

A REDUÇÃO EXPERIENCIAL NO UNIVERSO NEOPENTECOSTAL BRASILEIRO

Gerson Leite de Moraes
Doutorando em Ciências da Religião – PUC-SP
gelemo@ig.com.br

Resumo: este artigo trata da redução em ciência e toma a redução experiencial como uma forma legítima de abordar o tema religião. O neopentecostalismo brasileiro, através da sua faceta mais elaborada, a saber, a Teologia da Prosperidade, é visto como um campo onde a redução experiencial acontece.

Palavras-chave: redução; experiência; teologia; prosperidade.

Abstract: This article deals with the reduction in science and takes an experiential reduction as a legitimate way to approach religion. The Brazilian neopentecostalism seen through its more elaboration face: the Prosperity Theology, it is a field where the experiential reduction takes place.

Keywords: Reduction; Experience; Theology; Prosperity.

Introdução

O tema da redução em ciências é um desafio para aqueles que se aventuram no campo da pesquisa acadêmica. Para falar sobre um tema tão complexo e passível de tantos desencontros é mister trazer a lume a diferenciação entre reducionismo e redução. O reducionismo é uma expressão “maldita” nos meios acadêmicos: soa como algo de somenos importância. Como diz

Richard Dawkins:

[...] reducionismo é uma daquelas coisas, como o pecado, que apenas são mencionadas por aqueles que são contra elas. Uma pessoa chamar-se-á a si própria reducionista soará, em alguns círculos, um pouco como a admissão de que se comem criancinhas. (1988, p. 32)

O reducionista é visto como alguém de visão estreita e compreensão equivocada sobre algum tema acadêmico. Além disso, a redução tem ganhado um espaço cada vez mais significativo nos círculos do pensamento científico, principalmente por parte daqueles que levam a sério as premissas da investigação científica. Vale ressaltar, ainda, que alguns desses pesquisadores sérios também utilizam em seus escritos a expressão “reducionismo”, contudo, quando há uma leitura atenta de seus trabalhos, percebe-se que os mesmos estão falando de redução.

Pode-se citar como exemplo o próprio Richard Dawkins, que usa a expressão reducionismo hierárquico. Ele diz: “Para aqueles que gostam de designações do gênero –ismo, a designação mais apropriada à minha abordagem ao entendimento de como funcionam as coisas é, provavelmente, reducionismo hierárquico” (1988, p. 32).

Outro exemplo é o professor Francisco J. Ayala, que utiliza, na obra *Estudios sobre la Filosofía de la Biología*, o termo reducionismo como sinônimo de redução. Mas, afinal de contas, o que é redução? A redução tem por finalidade explicar entidades complexas a partir de um número mínimo de componentes. Sendo assim, pode-se dizer que a boa redução (trabalho anterior) determina a boa explicação (trabalho posterior). Ayala diz que:

As questões sobre o reducionismo aparecem em três campos distintos: o ontológico, o metodológico e o epistemológico. Nas discussões sobre o reducionismo tem que distinguir-se estes três campos para evitar mal-entendidos. As perguntas que aparecem, e as respostas que se dão, podem ser distintas nos distintos campos. (1983, p. 10)

No plano ontológico, a redução acontece quando uma disciplina ou uma teoria são definidas em termos da expressão, isso nada mais é que. Percebe-se que quando essa expressão, ou algo equivalente, é usada, geralmente tem-se como objetivo reduzir a questão ao nível ontológico.

No plano metodológico, a redução aparece quando se buscam as estratégias de investigação ou a aquisição de conhecimento de uma determinada teoria.

Quanto ao nível epistemológico, a redução científica é percebida quando há a necessidade de reduzir um grande número de fenômenos a um pouco de hipóteses, a um número mínimo de elementos.

Percebe-se que a redução é de fundamental importância para a prática de qualquer ciência que se preze. As Ciências da Religião não fogem desse pressuposto. Há várias formas de redução do religioso, como, por exemplo: redução historicizante, antropológica, sociológica, moral, psicológica, biológica e experiencial.

