TRANSTEÍSMO: UMA ABORDAGEM ENTRE KIERKEGAARD E HEIDEGGER

Lauro Ericksen¹

RESUMO

O trabalho almeja analisar a influência de Kierkegaard em Heidegger, especificamente na questão da subjetividade. Por transteísmo, deve ser compreendida a abordagem de Tillich, de que as práticas sociais são secularizações de rituais religiosos, de modo que, sem pender para o teísmo ou para o ateísmo, a prática social pode se desenvolver independentemente de ser atrelada a uma dessas perspectivas, podendo cada um encontrar a Deus subjetivamente. Tem como objetivo mais amplo analisar como, transteisticamente, Heidegger assimila a verdade como subjetividade. De maneira específica, visa apontar o caráter ontológico da descrição da subjetividade em Kierkegaard, indicar um paralelo teológico na obra heideggeriana a respeito desse tema, e, ressaltar o elemento transteísta que permeia essa remodelagem heideggeriana. Como resultado, aponta que Heidegger transforma a posição teológica de Kierkegaard em um apontamento filosoficamente relevante, algo deveras importante na filosofia continental contemporânea. Conclui que a abordagem transteística dada por Heidegger traduz em termos laicos a proposta da subjetividade como verdade de Kierkegaard, tomando o tempo como contexto interpretativo para o Dasein, na primeira fase de seu pensamento (Ser e Tempo).

Palavras-chave: Transteísmo; subjetividade; verdade

Introdução

O artigo em relevo tem como escopo mais amplo fazer uma apresentação do transteísmo sob o prisma da filosofia contemporânea, utilizando-o, metodologicamente, para debater a crítica de Kierkegaard à filosofia hegeliana. Diante do quadro histórico delineado, há de se ter em relevo como o transteísmo se propõe a ser uma abordagem cultural do fenômeno teológico e filosófico da contemporaneidade, ofertando a possibilidade de uma experiência com o divino totalmente ainda que segregada das práticas sociais em vigor.

Nesse sentido, é de grande valia fazer uma abordagem de como o estoicismo e o cristianismo, duas fontes históricas do pensamento hegeliano,

¹Doutor, mestre e bacharel em Filosofia (UFRN). Bacharel em Direito (UFRN). Oficial de Justiça Avaliador do TRT-21 (RN). E-mail: lauroericksen@yahoo.com.br

fundem-se e se agregam de modo híbrido para servir de base para o pensamento transteísta. Ou seja, a partir dos contextos estoicos e cristãos historicamente levantados é possível se pensar como as práticas sociais aparecem secularizadas, sem que, contudo, o fenômeno teológico passe despercebido da compreensão subjetiva e interiorizada de cada um.

Por causa da abordagem culturalista, e, em grande monta também subjetivista, é que o transteísmo se afigura como uma forma diferenciada da prática social e do seu contexto de aplicação pluralista e sempre aberto a todas as experimentações de religiosidade possíveis, sem apartar, de plano, nenhuma delas como espúria ou desviante. Por causa desse enfoque na subjetividade, as práticas sociais encontram-se harmonicamente dispostas no ambiente cultural escrutinado no decorrer do desenvolvimento do trabalho em apreço.

Didaticamente, além da presente introdução e de um breve fechamento em forma de considerações finais, o artigo em destaque possui mais duas seções. A seção seguinte faz uma breve introdução propedêutica ao transteísmo, definindo-o e colocando como uma asserção filosófica contemporânea que serve como elemento metodológico para a compreensão de diversos pensadores debatidos no decorrer do texto. A terceira seção faz uma abordagem mais específica do sistema hegeliano seguindo as premissas do transteísmo, observando como o modelo de superação do cristianismo pode ser debatido a luz do transteísmo, e como a sua aplicação não restringe de forma alguma a aceitação de práticas sociais apartadas dos elementos teológicos, os quais podem ser perfeitamente mantidos e manifestados subjetiva e culturalmente pelos homens. As considerações finais, por seu turno, possuem o intento de tecer breves comentários acerca das disposições tratadas no desenvolvimento do artigo e como elas se conectam de forma adequada.

