

(Im)possibilidade e Necessidade da Teologia. (*)

Willis Santiago Guerra Filho

Professor Titular da Faculdade de Direito da
Universidade Federal do Ceará
e do Departamento de Filosofia da
Universidade Estadual do Ceará.
Professor de Filosofia do Direito da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
Livre Docente em Filosofia do Direito (UFC).
Doutor em Ciência do Direito (Bielefeld, Alemanha)

A teologia, como denota o próprio termo, é o estudo de Deus e/ou o discurso sobre Deus. A teologia é considerada já por GUILHERME DE OCKHAM uma ciência do discurso – no caso, do discurso sobre Deus e a salvação. Trata-se, porém, segundo ele, de uma ciência especial. Antes de mais nada, por ser uma ciência em duas acepções diferentes. Numa primeira acepção, é diversa das demais ciências por ser mais que elas, por lhes ser superior, enquanto ciência que não é humana (“*scientia hominis*”), por ser ciência divina, discurso de Deus, “*theologia in se*”. Além desta, existe a “*theologia nostra*”, a do peregrino (*viator*) – nós, mortais, que peregrinamos na vida -, que é uma ciência inferior às demais, na medida em que a finitude da razão humana não nos permite ter acesso, pelo saber natural, a juízos conclusivos sobre os assuntos pertinentes à divindade – e se fosse diverso, caso pudéssemos formular tais juízos como necessariamente verdadeiros, mesmo submetidos a certas condições, restaria ameaçada a onipotência absoluta de Deus.¹

Tradicionalmente, a teologia é uma disciplina atrelada a uma religião e, especialmente, a religiões de origem judaica, que forneceriam os artigos de fé, a partir dos quais se constitui um saber dogmático e também uma hermenêutica, para explicar as manifestações da divindade (hierofania) recolhidas em uma tradição. É assim que, por exemplo, KARL BARTH (*apud* PAUL VIGNAUX, 1993: 36) vai definir o objeto da teologia evangélica como sendo “Deus na história de seus altos feitos”.

Tratar de Deus é tratar do próprio fundamento do existente e da existência, da inteligibilidade do Real, sendo o termo “Deus” comumente empregado

(*) Extraído de texto utilizado para exposição na Semana de Filosofia da UECE, em 23 maio de 2000, tendo como temática geral “Ética e Modernidade”. Versão reelaborada para publicar em homenagem ao Prof. Dr. MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA, mestre e amigo, autor de um conjunto de obras das mais significativas para o pensamento filosófico atual.

¹ Cf., a respeito, v.g., GUELLUY (1947: 79 SS.) e OCKHAM (1997).

para designar o limite inultrapassável de nossa compreensão do universo que nos cerca e de nós mesmos.² A teologia pretende desenvolver um conhecimento de Deus, e este conhecimento, mais do que qualquer outro, se assenta sobre **proposições de fé**. Não se trata, portanto, de um empreendimento originalmente racional. A teologia será, necessariamente, teogonia (criação de Deus), teurgia (evocação de Deus), teodicéia (justificativa de Deus) e teofania (revelação de Deus) – logo, impossível enquanto mera disciplina intelectual, “estudo de Deus”.

Desenvolver racional e conscientemente uma ilusão não é melhor do que se iludir com a racionalidade e a consciência? Em sendo assim, devemos admitir a estrutura dogmática e hermenêutica da teologia (assim como da ética, do direito, da psicanálise etc.), discurso(s) sobre outro(s) discurso(s), contendo dogmas e interpretações a respeito de manifestações divinas, da existência como milagre etc. Isso não deve impedir que nos aproximemos da teologia ou de qualquer outra forma de saber com a mesma estrutura – se é que todas, em certa medida, não a têm -, a fim de realizarmos uma tarefa tão árdua quanto necessária, como a que a ela se atribui, considerando o fracasso atual de toda forma de saber, para dar respostas às perguntas fundamentais colocadas por seres humanos ao fazerem o que lhes é mais próprio, ou seja, refletir.

