

Além no aquém:

Pensando uma transcendência secular

Bruno Rodrigues de Sales¹

RESUMO

O objetivo deste trabalho é especular sobre a possibilidade de uma transcendência secular e manter aberta a discussão para tal intuito. Partindo de princípios localizadores do homem no universo, através da antropologia filosófica pascaliana, e seguindo para a discussão sobre tais possibilidades utilizando pensadores como Kant, Jaspers e Lonergan, o texto se desenvolve em torno de tópicos da filosofia dos pensadores acima mencionados que podem ser considerados relevantes para o tema do qual se quer tratar. Desse modo, este trabalho pretende proporcionar meios para pensar uma transcendência secular, isto é, uma transcendência que não está atrelada a nenhuma fé religiosa, mas que parte do homem como ser capaz de reflexão e decisão por sua Razão.

PALAVRAS-CHAVE

Transcendência; Secular; Imanência; Incondicionado.

¹ Bacharel em Filosofia pela Faculdade Claretiano. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9337988450438311>. E-mail: sem.bruno18@gmail.com.

Beyond in the hereafter:

Thinking about secular transcendence

ABSTRACT

The aim of this work is to speculate on the possibility of a secular transcendence and to keep the discussion open to this end. Starting from the principles that locate man in the universe, through Pascalian philosophical anthropology, and moving on to discuss these possibilities using thinkers such as Kant, Jaspers and Lonergan, the text develops around topics from the philosophy of the aforementioned thinkers that can be considered relevant to the theme we want to address. In this way, this work aims to provide the means to think about a secular transcendence, that is, a transcendence that is not tied to any religious faith, but which starts from man as a being capable of reflection and decision by his Reason.

KEYWORDS

Transcendence; Secular; Immanence; Unconditioned.

Recebido: 16/04/2024

Aceito: 17/04/2024

Publicado: 25/03/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/cwbq5493>

Introdução

No século XVIII iniciou-se o empenho filosófico para compreender o mundo e seus parâmetros dentro dos limites de um pensamento sistemático e estruturado de forma racional-empírica. Este foi o movimento iluminista, que, impulsionado pela efervescência de grandes mudanças que tinham por fulgor as luzes da Razão, delineara difundir-se para toda a sociedade, elaborando, desse modo, um plano de metas, denominado posteriormente por alguns pensadores de “Projeto da Modernidade”, que tinha como objetivo racionalizar as formas tradicionais de interpretação de mundo, até então predominantemente embasadas num caráter religioso.

Tal projeto de racionalização estava repleto de aspectos de um pensamento que exerce, por assim dizer, uma razão de autorrepresentação vaidosa que, mesmo interferindo no andamento da sociedade e de seus indivíduos por meio do movimento secularizante, não conseguiu êxito em seu projeto de derrocada das formas cosmológicas, religiosas e metafísicas de interpretação de mundo. Isso aponta para a “cabeça de Jano da modernidade”,² uma ambivalência na qual de um lado se encontram as visões naturalistas de mundo e de outro a revitalização de comunidades de fé e tradições religiosas.

No entanto, mesmo com esse “desencanto” com a secularização e “reencantamento” religioso, os cidadãos seculares tendem a esquivar-se de qualquer possibilidade de queda em um sistema religioso ou numa religiosidade irrestrita. Assim, há uma tendência de fugir de toda e qualquer transcendência que esteja associada a uma religião. Não obstante, existe a possibilidade de perguntar: o cidadão secular aceitaria algum tipo de transcendência, ou mesmo alguma referência transcendente? A resposta para tal questão, obviamente, não é tarefa fácil; porém, existem balizas através das quais torna-se possível um caminho para esse objetivo.

De tal modo, o presente trabalho pretender pensar essa possibilidade de transcendência secularizada, apontando alguns tópicos filosóficos, que podem tornar plausível o caminho para obtê-la. O conteúdo deste texto visa, igualmente, estabelecer tentativas de manutenção das possibilidades abertas, julgando que as realidades seculares não são tão reducionistas ou fundamentalistas quando ancoradas numa racionalidade aberta e dialógica.

² Cf. Habermas (2012).

