

Daniel Chacon e Frederico Almeida. (Orgs). *Filosofia da religião: problemas da Antiguidade aos tempos atuais*. São Paulo: Loyola, 2020. ISBN 978-65-5504-005-0. (232 páginas)

Bruno Pinto de Albuquerque

Resenha² do livro organizado por Daniel Chacon e Frederico Almeida. *Filosofia da religião: problemas da Antiguidade aos tempos atuais*. São Paulo: Loyola, 2020. ISBN 978-65-5504-005-0. (232 páginas)

A obra *Filosofia da religião: problemas da Antiguidade aos tempos atuais* se inicia com uma breve apresentação, seguida de algumas primeiras palavras, antes de continuar com doze capítulos, cada um deles escrito por um autor diferente, a respeito de algum aspecto da obra de um filósofo que aborda o tema da religião. Na apresentação do livro, Flávio Senra, professor do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas e coordenador da área Ciências da Religião e Teologia na Capes (2018-2022), chama a atenção para o fato de que a origem da maioria dos autores destaca a importância da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) em Belo Horizonte, particularmente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, dentre outros centros nacionais que se dedicam ao grande desafio de “manter atualizado e plausível o debate em torno do problema de Deus em perspectiva filosófica” (p. 9).

As primeiras palavras se configuram como um prefácio escrito por João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell, sj, a quem os autores homenageiam e dedicam a obra. Ele agradece aos jovens professores de filosofia, seus amigos e antigos alunos, pela iniciativa de publicarem um volume dedicado à questão filosófica de Deus, que vai na contramão da tendência dominante. Não obstante a brevidade do texto, vale a pena deter-se aqui sobre as questões que aponta, tamanho o nível de sua densidade sapiencial e da luz que lança ao conjunto do livro, como se fosse uma chave hermenêutica. Salientando que, no meio acadêmico brasileiro, estudos nesta temática são relativamente escassos, o autor se interroga sobre os destinos que terão os “vestígios de uma crença que tem vigorado até hoje desde os primórdios da humanidade”. Apesar do anunciado “retorno da religião”, o autor afirma que vigora uma indiferença em relação à questão de Deus, não mais como um ateísmo convicto ou militante, mas como um “desinteresse objetivado em estilos de vida que conscientemente ou não prescindem de fato de qualquer referência transcendente”, mesmo entre a população que, “embora se chame ainda cristã, vive como se Deus não existisse”. Mesmo nas “aparências religiosas ou ultra-religiosas”, o que se encontra em causa, segundo o filósofo, é uma “instrumentalização do divino”, nas quais “prevalece a busca da satisfação do sentimento religioso e a aspiração de realização e gratificação pessoal”. A experiência religiosa genuína, ao contrário, é “absolutamente gratuita e promove a

¹ Doutorando em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: brunopintodealbuquerque@gmail.com.

² Elaborada no âmbito da disciplina “Filosofia e teologia”, que foi ministrada pelo Prof. Dr. Eduardo Gross no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora em 2020, esta resenha foi sobremaneira enriquecida pelas exposições do professor e os comentários dos colegas, a quem se devem agradecimentos pelo percurso em conjunto no estudo da obra; de modo particular, pela leitura atenta do manuscrito feita pelo professor, que o devolveu com pontuações precisas para ajustar alguns detalhes importantes do texto.

gratuidade”, pois, acrescenta: “Longe de encerrar a pessoa na própria subjetividade, como meio à sua disposição para preencher sua necessidade de segurança e conforto interior, ela irrompe espontaneamente na consciência e arranca o ser humano de sua autossuficiência para lançá-lo no mistério insondável do outro divino”. Embora exista um genuíno impulso de transcendência nessas manifestações, termina-se por deturpá-lo, porque esse fenômeno “brota no mesmo solo do imanentismo antropocêntrico do qual pretende escapar”, na medida em que, ao mesmo tempo, reage à modernidade e é determinado por ela. O “silêncio sobre Deus” que impera não é somente religioso, mas sobretudo cultural, em uma valorização unilateral do conhecimento científico, que renuncia à pergunta pelo sentido do todo, sendo marcado pela “fuga de um confronto com a verdade da existência”. Para o autor, a reflexão filosófica sobre a religião não consiste unicamente em pronunciar-se a favor ou contra a “existência”³ de Deus, mas de salvaguardar a dignidade da pessoa humana, na medida em que esta “não pode sufocar definitivamente a inquietude que provoca a consciência do mistério de sua própria existência”. Nesse sentido, os capítulos do livro visam a salientar esse aspecto fundamental da vida humana: “Mais do que qualquer progresso científico ou técnico, mais do que qualquer desenvolvimento econômico, o que se requer para a realização individual e para a convivência pacífica da humanidade é a compreensão da vida como um dom, acolhido na liberdade e na gratidão e partilhado gratuita e responsabilmente com todos”. Assim, ele convida os autores cada vez mais a passar “das primeiras análises predominantemente históricas à investigação pessoal do sentido da existência”, como um serviço precioso para tornar ainda mais fecunda a tarefa de “despertar em muitos o verdadeiro pensar” (p. 13-15).

A teologia de Aristóteles abre o caminho do primeiro filósofo ao qual se dedica atenção, em um capítulo escrito por Richard Oliveira, que se concentra no livro XII da *Metafísica*. Tendo em consideração as particularidades deste livro, atestadas por reconhecidos comentadores, o que se investiga é uma questão específica, qual seja, analisar como o discurso teológico do Estagirita, a partir do tema da substância, configura-se como uma abordagem de compreensão da natureza da divindade que se diferencia tanto das representações religiosas gregas tradicionais sobre o divino quanto das imagens de Deus na tradição judaico-cristã. A ciência que Aristóteles deseja constituir nesse tratado foi designada posteriormente como ontologia, cuja pretensão filosófica fundamental consiste em estudar o ente enquanto tal e as propriedades que lhe competem (p. 18-19). Essa *epistème* possui um caráter gnosiológico singular e seria marcada por duas concepções a princípio heterogêneas e aparentemente inconciliáveis, enquanto ciência do ser enquanto tal (ontologia) ou saber referente ao divino (teologia). Entretanto, embora alguns comentadores defendam que se trata de dois projetos epistemológicos distintos, Oliveira sustenta que essas duas concepções não são inconciliáveis.⁴ Ele se ancora, para isto, na teoria aristotélica da substância, destacando que, para o filósofo grego, o conceito de ser é radicalmente complexo e caracterizado por uma polissemia estrutural. Porém, este conceito se encontra marcado por um elemento fundamental, que é a substância, justamente aquilo que distingue um ser dos outros e consiste em uma “significação primordial do ser”, de modo que a ontologia aristotélica não pode deixar de ser uma “usiologia”, ou seja, uma teoria da substância ou *ousía* (p. 23). Com efeito, Aristóteles parece conceber que a reflexão ontológica inclui tanto a investigação da substância quanto de suas causas primeiras, desembocando, no limite, no conhecimento da substância primeira. Portanto, o autor sustenta que não há uma clivagem essencial entre dois tipos distintos de abordagem filosófica na *Metafísica*, “mas, antes, a existência de uma mesma linha de reflexão que leva, de certa forma, da

³ Expressão entre aspas no original.