Contornos contemporâneos do transteísmo

Acerca do embate entre estoicismo e cristianismo pela figuração central no sistema filosófico da contemporaneidade, é de grande importância trazer o pensamento de Paul Tillich sobre o tema, haja vista que ele, assim como Hegel, também coloca que a contraposição de ambos é a gênese essencial de todo o pensamento teológico-filosófico. Na presente seção, num primeiro momento, será fornecida uma breve conceituação do termo transteísmo, para, em seguida,

o tema poder ser discutido sob a análise de uma possível conjugação sua com o estoicismo ou com o cristianismo, em seus vieses filosóficos contemporâneos.

Tillich (2014, p. 5, 11) aponta que o principal aspecto caracterizador do estoicismo, em sua releitura contemporânea, é de ele ser “transteístico”. Por transteístico (TILLICH, 2014, p. 15) se deve compreender que essa abordagem teológica não está nem vinculada ao ateísmo associado ao panteísmo de Spinoza (2001, p. 58) – posteriormente mais desenvolvido por Hegel (1977, p. 130), nem propriamente a uma definição metafísica do cristianismo medieval (escolástico). O transteísmo, portanto, procura transcender o teísmo tradicional, não sendo nem ateu, nem teísta no sentido apresentado. O elemento divino é irrelevante na descrição literal do transteísmo, mas ele pode ser alcançado por cada um, quando há a dedicação a se aperfeiçoar cada vez mais em sua existência (e em sua ligação com o divino). Com base no transteísmo, é possível haver uma apreciação das possibilidades existenciais do homem ao mesmo tempo em que é plausível (ou implausível, dependendo da perspectiva teológica que se adote) expressar uma forma de religiosidade convencional (seja ela o cristianismo ou o judaísmo, a título de exemplo).

Paul Tillich (2014, p. 17), um teólogo heideggeriano do século XX, responde ao problema da existência e da ansiedade para com o destino e da morte com a perspectiva transteística do estoicismo, sendo ela uma atitude religiosa básica, sem ser, ao mesmo tempo, nem teística nem ateística. O transteísmo, portanto, rejeita que Deus esteja entre as coisas finitas, tal como se fosse apenas mais uma delas, desprezando a natureza infinita de Deus mesmo. Na perspectiva transteística é possível aceitar que Deus é infinito e ainda assim compreender que dessa premissa não se deriva nenhuma imposição social ou cultural em geral.

Sem adentrar na polêmica se foi Paul Tillich ou Heinrich Zimmer² quem primeiro se apropriou do termo “transteísmo”, o importante é destacar que o seu conteúdo denota que na organização religiosa do pensamento, a perspectiva social atrelada aos seus desdobramentos consiste em um teísmo

²Tillich é tido como o primeiro a enquadrar o conceito de transteísmo, já que a sua publicação original data de 1952, ao passo que a primeira obra de Zimmer a ter alguma referência a tal conceituação é de 1953. Apesar disso, nenhum dos dois, em suas publicações originais se vale do termo em relevo, tampouco o aceitam de pronto. O termo “transteísmo” só veio a ser incorporado nas obras anteriormente datadas em edições futuras. De toda forma, há certa disputa, no âmbito acadêmico, para se determinar quem é o detentor da invenção do termo “transteísmo”. Contudo, no presente trabalho, o mais importante seja compreender seu alcance, e, não propriamente quem inventou o termo em apreço.

