

A soteriologia e os diferentes critérios de salvação em Luc Ferry

Soteriology and the distinct criteria of salvation in Luc Ferry

Henrique Marques Lott¹

[\[henlott@yahoo.com.br\]](mailto:henlott@yahoo.com.br)

Resumo

A análise que desenvolvemos no presente artigo se dá em torno da reflexão que Luc Ferry apresenta acerca das diferentes doutrinas soteriológicas advindas da religião e da filosofia ocidental. A soteriologia é mais comumente conhecida como uma doutrina da salvação e é o fio condutor que seguiremos aqui. Veremos quatro critérios distintos de salvação em que se verifica ruptura e continuidade com a religião: o primeiro deles enfoca a soteriologia através da secularização filosófica da Antiguidade, o segundo apresenta a superação do modelo de salvação filosófica através religião, o terceiro trata a respeito das concepções soteriológicas modernas e “desencantadas” e o quarto engloba alguns postulados acerca da “soteriologia imanentista” e suas ressonâncias nas experiências atuais.

Palavras-chave: Soteriologia; Religião; Ruptura; Continuidade; Filosofia; Luc Ferry.

Abstract

The analysis developed in this article revolves around the thinking of Luc Ferry on diverse soteriological doctrines stemming from religion and Western philosophy. Soteriology, more commonly known as a doctrine of salvation, is the thread we will follow here. We examine four distinct criteria for salvation where there is rupture and continuity with religion: the first focuses on soteriology through the philosophical secularization of classical antiquity, the second on surpassing the philosophical salvation model through religion, the third covers modern, “disenchanted” soteriological concepts, and the fourth involves several assumptions about “immanentist soteriology” and its resonance in present-day experience.

Key words: Soteriology; Religion; Rupture; Continuity; Philosophy; Luc Ferry.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

A filosofia grega e “a primeira secularização da salvação”

Ruptura e continuidade, é isso que Luc Ferry enfatiza quando descreve a “primeira secularização” no mundo grego. Segundo ele, a filosofia ao romper com a tradição religiosa do mito adotando um discurso racional que difere do discurso poético, especialmente da narrativa religiosa de Homero e Hesíodo, reata com a religião na medida do cosmos e da harmonia. Os primeiros filósofos encontram explicações racionais para as forças da natureza e passam a identificar tais forças, não somente com os deuses, mas com os elementos (fogo, terra, água, ar) constitutivos do “Universo”. Essas compreensões na *physis* antiga reordenam a noção de lei e de “justiça (*diké*)”. Nesse sentido, “rompem” com a religião porque promovem uma “retirada do divino” tal como se encontrava no mito, mas ao mesmo tempo, reatam através de uma compreensão que transfere esse divino para a dimensão de uma razão cósmica. “[...] É contra a religião que a cosmologia se constitui, no momento em que retoma, ao modo de um ‘desvio’, de suas principais intenções” (Ferry, 2004, p. 176). Esta é uma “primeira secularização” da salvação que encontra respostas para a questão da morte, para do sentido da vida e do mundo, que são filosóficas e não religiosas.

No período clássico com Platão e Aristóteles surge uma abordagem de ênfase mais reflexiva sobre o problema da finitude humana e essa questão adquire uma posição ainda mais enfática no estoicismo. Com o surgimento dessa corrente filosófica, a angústia existencial e a ideia de salvação se acentua por sua relação com o cosmos. “Platão e Aristóteles e talvez mais ainda os estóicos não cessaram de dizer, do modo mais explícito, que as angústias ligadas à finitude humana – à representação da morte, para falarmos com mais simplicidade – estão na origem de toda atividade filosófica” (Ferry, 2004, p. 46). A filosofia estóica propõe uma soteriologia que se une à teoria para alcançar a salvação e, de tal união resulta que, uma vez tendo sido o “edifício cósmico desvelado pela ‘*theoria*’, será com vistas a chegar à ‘salvação’, [...] essa ‘união’ pode nos salvar justamente da solidão, do tédio e até mesmo aos olhos dos estóicos, do sofrimento e da morte” (Ferry, 2004, p. 46-47). Os estóicos se propõem a vencer a morte com o suporte da filosofia, pelo exercício da sabedoria, sem lamentar os acontecimentos indesejados e fazendo o que os compete no pleno exercício das virtudes, especialmente as “virtudes teóricas”. Para eles, é assim que