Uma primeira evidência, sobre o que nos concerne mais de perto, ao refletir criticamente sobre a (matéria da) teologia, é a **inexistência de Deus**. Deus, evidentemente, não existe – pelo menos da mesma forma que existimos, nós e os demais seres que percebemos; não há uma “coisa”, no sentido em que HEIDEGGER (1954) se refere a *das Ding*, com que se possa identificar Deus. Por outro lado, podemos postular o seguinte: Ele *ex-siste*, está fora (da existência), é “*eksistência*”, pois **que os seres sejam, isso é Deus**.³ Que as coisas (e nós) aí estejam(os) indica que podem(os) ser, que há o ser - a realidade do real: Deus.⁴ Com isso, assinalo a impossibilidade de

² E como não podemos compreender a dor, porque sofremos e morremos, o sentido disso – se é que há algum, além de sua inexorabilidade -, então podemos concordar com a definição de JOHN LENNON para Deus, em sua canção *God*: “Um conceito pelo qual medimos nossa dor”.

³ Aqui, vale destacar a simetria entre esse pensamento e aquele expresso no Exodus 3, 14, quando Javé, indagado sobre seu nome, responde, na versão latina do original grego: “*Ego sum qui sum*”, “Eu sou o que sou”- embora, de nosso ponto de vista, a frase devesse ter sido “*Ego sum qui esse*”, “Eu sou o que é”. Esta frase deu margem a muitos comentários em toda a teologia e filosofia cristãs medievais, a ponto do grande estudioso do pensamento medieval, ETIENNE GILSON, referir-se a uma “metafísica do Êxodo”, a propósito de toda essa discussão.

⁴ Note-se que aqui se está dizendo o contrário de ESPINOZA, quando falava em “*Deus sive natura*” (Deus, ou, a natureza). Não é a natureza ou a realidade que consideramos divina, mas a divindade como a realidade do real, o ser que o eterno vir-a-ser prenuncia, anuncia, e torna a este possível, possibilidade.

explicarmos o que é ser e o seu porquê - e, logo, a impossibilidade da teologia, conhecimento sem objeto –mesmo que seja um efeito, o qual se possa atribuir a uma entidade qualquer, ainda que fictícia, mas verdadeira, como ocorre com o inconsciente para a psicanálise. E, apesar disso, a teologia é necessária, e se é necessária deve ser praticada, deve tornar-se possível. Mas daí não resultaria em um discurso vazio, um conhecimento de nada, visto que postulamos de saída a inexistência de seu objeto?

Na verdade, a inexistência de um objeto material “Deus” não impede que O constituamos em objeto formal de conhecimento, que teria como suporte material tudo o que é - ente (*ens*) -, porque é - ser. Trata-se de uma tentativa de conceber a totalidade do que é *sub specie divinitas*, supondo Deus. Com isso não se pretende explicar Deus ou explicar o que quer que seja a partir de Deus, que inexistente e é incognoscível. Do que se trata, então, é verdadeiramente de um trabalho imaginativo, ficcional, que se avalia – e avalia - por seus efeitos, a semelhança do trabalho psicanalítico. O que se faria, assim, para fazer a teologia possível – que não é teologia no sentido tradicional - seria como fazer literatura, apenas sem personagens – ou, com um só personagem: Deus (“na história de seus altos feitos”).

A teologia assim concebida é um saber prático,⁵ de um novo tipo, que se pretende introduzir entre outros saberes dessa mesma espécie, o que lhes dará mais consistência, hoje em dia tão necessária, com a “crise de paradigmas”, que é a perda na “crença” que substituiu a crença religiosa, i.e., a crença na ciência. É algo como uma “medicina da alma”, que se justifica por seus efeitos benéficos sobre a subjetividade sofrida de nosso tempo.⁶ Do que se trata, portanto, é de reconhecer a teologia como um conhecimento de natureza dogmática e hermenêutica, com vocação para se constituir como pesquisa onto-teológica⁷ – logo, também, filosófica e até (por que não?)

Assim como FICHTE, partindo da liberdade do Eu como absoluta termina concluindo pela irrealidade de tudo o mais, inclusive deste Eu, só podemos atribuir o Ser, enquanto fundamento da realidade, a um Outro absoluto, tão absolutamente outro que não é nem a unidade de contradições, como em SCHELLING, nem a dissolução (*Aufhebung*) de toda contradição, como em HEGEL: seria uma interioridade e também o exterior do que para nós é o mundo exterior. Isso que mal podemos expressar na linguagem, por sua estrutura dicotômica, só existe na linguagem, pois enquanto ser é exatamente, pela definição feita aqui, o que não tem existência, sendo pura e verdadeira essência.

⁵ Um saber prático pode ser caracterizado como aquele que indica como algo pode ser feito, uma vez que se decidiu fazê-lo. A teologia foi considerada um saber prático por JOHN DUNS SCOT (1266 – 1308). Também com ele (e AVICENA) é que se entende do Ser de Deus, o criador, ser-em-si, deva-se falar como do ser dos entes, as criaturas, em um sentido unívoco - e não, por exemplo, como em TOMÁS DE AQUINO, em sentido análogo.

