina no mundo.

Esta situação atravessou o ocidente moderno. Quando Kant estabeleceu sua grandiosa síntese entre o racionalismo, o empirismo e a ciência moderna (esta sob o amparo de Newton), já nas últimas décadas do século XVIII, podemos perceber todo o solo propício à redução do cristianismo a sua dimensão moral, uma vez que o sentido da presença efetiva de Deus na história e realidade humanas e na realidade natural encontrava-se bastante esgarçado pelo choque com a modernidade.

Sucintamente, na Crítica da Razão Pura Kant concluiu a impossibilidade do conhecimento metafísico devido às condições de possibilidade do conhecimento humano. Ou seja, como não é possível ultrapassar seus limites transcendentais, não podemos conhecer objetos que estejam para além deles. Assim, nosso conhecimento passou a se referir tão somente à dimensão fenomênica. De objetos como a existência de Deus e a imortalidade da alma, que não são fenômenos por escaparem às humanas possibilidades de conhecimento, não temos como nada conhecer e por isso, afirmar ou negar algo. Diante deles estamos em situação de aporia, porque nada podemos concluir devido ao fato de não podermos alcançá-los por nossa sensibilidade e nosso entendimento. Resta-nos somente, no âmbito da razão pura, a possibilidade de pensá-los.

Mas as idéias de Deus e da imortalidade da alma reapareceram na Crítica da razão prática como seus postulados, à medida que passaram a ser constitutivas do sumo bem, objeto desta razão. Nela temos a oposição entre a moralidade humana, decorrente do respeito à lei moral, e a santidade divina, que ocorre devido à perfeita conformidade da vontade com a lei. Segundo Kant, como na natureza finita humana não há acordo necessário entre vontade e razão, então a lei da razão atua como um imperativo, obrigando o ser humano ao dever. Isto se deve ao fato de que Kant compreendia o homem como sensibilidade e razão, o que faz com que, em nossas ações, possamos agir tanto dirigidos pelo impulso sensível como pela razão.

Se nós temos estes dois caminhos, podemos escolher entre um deles, e nesta escolha reside nossa liberdade que faz de cada um de nós um ser moral. A vida moral significa que não devemos deixar nem que os impulsos sensíveis e nem que o objeto de desejo guiem nossas condutas. Desejamos ser felizes, mas não devemos fazer da felicidade (o objeto de desejo) o princípio do imperativo moral, pois senão recairíamos no caso da ação por um imperativo hipotético, i.e., agimos tendo em vista um fim particular, quando, em verdade, é necessário agir movidos pelo imperativo categórico que se coaduna com a conformidade da ação à lei. A lei moral é aquela que procede segundo uma máxima que possa valer para todos; quando baseadas em imperativos hipotéticos, nossas ações introduzem a disputa e o conflito entre os indivíduos.

A lei moral vale para os seres finitos e infinitos. Contudo é imperativo somente para os primeiros. Uma vez que em Deus há a conformidade necessária entre a vontade e a lei, somente podemos atribuir os atributos da santidade, da beatitude e da sabedoria a Deus. Quando o homem se diz de si mesmo 'santo', então ele está incorrendo na presunção, porta de acesso para o fanatismo moral, porque ele crê agir movido por intenções puras, que não existe no nível da humanidade. Agindo deste modo ele está tomando como motivo o amor de si, que destrói a submissão ao dever. O único meio de combater o fanatismo moral é o imperativo da lei moral, i.e., o imperativo categórico.

O fim da ação moral é o sumo bem, que no ser racional finito é a união da virtude com a felicidade. Se por um lado o ser humano é incapaz de viver a santidade, por outro, apenas a conformidade da vontade à lei (a santidade) pode torná-lo digno de ser feliz, uma vez que ela é condição do sumo bem. A santidade implica em pensarmos na possibilidade de um progresso moral humano até o infinito, mediante o qual refinariamos nossa conduta virtuosa. Como somos finitos, faz-se necessário admitir a imortalidade da alma como um postulado da razão prática.

O outro postulado da razão prática é Deus. Ele assim aparece porque Kant admite que a união de virtude e felicidade não é possível conforme as leis do mundo sensível. Então torna preciso supor que tal união seja resultado de uma vontade santa, divina. Assim, o primeiro elemento do sumo bem, a virtude, requer a imortalidade da alma e o segundo elemento, a felicidade compatível à moralidade, pressupõe a existência de Deus.

De acordo com Kant, crer em Deus não é dever e Sua existência nem mesmo é necessária para dever, que se baseia tão somente na razão. Estes postulados necessários à razão prática atuam mais como uma fé racional.