nos salvamos. O estóico propõe uma transcendência sobre a morte que se situa “[...] além da nostalgia e da esperança” (Ferry, 2004, p. 217). Essa modalidade de transcendência deve acontecer no momento presente e não num futuro esperado, não deve ser, portanto, uma miragem com a qual adiamos a salvação e com isso a possibilidade de uma vida boa. Para o estóico, é aqui e agora que nos salvamos, “[...] é preciso ‘terminar toda ação da vida como se ela fosse a última’ (Marco Aurélio, *Pensamentos* II, 5, 2). Na perspectiva da morte, é impossível deixar passar um único instante da existência. [...] [N]o fundo não há diferença entre a eternidade e o presente” (Ferry, 2004, p. 221).

Diferente da soteriologia cristã, que propõe uma imortalidade individual vinculada a um Deus Pessoal, os estóicos encontram-se mais próximos do budismo. Eles renunciam ao próprio desejo de permanência e de imortalidade, cultivando o desapego em relação a uma salvação da alma. Para eles, esse desejo de permanência da alma está imerso nos desejos e afetos e assim, preso nas realidades ilusórias do mundo. Esse critério de salvação ecoará parcialmente em filosofias bem posteriores como as de Spinoza e Nietzsche. No fim *tudo se une ao cosmos* (Cobb, 1988).

A soteriologia cristã: a religião acima da filosofia

“O cristão é rico; é mesmo o único, pois possui os tesouros da alma, que não lhe podem ser roubados.”

Etienne Gilson

A soteriologia cristã atinge um dos pontos mais altos no que diz respeito à salvação, pode-se dizer que, com ela *a morte é vencida* de uma maneira até então inédita e desse modo, o cristianismo consegue se emancipar do mundo grego (Ferry, 2004, p. 228-259). Vejamos, pois, alguns dos aspectos mais fundamentais que configuram a ideia de salvação na fé cristã, que, diga-se de passagem, trata-se de uma verdadeira “revolução espiritual” no mundo grego. Toda a compreensão da cosmologia da filosofia estóica da qual falávamos acima, que acabou por configurar o modelo grego antigo, transforma-se agora em *carne e osso* e passa a significar para os cristãos o *Logos* divino, a inteligência e o ser supremo que criou todo o universo, torna-se carne humana e habita nesse mundo. Como bem expressam as palavras iniciais do evangelho de João: “E o Verbo se fez carne e

habitou entre nós” (Jo 1, 14). A pessoa do Salvador nos legou na interpretação cristã uma imortalidade individual e, desse modo, pode-se dizer que “de impessoal o logos tornou-se pessoal” (Ferry, 2004, p. 230).

Essa transformação foi extremamente radical e gerou inúmeros conflitos doutrinários com a filosofia grega dominante na época. É do encontro e do embate entre helenismo e judaísmo que nasce o cristianismo, embate iniciado já no primeiro século da era cristã, que se deu muitas vezes de forma sangrenta e visceral para os cristãos. “Paulo conhece a existência da sabedoria dos filósofos gregos, mas condena-a em nome de uma nova Sabedoria, que é uma loucura para a razão: a fé em Jesus Cristo” (Gilson, 2001, p. XIX). O cristianismo vencerá e imporá sua doutrina soteriológica ao Ocidente até o início da modernidade. Como foi possível essa virada e o que representou esse *salto* por sobre a filosofia grega no que diz respeito à salvação? Diremos a princípio que o cristianismo adquiriu uma destreza conceitual e “[mostrou-se] capaz de desviar a filosofia grega em seu proveito, propondo uma nova doutrina da salvação” (Ferry, 2004, p. 228).

Os primeiros protagonistas dessa história empreendem uma dura batalha filosófica. “João, Paulo e Justino travam uma intensa luta a favor do ‘logos divino’ e contra o ‘logos cósmico’. A partir deles se dá o nascimento de uma nova doutrina da salvação em ruptura com os filósofos gregos” (Ferry, 2004, p. 229). Todavia, existe uma questão fundamental que permeia todo esse conflito conceitual e que cria uma dificuldade considerável no âmbito da argumentação da lógica grega. Assim, “dizer que Cristo é o *Logos* não era uma afirmação filosófica, mas religiosa” (Ferry, 2004, p. 231). De que modo então tal “argumento” se sustenta, uma vez que a filosofia grega já havia se emancipado a séculos da religião? Como a religião cristã conseguiu nessa época “ultrapassar” a filosofia com uma afirmação religiosa e não filosófica?