Transcendência e imanência

Antes de partir para a exposição argumentativa de uma transcendência secular, faz-se necessária a apresentação dos elementos que nortearão tal pretensão, convindo, portanto, apresentar brevemente os conceitos de transcendência e imanência. A compreensão destes termos facilitará a apreensão da ideia que lhes sucederá.

De maneira geral, a imanência está relacionada àquilo que tem em si mesmo seu início e fim, estando ela estritamente ligada à materialidade; por isso, possui um caráter marcadamente empírico. A transcendência, por sua vez, equivale àquilo que apresenta um fim fora de si, o qual lhe é superior ao seu estado atual. O transcendente tem por destaque a imaterialidade; desse modo, afirma-se que ele seja de natureza acentuadamente teórica.

No entanto, aprofundando-os, esses conceitos – imanente e transcendente – podem ser tratados como dois extremos, vistos por vezes como antagônicos, outras, como compostos, isto é, misturados. Tais visões são levadas a cabo por interpretações de cunho um tanto quanto fundamentalistas, ou, pelo menos, de reduções cognitivas. Deve-se considerar que, apesar das diferenças entre eles, não se pode expressar dogmaticamente que sejam excludentes. De igual modo, não se pode afirmar que sejam uma mistura absoluta de realidades a ponto de confundilas com qualquer unidade em que uma se dissolve na outra.

Para entender sobre o que trata essas ideias, é importante trazer à discussão o objeto ao qual elas querem se aplicar; de maneira específica aqui, ao homem. E, para tanto, a antropologia filosófica pascaliana pode oferecer um suporte firme. De tal modo, pode-se começar a expor.

Que o homem, voltado para si próprio, considere o que é diante do que existe; que se veja como que perdido nesse canto apartado da natureza, e que, da pequena cela em que se encontra encerrado, isto é, do universo, aprenda a atribuir à terra, aos reinos, às cidades e a si próprio o seu justo valor. Que é um homem no infinito? (Br. 72)³.

Para definir o que é o homem, Pascal toma como ponto de partida uma estrutura localizante. Em outras palavras, ele não parte de uma natureza, ou ideia de substância humana, mas pergunta o homem em relação ao universo que o rodeia. É interessante perceber que, através disso, o filósofo consegue abarcar duas realidades humanas: a sua localização (aquí muito além da geográfica, mas, de modo especial, existencial) e seu aspecto relacional (em Pascal, relação com a natureza). Ele localiza o homem entre dois infinitos, o de grandeza e de pequenez: “pois, afinal, que é o homem dentro da natureza? Um nada diante do infinito; um

³ “Br” indica a seção interna à obra de Pascal, referente a Brunschvicg, organizador dos *Pensamentos*.

todo diante do nada; um meio-termo entre tudo e nada. [...] Ele permanece igualmente incapaz de ver o nada de onde veio e o infinito que o engolfa” (Br. 72).

Dentro do universo ao seu redor é localizado o homem, que se pergunta sobre sua capacidade de conhecimento, e de conseqüente consciência, diante de tudo o que se lhe mostra. Desse modo, Pascal, no decorrer de seus *Pensamentos*, define o ser humano como “o junco pensante” (Br. 347). Assim, mesmo sendo esse frágil elemento sufocado entre dois extremos infinitos, ele é dotado de racionalidade; e é essa Razão que lhe permite a grandeza perante o Nada, embora ela não conheça tudo, o que o deixa subjugado ao Infinito todo. Ele esclarece essa fragilidade e grandeza expressando:

não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo [o homem]: um vapor, uma gota de água, são suficientes para matá-lo. Mas, ainda que o universo o esmagasse, o homem ainda será mais nobre do que aquilo que o mata, pois ele sabe que morre e conhece a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo nada sabe disso. [...] Esforcemo-nos então por bem pensar: eis o princípio da moral (Br. 347).

O pensador francês “não parte de raciocínios abstratos, mas de inquietudes humanas e concretas; nem de demonstrações matemáticas, mas de intuições, apenas esboçadas, de paradoxos e, inclusive, de contradições” (Ponsatí-Murlà, 2015, p. 144). A antropologia filosófica pascaliana deixa o homem no meio de tudo e nada; ela é enfaticamente paradoxal. Mas ela não joga o ser humano em meio a confusões ou desorientações intransponíveis. Ao contrário, as “latitudes e longitudes” expostas por Pascal, permitem que o homem esteja aberto a todas as eventualidades. Ele não fica trancafiado no Nada, nem mesmo se torna senhor do Infinito todo; porém, por sua Razão, ele desenvolve a consciência de estar apto para pensar estes dois polos, mesmo que de forma limitada. O caminho do meio é o que permite a humanidade caminhar entre esses dois infinitos.