⁶ v. , a propósito da “função terapêutica das religiões”, TERRIN (1998: 149 ss.).

⁷ A expressão, que, como é sabido, remonta a MARTIN HEIDEGGER, não é empregada no mesmo sentido do filósofo, que com ela designa a metafísica que “entifica” o ser, levando ao seu “esquecimento”. Se assim fora, estaríamos considerando Deus como uma espécie de “super-entidade”, um ente como outro

científica. Para podermos avançar, faz-se necessário explicitar o sentido desses atributos todos. Em que sentido um discurso será dogmático, hermenêutico, religioso, filosófico e científico?

Dogmático, aqui, não é de se confundir com dogmatismo. Como já registrei em outro trabalho,⁸ toda afirmação de um conhecimento que não se reduza ao ceticismo pode ser tida como dogmática. Dogmático é compartilhar um ponto de partida para uma argumentação, que pode perfeitamente, no final, ser revisto. Não ser cético é diferente de não ser crítico, de se imunizar contra a crítica.

Nesse sentido, mesmo o pensamento matemático pode ser dogmático, como se percebe estudando a “lógica das formas”, de SPENCER BROWN, pois parte de uma distinção inicial, estabelecida para efeito de cálculo.⁹ E, de todo modo, a palavra “axioma”, em sua origem grega, denota seu parentesco com o dogma, pois significava uma opinião tida como verdadeira por gozar de prestígio, sendo, por isso, auto-demonstrada.¹⁰ O pensamento dogmático, portanto, pode perfeitamente ser científico – e ainda mais.

Dogmático, etimologicamente, vem do grego *doxa*, “opinião”,¹¹ donde resulta o verbo *dokein*, que é o *docere* latino e, logo, o ensino.¹² Um saber dogmático, nesse sentido, é um saber voltado para o ensino, e que, em sendo assim, se ampara em uma estrutura de poder, em uma autoridade. Não por acaso um dos raros saberes atuais que ainda se assume como dogmático é aquele da chamada “ciência jurídica em sentido estrito”, a herdeira da *jurisprudencia* romana, a Dogmática Jurídica. O *dogma*, em

qualquer, apenas infinitamente superior em todos os seus atributos, ente este cuja existência seria provada pela célebre prova de S. ANSELMO, que o mesmo HEIDEGGER denominou de ontológica. Na perspectiva aqui exposta, Deus não é um ente (*ens*), mas o próprio ser (*esse*), donde não se sustentar nem a crítica heideggeriana, nem a prova anselmiana.

⁸ Cf. WILLIS SANTIAGO GUERRA FILHO (1999: 158, texto e nota 13). A colocação, na verdade, se deve a EDMUND HUSSERL. Já KANT, porém, quando propõe o seu “juízo sintético *a priori*”, como meio de superar a oposição entre dogmáticos e céticos, se lhe atribui a natureza de um dogma. Cf. “Kritik der reinen Vernunft”, A 736, D 764.

⁹ Cf. WILLIS SANTIAGO GUERRA FILHO (ib.: 48 ss.).

¹⁰ Daí ter PIERRE LEGENDRE (1983: 19 e 30) relacionado estreitamente o axioma com o dogma, referindo ainda a dimensão “decorativa”, “nobiliárquica” de ambas as palavras, expressa em equivalentes latinos como *dignitas* e *decus*.

¹¹ A que PLATÃO opunha a *epistème* própria da filosofia, sem deixar de reconhecer o domínio restrito desta última aos assuntos especulativos, excluindo, portanto, aqueles práticos, da *techne*, onde se situa a moral, o direito e a religião (v. “República”, 538; “Leis”, 644). Já os céticos opunham-se generalizadamente a todo conhecimento, considerado dogmático, preconizando a *epoche*, a suspensão do juízo e do assentimento. HUSSERL, como é sabido, fará uso desse expediente para ir ao encontro de um saber superior, essencial, “eidético”.

¹² Para M. HERBERGER (1981) os saberes dogmáticos por excelência, na história ocidental, são os do Direito e da Medicina.

teologia e em filosofia,¹³ é um critério de decisão, uma norma posta acima do questionamento de sua verdade, para afirmar-se sua validade.