⁴ Em nota de rodapé, Oliveira chama a atenção para o fato de que o filósofo alemão Martin Heidegger explora a articulação entre ontologia e teologia em Aristóteles para fundamentar sua concepção sobre uma constituição ontoteológica da metafísica ocidental (p. 21).

interrogação ontológica acerca do ser e de suas causas à investigação daquele que seria o ser primário ou mais fundamental que, como tal, constituiria o princípio explicativo do qual dependem todos os demais seres” (p. 23). Desse modo, o filósofo se proporia a alcançar uma “filosofia primeira”, constituindo, para isso, um saber cuja unidade abrange, por sua conexão com a substância primeira, todas as demais substâncias, que dela dependem. A substância é apresentada como a “categoria ontológica mais fundamental da realidade, à qual todas as outras categorias necessariamente remetem”, isto é, trata-se da “condição primária e mais originária da existência de todas as outras modalidades de ser” (p. 25). Na obra *Física*, Aristóteles tinha sido conduzido aos limites da investigação do mundo físico, até alcançar a demonstração da atuação de um Primeiro Motor. Na *Metafísica*, ele retoma e aprofunda a compreensão de sua natureza, evidenciando que, além de ser a causa última dos seres, ele é também vida e pensamento. O Deus de Aristóteles encontra-se em um movimento circular eterno e consiste em uma substância que é puro ato, sem vestígio de potência, imóvel, imaterial, movendo o universo porque o atrai a si como objeto de desejo e amor, sendo de caráter racional e cognoscível. Dessa forma, ele concebe Deus como um intelecto puro que se pensa eternamente a si mesmo e que é entendido não como uma causa abstrata e impessoal, mas sim como uma verdadeira “pessoa”. Entretanto, em uma concepção muito diferente das tradições grega, judaica e cristã, na medida em que o Deus aristotélico ignora completamente o mundo que se encontra subordinado a ele e lhe é radicalmente indiferente, não obstante este seja por aquele atraído de forma contínua e irresistível. Em sua concepção, Deus não possui um caráter providencial, ou seja, não interfere sobre as vicissitudes do mundo por meio de uma ação inteligente derivada de um desígnio, não se encontra vinculado a exigências éticas que implicam justiça e tampouco é criador do mundo a partir do nada, mas funciona como o princípio que explica o movimento ordenado e racional do universo.⁵ Em Aristóteles, Deus é amado pelo universo, mas se encontra radicalmente separado e alheio a ele, enquanto, no cristianismo, Deus ama o mundo e a ele se doa como graça. O autor conclui que, não obstante a exaltada afirmação aristotélica do caráter vivo e pessoal do Primeiro Motor, a divindade do filósofo grego corrobora a afirmação de Blaise Pascal segundo a qual há uma diferença essencial entre o Deus dos filósofos e cientistas e o Deus de Abraão, Isaac e Jacó (p. 34-35).

A inteligência da fé em Santo Agostinho é abordada por Daniel Chacon, que se concentra, de modo particular, na questão suscitada pelo aforismo “*nisi credideritis, non intelligetis*”, isto é, “se não crerdes, não compreenderéis”, encontrada na tradução latina do profeta Isaías, conhecida pelo Bispo de Hipona. Ao refletir sobre a racionalidade da própria fé em face da filosofia grega, o cristianismo interpretou de forma singular os dilemas essenciais presentes na cultura helenística da Antiguidade tardia. Nesse contexto, a concepção da fé como indispensável para alcançar a Verdade ocupou um lugar central na síntese proporcionada pela destacada especulação teológico-filosófica agostiniana, que engendrou uma notável conciliação entre fé e razão, à luz do pensamento patrístico grego e latino. Para o grande doutor, a fé, particularmente a fé nas Escrituras, descreve uma forma de esperança, que é um horizonte de inteligência a ser almejado pela razão. Fundamentando-se na Bíblia e opondo-se aos pelagianos, Agostinho sustentou que a crença em si mesma já é uma dádiva da graça divina, à qual se tem acesso em Cristo. No pensamento agostiniano, há uma preparação para a fé por meio da razão. Segundo Chacon, o santo fornece uma “célebre definição formal do significado de crer” na obra *De praedestinatione sanctorum*, onde afirma que crer significa “pensar com assentimento” (p. 38). O pensar se antepõe ao crer, pois a capacidade cognitiva humana é

⁵ Considerando esta concepção de uma transcendência radical em relação ao mundo, Oliveira concorda com aqueles que sustentam que o Deus de Aristóteles se distancia mais do Deus criador das religiões monoteístas do que o Demiurgo platônico, que age como um artesão cósmico, ordenando e modelando a matéria do universo. Ele considera a divindade aristotélica “incompatível com qualquer tipo de devoção religiosa genuína, a qual pressupõe uma verdadeira interação afetiva entre o homem e o divino” (p. 34).