Neste trabalho, o objetivo é analisar a redução experiencial no universo neopentecostal brasileiro. Antes de entrar na análise propriamente dita, é necessário analisar o aparecimento da redução experiencial no campo religioso, com Friedrich Schleiermacher. No entanto, para que o seu pensamento se consolidasse, foi necessário um amplo debate com o pensamento e a obra de Immanuel Kant. E é exatamente isso que será abordado no próximo tópico.

O debate entre Kant e Schleiermacher

O grande mérito de Immanuel Kant (1724-1804) está no fato de ter revolucionado o pensamento nas áreas da ciência, da moral e da arte. Sua obra foi tão impactante que se costumou dizer, a partir de então, que ele produziu o chamado giro copernicano no campo da teoria do conhecimento, fazendo referência, é claro, à revolução de Copérnico, no contexto do Renascimento, quando substituiu-se o velho geocentrismo pelo heliocentrismo.

Kant era um homem ambientado com os problemas filosóficos do seu tempo. Acreditava poder chegar a um acordo com as conquistas das ciências naturais na exploração do mundo físico. Nunca questionou a importância da visão de mundo newtoniana e nem procurou minimizar o alcance de suas implicações em futuras investigações sistemáticas. Kant acreditava que seria possível dar à moral o mesmo fundamento de certeza que possuíam as leis naturais ou científicas.

Com uma vida extremamente metódica, Kant produziu várias obras de fôlego, como a *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica do Juízo*. Vale ressaltar que, em relação às duas primeiras, existem obras que permitem um acesso mais fácil, respectivamente os *Prolegômenos a toda metafísica futura que se queira como ciência* e *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Kant, na *Crítica da Razão Pura*, procurou demonstrar que nem a razão nem a experiência sensorial seriam suficientes, por si sós, para a aquisição de conhecimento.

Analisando a faculdade de conhecer, na *Crítica da Razão Pura*, Kant distingue duas formas de conhecimento: o empírico (a posteriori) e o puro (a priori). O Conhecimento Empírico (a posteriori) reduz-se aos dados fornecidos pelas experiências sensíveis. O Conhecimento Puro (a priori) pauta-se pela Universalidade e Necessidade. (1999, p. 7)

Sobre esse tema, Patrick Gardiner diz o seguinte:

De acordo com Kant, é verdade que a cognição humana necessariamente se sujeita a uma estrutura básica de formas e conceitos apriorísticos que são impostos pela mente às informações impostas pelos sentidos; ao mesmo tempo, a aplicação legítima disso estava confinada à esfera sensorial, e qualquer tentativa de usar esse conceito para estabelecer verdades relativas ao que se obtinha fora dessa esfera seria sempre injustificada. À luz disso, Kant traçou um limite rígido entre as hipóteses desse tipo, colocadas pelas ciências naturais, que eram suscetíveis à confirmação por meio de experiências e observação, e as teorias que pretendiam fazer asserções cognitivas sobre uma ordem suprasensível ou transcendente das coisas que estavam além do alcance de tais procedimentos. Asserções desse tipo pertenciam à metafísica especulativa ou “dogmática”, uma “pseudociência velha e sofista”, cujas pretensões – Kant acreditava ter mostrado definitivamente – eram vazias e sem fundamento. (2001, pp. 25-26)

Conhecimento para Kant é a síntese entre experiência e entendimento pela intuição. A tese desenvolvida por Kant refuta diretamente a tentativa da metafísica especulativa de justificar proposições fundamentais à religião cristã, principalmente o que tange à existência e à natureza de Deus. Sobre isso, Urbano Zilles diz:

Para Kant, é impossível demonstrar racionalmente a existência de Deus. Somos incapazes de juízos científicos sobre Deus porque ele não ocorre no espaço e no tempo. Juízos científicos devem dizer uma verdade que é, ao mesmo tempo, necessária (a priori) e nova (sintética), ou seja, juízos sintéticos a priori que, embora fundados na experiência sensível (a priori), contudo ampliam nosso conhecimento (sinteticamente) e não apenas explicam (analiticamente). Segundo Kant, apenas são possíveis na matemática e na ciência natural e não na metafísica tradicional, que é apenas metafísica das aparências. Negando as provas da existência de Deus, Kant afirma que Deus não existe?