O tipo de discurso que assim for desenvolvido o podemos considerar, portanto, em um sentido amplo, um **discurso ficcional**, poético, ou melhor, *poiético* (do grego *poiésis*, “fazer”, “produzir”). É um discurso que **põe** uma verdade onde se fez uma questão. Esta verdade ocorrerá para os que compartilharem deste discurso, de seus pressupostos, visto que só nele ela existe: é uma “*verdade de discurso*”, que depende de quem discorra sobre ela para existir. A aceitação de uma tal verdade vai depender da sua boa construção no discurso, de sua verosimilhança – dela não se pode dizer, como se diz em um contexto propriamente científico, ou mesmo filosófico, que é falsa, mas que não convence ou não agrada, pois seu registro antes de ser epistemológico, é estético e lúdico.¹⁴

Um discurso dessa natureza há de ser, necessariamente, bem mais livre e criativo que os discursos filosóficos e científicos, em geral – para não falar daqueles religiosos e, mesmo, aqueles estritamente literários. Aqui não temos compromissos com nenhuma tradição, com dogmas, teoremas, axiomas, doutrinas, figuras ou personagens já estabelecidos, pois queremos fazer a experiência do pensamento da origem, da raiz, o pensamento original, radical. Isso não quer de modo algum significar que iremos apelar para uma espécie de fabulação, para a invencionice. O discurso, para ser verossímil e persuasivo, para nos agradar, deve ser construído tomando elementos da realidade, do que compartilhamos de mais elementar, completando-os e, por assim dizer, cimentando-os com a argamassa de nossos sonhos, nossos desejos de saber. Daí podermos esperar o desenvolvimento de um discurso puramente imaginativo - no sentido em que MÁRCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK (2000) se reporta a uma “hermenêutica imaginativa” - e bastante revelador.

A “revelação” maior que aqui teríamos a fazer, nesse contexto teológico, seria a seguinte: Enquanto formos tal como agora “somos”, não saberemos o que é ser e o que significa isso, donde se justificar a suposição de que, quando deixarmos de “ser”, nessa possibilidade última, talvez se revele a resposta.¹⁵ Só que, então, como também se

¹³ Cf., v.g., “Novo Testamento”, LUCAS, 2:1; CÍCERO, *apud* SÍLVIO DE MACEDO (1993: 34).

¹⁴ Do que se trata, então, é de “jogar” com o ant-agonismo da filosofia e da ciência, buscando “de-finitas” no contexto do que WITTGENSTEIN, na segunda fase de seu pensamento, denominou “jogo de linguagem” (*Sprachspiele*).

¹⁵ Para tentar compreender melhor o que estamos a dizer, considere o seguinte: Você não é , propriamente, pois você não é Deus, quando só Ele seria, ao ser tanto você, como o resto, ou seja, não-

me afigura evidente, não mais existiremos, como agora existimos: não há “vida após a morte” (e se houver, de qualquer forma, será “outra vida”), pois seria uma grande contradição se houvesse, sendo a morte, por definição, o fim da vida, e como entendiam os teólogos da Escolástica tardia (DUNS SCOT, GUILHERME DE OCKHAM etc.), a única lei que até Deus respeita, apesar de sua potência absoluta, é o princípio de não-contradição.

Podemos, entretanto, acreditar que ao deixarmos de existir como agora existimos passaremos a ser, como Deus é, e só aí, ao sermos também o que é – pois mesmo sem mais existirmos não deixaremos de ser, ao sermos precisamente isso, o que não mais existe, o que pode ser porque não mais existe -, deixando de ser um “sou”, tornando-se *esse* e não mais *sum*, é que poderemos vir a ter um “conhecimento último da realidade última”- e ela pode muito bem ser a de que sempre somos o mesmo, antes de nascer, enquanto **estamos** vivos e depois de morrer. Como certa feita teria dito SAMUEL BUTTLER, para vivermos eternamente não precisaríamos primeiro nascer, para depois morrer.

Que essa possibilidade última se consume é uma **esperança**, a esperança fundamental, e viver com essa esperança é melhor do que sem ela. Podemos adquirir fé que se realize tal esperança, o que ocorre por acaso – a fé, a meu ver, não se deve buscar: ou se tem ou não, ou ela nos ocorre ou não. Mesmo que tal esperança não se consume, em termos práticos, o resultado para a vida que agora vivemos é o mesmo, pois então ela já terá passado. Ter fé é ter uma atitude semelhante à de quem faz um poema ou pratica qualquer forma de arte, afirmando-se inconformado com a banalização da existência, preferindo louvá-la e desfrutá-la, imerso em seu mistério, afirmando-o, ao invés de negá-lo.

