

Filosofia, religiosidade e teologia: um modo de ser humano a partir do Jesus histórico

Philosophy, religiousity and theology: a way of being human from the historical Jesus

Alberto Vivar Flores^(*)

recebido: 12/2016

aprovado: 12/2016

Resumo: o fazer Filosofia, de início, implica pensar a realidade e levá-la ao seu conceito. Uma realidade inegável é a do fenômeno do “homo religiosus”, cuja objetividade prática é o fato religioso explicitado mediante uma determinada hermenêutica teológica. Pensar tal realidade a partir do fundador da religião cristã, considerado como um dos “modos de ser” do ser humano, é a pretensão do nosso trabalho.

Palavras-chave: Filosofia, Religiosidade, Teologia, Humano, Jesus.

Abstract: doing Philosophy, initially, involves thinking reality and take it to it's concept. An undeniable reality is the phenomenon of “homo religiosus” whose practice objectivity is the religious fact explained by a certain theological hermeneutics. Think this reality from the founder of the Christian religion, regarded as one of the “ways of being” the human being is the intention of our work.

Keywords: Philosophy, Religiousness, Theology, Human, Jesus.

Nosso texto inscreve-se dentro das preocupações contemporâneas levantadas pelo movimento em favor de uma “Teologia do Pluralismo Religioso” (também conhecida como “Teologia do diálogo inter-religioso” e/ou “Teologia pluralista, inter-religiosa, laica, planetária”) presente tanto nos intitulados “Fórum Social Mundial” (FSM), bem como no denominado “Fórum Mundial de Teologia e Libertação” (FMTL). Segundo o teólogo José María Vigil, tal “Teologia do Pluralismo Religioso”, em primeiro lugar, “consiste em teologizar, ou seja, refletir sobre o significado que pode ter o pluralismo religioso, a pluralidade de religiões” e, segundo, “abandonar o complexo de superioridade que as fazia considerar que *extra me nulla salus*, que só ela era a religião verdadeira” (IHU ON-LINE, 2011). Independentemente das reações iracundas – “Para poner remedio a esta mentalidad relativista, cada vez más difundida, es necesario reiterar, ante todo, el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo” – e condenatórias – por exemplo, da obra do Rvdo. P. Jacques Dupuis, S. J.: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*– da Congregação para a Doutrina da Fé (Declaração *Dominus Iesus* sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja/Roma, 06 de Agosto de 2000; Notificação a propósito do livro do Rvdo. P. J. Dupuis, S. J./Roma, 24 de Janeiro de 2001), na realidade, o que nos

^(*) Possui Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (1993), e Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1999). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal de Alagoas. Contato: alberto_vivarflores@hotmail.com

Problemata: R. Intern. Fil. v. 7. n. 3 (2016), p. 192-202 ISSN 2236-8612

doi: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v7i3.32094>

interessa aqui é realizar um exercício filosófico sobre esse “fato milenário na História da Humanidade” (GUTIÉRREZ, 2011, p. 12) , quer dizer, exercitar “um modo peculiar de pensar, uma maneira pela qual o pensar se torna conhecer e conhecer conceituante” (HEGEL, 1995, p. 40), –valha a redundância– no estrito sentido hegeliano de entender a Filosofia, isto é, disse Hegel: “Quando a Filosofia chega com sua luz crepuscular ao anoitecer, uma manifestação da vida acaba de envelhecer. Não se pode rejuvenescê-la com a cinza sobre a cinza, mas apenas conhecê-la. Ao cair das sombras da noite é que alça vôo o pássaro de Minerva” (HEGEL, 1997, p. 37).

A religiosidade: um modo de ser do homem

As investigações realizadas pelos estudiosos do fenômeno religioso, entre outras muitas coisas, dizem que, originalmente, “a experiência religiosa apresenta-se como a experiência essencial do homem” (RIES, 1989, p. 269). E ainda que, naturalmente, saibamos que o animal humano, a natureza humana, a realidade humana, o ser humano o, enfim, como se lhe queira chamar, nasce “ateu”, ou seja, “sem Deus”, o certo é que “o historiador das religiões é forçado a constatar que, desde milhares de anos, nas crenças e no comportamento do *homo religiosus*, tudo ocorre como se o homem não pudesse viver em um mundo dessacralizado” (RIES, 1989, p. 272).