No fim da CRP, a partir dos cânones da razão pura, Kant havia distinguido entre opinião, fé e ciência. Para Kant, a crença válida para todos os que possuem razão é a convicção. A opinião consiste na crença subjetivamente e objetivamente insuficiente; a fé na crença subjetivamente suficiente (convicção) e objetivamente insuficiente; e ciência na crença subjetivamente suficiente (convicção) e objetivamente suficiente (certeza). Na CRPr, o conceito de fé é utilizado: a fé é relativa à direção impressa no ser racional finito por uma certa idéia e à influência que esta idéia exerce sobre os atos racionais.

Um outro elemento importante para compreendermos a redução da religião cristã à dimensão moral acha-se na compreensão kantiana de natureza humana, constitutivamente formada pelo mal radical. A natureza é entendida como o “princípio subjetivo do uso da liberdade” (A religião nos limites da simples razão) e este princípio é ele mesmo, um ato de liberdade. Neste princípio encontra-se a possibilidade radical do mal, i.e., o ser humano tem consciência da lei moral, mas é possível que ele escolha como máxima de sua conduta, agir contra a lei moral. O homem “ser mau por natureza” significa ver esta condição presente em toda a espécie humana. O mal radical não pode ser destruído e sim vencido.

Sendo a vida social perpassada por situações que podem levar à má ação, e sendo a natureza humano não suficientemente forte para praticar a lei moral, ou para separar as finalidades da ação para agir somente conforme as que estiverem de acordo com a lei moral, Kant supôs uma sociedade ético-civil (uma república moral ou uma igreja invisível) onde todos agiriam movidos por uma fé racional, para a qual não concorreria a necessidade da revelação. A dificuldade é que seres humanos não compreendem facilmente que uma vida moral é a única coisa que Deus pede a eles. Esta incompreensão gera cultos desnecessários a Deus; gera também a idéia de que Deus estabeleceu outras leis além das puramente morais, presentes no coração do homem, e que para o conhecimento destas se fez necessária a revelação, que as revelou para que a tradição as difundisse.

Kant assume, pois, a posição em favor de uma religião nos limites da simples razão e isto significa que sua condição é o agir moral. Nela, o verdadeiro culto é a conduta moral. A fé deve ser uma fé racional que, em termos práticos, reconhece a possibilidade da divindade apenas enquanto ela reforça a ação moral humana. Nesta perspectiva, o cristianismo foi visto como exemplar máximo da religiosidade humana, mas para tanto teve de entrar na forma da simples razão, ou seja, nos limites transcendentais do conhecimento, acatando ainda os postulados da razão prática e as conseqüências de uma vivência religiosa conduzida pela fé racional.

Ora, cristianismo é uma experiência religiosa com o numinoso que admite a revelação. Parte da consideração da existência efetiva de Deus e de Sua manifestação na criação e na história humana. O que ocorreu no mundo moderno, até Nietzsche, foi o inexorável esvaziamento da consistência divina seja por sua transformação em objeto pensado (nas formas cartesiana e kantiana), seja por sua transformação em postulado da razão, seja enquanto um Deus “tapa-buraco” em processo de fuga e de desaparecimento da natureza e da história humana.

A crítica mais contundente de Nietzsche ao cristianismo se dá no plano da moral. Este ataque, na realidade, significava atacar todo o cristianismo de então, pois este já havia sido reduzido, ao longo do mundo moderno ocidental, apenas à dimensão moral. Praticamente este era um dos últimos baluartes para afugentar Deus, desconstruindo Sua

presença ao mostrá-la como forjadora de uma moral enfraquecedora e negadora da vida. Trabalhar aqui o enfraquecimento moral.

A sentença nietzscheana “Deus está morto” resume, portanto, a situação de Deus no século XIX, fruto por sua vez, de situações históricas anteriores. Mediante ela Nietzsche indicou, portanto, a derrocada e a queda do valor mais supremo e que reunia em si a síntese das experiências filosófico-científica grega do Ser e a histórico-religiosa semita. Ela deve ter sido muito incômoda para um filho de pastor e tem incomodado os cristãos pós-Nietzsche. Contudo, sua crítica nos abre também a possibilidade de resgatar o cristianismo de sua redução, porque ela aponta o real esvaziamento que houve do sentido de Deus e as conseqüências dele. Um caminho para entendê-la em sua positividade acha-se em Dioniso e em Jesus Cristo.

Nos últimos anos Nietzsche viveu tomado pela loucura, ora assinando como Dioniso, ora assinando como “o Crucificado”. Dois deuses sofredores e que ressuscitam em Nietzsche como sinal de vida. Nos últimos anos ele passou a assinar como uma destas divindades, assumindo o nome delas - Dioniso e Jesus Cristo, divindades que morrem e vivem plenamente, e não de modo reduzido ao que os homens podem fazer com elas. O momento da mania do filósofo, aquele em que as fronteiras de sua consciência estavam mais fragilizadas, permitiu, pois, a ressurreição e a vigência dos deuses, até então submersos na dimensão inconsciente.