Será que o universo exterior só tem a nós – ou, eventualmente, seres como nós, que ainda não encontramos – como seres dotados de consciência, de espiritualidade, de interioridade? Não seria ele um infinito exterior de um infinito interior, o espírito verdadeiramente absoluto? E para além do universo, não poderia haver o sobrenatural? Nós mesmos, seres humanos, não criamos um “universo paralelo” àquele natural, com termos uma dimensão, que nos é própria, a cultura? Responder que sim a todas essas questões é razoável, plausível, mas que seja certa a resposta é questão de fé.

você, logo você, mais nada e ninguém “é”, como só Deus é. Não somos nada além de uma ilusão de ser – isto é, nada.

Ter fé, por sua vez, é estar mais convicto do que sabemos por fé de que daquilo que sabemos por ciência racional, visto que racionalmente poderemos duvidar até da existência da realidade exterior ou da interioridade de outros seres humanos.¹⁶ E, em última análise, como bem demonstra a tradição empirista e cética em filosofia, tão revigorada em nossos dias, os conhecimentos mais primários são baseados em hábitos e crenças, que disfarçam a fundamental contingência do universo em que vivemos. E sendo tudo contingente, tudo é possível, donde ser perfeitamente possível a especulação que aqui se faz a respeito de Deus e da “existência” após a morte, não se podendo fazer mais do que apenas especular a respeito desses assuntos. Assim, seja lá o que pensemos a respeito do que aqui nos ocupa, sempre não passará de especulação, conjectura, com probabilidade incomensurável de acerto.

Na hipótese de que se realize a esperança fundamental, a de existirmos para além da existência que temos agora – “eksistirmos”, portanto - podemos falar, em termos teológicos tradicionais, em “salvação de nossa alma”, *parousia*. Na hipótese contrária, por seu turno, pode-se falar em “condenação da alma”. A “salvação” é o encontro com Deus e reencontro com os seres amados que foram antes de nós a esse encontro: é a “vida eterna”, o “paraíso”. A “condenação” é o não-encontro ou o simples (re)encontro com o Nada, de onde “viemos” antes de existirmos: é a “não-vida eterna”, o “inferno”. E por certo devemos considerar a hipótese de que haja ainda uma terceira possibilidade, de que tudo se passe de modo completamente diferente, talvez uma situação intermediária aconteça: uma “outra vida eterna”, o purgatório.

De todo modo, mesmo depois da morte, ainda seremos parte do universo. A questão é saber se passamos a fazer parte apenas enquanto matéria, e matéria em decomposição, ou se ainda poderemos manter alguma forma de consciência, de espiritualidade, de interioridade, talvez até, nesse caso – e muito provavelmente -, uma forma superior. É desta segunda possibilidade, tão mais bela, que advém nosso ímpeto religioso, pelo qual podemos melhor aproveitar esta experiência (talvez) única, a vida, uma dádiva misteriosa, ambígua, um presente que, sem sabermos porque, nos foi dado, com a condição de o usufruirmos no tempo, isto é, temporária e variadamente.

As religiões são respostas às inquietações maiores dos seres humanos, a respeito de sua origem, assim como da realidade que o rodeia e do que podem esperar

¹⁶ Vide, a propósito, os argumentos idealistas contra a existência da realidade exterior e toda a discussão sobre “outras mentes” (*other minds*) na filosofia analítica anglo-saxã. Cf., v.g., THOMAS NAGEL (1995: 22 ss.).

do futuro, tanto na vida como, eventualmente, após a morte. Nossa civilização técnico-científica promove um descrédito generalizado de todas as religiões, o que em si não é mal, mas tem trazido conseqüências desastrosas, do ponto de vista coletivo e individual, para os que fazem parte desta civilização – com o agravante de ser ela uma civilização vocacionada a tornar-se mundial, “globalizada”, e, logo, a atingir, com o tempo, todos os habitantes do planeta, trazendo-lhes seus enormes benefícios e tremendos malefícios.

A falta de religião gera uma falta de explicações básicas, tornando-nos ansiosos, infelizes e, porque não dizer, menos humanos, desumanos até. É preciso restituir ao homem contemporâneo esta forma de saber e de se relacionar, consigo, com os outros, com o mundo, indicando-lhe saídas da crise ética em que se encontra, que ameaça sua existência e a do próprio planeta, pela escalada dos conflitos daí decorrentes. Para tanto, contudo, não nos enganemos sobre o que efetivamente podemos aprender com o pensamento ético-filosófico e outros correlatos, como o político, o jurídico e, também, o teológico.