prevalente, no entanto, com o aperfeiçoamento e o desenvolvimento da sociedade, tal premissa teísta deixa de ser prevalente, de modo que Deus (ou os deuses) deixa(m) de ser relevantes. Zimmer (2013, p. 182) descreve o transteísmo de acordo com o politeísmo contido no jainismo (expressão religiosa da Índia), para ele, o jainismo é a primeira religião que expressa um caráter transteísta em sua repercussão social. O teísmo contido no jainismo se refere apenas à existência dos deuses, todas as demais implicações religiosas ou filosóficas independem de qualquer teísmo para esse agrupamento religioso, daí ele ser tido por Zimmer como transteísta. Assim, o jainismo não deposita as suas práticas sociais em uma estruturação teocrática da sociedade, ele parece mais “desinteressado” pela presença de Deus, e sua inserção na cultura, do que propriamente se detém em combater “Deus” (LEACH; PONS, 2015, p. 44). As práticas sociais são feitas de um modo desatrelado das definições teológicas que o panteão dos deuses do jainismo pode apresentar (VITSAXIS, 2009, p. 515). No entanto, para aqueles que creem, o jainismo oferece uma infinidade de deuses que se propõem a ter o seu papel dentro de uma explicação mítica da cosmovisão desse povo, sem que essa cosmovisão venha a influenciar as mencionadas práticas sociais.

Ainda que a caracterização de Zimmer do transteísmo sirva como uma localização histórica inicial sobre o tema, a perspectiva assumida por Tillich é muito mais interessante para o trabalho em desenvolvimento, bem porque ela envolve a perseguição de um ideal de coragem humana que se emancipou de Deus. Ou seja, o transteísmo contido na perspectiva estóica reinterpretada por Hegel (e posteriormente por Nietzsche também) se atém à transcendência do teísmo monoteísta do cristianismo (STEINHART, 2000, p. 19). O alvo de superação de Hegel é o Cristo histórico, como se Jesus, em sua figura histórica palpável, estivesse apresentando, ao mesmo tempo, uma condição absoluta de ser singular e universal conjuntamente.

O transteísmo como posto por Tillich (2014, p. 25) mostra os anseios da filosofia moderna, em colocar o absoluto (compreendido nesse sentido como o homem moderno europeu) segundo os desígnios de seu próprio destino (*amor fati* – conceito tão caro ao estoicismo clássico que também segue com grande destaque na conceituação do neoestoicismo³ na modernidade),

³Neoestoicismo, tal como colocado nesse trabalho, deve ser compreendido como a releitura moderna e contemporânea do estoicismo clássico grego, já incorporando, em tal estruturação e

sendo que para tanto, é indispensável que haja a apropriação da noção cristã da consciência através da existência, e é justamente essa temática que Tillich é capaz de pôr em relevo com o sua análise do transteísmo por meio de seu viés protestante (KÄRKKÄINEN, 2014, p. 397), algo que Zimmer não consegue captar ou expor minimamente em sua análise da cultura da Índia e do jainismo, que serve como referencial teórico do desenvolvimento do seu próprio conceito de transteísmo. A própria abordagem de Zimmer do jainismo, por ele ser um sistema politeísta mais simplório que o cristianismo (SHARMA, 2001, p. 2), obsta que ele chegue a uma conclusão tão complexa e avançada como Tillich (2014, p. 77) é capaz de fazer em seus estudos voltados para o monoteísmo cristão, particularmente afeito ao protestantismo, como já mencionado.

O transteísmo, na visão proposta por Tillich (2014, p. 5), não se apresenta com nenhum engajamento ideológico patente, ele está mais focado na superação dicotômica – sujeito e objeto, ser e não-ser – que são aplicáveis (ou melhor dizendo, não são aplicáveis, segundo o mencionado pensador) a Deus (ADAM, 2016, p. 43) do que se ater à problemáticas políticas em um primeiro plano de análise. Esse é um posicionamento bastante diverso do ser dito sobre a ateologia da antropologia de Feuerbach ou a respeito da perspectiva classicista de Marx (2008, p.6), quando se enuncia que, “a religião é o ópio do povo”. A perspectiva protestante exposta por Tillich (2014, p. 61) é, em grande parte, um retorno ao pensamento kierkegaardiano de um relativismo cultural ardente⁴, que visa a uma noção valorativa cristã, mas com um enquadramento apenas relativizado pela cultura de cada época e de cada povo.

