

A metafísica do sagrado: a ratificação tomista do conceito de sagrado de Mircea Eliade.

Alexandre Marques Cabral¹

Resumo

O presente artigo tem como intuito primordial apresentar a metafísica de São Tomás de Aquino como legitimadora e ratificadora da descrição fenomenológica de Mircea Eliade acerca do sagrado. Trata-se de verificar provisoriamente a hipótese segundo a qual a metafísica cristã, paradigmaticamente explícita no pensamento de São Tomás de Aquino, traduz, no plano metafísico-conceitual, o universo semântico inerente ao campo intencional constitutivo do modo existencial de ser religioso. Para tal intento, o artigo caracterizará sucintamente os principais elementos do conceito de sagrado na obra de Eliade e o relacionará com a metafísica tomista. No que concerne a esta metafísica, será relevante elucidar o conceito de criação e os elementos ontológicos que o justificam, para alcançar o objetivo proposto.

Palavras-chave: sagrado; criação; Deus.

Abstract:

The present article aims at presenting St. Thomas Aquinas's metaphysics as legitimator and ratifying of Mircea Eliade's phenomenological description of "sacred" (holy). It is supposed to temporarily verify the hypothesis upon which the christian metaphysics, which is paradigmatically explicit in St Thomas Aquinas, translates, on the conceptual metaphysic plan, the semantic universe incorporated in the intentional constitutive field of the existencial way of being religious. To reach its target, the article will briefly characterize the main elements of the concept of "sacred" in Eliade's work and will relate it to St Thomas's metaphysics. As far as this metaphysics is concerned, it will be relevant to illustrate the concept of creation and the ontological elements which justify it, in order to reach the proposed goal.

Key-words: sacred; creation; God.

Dentre as abordagens contemporâneas da questão do sagrado, a de Mircea Eliade possui certamente um lugar de destaque. Sua erudição acompanha uma lida muito peculiar com os textos de diversas religiões e com as mais variadas pesquisas antropológicas relativas a uma pluralidade de culturas. Conquanto possa parecer que sua abordagem vise esclarecer identidades e diferenças nas múltiplas experiências históricas do sagrado, o que está em jogo para ele é a descrição “fenomenológica” do

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro

comportamento do “*homo religiosus*”². Tal estrutura comportamental não se reduz a determinadas experiências culturais e aos seus respectivos ritos e mitos. Antes, são as múltiplas expressões culturais e religiosas que dependem diretamente do tipo de “intencionalidade” que determina o modo de ser religioso. Assim, a análise morfológica de Eliade acerca do sagrado tem como fio condutor a estrutura intencional do *homem religioso*. Nas suas palavras: “para o nosso propósito, é mais importante salientar as notas específicas da experiência religiosa do que mostrar suas múltiplas variações e as diferenças ocasionadas pela história”³. Isto parece se identificar com a famosa obra de Rudolf Otto, de 1917, *O sagrado (das Heilige)*. Esta obra, de evidente influência kantiana, busca descrever os elementos *a priori* determinantes da experiência do sagrado. A partir da dicotomia racional/irracional, Otto mostra que os famosos atributos filosófico-teológicos de Deus, que balizam no Ocidente sua compreensão do sagrado, “não passam de atributos essenciais *shintéticos*”⁴, pois de algum modo dependem da particularidade da experiência religiosa para encontrarem fundamentação. Visando esclarecer *a priori* as categorias do sagrado, Otto parte do pressuposto de que somente a irracionalidade pode dar conta da experiência do sagrado e de sua estrutura. Como tal, o sagrado foi chamado por ele de “o numinoso”⁵, já que ele foge de sua conotação moral, por mais que em muitas religiões o sagrado repercuta moralmente na existência humana. Se o numinoso aparece irracionalmente, ele não pode ser descrito racionalmente, como se fosse um *objeto* para a estrutura transcendental da subjetividade. Esta inadequação do numinoso nas malhas da razão o leva a ser caracterizado como *ganz andere*: o totalmente o outro. A *irracionalidade* da experiência do numinoso a transpõe, como de algum modo pensou Schleiermacher, para o âmbito do *sentimento*. Neste campo, o homem religioso experimenta o numinoso como o totalmente outro e totalmente acima dele próprio. Simultaneamente, “o sentimento subjetivo de ‘dependência absoluta’ pressupõe uma sensação de ‘superioridade’ (e inacessibilidade) absoluta do numinoso”⁶. Pode-se dizer, então, que, para o *homo religiosus*, o sagrado gera dependência subjetiva e inferioridade da “criatura humana” que o experimenta no sentimento. Deste duplo aspecto, emerge a famosa ambiguidade assinalada por Otto.