A universalidade dessa experiência religiosa e “a semelhança na expressão verbal do sagrado nas diversas religiões e campos culturais” (RIES, 1989, p. 271) permitem afirmar que essa hierofania, ou seja, a experiência do sagrado na história manifesta um dos fundamentais caracteres humanos do animal humano, da natureza humana, da realidade humana ou do ser humano. Por outras palavras, a inegável dimensão religiosa ou, qualitativamente falando, a religiosidade que revela, *ab initio*, “A Antropologia, como a analítica do homem” (FOUCAULT, 1988, p. 378), traduz essa analítica existencial como “o encontro com uma Realidade transcendente” (RIES, 1989, p. 270), cuja expressão linguística, mediante a cifra “Deus”, apenas registra o desmesurado esforço por decifrar tal experiência “metafísica transcendental do ser humano” (RODRÍGUEZ MOLINERO, 1979).

Como experiência constitutiva do momento da antropogênese, do “*prius* antropológico”, e, por isso, acontecimento primordial, fundamental e original de manifestação de identidade do ser humano, tal religiosidade, de entrada, –devido a seu específico conteúdo de caráter teológico– não pode ser interpretada simplesmente como “a transformação e dissolução da teologia em antropologia” (FEUERBACH, 1976, p. 31); nem mesmo agudamente criticada – por causa de sua escandalosa traição à experiência original cometida por seus

indignos representantes oficiais através do tempo– como “o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma” (MARX, 2005, p. 145); muito menos definida de modo arbitrário e radical com a frase lapidar: “A religião é o ópio do povo” (MARX, 2005, p. 145), já que haverá que distinguir, minimamente, entre “religião” –tradicionalmente atrelada ao *status quo*– e “religiosidade” –um irrecusável “modo de ser” do ser humano–; pois a experiência teofânica essencial do ser humano, mesmo originária e primitivamente expressa através das diversas e plurais teogonias antropomórficas, revela uma singular relação e/ou ligação com um *Deus semper maior*, uma vez que, por definição, “A experiência do sagrado é a experiência vivida do transcendente e do inefável” (RIES, 1989, p. 10).

Assim, pois, nesta hora primeira da história – *In illo tempore...*, diz-se nas Sagradas Escrituras judaico-cristãs –, “o tempo original é o início da constituição do homem [...], com o concomitante surgimento da língua e da cultura” (GOMES, 2014, p. 216); portanto, nesse instante histórico do amanhecer da Humanidade e, por conseguinte, da irrecusável novidade do “homem matinal” (MARIÁTEGUI, 1985, p. 14), não cabe falar, por exemplo, de que “a essência precede à existência” (SARTRE, 2012, p. 19) ou de que “o homem é uma paixão inútil” (SARTRE, 1966, p. 747); muito menos afirmar vaidosa e torpemente que “O homem é uma invenção, e uma invenção recente, tal como a arqueologia do nosso pensamento o mostra facilmente” (FOUCAULT, 1988, p. 421); pois, nesta hora inicial da História, ao mesmo tempo em que surge uma história antropológica, quer dizer, o desenvolvimento evolutivo do animal humano enquanto animal cultural/histórico; também, simultaneamente, manifesta-se, desencadeia-se, revela-se e perfila-se uma antropologia histórica, isto é, o rosto de identidade do homem na História ou, para melhor dizer, sua própria Antropo-logia, –lamentavelmente, numa relação dialética e de dominação com a Natureza, produzindo uma antropogeografia que parece levar-nos, geologicamente falando, à etapa que os cientistas chamam de Antropoceno–, não apenas como *homo sapiens*, senão, sobretudo neste caso, como *homo religiosus*. Assim sendo, é justo reconhecer que, nesse já longínquo momento do desabrochar da Humanidade, e visto dessa maneira, o *homo religiosus*, propriamente, naquela hora, “não ‘tem’ religião, senão que, ‘velis nolis’, consiste em religação ou religião” (ZUBIRI, 2010, p. 417).