Segundo Ferry, essa questão é respondida por Santo Agostinho, ele fez uma profunda reflexão acerca da grandeza e ao mesmo tempo, da “miséria” da filosofia platônica. Para Agostinho, “Platão, com efeito, é aquele que teve a aptidão para descobrir a quase totalidade da mensagem cristã sem poder beneficiar-se da Revelação cristã, portanto, por meio da simples razão” (Ferry, 2004, p. 241). Nesse sentido, a contribuição do platonismo e assim sua grandeza se apresentam na forma como Platão orienta seus

discípulos a irem “além dos sentidos” e a buscarem a “Verdade” por suas faculdades racionais. Esse é um entre outros aspectos da filosofia platônica que coincidem com o cristianismo na concepção de Agostinho. Talvez a maioria de toda essa filosofia se case muito bem com o cristianismo.

Para Platão, é a visão do “belo” para “além das aparências”, como uma entidade constituída por si mesma e de realidade inteligível, portanto, incorpórea, que nos leva à visão da “idéia de bem”. Nesse caso, podemos dizer que essa *visão* está em conformidade e aproxima muito o platonismo do cristianismo. Todavia, Agostinho mostra também as “fraquezas do platonismo” e, ao mostrá-las, aponta o que para ele constitui a superioridade do cristianismo. Uma das fraquezas do platonismo é que: os ensinamentos de Platão são acessíveis somente a alguns poucos iniciados, enquanto “o cristianismo conseguirá convencer o povo, da pertinência das verdades que a filosofia ainda reservava a uma elite, [...] o cristianismo seria platonismo para o povo” (Ferry, 2004, p. 242). Para Agostinho, é a superioridade do divino no Cristo como “Verbo encarnado”, que possibilita expressar de forma simples e totalmente despojada aquilo que é mais elevado. O “orgulho filosófico”, especialmente o daqueles “herdeiros de Platão”, os impedia de atingir a compreensão do que é “mais elevado” e assim se percebe como nessa compreensão a religião é capaz de ultrapassar e superar a filosofia (Agostinho, 1973, p. 137-139). A “prodigiosa humildade” advinda do próprio Cristo enquanto “*Logos* encarnado” e a compreensão e aceitação dessa “Verdade” com “humildade religiosa”, coloca a religião acima da filosofia. Desse modo,

a soberba filosófica implica a rejeição da encarnação do *Logos* numa pessoa, não importa qual, considerada indigna dele, mas é também essa recusa que conduz a privar a filosofia de todo acesso à verdadeira soteriologia: impessoal e anônima, a imortalidade dos gregos é insignificante perto daquela que o Cristo encarnado e, por conseguinte, exposto tanto quanto a nós à finitude e à infelicidade, nos promete individualmente (Ferry, 2004, p. 245).

A salvação individual da alma constitui a superação da soteriologia filosófica e, nesse sentido, a religião coloca-se acima da razão. O que pode nos salvar plenamente é tão-somente o “amor cristão (*agapè*)”, ele é destarte a maior e mais completa de todas as soteriologias, pois suplanta toda a “sabedoria grega” incorporando na noção de “*agapè* (querer bem)” uma verdadeira superação da morte através do amor. Eis, por conseguinte,

uma soteriologia muito mais completa do que a dos estóicos e de todas as filosofias anteriores, ela se edifica através de “um amor mais forte do que a morte” (Ferry, 2004, p. 248).

A “soteriologia desencantada” da modernidade

A filosofia mantém um vínculo com a religião que se expressa de modo contínuo em toda a história. É possível constatar, entretanto, “ruptura e continuidade”. Como na Antiguidade, sob esse aspecto, acontece o mesmo com a modernidade, o vínculo da relação filosofia-religião se dá através de contrastes e aproximações. Desse modo, temos momentos que convergem e outros que divergem, que atam ou desatam o fio dessa relação. Com exceção do período medieval, é possível dizer que desde os primórdios “a filosofia vai aparecer num ponto crucial como concorrente da religião” (Ferry, 2004, p. 168).