² ELIADE, 1999, p.23.

³ Ibidem, p.21.

⁴ OTTO, 2007, p.34.

⁵ Ibidem, p. 38.

⁶ Ibidem, p. 43.

O numinoso é *tremendum et fascinans*: ele é tremendo (arrepiaante) e fascinante. Como *tremendum*, o sagrado manifesta-se na sua *majestas*. Ele possui um aspecto *terrível*, pois sua grandeza parece aniquilar a pequenez daquele que o experimenta irracionalmente.⁷ Ao mesmo tempo, o mistério “é cativante, arrebatador, encantador”⁸, o que se manifesta em muitas religiões na ideia de que a divindade possui amor, ternura, compaixão etc. Por isso, o sagrado sempre fornece, paradoxalmente, certa plenitude àquele que o experimenta. De um lado, ele é terrível; mas, de outro, ele é potencializador. Embora Eliade considere estas características importantes na tematização do sagrado, elas lhe parecem simplificadoras.

Para Eliade, a abordagem de Otto é encurtadora da pluralidade de aspectos inerentes à experiência do sagrado. Ao reduzir o fenômeno do sagrado à irracionalidade, Otto deixou de argumentá-lo “em toda sua complexidade”.⁹ A totalidade deste fenômeno não pode ser abarcada à luz da dicotomia razão/irrazão. O sagrado aparece *para* um determinado modo de ser e é somente descrevendo seu universo significativo que ele se manifesta como tal. Para sua compreensão, o sagrado contrapõe-se ao comportamento *profano*. No lugar da oposição razão/irrazão, Eliade põe a contraposição sagrado/profano. É através desta última que Eliade acredita poder entender diversos fenômenos da modernidade ocidental, pois o Ocidente caracteriza-se, desde o fim da modernidade, por disseminar por toda cultura a profanização da antiga experiência do homem religioso. Ora, se Eliade empreende sua crítica à cultura ocidental sob a chave hermenêutica do conceito de sagrado, a maior parte de sua obra visa fundamentar esta experiência. No que concerne a esta experiência, cabe aqui destacar alguns de seus elementos principais, que favorecerão o objetivo do presente artigo, qual seja, mostrar de que modo o pensamento tomista ratifica metafisicamente a descrição fenomenológica de Eliade acerca do acontecimento do sagrado (hierofania). Como Eliade, então, caracteriza o sagrado? Uma passagem da introdução de *O sagrado e o profano* nos encaminha a resposta:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este *se manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato de manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*. Poder-se-ia dizer

⁷ Cf. *Ibidem*, capítulo IV.

⁸ *Ibidem*, p. 68.

⁹ ELIADE, 1999, p. 16.

que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integralmente do nosso mundo “natural”, “profano”.¹⁰