Dentro da vertente da denominada cultura ocidental –atualmente criticada por seu ancestral imperialismo eurocêntrico–, o paradigma desse *homo religiosus* está representado por Jesus de Nazaré, reconhecido como *Christus* pela primitiva comunidade cristã; mas, também, pelo jovem carpinteiro Jesus de Nazaré reconhecido, historicamente, como o homem em plenitude pelo próprio Procurador romano, Pôncio Pilatos, quando o apresentou à multidão dizendo: “*Ecce homo*” (João 19,5)

Jesus de Nazaré: eis aqui o homem

Exporemos o tema do “*homo religiosus*”, pois, a partir do conteúdo que implica o reconhecimento de *Jesus de Nazaré: Eis aqui o homem*, cientes de que o fazemos, primeiro, num contexto cultural incessantemente bombardeado pelo anúncio nietzschiano da famosa “morte de Deus” (NIETZSCHE, 2001, pp. 147-148) e sua inerente consequência – o próximo fim do Homem, o qual, segundo Michel Foucault (1988, pp. 343-422), se desvanecerá “como à beira do mar um rosto de areia”. Segundo, numa situação sócio-econômico-política, em que

A burguesia afogou nas águas gélidas do cálculo egoísta os sagrados frêmitos da exaltação religiosa. [...] Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca e, no lugar das inúmeras liberdades já reconhecidas e duramente conquistadas, colocou unicamente a liberdade de comércio sem escrúpulos (MARX; ENGELS, 1990, pp.68-69).

Terceiro, num ambiente filosófico mundial onde parecesse que se posicionam, por incrível que pareça – no dizer de Gabriel Marcel (1952) –, “*Les hommes contre l’humain*”.

Cientes disso, porém, exporemos o tema levando em consideração também, por um lado, uma espécie de contexto dialético configurado pela inegável história religiosa da Humanidade (RIES, 1989) cujo ingrediente transcendente, apesar da insistente, irritante, corrosiva e desapiedada crítica antirreligiosa, “não quer morrer”, segundo a própria confissão do comandante da F.S.L.N. (Frente Sandinista de Libertação Nacional), Tomás Borge Martinez, citada em José Argüello (1987, p. 351); e, por outro, considerando a enorme dificuldade que significa elaborar, precisa e especificamente, uma suposta “Teologia das religiões”, a qual, pensamos, devido exatamente a sua pluralidade, corre o risco de nos deixar um Deus sem rosto, indefinido, indeterminado, irreconhecível; rosto, além do mais, defendido a capa e espada pela tradição religiosa judaico-cristã; uma vez que, quaisquer Teologia que dignifique seu conteúdo pode –a partir da ultrapassagem de uma mera Teologia Fundamental, Teologia Natural ou Filosofia da Religião–, por exemplo, identificar até “O rosto índio de Deus” (MARZAL, 1991) ou o Deus de uma *Black Theology of Liberation* (CONE, 1970) com o Deus de sua histórica experiência religiosa.

Assim sendo, é claro que aqui não pretendemos responder à pergunta teológica que Jesus lançou a seus discípulos: “Quem diz o povo que Eu sou?” (Lucas 9,18); já respondida pelo apóstolo Pedro (Lucas, 9,20); por Jesus mesmo aos discípulos de João Batista (Lucas 7.18-28); e por todos os intentos da hermenêutica cristológica. Pois “a finalidade da Cristologia é confessar a Jesus como o Cristo” (SOBRINO, 1983 p. 19).

A resposta teológica à dita pergunta – enquanto religiosos de tradição judaico-cristã – a pressupomos e, em certa medida, é um *a priori* com o qual trabalhamos. Por isso, a pergunta que aqui intentaremos responder é, muito mais, uma *pergunta antropológica*. Como se manifestou, praticamente, a humanidade do “*homo religiosus*” no homem chamado Jesus de Nazaré?

Daí que em nossa exposição privilegiemos, de início, a figura do Jesus histórico, quer dizer, “a pessoa, doutrina, fatos e atitudes de Jesus de Nazaré enquanto são acessíveis, pelo menos de um modo geral, para a investigação histórica e exegética” (MEIER, 1993, p. 27).

Relevância do Jesus histórico

A relevância do Jesus histórico na abordagem do tema em pauta lhe vem dada pelas seguintes considerações:

Em primeiro lugar, porque, falando antropológicamente, queremos sublinhar não apenas a fé de Jesus, mas Jesus como um homem de fé. Nesse sentido, é claro que “Jesus foi um extraordinário crente e teve fé. A fé foi o modo de existir de Jesus” (BOFF, 1979, p. 126). De tal forma se entendeu desde essa radicalidade última “daquele a quem chamava Pai” (SOBRINO, 1983, p. 67) que é bem possível sustentar que a história de Jesus é a história de sua fé ou de um homem de fé, quer dizer, de um *homo religiosus*.