condição fundamental para compreender o anúncio da fé cristã, como afirma na referida obra: “Pois, nem todo o que pensa, crê, havendo muitos que pensam, mas não creem, mas todo aquele que crê pensa, e pensando crê e crê pensando” (p. 39). Todavia, para se crer, não é preciso alcançar a plena compreensão racional dos conteúdos da fé, já que é a própria fé que proporciona o acesso a essa compreensão, como afirma no *Sermo XLIII*: “A fé consiste em crer no que não se vê, e sua recompensa é ver o que se crê” (p. 40). Nessa compreensão da fé como “propedêutica à beatitude” (p. 40), Santo Agostinho exorta, no mesmo sermão: “compreenda para crer, creia para compreender” (p. 41). Portanto, para ele há uma circularidade entre fé e razão. A distinção entre *intellectus* (inteligência) e *ratio* (razão) permite-lhe propor que a razão é anterior à inteligência. A *ratio* precede a *fidei* e esta precede o *intellectus*. Este, iluminado pela graça divina, percebe a Verdade: “A fé, na acepção agostiniana, não prescinde, pois, da razão; antes, o ato de crer impõe, por si mesmo, a tarefa do pensar” (p. 42). Trata-se de contemplar com a razão o que, pela fé, já se admitia. Na *Epistula CXIX*, ele afirma: “Deus está longe de odiar em nós essa faculdade pela qual nos criou superiores aos outros animais. Ele nos livre de pensar que a nossa fé nos incita a não aceitar ou buscar a razão, pois não poderíamos sequer crer se não tivéssemos almas racionais” (p. 43). Nesse sentido, “prescindir da razão humana no alcance da inteligência do *mysterium fidei*, equivaleria a um desprezo à criação divina” (p. 44). Portanto, Agostinho recusa uma atitude de fideísmo irracionalista. A fé teologal “questiona toda forma de soberba e ingenuidade oriunda do estabelecimento da razão em sua plena autonomia e pretensão de apreender a totalidade da realidade e do sentido último da existência humana” (p. 47). A *divina auctoritate* não se refere a uma autoridade estritamente externa, mas, ainda que transcenda o ser humano, pode ser encontrada em seu mais íntimo, como *Praesentia interior*, o próprio Deus na intimidade da alma. Ao mesmo tempo, o santo não reduz o valor e a autoridade das Escrituras. Em *De Trinitate*, ele afirma: “Na verdade, apenas um olhar mediado pelos dados da revelação bíblica, quando dirigido para si mesmo, para a parte mais sublime e interior da alma, pode alcançar a Verdade, isto é, vislumbrar, até o possível, certa visão das promessas aludidas pela fé” (p. 50), qual seja, o próprio Deus-Trindade. A razão é convidada a transcender-se na direção de sua própria identidade, impulsionada pela fé, seguindo as pistas da Revelação cristã. A fé salienta a incompletude da razão e implica em um percurso que a conduz do visível para o invisível, do temporal para o eterno (p. 51). A inteligência da fé ordena a relação com a criação. A relação entre fé e razão aponta para fora de si, para a contemplação do *mysterium Trinitatis* na vida eterna. O ato de crer é mais do que uma simples concordância intelectual com a Revelação, pois implica uma entrega irrestrita, por meio do amor (p. 52-53). O autor conclui o texto afirmando que, por mais significativo que seja o legado agostiniano para a tradição filosófica, ele não esgota a questão da relação entre fé e razão, ao qual se refere como um “intrigante drama da existência humana” (p. 53), que continua desafiando a inteligência contemporânea.

O argumento ontológico de Santo Anselmo de Aosta para a prova da existência de Deus e as objeções de Gaunilo são abordados por Glauber Ataíde, que apresenta as linhas mestras desse debate e da significativa trajetória que ele percorreu ao longo da história da filosofia. Elaborado pela primeira vez em 1078 na obra *Proslogio* e representando um esforço de encontrar uma demonstração racional da existência de Deus, única e mais simples do que aquelas que tinham sido elaboradas no *Monólogo*, o argumento só foi denominado ontológico a partir do pensamento kantiano. Convidando o leitor à interioridade e exortando-o à contemplação de Deus, o monge de Bec propõe, segundo Ataíde, uma “ascensão cristã-platônica” ou “uma elevação da mente para contemplar a Deus” (p. 58). As primeiras objeções ao argumento foram publicadas na mesma época, em uma pequena obra denominada *Pro insipiente*, atribuída tradicionalmente a Gaunilo, monge de Marmoutier, ainda que seu nome não seja referido e Anselmo pareça desconhecer sua identidade. As cópias mais antigas do manuscrito de Anselmo

trazem como apêndice essa interpelação, seguida da tréplica, intitulada *Responsio*; por exigência do próprio Anselmo, as críticas e as respostas circularam juntas desde cedo, o que sugere que considerou sua resposta satisfatória. O argumento se inicia com a definição de “um ser do qual não é possível pensar nada maior” (p. 59). Ainda que o incipiente ou incrédulo negue sua existência, ele pode pelo menos compreender essa expressão e conceber este ser em sua inteligência. Contudo, seria uma contradição conceber que o ser sobre o qual não se pode pensar nada maior existiria somente na inteligência, pois um ser existente também na realidade seria maior do que ele, sendo assim absurdo pensá-lo como existente somente no intelecto. Portanto, Anselmo conclui que este ser existe, indubitavelmente, tanto na inteligência quanto na realidade, o que constitui um elemento central de sua argumentação, na medida em que ele sustenta que seu argumento vale para Deus. O interlocutor crítico objeta, questionando o fato de que a presença na inteligência seja suficiente para afirmar a existência real. Além disso, para ele, se é possível conceber que Deus não existe, também é possível pensar que o ser maior que todos não existe,⁶ senão enquanto som de letras e sílabas no pensamento. Mas a mais conhecida das objeções é a da ilha perdida, segundo a qual haveria uma ilha perdida repleta de riquezas, mas que ninguém seria capaz de encontrar; assim, o crítico aplica o argumento de Anselmo a um objeto diferente, com o objetivo de “demonstrar a implausibilidade da passagem de uma existência lógica necessária a uma ontológica” (p. 64). A *Responsio* do Arcebispo de Cantuária não é somente uma reiteração do *Proslógio*, mas um aprofundamento. Se é possível conceber o ser sobre o qual não se pode pensar nada maior como existente, então ele necessariamente existe, ainda que não seja possível compreendê-lo inteiramente. Quanto à ilha perdida, Anselmo afirma que seu argumento só pode ser aplicado ao ser do qual não se pode pensar nada maior e “só pode estabelecer a existência desse ser supremo, e nada mais” (p. 67). Paradoxalmente, o argumento anselmiano nunca foi muito bem aceito por teólogos, tendo sido rejeitado por São Tomás de Aquino em meados do século XIII; por outro lado, marcou a filosofia moderna, constituindo, de acordo com Bertrand Russell, a base do sistema hegeliano. O capítulo se encerra concluindo que, sendo válido ou não, Russel tem razão ao afirmar que “um argumento com uma história tão significativa certamente deve ser tratado com respeito” (p. 68). O capítulo deixa, assim, a questão em aberto, como se fosse um convite para que os leitores tirem suas próprias conclusões.