A passagem acima assinala uma série de elementos primordiais da caracterização eliadeana do fenômeno do sagrado. Toda ela gira em torno do conceito de *hierofania*, que, pelo que parece, é um neologismo criado pelo próprio Eliade. Se a hierofania diz respeito ao fato de que “algo de sagrado se nos revela”, isto mostra que o envio do sagrado não é posicionado por qualquer tipo de subjetividade autônoma. Antes, o campo onde o sagrado aparece é desvela-se “intencionalmente” por ele mesmo. Isto mostra a influência da fenomenologia na obra de Eliade. No entanto, suas considerações iniciais não se reduzem à ideia de que o campo de manifestação do sagrado se descobre por si só. Eliade fala-nos sobretudo de uma certa descontinuidade no momento mesmo da experiência da hierofania. Ele encerra “a manifestação de algo de ordem diferente”, ou seja, o acontecimento do sagrado na existência humana é acompanhado de uma certa descontinuidade. A vigência da chamada ordem “natural” ou “profana” dá lugar a uma nova ordem instaurada pelo sagrado. Isto pode se manifestar tanto em uma pedra quanto na ideia cristã de encarnação divina. Conseqüentemente, a hierofania descerra um campo significativo singular, que não se coaduna com o campo correlato da experiência profana. Por isso, os entes profanos do cotidiano se renovam, mesmo que continuem de algum modo sendo o que são.

Há inicialmente um paradoxo que se manifesta inicialmente na compreensão da hierofania: “manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa* e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente.”¹¹ Em outras palavras, *o sagrado é uma modulação do profano*. Ele não destrói o ente profano, mas o *resignifica*. Neste sentido, para aquele que experimenta o sagrado, uma simples pedra cujo caráter é “natural” e efêmero no cotidiano,

¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹¹ *Ibidem*, p. 18.

manifesta uma “realidade sobrenatural”.¹² Este paradoxo é interpretado a partir da apropriação da ideia de *ganz andere* presente na obra de Otto. Na hierofania, um ente “natural” deixa vir a lume o “sobrenatural”, sem deixar de ser o que ele é. O sagrado é, neste caso, o *ganz andere* que se manifesta no ente natural, ou seja, o sagrado é o totalmente outro revelado no ente natural conhecido no cotidiano. Ora, este paradoxo revela uma experiência ontológica *suis generis*. Para o homem religioso, a transfiguração do natural na hierofania não é o mascaramento do que o ente efetivamente é. Antes disto, o ente profano não é dotado de plenitude ontológica; ele é um *menos-ser* se comparado com o ente sagrado. Por isso, Eliade afirma que o sagrado equivale ao *poder* e, em última análise, à “realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser.” Conclusão: “Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma posição entre real e irreal ou pseudo-real.”¹³ Isto equivale a dizer que toda *hierofania* é uma *ontofania*. Quando o sagrado se manifesta, irrompe uma nova densidade de ser nos entes em geral. Por isso, o homem religioso experimenta uma plenitude ontológica mais elevada que homem profano. Aliás, pode-se mesmo dizer que só há plenitude ontológica mais elevada para o homem religioso, pois, ante a sua experiência de mundo, toda experiência possui certa precariedade ontológica. O mundo profano sempre assinala, portanto, um tipo de *déficit ontológico*. O paradoxo, portanto, da hierofania, que diz que em toda hierofania o sobrenatural irrompe no natural sem destruir objetivamente suas propriedades (a pedra, por exemplo, não se transforma em Deus), pode ser traduzido ontologicamente do seguinte modo: na hierofania, um ente mundano ganha *densidade ontológica*, sem perder as propriedades objetivas que cotidianamente apreendemos nele. Isto mostra que em toda hierofania há um acréscimo de plenitude ou poder de ser, o que explica a carência ontológica que se dá na experiência profana dos entes. Destas informações, advém a questão: como se caracteriza ontologicamente o mundo, quando transfigurado pela hierofania? Uma resposta adequada a esta questão pode ser encontrada na relação entre espacialidade e hierofania, descrita por Eliade no primeiro capítulo (“O espaço Sagrado e a sacralização do mundo”) de *O Sagrado e o Profano*.

¹² Idem.

¹³ Idem.