De forma semelhante, esse tratamento é similar àquele que é dado por Heidegger ao tratar da sua analítica-existencial. Não se propõe a negação clara e explícita da religião, muito menos do cristianismo, que é o tópico tratado com grande detenção, Heidegger (2008, p. 257) ao aceitar a perspectiva kierkegaardiana, transfere a visão protestante para o seu espectro de discussão cultural e em sua análise da sociedade europeia contemporânea, isso acontece

conceituação, elementos filosóficos hegelianos e de pensadores ocidentais posteriores a tal movimento.

⁴Por relativismo ardente compreende-se o entendimento de que não há posicionamentos que sejam filosoficamente absolutos em termos metafísicos, de acordo com sistemas e conceitos pré-definidos.

porque ao invés de ter como modelo de compreensão do homem a sistemática metafísica do Espírito Absoluto hegeliano ele passa a adotar a interiorização subjetiva da verdade como enuncia Kierkegaard (2010, p. 221).

O estoicismo, nesse compasso, ultrapassa a temática religiosa do cristianismo e a sua realidade duplicada, a qual se transmuta numa única crença desprovida de teísmo, qual seja, a perspectiva estóica revisitada segundo tais premissas sistemáticas-filosóficas (MILBANK, 2006, p. 402). Esse novo revestimento filosófico da modernidade que lhe garantirá, nos anos seguintes, e nas gerações de pensadores e de filósofos que a sucedem, o status de grande pensamento norteador da liberdade do homem, destituído de uma vinculação naturalística própria em sua essência.

Aplicando-se o entendimento transteístico a visão absoluta de Hegel que a filosofia supera de plano qualquer perspectiva teológica porventura supremacista posta pelo cristianismo, pode-se depreender que não é necessário abandonar o conjunto de práticas sociais (a cultura estabelecida) para que seja possível a manifestação divina na subjetividade de cada homem. Essa forma de projeção interiorizada da compreensão teológica não aniquila a compressão da práxis social, pelo contrário, ela possibilita que tal fenômeno seja ainda mais rico e diverso.

Assim, há de se compreender que a limitação imposta pelo cristianismo a si mesmo, é de natureza sistemática, na visão hegeliana. Por mais que Hegel admita que a religião revelada seja a forma mais alta de religiosidade, e que o cristianismo é a forma mais importante de religião revelada (LAUER, 1977, p. 128), sistematicamente, nas entrelinhas do que ele postula, é possível depreender o cristianismo não é capaz de se ater à liberdade estóica que o homem é capaz de depositar em si mesmo, como se fosse um ato de nobreza se afastar da duplicação da realidade proposta pelo cristianismo. Nobreza no sentido de que o homem não se faz misturar nessa interpretação de que algo externo é capaz de determinar seu modo de viver ou o seu proceder de maneira ampla, como se a vida no além fosse, de alguma maneira, capaz de influenciar a sua perspectiva de vida na materialidade do mundo que lhe é apresentada de modo indefectível em sua própria liberdade, em sua própria fundação de mundo, sua visão única de si mesmo e da realidade.

O cristianismo funda na realidade duplicada uma forma de ser

desnecessária (HEGEL, 1977, p. 127), daí a sua contradição intrínseca, desnecessária porque não há uma autenticidade terrena nas coisas sensíveis, tampouco o além mundo é plausível de ser explorado pelo homem. Não há uma oposição dialética entre as duas realidades operadas pelo cristianismo (a realidade terrena e a “realidade do além”), a mera contradição é algo que corrói o elemento de necessidade afeito à própria definição sistemática da filosofia hegeliana, e, por esse motivo, deve ser rejeitada em suas considerações.