Aplicando essas linhas principais do pensamento pascaliano sobre a humanidade aos conceitos de Transcendência e Imanência, tem-se, pois, a possibilidade de afirmar que eles são, portanto, elementos localizadores. Assim, não são, à primeira vista, pontos de segurança isolados, mas há certa relação entre eles. Não são excludentes, apesar de serem radicalmente distintos. Não se poderá dizer também que sejam de um todo complementares, mas que são relacionais. Eles se comunicam entre si. E seu ponto de comunicação é o homem, o intermediário entre o Tudo e o Nada.

Assim, o isolamento em um desses pontos é extremamente perigoso e danoso à capacidade integral do homem, pois a queda em um transcendentalismo fundamentalista é a degeneração numa ideia puramente celestial, supranatural e, por assim dizer, extraterrestre.

Embora a imanência fundamentalizada torna o sensorial e o factual em sua única realidade, não existe nada além das fronteiras do que se vê, toca, ouve, inala ou degusta. O reducionismo é, pois, o maior dos perigos de qualquer questão filosófica.

Enfim, é nesse ambiente de relativa liberdade que o ser humano pode se compreender como, *ex facto*, ser racional e integrado. Aqui, sua racionalidade permite caminhar com o mínimo de destreza através de caminhos complexos, processo que demonstra sua integralidade, seja com esse mesmo ambiente, enquanto ele se percebe como “local do meio”, seja consigo, como ser capaz de cogitar o *hic et nunc* e, à sua medida, ultrapassá-lo.

Tópicos filosóficos para pensar uma transcendência secular

Tendo localizado o homem diante de tudo que o cerca, e considerando ele mesmo como aquele que caminha entre dois extremos infinitos, a ideia de uma transcendência secular já não aparenta ser tão absurda, pois a liberdade concedida ao sujeito visto por essa ótica lhe permite caminhar e pensar além das fronteiras estabelecidas por ele mesmo. Desse modo, três tópicos filosóficos podem ajudar no andamento da discussão proposta. São eles: autotranscendência lonergiana, as situações-limites de Jaspers e o incondicionado kantiano.

Abordando-os respectivamente, a autotranscendência não equivale, propriamente, a uma intersubjetividade (em primeira instância), mas de forma inicial a uma abertura do sujeito diante de seu ambiente. Em outros termos, é o princípio de aceitação de seu lugar intermediário. Trata-se, primordialmente, de brechas abertas na “mesmidade” do indivíduo que permitem que outras luzes, que não sejam as dele, possam imiscuir-se discretamente a elas. Para o filósofo canadense Bernard Lonergan,⁴ “nós podemos viver em um mundo, possuir um horizonte, exatamente na medida em que não estamos encerrados em nós mesmos” (2012, p. 124), isto é, quando autotranscendemos. Mas não somente, ele aponta que isso se deve pelo fato de o homem elencar questionamentos e os fazer de modo livre e irrestrito. Assim, uma verdadeira racionalidade consiste em não permanecer preso a opiniões próprias, mas em questionar

⁴ Nasceu em 1904, em Buckingham, Quebec, Canadá. Em 1922, entrou para a Companhia de Jesus em Guelph, Ontário. De 1926 a 1930, estudou filosofia, línguas e matemática em Londres. Sua formação teológica se deu na Universidade Gregoriana de Roma, de 1933-37. Em 1939, defendeu seu doutorado e tornou-se professor de teologia no College de l’Imaculée Conception em Montreal, tendo depois lecionado em outras universidades europeias e norte-americanas. Morreu em 1984. Suas obras mais conhecidas são *Insight: um estudo do conhecimento humano* e *Método em teologia*.

irrestritamente tudo a sua volta, porém, de forma enfática, a si mesmo e suas posições cognitivas perante o mundo.