Para o *homo-religiosus*, o espaço possui *heterogeneidade*, ou seja, o espaço não é um conceito matemático destituído de diferenciações qualitativas, que une pontos diferenciados que ocupam posições distintas em um mesmo plano. Para o religioso, “há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras.”¹⁴ Como diz Deus no episódio da sarça ardente para Moisés: “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3,5). A diferença qualitativa dos espaços sagrados, se comparados com os profanos, relaciona-se diretamente com o caráter ontofânico da hierofania. Na hierofania o espaço sagrado é denso, forte ou significativo; já os espaços não sagrados não possuem consistência, são “amorfos”¹⁵, pois são informes, destituídos de diferenciação qualitativa. Por isso, o espaço *real* é sempre sagrado. Desta diferença qualitativa, fundada em uma diferença ontológica, surge o caráter cosmogônico de toda hierofania. A gênese do espaço sagrado funda o *mundo* (kosmós). O espaço homogêneo e amorfo que circunda o homem dá lugar ao mundo ordenado, que manifesta a irrupção da densidade ontológica na totalidade do espaço em que a existência se desdobra. As coordenadas do real são fundadas pela hierofania. Por isso, Eliade diz que na hierofania surge um centro para o real articular-se. Este *centro* é um ponto fixo absoluto em torno do qual a existência humana se realiza. Nas suas palavras:

É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma “fundação do mundo”. Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “ponto fixo”, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e finita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma *orientação* pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto” fixo absoluto, um “centro”.¹⁶

A hierofania é a gênese do *absoluto* para a existência. A absolutilidade do sagrado relaciona-se diretamente com a existência humana. Por isso, a hierofania é um fenômeno existencial. O centro do mundo é o “ponto absoluto” estruturador da existência. O mundo fundado pela hierofania não é, portanto, o conjunto ou somatório dos entes que circundam geograficamente o homem. O mundo é sempre um espaço

¹⁴ *Ibidem*, p. 25.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 25-26.

existencial estruturado em que o homem atualiza seus comportamentos. Assim, o “espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso.”¹⁷ Mais: o homem religioso *necessita* da cosmogonia advinda da hierofania. Por quê? Por causa da aformidade da experiência profana do real. Sem diferenças qualitativas – como no espaço geométrico –, o espaço profano não possui um ponto absoluto norteador da existência humana. Trata-se, portanto, de um espaço dotado de *homogeneidade e relatividade*. Consequentemente, “não é possível nenhuma *verdadeira* orientação, porque o ‘ponto fixo’ já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias.”¹⁸ Espaço fragmentado e desestruturado, o real profanizado não possui mundo. Esta desmundanização assinala claramente o caráter caótico da experiência profana dos entes. É justamente contra o caos que age a cosmogonia provinda da hierofania, razão pela qual o homem religioso opõe-se à profanação do real. Nas religiões, de um modo geral, os relatos da criação registram justamente a ordenação do caos e a plenificação ontológica do real. A criação de Deus ou dos deuses refere-se sempre à ordenação do caos e ao fornecimento de um ponto fixo absoluto norteador da existência humana.¹⁹ À medida que o homem religioso aproxima-se de um novo local, ainda desconhecido para ele, sua primeira atitude é transformá-lo em cosmos, a partir de algum rito, que vise recriar a ordem sagrada presente nos mitos de criação divina presentes em sua tradição. Isto nada mais é que um rito de *consagração*, fornecedor de um “Centro de mundo” (*Axis mundi*), onde a existência humana torna-se viável. Conclusão: “Para viver no mundo é preciso fundá-lo e nenhum mundo pode nascer no ‘caos’ da homogeneidade e da relatividade do espaço profano.”²⁰ Por isso, Roger Caillois afirmou ser o sagrado “*fonte de toda eficácia*”.²¹ Ele é eficaz porque, para o homem religioso, o sagrado fornece socorro e êxito, não deixando aparecer os malefícios existenciais do caos, razão pela qual toda religião, com o intuito de preservar a presença do sagrado, institui uma pluralidade de tabus para os religiosos. Os tabus livram a existência do homem religioso de misturas de ordens ontológicas qualitativamente distintas, o que põe em risco a ordem do mundo engendrada pelo sagrado.²² Isto nos permite afirmar que o homem religioso é aquele que luta a cada vez contra a possibilidade de instauração do caos e da perda da

¹⁷ *Ibidem*, p. 26.