A contraposição entre a filosofia e o cristianismo é evidente nos escritos hegelianos, ainda que em alguns pontos se dê a possibilidade de uma interpretação ambígua sobre esse tema, às vezes sugerindo que o cristianismo poderia ser de algum modo complementado pelo rigor sistemático filosófico para atingir o seu ápice (CHAPELLE, 1964, p. 10). Mesmo que essa complementação fosse possível, ou até mesmo viável, ela não salvaria o entendimento hegeliano de seus problemas internos, como a própria capacidade sistemática de sua metafísica dar conta da realidade com os conceitos por ele mesmo criado.

Todavia, Kierkegaard (2010, p. 131), diferentemente de Hegel, aponta que apenas no cristianismo se completou o conceito total de Deus, o que não acontecia em outras religiões. O cristianismo por si só, assim, é também a primeira formulação total e absoluta, a formulação do Deus revelado em todos os momentos históricos (DULCKEIT, 1947, p. 158). Dessa maneira, Kierkegaard (2010, p. 135) retém o entendimento hegeliano de que o cristianismo (a Consciência Infeliz) é o ponto mais alto das religiões reveladas, ele é também o ponto mais elevado de todas as religiões dentre as religiões, uma vez que a sua acumulação histórica de “consciência” lhe garante tal prestígio. Kierkegaard (2010, p. 157) vai além da superação do cristianismo pela filosofia, ele se mantém fiel a esse argumento para postular que todas as predições de se negar o cristianismo com oposição ao estoicismo não são nada além de conclusões sistemáticas inconsistentes em relação a toda a filosofia do Espírito Absoluto antevista por Hegel.

As etapas sistemáticas em direção ao Absoluto, em que Hegel tenta superar o abstrato e o concreto, o singular e o universal, sempre possuem como pano de fundo a questão do estágio de evolução intelectual do cristianismo, e, como a perspectiva estoica por ele levantada poderia inovar o

pensamento europeu moderno (KÜNG, 1974, p. 555). Dessa maneira, Hegel visaria se tornar o educador (*Volkserzieher*)⁵ do período histórico que se avizinha da contemporaneidade, superando conceitos modernos, inserindo seu conteúdo axiológico na história que se descortinaria adiante de si e o seguiria tradicionalmente, nos cânones vindouros da filosofia e da metafísica (KADVANY, 2001, p. 8). Ou seja, dessa maneira, a filosofia (tal como proposta por Hegel) seria um substitutivo do cristianismo por ser uma filosofia da religião, uma religião em si mesma, mas sem receber o rótulo de ser “uma religião”, pois os limites da religião já estariam definidos, alcançados e esquadrinhados no cristianismo e naquilo que as pessoas comuns já concebiam a dimensão religiosa do cristianismo.

Tudo que viesse após o cristianismo (a exemplo de sua filosofia), por mais que tivesse também a forma, o conteúdo, a dimensão, a liturgia e a repetição de uma religião, por conter elementos filosoficamente relevantes poderia ser descrito e apontado como qualquer outra coisa: arte, estética, filosofia, linguística, psicologia, dentre outras terminologias e nomenclaturas (HODGSON, 2005, p. 32). O cristianismo até sobrevive sobre suas próprias estruturas fossilizadas pelo tempo e pelos costumes, mas as novas formas de religiosidade subsequentes não se sujeitariam a esse engessamento, sendo mais dinâmicas em sua apresentação social, e bem mais diversas em seus próprios costumes.