Em segundo lugar, porque a passagem da “Jesulogia” – isto é, como Jesus se entendia a si mesmo e deixa-se traduzir de suas palavras e atitudes *a priori* – para a “Cristologia” – quer dizer, a explicitação da personalidade de Jesus feita pela comunidade da fé, *a posteriori* – “não consiste noutra coisa que passar adiante aquilo que emergiu em Jesus” (BOFF, 1985, p. 206).

Em terceiro lugar, porque, se é verdade que “o que emergiu em Jesus foi a imediatez do próprio Deus” (BOFF, 1985, p. 206) – como realça a Cristologia –, “então o homem Jesus é a máxima comunicação de Deus na História” (BOFF, 1980, p. 21).

Em quarto lugar, e em consequência de todo o anterior, porque se “Cristo, o novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, manifesta plenamente o Homem ao próprio homem” (PAULO VI, n. 22), então, ao entrar em contato com Jesus devemos-nos alertar para o seguinte:

Frequentemente pressupõem-se conceitos que precisamente a partir de Jesus não se podem pressupor: o que é ser Deus e o que é ser Homem. Ou seja, não se pode explicar propriamente a figura de Jesus a partir de conceitos supostamente já conhecidos previamente sobre Jesus, visto que o que Jesus vem questionar é a compreensão de Deus e do Homem. Divindade e Humanidade podem servir como definições nominais para romper de alguma forma o círculo hermenêutico, mas não como definições reais já conhecidas para entender a Jesus; o movimento deve ser antes em sentido contrário (SOBRINO, 1977, p. 70).

Uma vez que, segundo as teses defendidas pela teologia de tradição judaico-cristã, “Ele é a Palavra feita carne. A Palavra feita carne é critério para a Palavra feita livro” (BOFF, 2002, p. 16).

Assim temos que, se, no Antigo Testamento, Deus se revela por sua “Palavra criadora” (Gn 1-2), por sua “Palavra libertadora” (Ex. 1-20) e pelo imperativo da Justiça e do Direito (Is. 1, 10-20); Am. 5, 21-25); no Novo Testamento, Deus acontece como “Palavra feita carne” (Jo. 1, 14), como o “Reino de Deus presente” (Lc. 4, 16-22), como “Deus feito homem” (At. 2, 14-36) e como “o Homem verdadeiro” (Jo. 19, 5).

Daí que a Cristologia, quer dizer, a hermenêutica feita sobre a vida de Jesus de Nazaré a partir de uma identificável experiência religiosa, confesse “a verdadeira humanidade de Cristo segundo o modo evangélico, narrando a história de Jesus” (SOBRINO, 1985, p. 55).

Antropologia jesulógica

Pois bem, o primeiro que constatamos é que, em Jesus de Nazaré, ao irromper a Divindade no processo do mundo como Humanidade, aconteceu o mistério da Encarnação e tornou-se fato subversivo e escandaloso, ocasião de ruptura do incipiente Cristianismo com o Judaísmo e de crise dos humanismos mais representativos de todos os tempos, já que, segundo a mensagem do Natal, “Deus não quis aparecer como Deus mas como homem” (BOFF, 1980, p. 43).

Ora, Jesus de Nazaré, “alguém de extraordinário bom senso, fantasia criadora e originalidade” – segundo Leonardo Boff (1979, pp.60-73) – desde que lugar social revelou o homem ao próprio homem? A respeito, “as narrações evangélicas apresentam Jesus como homem e homem pobre, em seu nascimento, no decorrer da sua vida e em sua morte” (BOFF, 1977, p. 59).