¹⁸ *Ibidem*, p. 27.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 32-35.

²⁰ *Ibidem*, p.26.

²¹ CAILLOIS, 1988, p. 22.

²² Cf. *Ibidem*, p. 23-27.

densidade ontológica presente em toda existência profana. Se o religioso *sempre* instaura práticas contra o caos, então, sua relação com o tempo diferencia-se da ideia profana de tempo. Nesta, o tempo é linear e composto por instantes qualitativamente idênticos. O tempo é irreversível. Ele ocorre em um fluxo unilateral. Contra esta concepção age o homem religioso. No capítulo II de *O Sagrado e o Profano* (“O Tempo Sagrado e os Mitos”), Eliade mostra como a temporalidade possui caráter circular para o homem religioso. Desta ideia de tempo, surge a possibilidade de o religioso sempiternamente superar o caos e engendrar novamente a ordem no mundo.

Se o tempo religioso não é homogêneo nem contínuo, então, ele é *intervalado*. As festas religiosas mostram claramente o caráter descontínuo do tempo religioso. Celebra-se, hoje, um acontecimento primordial presente em um *passado mítico*. Na páscoa judaica e cristã, na liturgia do batismo, no Ramadã, em toda festa litúrgica, o passado mítico é reinscrito no tempo atual e a densidade ontológica referente a este acontecimento religioso celebrado torna-se novamente vigente. Por isso, “*o tempo sagrado é por sua própria natureza reversível*, no sentido em que é, propriamente falando, um *Tempo mítico primordial tornado presente*.”²³ Eliade chega a adjetivar este termo com uma alusão a Parmênides. Trata-se de um tempo *parmenidiano*, pois sua qualidade ontológica não muda, mas mantém-se iguala si mesma em um tipo de identidade absoluta. Ora, como tal análise descreve a densidade ontológica do mundo e este é criado em contraposição ao caos, o tempo religioso é aquele que repete a cosmogonia primitiva, onde pela primeira vez o real foi estruturado, ganhando plenitude do ser. Assim, o tempo sagrado é aquele que relaciona-se com a criação divina do mundo e com sua *qualidade ontológica*. Justamente porque este tempo é *reversível*, ele é dotado de *circularidade*. Ele eternamente retorna reatualizando *agora* o tempo mítico primordial. Como Eliade compara o tempo sagrado à eternidade, ele conclui que na existência do homem religioso há constante recuperação do “eterno presente mítico.”²⁴ Esta recuperação ocorre através dos mais diversos ritos. Consequentemente, o religioso compreende o tempo a partir da ideia do eterno retorno do mesmo.²⁵ Este conceito não caracteriza outra coisa que o caráter circular do tempo religioso, que faz retornar a densidade ontológica do tempo mítico da

²³ *Ibidem*, p. 63.

²⁴ *Ibidem*, p. 64.

²⁵ Toda ideia transpassa a obra *O mito do Eterno Retorno*, que contrapõe diversas vezes o tempo mítico ao tempo histórico do homem profano moderno. Cf. ELIADE, 2004.

criação divina do mundo na atualidade da existência do religioso. Por causa desta estrutura circular do tempo mítico, o homem religioso pode a cada vez romper com o tempo profano e seu respectivo teor ontológico e reinscrever no real certa plenitude de ser. Destarte, o tempo circular mitológico possibilita ao religioso sempiternamente subsumir o caos do real e reexperimentar a ordem do mundo. Isto perpetua a presença do eixo absoluto do mundo e afasta da existência todo poder de dissolução característico da experiência profana da realidade.