Hegel propõe de maneira branda a substituição de seus enunciados filosóficos pela religião estabelecida, nas entrelinhas está subentendido em seu discurso que ele se coloca como o novo “messias” da filosofia, aquele que produz um “ateísmo teológico”, no qual o ateísmo é um momento do Espírito Absoluto, o momento preciso de sua auto-especificação⁶ (NUZZO, 2013, p. 141). Ele se configura como sendo um verdadeiro “teólogo ateu”⁷

⁵Um dos primeiros a indicar a pretensão de Hegel em ser o educador da modernidade (*Volkserzieher*, em alemão) foi Frederic Ludlow Luqueer (1896, p. 189). Todavia, há de se ressaltar, essa indicação de Luqueer foi feita antes da efetiva entrada da filosofia nos parâmetros da contemporaneidade, que veio a se dar no início do século XX somente. Trilhando essa assunção, vários outros comentadores vieram a ter o mesmo entendimento que Luqueer, sempre ressaltando o papel “paidético” assumido por Hegel.

⁶Por auto-especificação deve ser entendido o momento em que o Absoluto nega a Deus para que o homem (europeu moderno) seja colocado no centro das atenções filosóficas. Nesse momento específico, o homem se ergue diante da natureza e a domina.

⁷Semelhantemente, Feuerbach transportará esse entendimento para o que se pode chamar de “proto-sociologia” e coloca o fetiche na religião como a busca por Deus (CIPRIANI, 1998, p. 57), e traduz esses termos em uma análise da sociedade moderna.

(WILLIAMS, 2013, p. 300) que encerra a história (do cristianismo) para inaugurar o período em que a pós-história reina. Os domínios “históricos” posteriores a Hegel são aqueles que seus ensinamentos são repassados religiosamente, tal como ele almejava que sua filosofia chegasse a um bom fim. A transmissão do conhecimento e do estudo hegeliano de forma “religiosa” ocorre parcialmente com o avanço histórico do neokantismo⁸ e a sua “hegemonia” pós-hegeliana, afinal, esses dois aspectos são vetores essenciais na forma como a mencionada transmissão foi operada historicamente. No entanto, esse domínio do pensamento e da filosofia acabou por ser estancado, justamente, a partir do resgate das noções subjetivas kierkegaardianas no início do século XX, com Heidegger (2008, p. 130) e Wittgenstein (2015, p. 42), exemplificativamente⁹. Desse modo, aquilo que Hegel almejava foi prevalente por um espaço de tempo considerável, mas não se tornou a verdade dominante até os dias atuais, seu “bom fim” teve um prazo de validade delimitado na tradição filosófica.

A discussão acerca da liberdade e da especulação histórica em Hegel não assume apenas uma faceta metafísica ou ontológica em um sentido contemporâneo mais amplo. Adentrando de uma forma mais incisiva no tema é possível que seja feita uma derivação filosófico-política de sua defesa do materialismo como compreensão da realidade. Essa compreensão do viés político do materialismo-histórico hegeliano deverá ser mais bem discutida na próxima seção, momento em que as ponderações hegelianas serão contrapostas ao entendimento de Kierkegaard sobre a liberdade. Ademais, deve ser exposto como o cristianismo é capaz de fornecer uma liberdade desvinculada da sistematicidade metafísica e conjugada com a subjetividade do homem.

Considerações finais

⁸Por neokantismo deve se entender a combinação da filosofia hegeliana com elementos de Kant que propõe um estudo racionalista (elemento kantiano) da visão prevalente da cultura segundo os parâmetros do Absoluto (elemento advindo do pensamento de Hegel). O neokantismo pregava um retorno a Kant, tendo por base o estudo hegeliano mais recente (para a época). Ele possui dois direcionamentos, um voltado para a racionalização da religião, tendo por expoente Hermann Cohen, e outro voltado para a teoria do conhecimento, capitaneado por Paul Natorp e Ernest Cassirer (BEISER, 2014, p. 1). Caracterizou-se por ser um movimento “pré-heideggeriano”, tendo perdido grande parte de sua influência após a publicação, e os estudos consequentes, de *Ser e Tempo* de Heidegger, obra que foi capaz de recolocar a ontologia no foco da filosofia, até então dominada pela epistemologia neokantiana.

⁹O que há de comum nessas três posições, em que pesem os seus dissensos, é a contraposição ao elemento aristotélico do pensamento hegeliano e assunção de premissas platônicas não-ortodoxas.