A questão do mal radical e da graça na filosofia de Immanuel Kant é explorada por Julian Batista Guimarães, que tematiza a relação entre liberdade humana e graça divina. O filósofo alemão vincula moral e religião através da ideia do Sumo Bem e dos postulados. Para ele, o Sumo Bem é a união entre a moralidade e a felicidade; contudo, uma não necessariamente conduz à outra, de modo que a união entre ambas está fora do alcance da ação humana: a moral não torna alguém feliz, mas apenas digno de felicidade. Assim, a existência de Deus é postulada como a causa suprema da natureza e a única que pode garantir a conjugação entre moralidade e felicidade. Só se a religião e a moral estiverem vinculadas, nas palavras de Kant, “se realiza a esperança de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não ser indignos dela” (p. 70). É por isso que, para Kant, a moral conduz de maneira inevitável à religião, pois a felicidade consonante com a virtude não pode ser alcançada a não ser como objeto de esperança. Ora, a incapacidade de ajustar-se plenamente à lei moral é atribuída à limitação humana, mas o mal radical aponta para a possibilidade da liberdade se insurgir contra a própria lei moral, pervertendo a ordem do dever (p. 71). Trata-se de um movimento de autodestruição da liberdade, mas é possível vislumbrar a restituição desta, o que é um ponto de

⁶ Como observa o autor, Gaunilo atribui a Anselmo uma expressão que ele não utiliza, pois “o ser maior que todos” e “o ser do qual nada maior pode ser concebido” não são equivalentes, de modo que Anselmo afirmará que a existência real do primeiro não pode ser demonstrada da mesma forma que a do segundo (p. 63).

interesse comum à moral e à religião, abordada pela moral kantiana. Kant recusa a ideia de que o ser humano seria bom ou mau por natureza, entendendo que ambas as teses suprimem a liberdade e a possibilidade de responsabilização. Ele preserva, portanto, o fundamento da liberdade na ação humana (p. 72). Para o filósofo, a lei moral e as inclinações são os dois móveis de determinação da vontade humana. O mau não está nos impulsos naturais ou nas inclinações, mas nas máximas da vontade. A lei moral é independente das inclinações e condicionamentos naturais, que são congênitas e movidas pelo desejo de felicidade. Se o ser humano tivesse como móbil somente a lei moral, seria moralmente bom; se tivesse como móbil somente a inclinação, seria moralmente mau. O mal se encontra na subordinação ocasional do móbil da lei moral à inclinação, pois, no pensamento kantiano, a lei moral deve ter prioridade. O fato de a inclinação ser natural não significa que o ser humano não seja responsável por ela. Também a propensão ao mal se configura como uma “decisão livremente assumida embora profunda e insondavelmente entretecida em nossa humanidade” (p. 74-75). Em contraposição a ela, as disposições originárias apontam a possibilidade da natureza humana para o bem. Coexistem nela a propensão para o mal e a disposição para o bem, mas há uma hierarquia, pois esta última ocupa o lugar mais elevado na escala dos fins que conduzem ao destino humano em sua teleologia natural. Segundo Paul Ricoeur, a disposição ao bem na moral kantiana é mais originária e guarda a possibilidade de retorno; por mais radical que seja o mal, ele não é definitivo. Há esperança de um retorno ao bem do qual se desviara por sedução, pois o fundamento não é corrompido. Assim, a conversão é concebida como dever e objeto de esperança para cumprir o destino moral do ser humano, uma vez que Kant a define como o “restabelecimento da disposição originária para o bem” (p. 76). Apesar da origem religiosa da conversão, baseada na concepção joanina de “novo nascimento” (Jo 3,5), segundo Jean-Louis Bruch, Kant lhe dá uma significação moral e se opõe à ortodoxia cristã, que entende a fé como pressuposto necessário do novo nascimento. Apesar da queda, mantém-se, nas palavras de Kant, um “gérmen do bem”, que resiste à corrupção. Dessa forma, “ressoa sem diminuição na nossa alma o mandamento: *devemos* tornar-nos homens melhores; por conseguinte, devemos também poder fazê-lo” (p. 76, grifo no original). Essa conversão se daria por uma revolução da disposição de ânimo, promovendo mudança no caráter inteligível, condição de possibilidade para a reforma gradual ou progresso contínuo no tempo, tornando-se suscetível ao bem. De acordo com o pensamento kantiano, do ponto de vista de Deus, que perscruta os corações, a conversão seria uma revolução, enquanto, para os humanos, ela só poderia se mostrar como reforma gradual dos costumes, progressão contínua em direção ao bem (p. 77-78). O ser humano se esforça para se tornar susceptível a uma “assistência superior para nós imperscrutável”, nas palavras de Kant, e esta assistência superior completa a imperfeição dos esforços humanos. Ele aponta para a ideia da graça divina, mais além da razão, para transformar o ser humano afetado pelo mal na raiz. Quanto à questão da atribuição da conversão à agência humana ou divina, a moral kantiana permite entender que ambas são condições da esperança da beatitude e se encontram necessariamente conectadas, pois a graça diz respeito ao que o ser humano não pode realizar para justificar-se, enquanto a natureza se refere ao que se pode e deve fazer. No entanto, a relação entre liberdade e graça no pensamento kantiano é complexa, e pensar como ocorre esta relação transcende a capacidade especulativa da razão. Os efeitos da graça são admitidos como incompreensíveis, porque ultrapassam a possibilidade dos usos teórico e prático da razão (p. 80). Kant nem descarta a necessidade de uma ajuda sobrenatural, nem opta unicamente pela boa conduta como causa daquela, pois a tensão entre a liberdade e a esperança constitui o âmago da fé. O capítulo deixa claro que, sendo filho da Ilustração e, portanto, movido pelo ideal da liberdade, Kant é também herdeiro da tradição cristã, de modo que a moral que propõe testemunha essa tensão. Por um lado, o mal radical reside como possibilidade da liberdade, de modo que se resguarda a

responsabilização e a chance de retorno ao bem; por outro lado, a graça é reconhecida em seu caráter transcendente, de forma que fica preservada como mistério inacessível à razão humana.