No Ocidente, a caracterização eliadeana do sagrado ganhou corpo sobretudo na objetivação do sagrado na compreensão metafísica do divino ou de Deus. Porquanto esta compreensão possui evidentes implicações existenciais, como fica evidente na metafísica cristã tomista, ela não se caracteriza por descrever tão-somente objetivamente o divino, mas sobretudo por posicioná-lo como princípio de determinação existencial do singular humano. Dito de um modo um tanto sintético: o pensamento metafísico cristão não somente descreve objetivamente um ente considerado suprema e causa última de todo real. Seu conceito do sagrado (sobretudo implícito à sua ideia de Deus) aparece também como sentido absoluto da existência humana, fornecendo certa densidade aos seus múltiplos comportamentos. Cabe aqui, nos limites inerentes à estrutura de um artigo, destacar algumas considerações metafísicas presentes em São Tomás de Aquino, que corroborem a ideia de hierofania em Eliade. Isto porque, como mostrou Gilson ²⁶, por mais que a metafísica tomista seja debilitaria da metafísica grega, esta por si só não conseguiu conjugar a divindade inerente ao inverso mítico-religioso de Homero e Hesíodo com os princípios metafísicos explicativos dos ciclos cósmicos e da estruturação do ente como um todo. Conseqüentemente, se queremos mostrar *sinteticamente* como metafísica ocidental manifesta o sentido da abordagem de Eliade acerca da hierofania, a exposição não pode fixar-se nos gregos, mas na metafísica cristã. Isto porque, como dito, a metafísica cristã tomista conjuga Deus, como princípio metafísico por antonomásia, e o sagrado como eixo em torno do qual gira a existência humana. Se nos gregos, como assinalou Gilson, há uma dissociação entre os Deuses dos mitos e os princípios metafísicos, na ontologia cristã, há uma tentativa de identificação destes termos. Por isso, esta filosofia apareceu na maior parte das vezes, como *intellectus fidei*. É que a

²⁶ Cf. GILSON, 2003, p. 19-39.



razão filosófica se exercia aí sempre em meio ao horizonte da fé.²⁷ Por isso, os conceitos metafísicos objetivadores de Deus articulam-se, na metafísica cristã de um modo geral mas sobretudo tomista, com a existência humana. É aí que se pode vislumbrar a identidade entre metafísica cristã e a hierofania segundo Eliade. Trata-se, então, de perguntar: como esta identidade pode ser vislumbrada? Uma resposta adequada a esta questão encontra-se no problema metafísico tomista da criação.

A metafísica cristã legou um desafio *suis generis*: justificar com o arcabouço conceitual grego o conceito escriturístico de *criação*. Os gregos, com seu aparato conceitual, não chegaram a esta ideia. Sua cosmologia pressupunha a gênese da pluralidade dos entes e dos Deuses sem colocar em jogo *radicalmente* o problema da finitude dos entes. O grego pressupôs em certo momento a eternidade da matéria informe, para que houvesse a condição de possibilidade dos cosmos ordenado.²⁸ Com a metafísica cristã ocorre algo diferente. Ela assumiu o desafio de pensar filosoficamente a primeira sentença das escrituras: “No princípio, Deus criou o céu e a terra.” (Gn 1,1). Do problema da criação surgiram as questões da relação entre uno e múltiplo, causa prima e causas secundárias, ordem e caos. No entanto, o desafio foi assumido à luz de diversas questões gregas. Por exemplo, o exemplarismo platônico narrado no *Timeu*, em que *hiperurânio* serve de modelo para o demiurgo plasmar o cosmos; a eternidade do mundo segundo a cosmologia aristotélica; a relação entre uno, múltiplo e bem advinda do neoplatonismo de Plotino e Proclo, tudo isto foi apropriado pela metafísica cristã como manancial conceitual para pensar o problema da criação. No entanto, como observou Vaz,²⁹ o problema cristão da criação pressupõe a suprassunção de dois estágios anteriores da reflexão grega acerca do devir dos entes em geral. Antes da metafísica cristã, o problema do devir foi basicamente pensado à luz das mudanças acidentais ou qualitativas dos entes, denominadas de “alteração” (*alloísis*) ou a partir da gênese a dissolução (*phthorá*) da substância entitativa (*ousía*). Neste último tipo de movimento, tem-se uma *metábole*, uma mudança essencial ou substancial. Com a ideia bíblica de criação, as categorias gregas seriam levadas a pensar a gênese da existência finita dos entes a partir de uma causa suprema e sem referência a qualquer matéria prévia. Trata-se, portanto, da

²⁷ Cf. documento *Fides et Ratio* do Papa João Paulo II.