É neste sentido que creio que a obra nietzscheana também pode ser uma porta de abertura para ultrapassarmos a redução do cristianismo a critérios humanos, demasiadamente humanos. Pois em sua demência Nietzsche nos recorda que a divindade surge e ressurge para além de toda a redução humana.

O cristianismo sempre teve e terá uma dimensão construída pelo homem, pois se houve uma revelação, ela foi e será sempre, por um lado, absorvida e experimentada na medida daquele que a recebeu; mas, por outro, na revelação a intuição fundamental cristã - a presença de Deus e Seu projeto entre os homens - deve-se à tremenda e à fascinante teofania divina, irrompida na história humana. Em tempos mui marcados pela ausência de Deus torna-se necessário recuperar esta presença de Deus, primeiro passo para que se possa falar Dele a partir da tensão entre categorias humanas de compreensão e aquilo que Deus plenamente manifestou e continua a manifestar.

Bibliografia

- . BATAILLE, Georges. A experiência interior. São Paulo: Ática, 1992.
- . _____. Teoria da Religião. São Paulo: Ática, 1993.
- . BOEHNER, P., GILSON, E. História da Filosofia Cristã. Petrópolis: Vozes.
- . BRANDÃO, Junito de Souza. Dicionário mítico-etimológico da mitologia e religião romana. Petrópolis, Brasília: Vozes, EDUNB, 1993.
- . _____. Dicionário mítico-etimológico: Mitologia grega. 2 vol. Petrópolis: Vozes, 1991
- . _____. Mitologia Grega. vol.1. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- . _____. Mitologia Grega. vol.2. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- . _____. Mitologia Grega. vol.3. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- . CAMPBELL, Joseph. A imagem mítica. Campinas: Papyrus Editora, s/d.
- . _____. As transformações do mito através do tempo. São Paulo: Cultrix, 1993.
- . _____. This business of God ... in conversation with Frazer Boa. Ontario: Windrose Films Ltda., 1989.
- . _____. As máscaras de Deus: Mitologia Primitiva . São Paulo: Palas Athena, 1992.
- . _____. As máscaras de Deus: Mitologia Oriental. São Paulo: Palas Athena, 1994.
- . CARVALHO, Sílvia M.S. (org.) . Orfeu, orfismo e viagens a mundos paralelos. São Paulo: UNESP, 1990.

- . DODDS, E.R. Os gregos e o irracional. Lisboa: Gradiva, 1988.
- . ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- . _____. O conhecimento sagrado de todas as eras. São Paulo: Mercuryo, 1995.
- . _____. Origens: história e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, s/d.
- . _____. Tratado de história das religiões. Lisboa: Cosmos, s/d.
- . FRANGIOTTI, Roque. História da Teologia: período medieval. SP: Paulinas, 1992.
- . GALIMBERTI, Umberto. Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado. São Paulo: Paulus, 2003.
- . GARAUDY, Roger. Deus é necessário? Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- . GERARD, René. Violência e o sagrado. São Paulo: Paz e Terra, s/d.
- . GILSON, E. A Filosofia na Idade Média. SP: Martins Fontes, 2001.
- . GUSDORF, Georges. A agonia da nossa civilização. São Paulo: Convívio, 1982.
- . HESÍODO. Teogonia. Niteroi: EDUFF, 1986.
- . _____. Os trabalhos e os dias. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- . HOORNAERT, Eduardo. Cristãos da Terceira Geração (100-130). Petrópolis, SP: Vozes, CehiLa, 1997.
- . KANT, Immanuel. A religião nos limites da simples razão. Lisboa: Edições 70, s/d.
- . _____. A crítica da razão prática. Lisboa: Edições 70, s/d.
- . KERÉNYI, Karl. Os deuses gregos. São Paulo: Cultrix, s/d.
- . MORAES, Regis de (org). As razões do mito. Campinas: Papyrus, s/d.
- . NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. Lisboa: Guimarães, 1987.
- . _____. Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.
- . _____. A genealogia da moral. São Paulo: Moraes, 1988.
- . _____. La voluntad de Poderío. Madrid: EDAF, 1981.
- . _____. A origem da tragédia. São Paulo: Moraes, 1984.
- . _____. Ecce homo: como se llega a ser lo que se es. 2 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- . QUEIRUGA, Andrés T. Fim do cristianismo pré-moderno. São Paulo: Paulus, 2003
- . TRABULSI, José Antonio D. Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica. Belo Horizonte: EDUFMG, 2004.
- . VERNANT, Jean Pierre (org). O homem grego. Lisboa: Presença, 1994.
- . ZILLES, Urbano. Filosofia da Religião. São Paulo: Paulinas, 1991.
- . MEEKS, Wayne A. Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulinas, 1992.