Derradeiramente, a partir de todo o esforço conceitual posto no desenvolvimento do artigo em apreço, há de se denotar que por trás de todo o empreendimento filosófico contemporâneo há uma visão teológica a ele atrelada, ainda que implicitamente. Assim, ainda que transteisticamente, ou seja, resguardando a manutenção das práticas sociais e destacando a manifestação divina ao apreço da interioridade da subjetividade de cada um, os grandes filósofos contemporâneos expressam visões teológicas em seus escritos.

Dessa forma, o estudo do transteísmo é um importante elemento perscrutador na forma como os mencionados filósofos e pensadores manifestam a sua apreciação do divino, ainda que muitas vezes escamoteadas ou embrenhadas em pressuposições aparentemente seculares (ou apreciações secularizadas de posicionamentos teológicos pretéritos). Nessa esteira, a abordagem do hegelianismo como sistema filosófico é imprescindível para que se possa denotar que a (sua) filosofia não foi capaz de obnubilar totalmente o entendimento teológico (cristão, por exemplo) sobre a realidade. De modo que ainda há vários elementos conceituais da apresentação teológica que são de grande valia para a compreensão do pensamento filosófico (pós-hegeliano) e que servem como embasamento básico para manifestações culturais e subjetivas de compreensões teológicas prevalentes.

Referências

- ADAM, R. J. (2016) *Education for wicked problems and the reconciliation of opposites: a theory of bi-relational development*. New York: Routledge.
- BEISER, F. C. (2014) *The Genesis of Neo-Kantianism: 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press.
- CHAPELLE, A. (1964) *Hegel et la religion*. Paris: Éditions Universitaires.
- CIPRIANI, R. (1998) *Manual de sociologia da religião*. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus.
- DULCKEIT, G. (1947) *Die idee gottesim geiste der philosophie Hegels*. Munich: Rinn.
- HEGEL, G. W. F. (1977) *Phenomenology of spirit*. Trad. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- HEIDEGGER, M. (2008) *Ser e tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schüback. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes.

- HODGSON, P. C. (2005) *Hegel and christian theology: a reading of the lectures on the philosophy of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- KADVANY, J. D. (2001) *Imre Lakatos and the guises of reason*. Durham, NC: Duke University Press.
- KARKKAINEN, V. (2014) *Trinity and revelation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- KIERKEGAARD, S. (2010) *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Trad. de Javier Teira e Nekane Legarreta. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- KÜNG, H. (1974) *La encarnación de Dios: introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Trad. Raul Jimeno. Barcelona: Herder.
- LAUER, Q. (1977) *Essays in hegelian dialectic*. New York: Fordham University Press.
- LEACH, R. et al. (2015) *Puṣpikā: tracing ancient India through texts and traditions*. Oxford: Oxbow Books.
- LUQUEER, F. L. (1896) *Hegel as educator*. New York: Macmillan.
- MARX, K. (2008) *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. de Artur Morão. Covilhã: Lusosofia.
- MILBANK, J. (2006) *Theology and social theory: beyond secular reason*. Oxford: Blackwell.
- NUZZO, A. (2013) *Hegel on religion and politics*. Albany: SUNY Press.
- SHARMA, A. (2001) *A jaina perspective on the philosophy of religion*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- STEINHART, E. (2000) *On Nietzsche*. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning.
- TILLICH, P. (2014) *The courage to be*. New Haven: Yale University Press.
- VITSAXIS, V. (2009) *Thought and faith: comparative philosophical and religious concepts in ancient Greece, India, and Christianity*. Boston: Somerset Hall Press.
- WILLIAMS, R. R. (2013) *Tragedy, recognition, and the Death of God: studies in Hegel and Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (2015) *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. D.F. Pears & B.F. McGuinness. London: Routledge.
- ZIMMER, H. (2013) *Philosophies of India*. New York: Routledge.