A questão da subjetividade religiosa no pensamento de Søren Kierkegaard é articulada por Jean Vargas à leitura de Friedrich Schiller pelo pensador dinamarquês. Fundamentalmente, o capítulo tem como objetivo destacar a importância de não desprezar o elemento religioso no pensamento kierkegaardiano. Ele mostra como a recepção da obra do filósofo e teólogo de Copenhague sofreu uma seleção injustificada, na qual foram privilegiados os escritos estéticos em detrimento dos religiosos. Isto influenciou a editoração das obras, seja na seleção daquelas que seriam traduzidas, seja na secção das partes que seriam publicadas em separado, o que teve como consequência uma apropriação indevida de escritos do pensador nórdico, os quais, desconectados de seu contexto original, foram incorporados por círculos existencialistas ateus e postos junto à obra de Jean-Paul Sartre. Desta forma, estabeleceu-se uma tradição interpretativa que privilegia os aspectos estético-literários, enquanto o próprio Kierkegaard se ocupava de modo fundamental com a questão de tornar-se cristão. Entretanto, recorrendo a uma metáfora do próprio Kierkegaard, o autor salienta que, agindo desta forma, os críticos deram demasiada atenção a uma florzinha, esquecendo-se da floresta. Ele questionava as formas institucionalizadas da religião, mas concebia que, sendo vivida existencialmente, a religião “leva o indivíduo a ser a melhor versão de si mesmo” (p. 86), singularizando-se e fazendo frente ao desespero da existência por meio da fé. Desespero seria falhar na tarefa de levar o indivíduo a tornar-se si mesmo, colocando substitutos inadequados no lugar que é devido ao sagrado. Kierkegaard e Schelling se aproximam em uma “discussão sobre a religião cristã enquanto dispositivo de configuração da subjetividade” (p. 86). Porém, enquanto para a Schiller a primazia se encontra no estético, para Kierkegaard ela está no religioso. O dramaturgo alemão entende que o estado religioso deve ser superado pelo estético enquanto modo de viver, enquanto o autor dinamarquês pensa que, ao contrário, o estágio estético deve ser superado pelo religioso. Lembrado como pai do existencialismo, o que Kierkegaard pretende fazer é uma “discussão sobre a subjetividade diante de Deus” (p. 87). Ambos pensam em termos de uma “ascensão da subjetividade” por meio da reflexão; contudo, para Schiller, esta conduz do individualismo em direção à espécie, enquanto para Kierkegaard, ela o retira da multidão em direção a tornar-se um indivíduo singular (p. 94). Em sua ótica, “falta ao esteta o compromisso da ética e a coragem do religioso” (p. 95). Schiller encontra um vínculo entre moralidade e felicidade no último estágio, mas Kierkegaard mostra os limites do aspecto racional da filosofia frente ao que a transcende, como o aspecto existencial da fé, procurando opor-se à redução da fé à moralidade, particularmente por meio da figura bíblica de Abraão. Para alcançar o reconhecimento dos “vestígios de eternidade deixados por Deus em cada um”, apenas a fé pode superar a distância qualitativa entre o finito e o infinito (p. 99). Dessa forma, Kierkegaard se denomina um *missionário às avessas*, que endereça sua mensagem não aos não cristãos, mas aos que estão inseridos na *cristandade*, apontando para a desconsideração do aspecto existencial da fé cristã, que havia se perdido na religião institucionalizada (p. 101). A religião é entendida como a pergunta sobre o lugar ocupado pelo sujeito em relação a Deus. Denominando-se um escritor religioso, Kierkegaard critica a excessiva racionalização da existência, especialmente na dimensão religiosa. Tanto Schiller quanto Kierkegaard propõem um “mapa topográfico existencial” que concebe como ápice do processo de subjetivação “o ato de alcançar um ponto inacessível para a racionalidade filosófica, a saber, o da plenitude humana” (p. 102). Entre convergências e divergências, o primeiro propõe superar o religioso em prol do estético, enquanto o segundo, ao contrário, superar o estético em prol do religioso.

Karl Marx é abordado no capítulo escrito por Guilherme Oliveira e Silva, que inicia o texto afirmando que a polêmica sobre o tema da religião na obra do pensador alemão se encontra

em torno de sua afirmação de que a “religião é o ópio do povo”. Segundo o autor, contudo, a frase sempre é citada fora de contexto, e ele se propõe a discuti-la e apresentar suas consequências, para esclarecer a concepção marxiana de religião (p. 105). Diferenciando Marx dos marxistas e propondo uma leitura diferente de autores como Michael Löwy e Lucien Sève, o autor do capítulo aproxima o filósofo alemão de Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Ludwig Feuerbach, entendendo que o núcleo da concepção de Marx sobre religião consiste em concebê-la como uma representação invertida da realidade, na qual esta seria tomada de forma dualista. A frase mencionada de Marx foi publicada em 1844 no artigo *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, que transborda o conteúdo da proposição ilustrativa. Nota-se a influência de Feuerbach; porém, diferente deste, que entende o ser humano em seus atributos (razão, vontade e amor), Marx tem em vista o mundo humano (Estado, sociedade). É a partir deste contexto que tematiza a religião, entendendo-a como produção dessas instâncias. O autor traz a citação original: “A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo” (p. 109, grifo no original). Marx entende que a filosofia deveria abandonar a religião, na medida em que, na concepção marxiana, esta supõe uma alienação em relação à vida política, de modo que a emancipação política consiste no deslocamento da religião do âmbito público para o privado e no estabelecimento de direitos indiferentes a este último (p. 112-113). Para Marx, as raízes da religião deveriam ser buscadas no aspecto econômico, para serem compreendidas e superadas, de modo que a sociedade não mais apelasse para critérios exteriores ao âmbito social.

Friedrich Nietzsche é o filósofo abordado por Laurici Gomes, que enfatiza a polêmica assertiva nietzschiana de que o único cristão morreu na cruz, expressa na obra *O anticristo*, de 1888. Com sua posição polêmica, o filósofo alemão exerceu grande influência na pós-modernidade, sendo possível identificar um amplo espectro de apropriações de seu pensamento. Foi um dos mais radicais críticos do cristianismo e sustentava que os Evangelhos teriam falsificado a vida e os ensinamentos de Jesus. Ele diferencia o Nazareno do movimento que se organizou em torno de seu nome, mas isto não significa que esteja de acordo com Cristo, pois opõe Dionísio e o Crucificado. Alguns cristãos associam seu pensamento a uma profunda crise espiritual, outros pensam que ele somente a diagnostica, outros ainda que a crítica serve para renovar o próprio cristianismo (p. 121). Com efeito, a obra de Nietzsche pode ser recepcionada de formas muito diversas e criativas pela teologia. As reflexões sobre o cristianismo ocuparam seu pensamento ao longo de todo o seu itinerário filosófico, mas os contornos mais radicais se intensificaram no último período de sua produção, iniciado com *Assim falava Zaratustra* (1883-1885), onde o homem louco anuncia o que considera a morte de Deus, não de forma especulativa, mas como uma sentença dramática. Sua pergunta central não trata da existência ou inexistência de Deus, pois não entra no âmbito metafísico, mas interroga como a humanidade suportará viver sem a ideia de Deus como norteadora (p. 122). Esse anúncio é seguido de outro, a da chegada de um *além do homem* (*Übermensch*). O personagem Zaratustra implora que as pessoas sejam fiéis à terra, rejeitando esperanças supraterras, fazendo-se porta-voz de Nietzsche, para quem o cristianismo seria “platonismo para o povo”, desviando-o da imanência, da corporalidade e do sensível, em direção a um mundo suprassensível. Sua crítica ao cristianismo se encontra, entretanto, bastante enraizada em uma época, e não é difícil concluir que ela tem em vista o cristianismo da Alemanha do século XIX.