Absolutamente não. Kant não quer firmar uma posição de agnóstico ou ateu. A crítica de Kant não significa resignação da razão, e sim a convicção ético-religiosa de que devem ser respeitados os limites da razão. Assim as distinções das provas da existência de Deus não destroem a fé em Deus nem fundam o ateísmo. Kant afirma que a razão humana tem a tendência natural de ultrapassar esses limites. Em outras palavras, afirma uma necessidade metafísica arraigada no ser do próprio homem. Nesta perspectiva, a idéia de Deus permanece como ideal, como conceito teórico necessário e limite. Mas como pode corresponder a esta idéia puramente reguladora de Deus uma realidade? Kant responde que pela razão prática, ou seja, não o sei pela ciência, mas pela moral. Pela razão pura conheço o que é, pela razão prática o que deve ser. Diz que moralmente é necessário aceitar a existência de Deus. Assim o que não se pode provar pela razão pura torna-se um postulado da razão prática. Depois de eliminar Deus da ordem do pensamento e da realidade, postula a existência de um Deus justo que fundamente a relação entre virtude e felicidade. (1991, pp. 51-52)

Em função disso é que Nietzsche cunhou uma expressão muito interessante para falar da relação entre Kant e Deus; para Nietzsche, Kant expulsa Deus pela porta da frente (razão) para reintroduzi-lo pela porta dos fundos (moral).

Sem sombra de dúvidas, o pensamento kantiano é profícuo em muitas áreas, mas o que interessa aqui é exatamente a atenção que Kant dá para à questão religiosa. José Gómez Caffarena chega a dizer que, devido aos trabalhos de Kant nessa área, em especial no livro *A religião nos limites da simples razão*, ele é fundador

da filosofia da religião, se bem que o próprio Kant não utilizou tal terminologia, ficando isso a cargo de seus discípulos (cf. Caffarena, 1993, p. 179). Contudo, tal afirmação parece ter muito fundamento quando se analisam algumas obras de Kant. A obra kantiana e o legado do seu tempo deixaram marcas indeléveis no pensamento humano, mas houve quem se levantasse contra tudo o que esse paradigma representava. O idealismo alemão é um bom exemplo disso.

Na base do idealismo alemão – a primeira corrente que abre a época contemporânea da filosofia – está o romantismo (Die Romantik), um movimento intelectual de difícil definição. F. Schlegel, o fundador do círculo dos românticos, escrevendo ao seu irmão, teria dito que não seria possível dar-lhe uma definição da palavra romântico, porque essa definição tinha “125 folhas de extensão” (apud Reale e Antiseri, 1991, p. 18). Se, no século XVIII, o século das Luzes, prevaleceu o racionalismo iluminista, podese dizer que no século seguinte encontra-se em alta conta o seu oposto, o idealismo: é o chamado, reverso da moeda, a face oposta do Aufklärung. Uma síntese rápida sobre as diferenças dos dois paradigmas pode ser observada na tabela abaixo:

Paradigma Clássico - Iluminista	Paradigma Idealista - Romântico
Monoteísmo cultural	Politeísmo cultural
Transcendência	Imanência
Ordem	Irregularidade
Intemporalidade	Historicidade
Pensamento sinótico	Pensamento analógico
Mecanicismo	Organicismo
Explicação	Compreensão
Universo galileiano	Universo biológico

Não é o objetivo deste trabalho debater as diferenças entre os dois paradigmas acima mencionados, mas tão-somente citá-los, para que haja um referencial de comparação. É nesse contexto, de florescimento do romantismo, que aparece a figura de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834).