Desde esse lugar social, portanto, a humanidade de Deus em Jesus de Nazaré, valha a redundância, viveu inteiramente humana, exceto no condicionamento do pecado (Hb. 4, 15): teve fome (Mt. 4, 2); teve sede (Jo. 4, 7); experimentou o cansaço (Mc. 4, 38); a vida insegura e sem teto (Jo. 11, 53-53; Lc. 9, 58); lágrimas (Lc. 19, 41); tristeza e angústia (Mt. 26, 37); sentiu compaixão pelo povo (Mc. 6, 34); padeceu a angustia da morte iminente e o absurdo de seu cruento destino ante sua própria e inegável coerência biográfica, traduzida pelo grito: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste” (Mc. 15,34); e, enfim, poderíamos continuar enumerando toda uma constelação dos traços humanos de Deus em Jesus, mas, tendo em vista o nosso tema, basta-nos dizer que na humanidade de Jesus de Nazaré

... aparece o homem em seu pleno vigor humano, de soberania, de fantasia criadora, de originalidade, de compromisso decidido por sua causa, de total abertura a

qualquer um que dele se aproxime, de coragem viril na confrontação polêmica com seus adversários ideológicos (fariseus, escribas e saduceus) e de madura relação para com Deus (BOFF, 1981, p. 211.).

Mas, sendo Jesus um homem verdadeiro, inserido em uma história, em uma raça e em uma tradição religiosa: de onde nascia esse compromisso que, obedientemente, o levou a sustentá-lo até às últimas consequências? Os Evangelhos são bastante claros a respeito: seu projeto de vida “nascia de uma profunda experiência de Deus, vivido como o sentido absoluto de toda a História (Reino de Deus) e como Pai de bondade e amor infinito para com todos os homens, especialmente os ingratos, os maus, os marginalizados e perdidos” (BOFF, 1981, p. 316).

Esse compromisso com Deus, concretizado em sua opção pelos pobres e em sua humanidade vivida desde a pobreza, desencadeou um processo político e religioso que terminou crucificando-o. No processo político se lhe acusa de subversivo e revolucionário (Lc. 23, 1-5) e no processo religioso se lhe condena por blasfemo (Mc. 14, 53-64).

Mas afirmar que Jesus morreu depois de um processo político e religioso, nos induz a investigar o porquê desse processo. A morte de Jesus não veio naturalmente. Sua vida foi violentamente interrompida e sua morte foi provocada por forças históricas inconformadas com sua pregação, com sua vida, com seu compromisso e com sua causa.

Resultou de uma práxis de Jesus que tocou os fundamentos da sociedade e da religião judaica; eles não conseguiram assimilar a Jesus e acabaram eliminando-o fisicamente. Esse foi o preço pago pela liberdade que se havia tomado, a consequência do combate sustentado contra o farisaísmo, o privilégio, o legalismo e endurecimento do coração frente a Deus e ao irmão. Sofreu e morreu na luta contra as causas objetivas que geravam e geram sofrimento e morte (BOFF, 1978, p. 17).

A morte de Jesus, contudo, segundo a interpretação teológica da tradição religiosa judaico-cristã – cuja obrigação, entre outras, é “dar razão de nossa esperança a todo aquele que no-la pede” (I. Pe. 3, 15) –, não é o *nihil obstat* dado à Justiça e ao Direito deste mundo, pelo contrário, se converte no mais limpo protesto levantado entre a terra e o céu contra este mundo injusto. Por outras palavras, é sua desqualificação definitiva. Ou como diz Porfírio Miranda (1973, p. 9):

Nenhuma autoridade pode fazer que tudo esteja permitido; a justiça e a exploração não são tão indiscerníveis assim; e Cristo morreu para que se saiba que nem tudo está permitido. Porém, não qualquer Cristo. Aquele que resulta definitivamente irrecuperável para a acomodação e o oportunismo é o Jesus histórico.

Esse irrefrenável protesto divino ante a injustiça cometida contra Jesus de Nazaré se manifesta em todo seu esplendor quando, segundo a primitiva

comunidade cristã, o Deus de Jesus, amorosamente, o ressuscita de entre os mortos (Rm. 4, 24). A ressurreição, por conseguinte,

é a decisão definitiva sobre a vida, a luta e a pretensão de Jesus; só ela elimina a ambiguidade dessa vida; ela é a realização do homem utópico que Jesus proclamava, a chegada irrevogável do Reino que Ele anunciou e, através de tudo isso, é o SIM que Deus dá à aspiração de Jesus, desautorizando o NÃO de seus representantes oficiais (GONZALES FAUS, 1974, p. 146).