Contudo, não se pode cair no vazio de questionar indistintamente, ou seja, perguntar acerca de tudo sem ter um propósito. É preciso existir um limite para as perguntas, não no sentido de aprisionamento ou quantidade de perguntas feitas, pois elas devem ser livres; mas algo que seja seu princípio e seu fim. De tal modo, a autotranscendência não é a superação de si baseada em um questionar aleatório: um ponto norteador se faz necessário. Aqui se chega num ponto em que exista algo que dê suporte à autotranscendência.

Na filosofia lonerganiana tem-se a apresentação das *Noções Transcendentais*, que são “as questões para inteligência, para a reflexão e para a deliberação, [que] constituem nossa capacidade de autotranscendência” (Lonergan, 2012, p. 125). As noções transcendentais, para Lonergan, se ocupam de tentar satisfazer as exigências e explorar as oportunidades que são dadas pela própria mente humana. Entretanto, elas não ficam presas simplesmente à individualidade, pois nascem da racionalidade, e isso significa que são possíveis a todo e qualquer um que queira. Assim sendo, estão estritamente ligadas aos questionamentos irrestritos acima citados. Como ele mesmo observa:

não é irrestrito pelo fato de as noções transcendentais serem abstratas, mínimas em conotação e máximas em denotação; as noções transcendentais não são abstratas, mas abrangentes: têm em vista tudo sobre o todo. [...] O âmbito transcendental é definido não pelo que o homem conhece, não pelo o que ele pode conhecer, mas pelo o que ele pode questionar; e é apenas por sermos capazes de formular mais perguntas do que podemos responder que conhecemos as limitações de nosso entendimento (2012, p. 39).

O conhecimento das limitações é uma forma de dizer: ter *consciência* de seu estado e lugar. Desse modo, a inteligência, a reflexão e a deliberação são partes constituintes da ideia que o filósofo tem sobre a consciência. Ser consciente é não ser alienado, isto é, não desprezar “os preceitos transcendentais: sê atento, sê inteligente, sê racional, sê responsável” (Lonergan, 2012, p. 71). Estar em sã consciência é encontrar-se atento, capaz de intelecção, firme na Razão e responsabilmente comprometido. A consciência, portanto, seria um suporte para a autotranscendência.

Considerando, então, que a autotranscendência está ancorada na consciência do sujeito, e esta mesma consciência é seu suporte para tal ação transcendental, chega-se ao fim. Porém, ao considerar que a consciência é humana e, portanto, limitada, passível de erro, ela precisa de outro suporte. Ora, se se admite isso, então se fala de uma transcendência da transcendência, e

tal coisa seria absurda, pois geraria um processo *ad infinitum*, sem um ponto de chegada (que se trata também de partida).

Assim, esse processo deixado aberto ao infinito dá ao sujeito total liberdade perante qualquer coisa que sua consciência queira colocar, posto que não há nada além dele mesmo. Se ele segue sua consciência indiscriminadamente, isto é, se ele faz de sua subjetividade uma liberdade degenerada em um ato de independência radical de qualquer parâmetro, já não se pode falar de subjetividade, mas tão-somente de subjetivismo. E no subjetivismo a liberdade é tão infinita quanto o *ad infinitum* de suas sucessivas “transcendências” e das causas de seus atos.

O problema posto aqui é que essa subjetividade degenerada não permite uma autotranscendência, porque não conhece limites, e a capacidade de transcender está em passar de limites. Como transpor o que não se tem? Cabe, aqui, o que Karl Jaspers diz com *mutatis mutandis*: “só há transcendência quando o mundo não existe por si mesmo, não se assenta em si mesmo, mas aponta para um além de si” (2003, p. 19). Encontra-se, portanto, este dilema: ou o sujeito permanece preso em si mesmo e em sua liberdade absoluta, ou ele precisa reconhecer limites. E aqui, encontra-se o segundo tópico filosófico para discussão.

O fato é que se o sujeito quer permanecer fiel a sua racionalidade, consciência e liberdade, ele precisa aceitar que esses limites existem. Mas não se trata de fronteiras que dividem entre o “aqui pode e aqui não pode”; na realidade, é muito mais plausível a concepção de Jaspers de Situações-limite. O filósofo alemão elabora tal conceito ao longo de toda sua obra. Pode-se notá-lo, por exemplo, em *A filosofia desde um ponto de vista da existência* (1932), na afirmação de que “a paixão do conhecimento está em chegar através de sua mais alta intensificação até ali onde o conhecimento fracassa” (2000, p. 77). Esse lugar onde se fracassa é a situação-limite.