Arsenio Ginzo Fernandez, em seu artigo sobre Schleiermacher, expõe algumas influências que determinaram seu pensamento. Entre essas influências, uma que merece destaque, porque acompanhará Schleiermacher em todas as suas ações, é o chamado pietismo alemão (cf. Fernández, 1993, pp. 240-241). Desenvolvido por Filipe Jacob Spener (1635-1705), autor da famosa obra *Pia Desideria* (Desejos Piedosos), o pietismo é um movimento de reação espiritual ao tradicionalismo luterano. Para entender melhor o pietismo, observe o que diz Paul Tillich:

Que é pietismo? O termo é menos respeitado na América do que na Europa. Na Europa, as palavras “piedoso” e “pietista” podem ser usadas normalmente pelo povo. Mas não na América. Aqui, essas palavras conotam hipocrisia e moralismo. Muito embora, pietismo não tenha necessariamente essas conotações. Pietismo é reação do lado subjetivo da religião contra o lado objetivo. (2004, p. 279)

Esse lado subjetivo do pietismo alemão acompanhará o desenvolvimento do pensamento de Schleiermacher. Como foi dito acima, o idealismo alemão volta-se contra o racionalismo iluminista e, através de sua escola romântica, também combaterá o lado objetivo da religião. O racionalismo iluminista havia produzido um desencantamento do mundo, e, conseqüentemente, da religião; com Schleiermacher e seu pensamento romântico, esse reencantamento do mundo e do religioso serão novamente valorizados.

[...] isto é válido tratando-se do enfoque que Schleiermacher tratou de imprimir à idéia de religião, pois foi propriamente ele que nos deixou a versão romântica da religião, uma vez que se havia operado a “quebra da razão ilustrada”, a qual, como é sabido, gira em boa medida em torno do projeto de desencantamento do mundo. Frente a isso, e como movimento compensatório, o romantismo se encarrega num processo de reencantamento do mundo, de reelaboração de uma “nova mitologia”, em definitivo de uma nova sensibilidade para o religioso. (Fernández, 1993, p. 245)

A religião, na visão de Schleiermacher, não podia ser reduzida ao plano moral, como fez Kant. Para Schleiermacher, a religião é a relação do homem com a totalidade. Por trás dessa postura há um debate de Schleiermacher com Kant. Se Kant havia promovido uma redução moral em matéria de religião, para Schleiermacher, a redução a ser realizada pode ser qualificada como redução experiencial, já que para ele a essência da religião não pode ser “nem pensamento, nem moral, mas intuição e sentimento do infinito” (Schleiermacher, 2000, p. 33). Para ele, a religião é algo excêntrico, ou seja, algo que está fora do homem e concentra-se na sua relação com a Totalidade (Infinito, Absoluto, Uno). O homem faz religião porque tem um sentimento de infinita dependência do Absoluto. E essa idéia central vale para todas as religiões.

Pode-se dizer que, com Schleiermacher, a religião ganha novas conotações no plano sintético, estético e dinâmico. Schleiermacher (ibid., p. 33) diz que a religião “não aspira a conhecer e explicar o universo em sua natureza, como a metafísica, nem aspira a continuar o seu desenvolvimento e aperfeiçoá-lo através da liberdade e da vontade divina do homem, como a Moral”. A sua essência não está no pensamento nem na ação, mas sim na intuição e no sentimento. Giovanni Reale, comentando a obra e a vida de Schleiermacher, faz a seguinte observação sobre a essência da religião:

Ela aspira a intuir o Universo; quer ficar contemplando-o piedosamente em suas manifestações e ações originais; quer fazer-se penetrar e preencher por suas influências imediatas, com passividade infantil. Assim ela se opõe a ambas em tudo o que constitui a sua essência e em tudo o que caracteriza os seus efeitos. Em todo o Universo, elas não vêem nada, mais além do que o homem no centro de toda relação, como condição de todo ser e causa de todo o devir, esta, porém, tende a ver finitas, o infinito: a imagem, a marca, a expressão do Infinito. (1991, p. 32)

Portanto, em matéria de religião, no que concerne à redução experiencial, a partir de Schleiermacher, pode-se observar que ela se sustenta sobre dois pilares fundamentais, a intuição e o sentimento. E esses dois elementos fazem parte da prática neopentecostal brasileira.