A noção de transcendental em Ludwig Wittgenstein é abordada por Ana Cláudia Archanjo, que se centra nesse termo tal como utilizado pelo filósofo austríaco na obra *Tractatus logico philosophicus*. Segundo a autora, trata-se de uma das noções mais complexas do pensamento wittgensteiniano, que ela considera uma “chave de leitura essencial para a compreensão dos seus escritos” (p. 141). Sua tese consiste em que a perspectiva do transcendental em Wittgenstein está

ancorada na imanência e nos limites da linguagem humana. Nessa concepção, a linguagem só é capaz de expressar os fatos, que estão dentro do mundo. O que se encontra no limite do mundo ultrapassa a capacidade expressiva da linguagem e não pode ser expresso, cabendo, diante dele, silenciar. Os limites do dizível e do indizível significam, portanto, os limites da linguagem. Contudo, os limites do mundo podem ser alterados para aquele que foi agraciado por uma experiência mística, que altera a perspectiva de entendimento do todo. Nas palavras de Wittgenstein, “o sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico” (p. 143). A própria etimologia do conceito de mística remete ao ato de silenciar. É no âmbito do místico que se encontra o que há de mais importante, o inefável que se mostra e que é indizível, o ético, o estético e o religioso. Na perspectiva wittgensteiniana, o silêncio é o último degrau da escada: “Com efeito, se o que se mostra é indizível, resta ao sujeito que foi agraciado pela mostraçãõ reter-se em silêncio, permanecendo em profunda imersão no que foi contemplado e em paz consigo mesmo. Encontra-se ele sem poder nem querer dizer nada sobre o assunto, por saber que não seria capaz de relatar algo oriundo de uma experiência tão profunda e pessoal. A saída é o silêncio beatificador que envolve a atmosfera da ética” (p. 146-147). E o resultado final desse processo é a “clarificação silenciosa acerca dos limites do dizer” (p. 147). Desse modo, o filósofo não nega que haja um transcendental, mas a autora entende que este não é entendido no mesmo sentido da tradição judaico-cristã, e sim de uma espiritualidade. Ele entende que o sentido da vida deve ser contemplado em silêncio. Tentar explicar a experiência mística significaria, para ele, reduzir ou perder sua grandeza. Para compreendê-la, é preciso vivenciá-la e, nisso, aquietar-se: “O indivíduo percebe a incapacidade de mudar o mundo que já é uma realidade objetivada, acalma-se ante esta incapacidade e muda a si mesmo, alterando assim seus próprios limites e proporcionando uma real mudança no mundo. Esta é a vida do homem feliz, que domina a vontade individual e se torna capaz de contemplar o sentido da vida” (p. 151). O homem infeliz tenta controlar o mundo de forma egoísta e sofre desnecessariamente com a frustração. A hipótese da autora é que Wittgenstein trata somente do que existe até o limite do mundo, sendo o transcendental entendido como uma semi-imanência, pois não há um desconhecimento do que nele se apresenta, mas também não há dele um conhecimento absoluto.

Paul Tillich é o autor escolhido por Thiago Souza, que se interroga sobre como o teólogo aborda e responde às interpelações do niilismo por meio de uma perspectiva ontológica e existencial marcada por elaborações cristológicas. O niilismo se faz presente na realidade contemporânea, que interpela a condição existencial humana e a fé cristã, como um fantasma que assombra com o espectro da falta de sentido e que leva o indivíduo a interrogar-se pelo sentido da existência: “Mesmo existindo e possuindo um ser, o indivíduo se vê na existência como alguém sujeito ao não-ser. É essa a relação – entre ser e não-ser, existência e ontologia – que perpassa a análise que será feita sobre o niilismo em Tillich” (p. 156). A proposta tillichiana implica uma “ressignificação da mensagem cristã, de modo que ela ecoe aos ouvidos que escutam falar sobre a morte de Deus” (p. 158). A teologia cristã possibilita uma construção de sentido para a existência, na direção de uma superação da ameaça do desespero, na medida em que a fé aponta para uma dimensão transcendente, não como fuga da existência, mas como possibilidade de esperança: “A fé é um modo de o indivíduo encontrar sentido em algo que transcenda a realidade existencial” (p. 159). No capítulo, dois conceitos são privilegiados para abordar a questão do niilismo no pensamento tillichiano: “Enquanto o primeiro (alienação) reflete o caráter de o ser humano e a existência se encontrarem em condição de separação e fragmentação, o segundo (não-ser) reflete as consequências de se encontrar em tais condições. Nesse sentido, o não-ser exprime o nada e a alienação exprime a ruptura de sentido” (p. 159-160). Para Tillich, o ser e o não ser encontram-se imbricados na ambiguidade do existir, o que encontraria testemunhos na tradição bíblica: “Deus cria do nada, de acordo com a ideia de

criação *ex nihilo*, e este nada ecoa na criaturalidade: a herança do não-ser é esse eco” (p. 160). Recorrendo à etimologia latina do verbo “existir”, *existere*, Tillich compreende que tudo o que existe está fora do não ser, mas, ao mesmo tempo, participa dele, o que configura uma condição de ambiguidade (p. 161). Nas palavras de Tillich, “ser uma criatura inclui ambas as coisas: a herança do não-ser [angústia] e a herança do ser [coragem]” (p. 162), de modo que “a potência do nada está imbricada na existência” (p. 163). A cristologia tillichiana está arraigada em sua ontologia, pois o evento Cristo é concebido a partir da categoria de Novo Ser, que se baseia em 2Co 5,17 e Gl 5,6. Por meio da fé, torna-se possível superar o destrutivo na existência ao participar da realidade manifestada em Jesus, o Cristo. Na soteriologia de Tillich, o velho ser humano pode ser superado pelo novo, que transborda o poder da antiga alienação. Sua proposta é aprofundar a compreensão sobre em que sentido Jesus é o Salvador, por meio de uma tríplice ação: reconciliação, reunião e ressurreição, que o autor se dedica a explorar ao se aproximar do fim do texto. Com efeito, o não ser é concebido como um “fator subjacente à experiência do existir” (p. 169), mas Tillich aposta na possibilidade de superar o distanciamento em relação à fonte de sentido, por meio de um elemento *kairológico*, que insere a eternidade no instante, através do qual o velho é vencido pelo novo.