A conclusão a que se chega, então, é a de que toda teologia tende a tornar-se, também, uma religião, uma “re-ligação” do ser humano e suas múltiplas formas de conhecer a si e entre si, resultando numa ressignificação de termos empregados pela religião, especialmente aquela judaico-cristã, à qual estamos culturalmente vinculados, como também pela filosofia, artes em geral, as diversas ciências e as manifestações culturais próprias de nossa civilização, a que se caracteriza pela experiência do que NIETZSCHE denominou “nihilismo”: a negação total, de toda e qualquer escala de valores - e, logo, de toda forma de religião, mesmo aquelas seculares, como se pode entender a filosofia e a ciência.

Na base de toda a ilusão coletiva que é a sociedade, cimentada por normas da ética, do direito e das religiões, está a ilusão individual de que somos, o vazio que somos, por não sermos propriamente. A primeira tentativa que fazemos para colmatar esse vazio, essa falta de ser, quando se ausenta “aquilo” que julgávamos ser – nossa mãe, onde “éramos” antes de nascer -, nos leva a falar. Adquirindo a linguagem, nos vem a ilusão fundamental: a do Eu.¹⁷ Depois, por modos diferentes, diante do fracasso repetido de atingir “algo” que preencha-nos o vazio de ser – o “objeto a” de que nos falou LACAN, objeto perdido do desejo, inexistente, “*das Ding*” -, terminamos nos fixando mais em alguma prática, como a religião, a arte ou a ciência. Com a arte,

¹⁷ cf., a propósito, FRANCISCO J. VARELA, 1995: 66.

ornamentamos o vazio, disfarçando o horror que nos causa; com a religião, nós o evitamos, ao venerá-lo; com a ciência, nós o negamos, negando, assim, a nós mesmos, do que resulta essa espécie tão eficaz de sociedade em sua capacidade destruidora que é a nossa. Se não nos voltarmos para a arte ou, pelo menos, para a religião, de preferência uma forma de religião artística, criativa, prazerosa, para dela fazermos o fundamento do mundo em que vivemos e que vive conosco, não haverá salvação possível para ele – e, conseqüentemente, para nós também. Que se faça, portanto, uma teologia capaz de se tornar uma tal religião. Essa é a teologia necessária e, logo, também, possível.

BIBLIOGRAFIA

GUELLEY, Robert - “Philosophie et Théologie chez Guillaume d’Ockham”, Louvain: É Nauwelaerts – Paris: J. Vrin, 1947.

GUERRA FILHO, Willis Santiago – “Autopoiese do Direito na Sociedade Pós-Moderna. Introdução a uma Teoria Social Sistêmica”, Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

----- - “Para uma Filosofia da Filosofia. Conceitos de Filosofia”, Fortaleza: Programa Editorial Casa José de Alencar/ Imprensa Universitária da UFC, 2ª ed., refundida, 1999.

HEIDEGGER, Martin – “Das Ding”, in: *id.* Vorträge und Aufsätze, Teil II, Pfullingen: Neske, 1954.

HERBERGER, M. - “Dogmatik. Zur Geschichte von Begriff und Methode in Medizin und Jurisprudenz”, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

LEGENDRE, Pierre - “Leçons II: L’Empire de la Verité. Introductions aux espaces dogmatiques industriels”, Paris: Fayard, 1983.

MACEDO, Sílvio de - “Introdução à Filosofia do Direito”, 3ª ed., São Paulo: RT, 1993.

NAGEL, Thomas - “Que quer dizer tudo isto? Uma Introdução à Filosofia”, Lisboa: Gradiva, 1995.

OCKHAM, Guilherme de – “*Scriptum in Librum Primum Sententiarum*, Ordinatio. Prologus et Distinctio Prima”, in: Antonio Raimundo dos Santos, “Repensando a Filosofia. Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão 1ª”, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante - “Para Ler os Medievais. Ensaio de hermenêutica imaginativa”, Petrópolis: Vozes, 2000.

TERRIN, Aldo Natale – “O Sagrado *Off Limits*”, trad.: Euclides Balancin, São Paulo: Loyola, 1998.

VARELA, Francisco J. – “Sobre a Competência Ética”, Lisboa: Edições 70, 1995.

VIGNAUX, Paul - “Filosofia na Idade Média”, Lisboa: Presença, 1993.