Em sua filosofia da existência, Jaspers aponta para uma humanidade dotada de capacidade de conhecer e sedenta disso. Ele une filosofia e existência de modo que elas se complementam, fazendo com que a racionalidade deixe de ser pensada como aquela que solidifica e estatiza o conhecimento, e passe a ser aquela que busca sempre, questionando e procurando saber até onde é possível responder. É, portanto, uma Razão potente que sabe duvidar, mas que também é fraca, porque existem situações que ela não pode ultrapassar por si mesma. Esse filósofo define as situações da seguinte maneira:

quando eu imagino uma situação, eu a vejo como o arranjo das coisas, como essas coisas estão organizadas, podendo ser pensada numa perspectiva espacial. Ela é uma realidade para um sujeito que tem interesse nela e certa participação como existência

empírica, seja como limitação para si mesmo ou margem de manobra (Jaspers, 1932 [*Philosophy*], p. 177 *apud* Gabardo, 2012, p. 15).

Desse modo, as situações não são simples fronteiras, mas todo um ambiente dotado de intransponibilidade ou que requer a possibilidade de manobra. Aplicando esse princípio à existência humana, ele denota que há na humanidade, em especial em suas capacidades cognitivas, situações-limite, que “são como uma parede contra a qual nos deparamos; uma parede em que batemos e fracassamos. Não podemos modificá-las, apenas torná-las mais claras, mas sem explicar ou deduzir elas a partir de outro” (Jaspers, 1932, p. 178 *apud* Gabardo, 2012, p. 20).

O pensamento jasperiano introduz os limites necessários para que aconteça a transcendência que discutimos, pois ele estabelece barreiras *ad infinitum* à consciência evocando situações nas quais não a temos e não podemos tê-la de um ponto de vista existencial empírico. Não é a intenção do filósofo, todavia, prender a Razão, mas libertá-la, pois, “é sobre nossa liberdade que adquirimos consciência de nosso ser humano” (Jaspers, 2003, p. 63). Em consonância com o pensamento de Lonergan, Jaspers afirma a necessidade de encontrar espaço para a transcendência. Isso porque:

a reflexão que [Jaspers] estabelece em torno da existência humana mostra que a abertura para a transcendência ocorre no momento em que se vincula a existência ao horizonte do fracasso e da sua possível superação. É, pois, no embate com as situações-limite que o existente se coloca em condição de abertura para o horizonte que transcende a sua condição no mundo. Isso indica que o percurso estabelecido por Jaspers em sua fundamentação em torno da especificidade da ‘condição humana’ culmina numa possível abertura para a transcendência (Melo, 2012, p. 51).

Nesse ponto, seria preciso admitir um Ser Supremo, um Totalmente Outro. Isso é estranho à noção de secularidade tratada neste texto, mas tal estranheza não significa que não haja a necessidade de algo que seja incondicionado e universalmente aceitável. A questão se levanta: o que seria esse incondicionado? Nesse ponto, encontra-se o terceiro tópico filosófico: a noção kantiana de incondicionado.

Kant, ao tentar tornar prática a Razão pura, propõe o incondicionado da Razão. Ele relaciona a virtude (dignidade de ser feliz) e a felicidade que, sintetizadas, formam o Bem Supremo – isso dentro dos limites do conhecimento, como é o estilo kantiano. Dessa forma, para o filósofo, o incondicionado se trata de postulados da Razão, que se transformam em um conceito do Bem Supremo.

Enquanto razão prática pura ela busca para o praticante condicionado (que se baseia em inclinações e na carência natural) igualmente o incondicionado, e certamente não

como fundamento de determinação da vontade, mas antes, mesmo tendo sido dado (na lei moral) esse fundamento, como a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura sob o nome de sumo bem (Kant, 2016, p. 144).