A redução experiencial no neopentecostalismo brasileiro

Antes de falar em neopentecostalismo, é necessário enquadrá-lo num movimento mais amplo, a saber, o pentecostalismo. Quando se analisa a dinâmica histórico-institucional do pentecostalismo brasileiro levando-se em conta as mudanças ocorridas na mensagem religiosa, bem como o processo de aculturação das teologias importadas e as adaptações que essas teologias sofreram em solo brasileiro, pode-se chegar às tipologias mais aceitas entre os estudiosos do fenômeno supracitado. As vertentes do pentecostalismo brasileiro são classificadas em ondas pela maioria dos estudiosos brasileiros, e essas ondas podem ser assim descritas: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e o neopentecostalismo (cf. Mariano, 1999).

A metáfora marinha das ondas surgiu nos EUA, com David Martin, para designar a história mundial do protestantismo. Ele dizia que o protestantismo podia ser estudado em três grandes ondas: a puritana, a metodista e a pentecostal.

No Brasil, o primeiro a valer-se da metáfora das ondas foi Paul Freston (ibid., p. 28). Quando se começa a estudar o pentecostalismo brasileiro, há a necessidade de uma redução epistemológica e, por mais que se tente, é difícil fugir da metáfora das ondas.

Ricardo Mariano, citando Paul Freston, diz:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911) [...]. A segunda onda é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O Contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça (1980) [...]. O contexto é fundamentalmente carioca. (Ibid., pp. 28-29)

A terceira onda, em especial, é a chamada onda neopentecostal. O que caracteriza essa vertente do pentecostalismo brasileiro é a Teologia da Prosperidade. Importada dos EUA, essa corrente teológica é chamada, lá, de diversas formas, entre as quais: Health and Wealth Gospel, Faith Movement, Faith Prosperity Doctrines, Positive Confession.

Esse movimento que apregoa cura, prosperidade e poder da fé, surgiu nos Estados Unidos na década de 1940 e somente nos anos 1970 ganhou forte impulso nas arraiais evangélicas norte-americanas. O Dictionary Of Pentecostal And Charismatic Movements o define da seguinte maneira:

Confissão positiva é um título alternativo para a teologia da fórmula da fé ou da doutrina da prosperidade promulgada por vários televangelistas contemporâneos, sob a liderança e inspiração de Essek William Kenyon.

A expressão “confissão positiva” pode ser legitimamente interpretada de várias maneiras. O mais significativo de tudo é que a expressão “confissão positiva” se refere literalmente a trazer à existência o que declaramos com nossa boca, uma vez que a fé é uma confissão. (1993, p. 6)

Esse trazer “à existência o que se declara com a boca” é um forte indício da redução experiencial nos grupos neopentecostais. Na redução experiencial, os dois pilares que sustentam todo seu discurso são intuição e sentimento. Ora, esses elementos são facilmente percebidos no universo neopentecostal.

Nas igrejas neopentecostais, o espaço sagrado é o local da intuição, do encontro direto entre os fiéis e a divindade. Nicola Abbagnano oferece uma definição muito interessante de intuição em termos filosóficos:

Intuição é a relação direta com um objeto qualquer; por isso, implica a presença efetiva do objeto [...] nesse sentido, a intuição é uma forma de conhecimento superior e privilegiado, pois para ela, assim como para a visão sensível em que se molda, o objeto está imediatamente presente. (2003, p. 581)

É por isso que quem assiste a um programa televisivo ou ouve uma programação radiofônica neopentecostal, o tempo todo é convidado a ir a um determinado templo para participar daquilo que eles definem como correntes (da libertação de demônios, da cura física, da luta contra o desemprego, do sal grosso, etc). Participando dessas correntes, o fiel pode intuir a divindade, ou seja, ter uma relação direta com ela, ter uma forma de conhecimento superior e privilegiado de tudo aquilo que está se passando ali.