Assim sendo, embora Nietzsche se atreva a dizer que, “no fundo, existiu um só cristão e ele morreu na cruz. O Evangelho morreu na cruz” (2012, p. 74), desde o acontecimento *Jesus de Nazaré*, de algum modo, os cristãos têm o homem definido nos gestos, nas atitudes, no estilo, no espírito e na história de Jesus de Nazaré. Para os cristãos, portanto, não há outro modo de ser homem que o *jesulógico*, quer dizer, o manifestado pelo Jesus histórico: o teólogo/antropólogo da História Universal.

Conclusão

Esse modo de ser homem que se configura a partir do homem Jesus de Nazaré, o qual “demonstrou que viver pela verdade e pela justiça não é um sem-sentido” (BOFF, 1978, p. 92), visto desde o contexto histórico latino-americano, cujo pano de fundo se estrutura, se se quer, desde a profunda crítica feita por Bartolomé de las Casas à invasão, conquista e colonização do Continente Americano quando disse: “... yo deajo en las Indias a Jesuscristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una, sino millares de veces, quanto es de parte de los españoles que azuelan y destruyen aquellas gentes...” (DE LAS CASAS, 1965, p. 309), torna-se um permanente desafio de humanidade e de conversão antropológica; pois, como se exprimiu Albert Camus na sua conferência pronunciada no Convento dos Dominicanos de Latour-Maubourg em 1948: “... si yo me permito, al final de esta exposición, reclamar de ustedes algunos deberes, no podrá tratarse más que de deberes que se deben exigir a todos los hombres en la actualidad, sea cristiano o no” (PRIMA, 2014).

Bibliografia

ARGÜELLO, José. Deus na obra de Ernesto Cardenal. *In*: PABLO RICHARD (Org.). *Raíces da Teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1987.
BOFF, Leonardo. *Jesucristo. El Libertador*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1977.

_____. *Pasión de Cristo – Pasión del mundo*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1978.

_____. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. *Encarnación. La humanidad y la jovialidad de nuestro Dios*. Santander: Sal Terrae, 1980.

_____. *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristianidad, 1981.

_____. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *Fundamentalismo. A globalização e o futuro da Humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

CONE, James. *A Black Theology of Liberation*. New York, NY.: Orbis Books, 1970.

DE LAS CASAS, Bartolomé. *Historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, Tomo III.

FEUERBACH, Ludwig. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Editorial Labor, 1976.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Edições 70, 1988.

GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia: ciência do homem, filosofia da cultura*. São Paulo: Contexto, 2014.

GONZALES FAUS, J. Ignacio. *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*. Madrid: A.T.E., 1974, Vol. I.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *El reto de la pluralidad de religiones*. In: Páginas, Nº 222, Junio, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1997.

IHU ON-LINE (Brasil) (Ed.). *Entrevista especial com José María Vigil*. 2011. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/39485>>. Acesso em: 23 out. 2016.

MARCEL, Gabriel. *Les hommes contre l'humain*. Paris: La Colombe, 1952.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta, 1985.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2005.

MARX, K. e ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis: Vozes, 1990.

MARZAL, Manuel María (Org.). *El rostro indio de Dios*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 1991.

MEIER, John P. *Um judeu marginal. Repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MIRANDA, P. *El Ser y El Mesías*. Salamanca: Sígueme, 1973.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. *O anticristo*. São Paulo: Escala, 2012.

PAULO VI. Vaticano II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, Sobre a Igreja no Mundo Atual. Dez. 1965, n. 22.

PRIMA, Opus (Ed.). *Albert Camus: "el mundo de hoy necesita cristianos que se mantengan cristianos"*. 2014. Disponível em: <<https://opusprima.wordpress.com/2014/05/12/albert-camus-el-mundo-de-hoy-necesita-cristianos-que-se-mantengan-cristianos/>>. Acesso em: 23 out. 2016.

RIES, Julien. *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1989.

RODRÍGUEZ MOLINERO, José Luis. *La antropología filosófica de Karl Rahner. Análítica existencial y metafísica transcendental del ser humano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979.

SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Ensayo de ontología fenomenológica. Buenos Aires: Losada, 1966.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *Jesus na América Latina*. São Paulo/Petrópolis: Loyola/Vozes, 1985.

_____. *Cristologia desde América Latina*. México: C.R.T., 1997.

ZUBIRI, Xavier. *Natureza, História, Deus*. São Paulo: É Realizações Editora, 2010.