Assim, Kant procura estabelecer que, da mesma forma como a Razão prática procura os condicionados de uma ação moral, isto é, aqueles conceitos que dependem de suas condições determinadas como as leis legitimamente estabelecidas, ela busca também um incondicionado racional, o qual ele determinou ser o Bem Supremo. Esse Sumo Bem “pode se referir à condição incondicionada, isto é, uma condição que não é causada por nenhuma outra ou pode significar um todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie” (Cortes, 2013, p. 164). Neste ponto, há a possibilidade de retornar à filosofia lonergiana, onde se encontra a ideia de *incondicionado virtual*: “por virtualmente incondicionado queremos indicar qualquer *x* que não possui condições insatisfeitas. Em outras palavras, um virtualmente incondicionado é um condicionado cujas condições foram todas atendidas” (Lonergan, 2012, p. 122).

Ao que parece, Kant e Lonergan falam de elementos parecidos,⁵ pois, para ambos, se trata de algo que tem suas condições preenchidas ou satisfeitas, um todo que se revela possível do intelecto. Assim, pode-se considerar que esse incondicionado sejam axiomas éticos universalmente válidos, posto que em Kant seja o Bem Supremo e, desse modo, é ético, enquanto em Lonergan essa eticidade seja demonstrada pela ligação que este faz com o incondicionado absoluto. Para os dois é validamente universal por seu caráter racional e sua ampla possibilidade de apreensão.

Assim, em um âmbito religioso, o “transcender-se” é sair de si e ir em direção a algo que lhe ultrapassa, isto é, a divindade como princípio absoluto. De forma parecida, existe a possibilidade de falar de uma transcendência secular firmada em um princípio incondicionado virtual (axiomas éticos) que ultrapassa os limites da individualidade e do egoísmo. Convém elucidar que esses axiomas não são absolutos; porém, por satisfazerem seus próprios questionamentos eles se tornam estáveis e confiáveis. Portanto, a transcendência do cidadão secular tem sua possibilidade através de sua capacidade racional do experimentar, conhecer, julgar e agir por meio de uma consciência reta orientada por pressupostos éticos axiomáticos.

⁵ Muito embora, por sua proveniência cristã, Lonergan faça com que seu incondicionado virtual seja uma sombra do incondicionado absoluto, isto é, Deus mesmo.

Considerações finais

Por fim, retome-se o questionamento feito no início: o cidadão secular aceitaria algum tipo de transcendência, ou mesmo alguma referência transcendente? A resposta mais adequada seria que possivelmente ele está propenso a aceitar uma referência nesses moldes, se suas condições subjetivas (crenças, modo de vida, cultura adotada, etc.) estiverem em concordância com tal coisa. Tais condições são os elementos elencados acima: consciência, limitação e imperativo ético. Dito de outro modo, somente um sujeito com consciência aberta e dialógica com seu ambiente e com aqueles que convive, autotranscendendo-se, e ciente de suas próprias limitações intelectuais, embasado num instinto ético, poderia aceitar tal ideia de transcendência secular, isto é, sem ligação com alguma crença religiosa.

Tudo isso devido ao fato de que o cidadão secular não aceita a ideia de um ser absoluto como regulador ou regente da vida da qual se deve transcender. No entanto, ele pode, sem ferir sua secularidade, aceitar axiomas de conduta que estão acima de sua individualidade, posto que sejam dignos de universalidade, mas estão abaixo de um princípio absolutizante. O axioma, portanto, não é absoluto, mas universal e por isso mesmo abrangente, e assim é apreendido sem muitas dificuldades pela Razão.

REFERÊNCIAS

CORTES, Rafael. O conceito de incondicionado da Razão em Kant: do uso teórico-especulativo ao uso prático da razão pura. Parte II. *Intuito*, v. 6, n. 1, 2013, p. 155-68.

GABARDO, Carlos. As situações-limite na filosofia de Karl Jaspers. 2012. 32 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Universidade de Brasília, UnB, Brasília, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

JASPERS, Karl. *La fe filosófica*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 2003. (Biblioteca de obras maestras del pensamiento)

JASPERS, Karl. *La filosofía: desde el punto de vista de la existencia*. Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, Vozes, 2016.

LONERGAN, Bernard. *Método em teologia*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2012. (Filosofia atual)

MELO, Fernanda. Para uma filosofia da transcendência em Karl Jaspers. *Estudos filosóficos*, n. 8, p. 51-60, 2012.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Christian Lesage. Campinas: Kírion, 2023

PONSATÍ-MURLÀ, Oriol. *Pascal: para alcanzar el conocimiento se necesitan tanto la razón como el corazón*. Madri: RBA, 2015. (Aprende a pensar)