Com o advento da revolução científica e as novas descobertas de caráter experimental das ciências da natureza, da nova astronomia de Copérnico, Galileu, Kepler e Tycho Brahe, do pensamento de Descartes e sua ideia de método, da física clássica de Newton e a imagem do mundo como uma máquina, configura-se uma nova imagem do universo. As suntuosas vestes de caráter divino que tanto a metafísica, quanto a religião *vestiam* no cosmos recobrando-o de “encantamento”, são agora despojadas e perdem sua função. Em outras palavras, os modernos despiram o cosmos e retiraram suas “vestes sagradas”. Descartes, Leibniz, Kant, enfim em quase toda a modernidade, a religião passa a necessitar da chancela da filosofia. A soteriologia moderna é, portanto, filosófica e não religiosa e, nesse sentido, aproxima-se mais dos antigos gregos do que dos cristãos do medievo.

Todavia, ainda que tenha havido uma grande ruptura da filosofia moderna com a religião, mantém-se de modo secreto, uma continuidade. Mas como se dá esse processo? A religião cristã é recolocada em questão em muitos momentos da modernidade e repensá-la passa a ser uma tarefa de fundamental importância para muitos dos modernos. Ao que tudo indica, “uma das teses mais profundas já defendidas, referente à essência da filosofia moderna, considera que ela foi, inicialmente e antes de tudo, uma vasta tentativa de secularizar ou de ‘racionalização’ da religião cristã” (Ferry, 2004, p. 169). Como podemos

notar, a filosofia não abandona a religião, mas agora ela a absorve de um modo filosófico e não religioso e com isso, ela infunde uma nova soteriologia.

Para ilustrarmos essa compreensão, tomamos com Ferry, um exemplo na filosofia de Hegel. Esse filósofo compreende três etapas formadoras na vida do espírito: a arte, a religião e a filosofia. O espírito do Absoluto se manifesta no mundo histórico seguindo essa hierarquia evolutiva onde a arte cumpre a etapa de um primeiro estágio e *mostra* o espírito na dimensão sensível; a religião se encontra no segundo estágio expressando mais adequadamente o espírito através do mito; por fim, a filosofia encontra-se no terceiro estágio que é o racional, aquele que “*pensa o divino*”. Esse processo se desenvolve do seguinte modo:

a arte deve ser ultrapassada pela religião, que tem os mesmo objetivos que ela – exprimir o divino, o espírito absoluto. [...] Não obstante, o mito tampouco é a razão. [...] Segundo Hegel, só a racionalidade é realmente capaz de exprimir o Absoluto [...]. Portanto, a arte e a religião devem, por fim, dar lugar à filosofia, que as ultrapassa, conservando fundamentalmente a mesma finalidade que elas; alcançar e pensar o divino (Ferry, 2004, p. 170).

Poderíamos vislumbrar nesse caso uma total reversão de sentido no que concerne à soteriologia cristã que vimos no tópico anterior e com isso considerar que há um total abandono da religião nesse aspecto. Com efeito, a soteriologia na modernidade encontra-se muito mais ao lado da razão do que da fé, exatamente ao contrário do modelo cristão do medievo que vivenciou um longo período em que a filosofia tornou-se *serva* da teologia. A situação da soteriologia se inverte com os filósofos modernos, pois toma uma posição diametralmente oposta a da religião: doravante, é esta última que deve recorrer à filosofia para se salvar. Como diz Hegel (1983, p. 83):

La religión [en nuestro tiempo] tropieza [así] especialmente con el obstáculo [de que] es conocimiento no está reconciliado con ella. (...) La tarea de la Filosofía de la religión consiste en eliminar [esta] grieta, [este] impedimento. Por otro lado, [tiene que infundirle] a la religión el coraje de conocer, el coraje de la verdad y de la libertad.

Essa “*coragem de conhecer*” implica que a religião deve conhecer-se a si mesma. Nesse sentido, o cristianismo ocupa o topo entre todas as religiões que merecem ser conhecidas, porque traz em si a “*essência do espírito*”. Pode-se dizer que para Hegel, “*o conteúdo da religião cristã é fazer conhecer Deus como espírito*. [...] A morte de Jesus