O Deus de Emmanuel Lévinas é apresentado por Fabiano Campos, que adentra alguns meandros da complexidade do pensamento desse filósofo lituano-francês com conhecimento de causa e uma postura bastante crítica. Antes de tudo, ele recorda que, desde Martin Heidegger, pensar Deus e o âmbito do ser em conjunto tornou-se uma questão permanentemente revisitada e discutida por filósofos e teólogos. Lévinas concorda com Heidegger sobre a necessidade de desvinculá-los, o que era fundamental na proposta de crítica à ontoteologia. Entretanto, pretende dar um passo além, pensando a “distância” ou transcendência absoluta de Deus em relação ao ser. Para ele, a noção de “outro do ser” indica que Deus deve ser pensado muito além do horizonte ontológico, pois manifestaria uma diferença ainda mais fundamental do que aquela que separa o ser e o nada, na medida em que entra em cena a noção de uma “diferença absoluta da transcendência” (p. 173). Lévinas pensa a noção de ser como totalidade e rompe com a circularidade dialética entre ser e bem. É possível notar particularidades muito específicas da compreensão levinasiana de Heidegger, pois ele concebe que a noção de ser abre caminho para a violência à alteridade e o aniquilamento das diferenças ao longo da história da filosofia ocidental, entendida enquanto “pensamento do Mesmo” (p. 175). Assim resume o autor: “Tudo se passa como se a filosofia tivesse sido incapaz de salvaguardar a absoluta transcendência de Deus, submetendo-a à ordem lógico-racional e coroando a escala hierárquica dos entes como o Deus bíblico, então compreendido como ente supremo (*ens summum*) e causa de si (*causa sui*)” (p. 178). Portanto, Lévinas teme que o Deus da revelação seja reduzido à “esquálida ideia do ser supremo” (p. 178). Ele acusa a ontologia de ser incapaz de salvaguardar a alteridade tanto do outro humano quanto de Deus e, mais do que isso, de suprimi-la, ao inseri-la em um sistema racional e inteligível, abordando-a sob o signo do ser, que terminaria por reduzir tudo ao idêntico. Recusando a possibilidade de um conhecimento ontológico de Deus, Lévinas propõe, em contrapartida, um sentido exclusivamente ético para conhecer a Deus mediante a relação com o outro humano (p. 178-179). Essa ênfase na ética é um eixo central no pensamento levinasiano. Questionando a abordagem de Lévinas, contudo, Campos se pergunta se a generalidade do conceito constituiria, de fato e por si mesma, uma violência contra a singularidade dos indivíduos reais, pois “é evidente que a razão humana, ao aplicar conceitos universais à diversidade multiforme do real, acaba prescindindo da singularidade empírica dos

indivíduos humanos enquanto pessoas livres e diferentes entre si”⁷ (p. 179). Segundo Lévinas, é necessário ir além da noção de ser, retirando-a de sua “realeza indestronável”, para caminhar na direção de outra instância, referente a um “além do ser” ou “de outro modo que ser” (p. 181). Lévinas sustenta que alguns momentos da história da filosofia foram distintos da ontológica. Ele se aproxima de Platão, do neoplatonismo e de Plotino, mas também os interpreta de forma particular, pois revaloriza a ideia platônica de Bem, mas concebendo-a em seu caráter exclusivamente ético, que, para ele, é acima de tudo um acontecimento, de um encontro com o outro e da revelação do rosto, que convoca o eu a deixar de ser uma força que estende e se afirma, ao ser por outrem interpelado à responsabilidade (p. 183). Para ele, trata-se de evitar a “idolatria conceitual” por meio da salvaguarda da “invisibilidade de Deus” (p. 189). A originalidade de Lévinas está na chave hermenêutica da ética, com a qual interpreta a transcendência e que concebe como refratário ao pensar e ao ser, ao conhecimento e à ontologia: o rosto do outro solicita, requisita e convoca à responsabilidade. Aquilo que é “de outro modo que ser” não é o nada, e sim uma terceira via entre o ser e o não-ser (p. 191-192). Portanto, Lévinas resgata a positividade do termo metafísico, mas dá a ele um sentido diferente de toda a tradição, para pensar além do ser, de outro modo que ser. Percebe-se que a visão judaica de Deus inspira sua filosofia como pano de fundo, como na preocupação com o mandamento de não pronunciar o santo nome de Deus em vão, refletida no uso da linguagem negativa.

A nomeação de Deus em Paul Ricoeur é abordada por Frederico Soares de Almeida, que introduz o modo como o teólogo empreende uma reflexão sobre a linguagem religiosa a partir da teoria da metáfora, particularmente em relação ao texto bíblico. A linguagem simbólica é aberta à interpretação e o autor insere a hermenêutica ricoeuriana no movimento de valorização da metáfora em relação ao espírito anti-metafórico da modernidade, na medida em que se entende que “o processo metafórico promove uma torção na linguagem que a faz ultrapassar-se produzindo um aumento icônico de sentido” (p. 201). A ficção é entendida como um itinerário privilegiado de descrição da realidade, em que a hermenêutica terá como base não a psicologia do autor, mas a “coisa do texto” (p. 206). Ricoeur utiliza a noção de “mundo do texto” para as hermenêuticas bíblica e filosófica, que ele concebe, em suas palavras, em uma “relação complexa de inclusão mútua” (p. 203), na qual a relação entre o religioso e o filosófico aparece “entre o inominável e a profusão dos nomes” (p. 207). Em síntese, pode-se afirmar: “É na tensão entre o Deus inominável e os nomes divinos que existe um trabalho de pensamento” (p. 207). No horizonte bíblico, manifesta-se a relação entre o ser humano e Deus por meio de uma nomeação polifônica de Deus, o Totalmente Outro, nas diversas formas de discurso bíblico, tais como são o profético, o narrativo, o prescritivo, o sapiencial, o hínico e o parabólico, que o autor apresenta. A Bíblia engendra diversas facetas da Revelação divina, que oferecem a possibilidade de conceber um Deus de rosto múltiplo, descrito de forma polissêmica, cujos referentes últimos são Deus e Cristo. A experiência de fé cristã tem origem no encontro do ouvinte com o Deus nominado na mensagem, em uma trajetória de sentido que vai do “mundo do texto” e se dirige ao “mundo do leitor” no ato da leitura, para ser atualizado na existência do sujeito em sua forma