Ao intuir, ter acesso direto e imediato à divindade, é necessário, no momento seguinte, sentir. O sentimento delinea o caráter subjetivo da religião; ele tira a objetividade em matéria religiosa, pois acentua a experiência individual. É o sentimento de conquista daquilo que se foi buscar (bênçãos, cura, emprego, etc). É mister dar o passo de fé (expressão muito usada nos meios neopentecostais) e só pode fazer isso quem sentiu que a divindade já amarrou o inimigo. Numa luta titânica entre bem e mal, sentir a vitória é o passo que precede a confissão positiva. Sentir através da fé, confessando com a boca (confissão positiva) que a vitória já foi conseguida. A confissão (enquanto palavra pronunciada) funciona tanto para o bem quanto para o mal. A história

de uma mulher, a seguir, contada pelo Bispo Edir Macedo, exemplifica isso:

Ela sentia dores atroz em toda a extensão da coluna. Mal podia andar, sentar e até mesmo deitar-se [...]. Foi quando ela compareceu a uma Igreja Universal, recebeu a oração e poderosa e instantaneamente foram banidas todas as suas dores [...]. Um dia, resolveu voltar ao seu médico e procurar uma “explicação” para sua cura milagrosa. Quando o médico de sua confiança lhe disse que não acreditava na cura, pois no seu caso era impossível, imediatamente, logo após a “palavra do médico”, começou a sentir pequenas pontadas que foram aumentando até o ponto de sentir tudo de novo, e até mais forte. Ora, por que isto? Qual a razão? O fato é que, assim como pela Palavra de Deus ela recebeu a fé para ser curada, também pela palavra do diabo, usando seu médico, ela recebeu dúvida para voltar a sofrer como antes. É assim que o diabo trabalha. (Macedo, 1989, pp. 19-20)

Interessante perceber que o relato acima enquadra-se na Definição 55 da obra de Rodney Stark, *A Theory of Religion*, onde se lê:

Bem e mal se referem às intenções dos deuses nas suas trocas com os humanos. O bem consiste pela virtude de permitir que os humanos se beneficiem com as trocas. O mal consiste na intenção de infligir trocas coercitivas ou decepções aos humanos, levando a perdas por parte deles. (Stark, 2004, p. 16)

São vários pilares que sustentam o discurso e a prática do universo neopentecostal brasileiro. Intuir a divindade e sentir que ela lhe é favorável são patamares fundamentais da Confissão Positiva. O que geralmente aparece para o público em geral é a expressão última e acabada dos grupos neopentecostais, a saber, a Teologia da Prosperidade ou Confissão Positiva, no entanto, os pressupostos básicos dessa teologia são intuição e sentimento. Por isso é que se pode dizer que há uma redução experiencial que permeia todo universo do neopentecostalismo brasileiro.

Referências

ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AYALA, F. J.; DOBZHANSKY, T. (orgs.). Estudios sobre la Filosofía de la Biología. Barcelona: Ariel, 1983.

CAFFARENA, J. G. (ed.). Religión. Madrid: Trotta, 1993.

DAWKINS, R. O relojero cego. Lisboa: Edições 70, 1988.

DICTIONARY OF PENTECOSTAL AND CHARISMATIC MOVEMENTS. In: Supercrentes: O Evangelho Segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os Profetas da Prosperidade. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

FERNÁNDEZ, A. G. Schleiermacher: La Autonomía e Immediatez de la Religión. In. CAFFARENA, J. G. (ed.). Religión. Madrid: Trotta, 1993, pp. 239-264.

GARDINER, P. Kierkegaard. São Paulo: Loyola, 2001.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

MACEDO, E. *O Poder Sobrenatural da Fé*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1989.

MARIANO, R. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. vol. III. São Paulo: Paulus, 1991.

SCHLEIERMACHER, F. *Sobre a Religião*. São Paulo: Novo Século, 2000.

STARK, R. Trazendo a Teoria de volta. REVER – Revista de Estudos da Religião - PUCSP, ano 4, n. 4, 2004, pp.1-26. Disponível em www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_stark.pdf. Acesso em: 1 jun. 2006.

TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: Aste, 2004.

ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991.