tornou-se a morte de Deus. Deus deixou definitivamente de estar em qualquer lugar particular do espaço e do tempo e essa é uma condição para que Ele se possa manifestar como espírito” (Schaeffler, 1992, p. 30). Isso significa uma profunda ruptura e, simultaneamente, uma profunda continuidade, pois a radicalidade da mudança que se opera no primeiro registro é retomada de volta no segundo e, por conseguinte, o vínculo permanece. Podemos ver como isso se reflete no modo como a filosofia moderna pretende *retificar a religião* e ao mesmo tempo como “retoma seus conteúdos”. Entretanto, para os modernos, esses conteúdos devem ser esclarecidos através de uma “dialética do espírito” e isso é uma tarefa filosófica, pois só a razão “exprime e [se] simpatiza com o Absoluto” (Ferry, 2004, p. 170). Estamos assim diante de uma soteriologia sintonizada na filosofia que pretende esclarecer o conteúdo da religião sob o rigor da lógica dialética.

A soteriologia do “*amor fati*” em Nietzsche

As soteriologias contemporâneas vão seguir em suas linhas gerais o perfil de “concorrentes da religião”. Nesse sentido, tal como ocorreu na filosofia grega antiga e na moderna ocorre no contemporâneo. Sendo assim, a religião perde pelo menos em grande parte sua legitimação (Ferry; Gauchet, 2008). Tomaremos como exemplo a filosofia de Nietzsche e de Heidegger, que não deixam também de manter certo “vínculo” com a religião onde se constata uma ruptura e, possivelmente, pelo menos em alguma medida, uma continuidade com ela. Segundo Ferry (2004, p. 170), de certa maneira, Nietzsche [...] [confirmará] essa compreensão da filosofia como ‘concorrente’ de uma religião, cujo objeto, a finalidade, ela partilha, mas não a forma ou os meios de expressão. Isso explica “[sua] crítica [...] à metafísica clássica [...] uma razão humana que pretende substituir a fé” (Ferry, 2004, p. 170).

Hegel já havia antecipado a questão da “morte de Deus”, mas em suas reflexões sobre a “dialética do espírito”, apenas muda as coisas de lugar: retira Deus e coloca o “Espírito Absoluto”. Em Nietzsche, a “morte de Deus” não se dá somente com a morte de Cristo, mas pelo afastamento, um afastamento tal como é anunciado na *Gaia ciência*, que faz parte de “[...] uma longa série de demolições, de destruições, de ruínas e de quedas que temos diante de nós” (Nietzsche, 1981, p. 225-226). O cristianismo ocupa grande parte da

extensão de todas essas “demolições”, o homem ocidental foi se afastando passo a passo de Deus e assim o matou. Podemos dizer que houve nesse caso uma verdadeira extinção do sobrenatural. Desse modo, nos defrontamos com o “abismo do nada”.

Tendo em vista toda essa grande “demolição” e “afastamento” do divino que Nietzsche traz, perguntamos se seria possível falar de soteriologia em seu pensamento. Diríamos de início que a salvação em um “mundo vindouro” ou no além é completamente descartada por Nietzsche. Ele a considera uma forma de vida niilista, isto é, contra a vida – nesse sentido não há soteriologia, mas somente uma ilusão, um “estado patológico” promovido pelas “calúnias do terreno” e pelas “mentiras do além”. Para ele, a origem de tudo isso se encontra na moral cristã e na filosofia platônica. Ambas retiraram do mundo e da vida o valor de qualquer possibilidade de salvação. A filosofia nietzscheana, ao contrário, promove um tipo de soteriologia que valoriza a vida presente e o mundo dos fenômenos. Isso pode ser observado em sua doutrina do “eterno retorno” na qual se vincula o “*amor fati*”. O “eterno retorno nos mostra que: [...] *é no seio do terreno, sobre esta terra, nesta vida, que é preciso aprender a distinguir o que vale a pena ser vivido e o que merece perecer. É aqui e agora que é preciso saber separar as formas de vida fracassadas, medíocres, reativas, [...] das formas de vida intensas, grandiosas, corajosas*” (Ferry, 2004, p. 117).