⁷ O autor aponta em notas de rodapé outras críticas e retificações, discordando da leitura que Lévinas faz de Heidegger e apresentando argumentos consistentes. Por exemplo: “Convém observar, todavia, que esse gesto teórico não significa, como pretende Levinas, ao menos no que diz respeito à filosofia de Heidegger e de Tomás de Aquino, subordinar Deus ao ser. Trata-se, antes, de integrar o conhecimento de Deus na ordem ontológica, de modo que o âmbito do ser é apresentado, sim, como o único viés humano de acesso à realidade divina, mas senão por uma limitação do próprio conhecimento humano, da inteligência humana na sua correlação estrutural com o ser, e não por um rebaixamento da sua transcendência” (p. 178). E não hesita em discordar de Lévinas, afirmando que não lhe parece que a “história da filosofia ocidental” tenha sido uma “destruição da transcendência”, na medida em que “essa própria história foi capaz de engendrar um pensar verdadeiramente respeitoso com relação à transcendência” (p. 178).

renovada de agir com os outros. Desse modo, a linguagem religiosa interpela a própria vida, em um profundo entrelaçamento, que contribui para pensar sobre o seu sentido, e funciona como chave tanto para a interpretação dos textos sagrados quanto para uma hermenêutica do ser. Se, na hermenêutica bíblica, “todos os discursos parciais são referidos a um Nome, esse nome é o ponto de encontro e o vestígio de incompletude de todos os discursos sobre Deus” (p. 209). A conclusão é a seguinte: “O nome de Deus visto metaforicamente indica pistas para uma melhor compreensão da condição humana e, conseqüentemente, para uma abertura para o outro. Com isso, uma interpretação metafórica do nome divino coloca o ser humano na hermenêutica de sua própria experiência religiosa, abrindo-se para o reconhecimento do outro” (p. 210).

A concepção peculiar do cristianismo no pensamento de Slavoj Žižek é abordada por Fabiano Veliq no capítulo que encerra a obra. O pensador esloveno recorre a diversas áreas, incluindo a filosofia, a psicanálise, a cultura e o cinema, para abordar questões cotidianas no mundo contemporâneo, tendo se tornado conhecido pelo ateísmo e o materialismo marxista. Percebe-se uma forte acentuação da influência marxista e freudiana-laciana em sua obra. Entretanto, ambas são profundamente reconfiguradas, adquirindo tonalidades muito particulares, por vezes contrárias às noções clássicas, na medida em que sua obra se fundamenta em um niilismo, à medida que entende as representações como baseadas no nada. Como o autor destaca, muitos dos escritos žižekianos abordam o tema da religião. Em sua obra, o filósofo propõe aquilo que nomeia como teologia materialista e que se encontra relacionada à sua crítica à religião, em geral, e ao cristianismo, em particular. Para ele, a posição ateísta propriamente dita não implica uma luta desesperada contra o teísmo, nem uma atitude de indiferença em relação à crença, mas um retorno à crença enquanto aposta para algo além da realidade do senso comum, que possa encarar a realidade material enquanto lugar do mistério, mas sem fazer referência a uma realidade superior concebida enquanto Deus, como ocorre nas religiões tradicionais. Seu pensamento, então, se articula com a leitura que ele faz da psicanálise de orientação laciana: “Enquanto a religião assume a existência de um sentido último para a realidade, a psicanálise se coloca como a aposta em um vazio de sentido do Real” (p. 220). Lembrando o aforismo laciano “Deus é inconsciente”, Žižek sustenta que a crença persiste nas práticas materiais, pois um sujeito pós-moderno que se declara ateu age como se acreditasse. É na física quântica que ele encontra um modelo para pensar uma espécie de “incompletude ontológica da própria realidade” e que lhe permitiria “pensar uma ontologia aberta” (p. 215). Na concepção muito particular que Žižek tem do cristianismo, este incluiria dentro de si a sua própria superação ou negação, que seria, para o filósofo, o ateísmo moderno (p. 221). Na releitura materialista do cristianismo e de seus dogmas centrais, o autor esloveno entende que a proposta cristã seria suprasumida, na contemporaneidade, pela organização política, de modo que ele propõe um materialismo que aponta para o engajamento na transformação social. Veliq conclui o texto propondo uma articulação entre o pensamento žižekiano e a psicanálise laciana e convidando a novas pesquisas, apresentando algumas linhas para que os filósofos, teólogos e psicanalistas cheguem às suas próprias conclusões.

Por fim, por meio da obra estudada, o leitor percorre algumas vias sobre a questão de Deus e da religião na história da filosofia, com a possibilidade de se deparar com nomes inesperados e articulações surpreendentes entre os autores e temas estudados, que incluem perspectivas diversas, contextos histórico-geográficos distintos e posições de fé diferentes. Conforme já assinalado, a proposta do livro consiste em recortar um tema específico em cada autor, de modo que pode funcionar mais como material de aprofundamento do que de introdução geral à filosofia da religião. Nesse contexto, pode ser mais bem aproveitado em cursos de pós-graduação do que de graduação. Certamente o que foi apresentado aqui não esgota a complexidade de cada texto, mas pretende apenas sinalizar certos elementos centrais

que possam porventura instigar a leitura do material. A obra pode movimentar o pensamento de áreas como a ciência da religião, a teologia e a filosofia, além dos múltiplos campos de pesquisas interdisciplinares que se debruçam sobre o complexo e multifacetado fenômeno religioso, tais como a psicologia e a psicanálise, as ciências sociais e os estudos culturais. Trata-se, por fim, de uma obra aberta, que traça conexões com muitas outras e sinaliza a relevância de novas publicações. Em comunicação pessoal, Eduardo Gross sugeriu a importância de dedicar capítulos também às obras de Platão, Tomás de Aquino e Hegel. Seria interessante se essa sugestão pudesse ser acolhida pelos organizadores para uma publicação futura, que poderia incluir também Jean-Luc Marion, filósofo francês que tem se destacado na área. Além disso, seria de grande interesse que se pudesse abordar, nessa possível publicação vindoura, as obras daquelas que poderiam ser consideradas verdadeiras filósofas da religião, tais como os nomes de grande envergadura que são os de Hildegard von Bingen, Simone Weil e Edith Stein, dentre muitas outras que se aventuraram a tecer palavras no misterioso espaço entre a fé e a razão.