O “eterno retorno” seria em suma, um “critério de seleção” que deve se orientar pela “vontade de viver”, mas para que isso ocorra devemos escolher e eleger a melhor forma para exercermos essa “vontade”, ela é a plena expressão da vida. O “*amor fati*” é a aceitação da vida, uma capacidade de amar os fatos e aceitar o mundo numa “adesão sem reservas ao destino” (Ferry, 2004, p. 117). Encontramos três situações diferenciadas na soteriologia nietzscheana, o “eterno retorno” implica na “escolha” e o “*amor fati*” na aceitação do destino e no amor à realidade, é preciso conciliá-los ao “grande estilo” que busca hierarquizar e harmonizar. Devemos, pois, selecionar exercendo a *escolha* do que se quer viver, isso é o “eterno retorno”, depois dessa seleção devemos com o “*amor fati*”, amar incondicionalmente aquilo que é real e assim “[...] não querer nada além daquilo que é” (Ferry, 2004, p. 117). Essa é uma soteriologia que procura se colocar acima das soteriologias religiosas e metafísicas e pretende alcançar a eternidade no exercício pleno da

vida e não fora dela. Trata-se de uma salvação na “eternidade presente”, vivida em consonância com os instantes da realidade, segundo Nietzsche, essa é uma eternidade mais elevada. Contudo, não é fácil alcançá-la, para que tudo isso aconteça é preciso que ocorra antes uma mudança profunda nos valores do homem. Somente assim ele poderá *erguer-se por si mesmo* e se salvar.

Esse amor ao mundo da soteriologia de Nietzsche coincide em certos aspectos com o dos estóicos, no entanto, é preciso distinguir que para ele não se trata pura e simplesmente de compreensão de um “cosmos racional”. Nossa salvação não se encontra nesse caso relacionada a nenhum tipo de transcendência dessa natureza e sim em nós mesmos, no exercício pleno de nossas potencialidades vitais, numa medida completamente humana (Ferry, 1996). Nietzsche nos legou uma “fecunda posteridade” que se empenhou em levar a cabo um pensamento identificado com a busca por um “imanentismo radical”. Sua filosofia procura fugir da vida banal e empreender por si mesma “o programa de desalienação total em relação às ilusões opressoras, a [sua] preocupação [é] alcançar a grande saúde” (Ferry, 2004, p. 125). Essa “desconstrução radical” proposta por Nietzsche não destrói a soteriologia, mas almeja elevá-la a um ponto mais alto a partir do “*amor fati*”.

Conclusão

Em nosso entendimento, a preocupação de Luc Ferry ao tratar esses diferentes critérios de salvação em nossa tradição se dá, sobretudo, por seu interesse em refletir acerca de questões atuais. Por exemplo, sobre os efeitos do desenvolvimento científico nas últimas décadas e suas consequências atuais nas expressões espirituais, éticas, filosóficas e religiosas. Para ele, precisamos repensar os valores atuais ao modo de um “novo humanismo” (Ferry, 2004). Depois de uma experiência histórica contemporânea marcada pelo uso indiscriminado dos recursos naturais, catástrofes e guerras, juntamente com a industrialização crescente dos bens de consumo, resta-nos perguntar mais uma vez pelo sentido da vida. “[O] controle dos usos e dos efeitos da ciência moderna nos escapa, e seu poder desenfreado [nos] assusta” (Ferry, 2004, p. 326).

Na opinião do pensador francês, tendo em vista essa “situação limite”, torna-se necessário revisitar toda essa tradição e a sua inspirada busca pelo sentido da vida. Em

outras palavras, é preciso que haja uma revisão dialógica com a religião e a filosofia. Ao que parece, muitos dos modelos de transcendência religiosa, filosófica ou política encontram-se, por assim dizer, em colapso. Esses modelos não respondem mais pela totalidade das demandas atuais de transcendência. Contudo, para Luc Ferry, refletir sobre eles nos dá boas pistas para pensarmos o momento em que vivemos, o momento de um “novo humanismo” – nossa tarefa mais urgente é compreendê-lo!

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

COBB, John B. *Bouddhisme-christianisme : au-delà du dialogue?* Trad. Marc Deshays. Genève: Labor et Fides, 1988.

FERRY, Luc. *L'homme-dieu ou le sens de la vie*. Paris: Ed. Grasset, 1996.

_____. *O que é uma vida bem-sucedida?* Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

_____; GAUCHET, Marcel. *Depois da religião : o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* (com Luc Ferry). Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____; GAUCHET, Marcel. *Le Religieux après la religion* (avec Luc Ferry). Paris: Grasset, 2004.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*. São Paulo: Loyola, 1992.

HEGEL, W. F. *El concepto de religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Hemus, 1981.

SCHAEFFLER, Richard. *Filosofia da religião*. Lisboa: Ed. 70, 1992