²⁸ Uma contraposição do problema da finitude entre os gregos e na metafísica cristã pode ser encontrada em VAZ, 2002, p. 129-145.

²⁹ *Ibidem*, p. 133-134.

creatio ex nihilo. Como, então, se caracteriza a criação divina a partir do nada? Por que esta ideia provinda da metafísica cristã articula-se diretamente com a hierofania segundo Eliade?

Se as *Sagradas Escrituras* dizem que Deus criou céu e terra, então, como assinalou São Tomás de Aquino, “O primeiro efeito de Deus nas coisas é o próprio ser, pressuposto por todos os outros efeitos, e sobre o qual eles se fundamentam.”³⁰ Isto porque a metafísica tomista pressupõe a *metafísica do êxodo*, onde Deus revela-se como “Aquele que é.” (Cf. Ex 3, 14). Este texto escriturístico deixa vir a lume o fato de que o judeu-cristianismo pressupõe o episódio da sarça ardente para apropriar-se dos conceitos ontológicos gregos. No caso da metafísica tomista, ao dizer “Eu sou aquele que é”, Deus estaria elevando a metafísica a um nível nunca antes imaginado. Dito de modo sintético, *Deus é, neste sentido, aquele cuja essência é ser*. Isto rompe a substantivação do ser e o posiciona como aquele que é verbalmente ser. Por isso, como efeito do ser pleno que ele é, Deus faz ser os entes que não possuem necessidade de ser *a priori*.³¹ Deste modo, se todo ente contingente possui uma causa eficiente que o justifique, Deus é a causa eficiente primeira da cadeia de causas eficientes que determinam o mundo criado.³² Não sendo necessária, a criatura em algum momento não foi. A passagem do não-ser absoluto para o ser criatural pressupõe um ser necessário cuja atuação suprima o hiato entre não-ser e ser. Este ser é justamente Deus. Como o *fato de ser* é o elemento primordial de todo e qualquer ente, o primeiro efeito de Deus nas criaturas é a doação de seu ato de ser (*actus essendi*). Da dinâmica de produção do ser contingente inerente ao ente criado, advém a dupla face do conceito tomista de criação. Por um lado, a criação é um atributo que pertence tão-somente a Deus. Assim, a criação diz respeito “ao ato pelo qual Deus cria”³³. Trata-se primeiramente de um conceito imanente à essência de Deus, antes de considerar a consequência do próprio ato criador. Por outro lado, a criação diz respeito, em um segundo momento, ao efeito singular da realização deste atributo de Deus chamado criação. Neste sentido, a criação refere-se ao “resultado deste ato, quer

³⁰ AQUINO, 1977, p. 76.

³¹ Cf. GILSON, 2006, p. 53-113.

³² Este pensamento fundamenta uma das *quinquae viae* que provam a existência de Deus. A terceira via é conhecida como a prova pelo ser necessário, que pressupõe a diferença ontológica entre necessidade e contingência. Sobre esta prova Cf. GILSON, 2002, p. 84-86.

³³ *Ibidem*, p. 146.



dizer, sua criação”.³⁴ Em outras palavras, o conceito de criação presente na metafísica cristã tomista diz respeito tanto a um dos atributos de Deus (Deus é criador) quanto aos efeitos produzidos pela realização dos atos criadores (as criaturas). Consequentemente, o conceito cristão de criação refere-se simultaneamente a Deus e às criaturas, o que assinala uma relação de dependência por parte das criaturas ante o criador, ao mesmo tempo que registra a independência de Deus perante as criaturas por ele engendradas. Assim, São Tomás chega a dizer: “tudo que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser. É necessário, por isso, que todas as coisas que se diversificam conforme participam diversamente do ser, sendo mais ou menos perfeitas, sejam causadas por um ente primeiro, absolutamente perfeito.”³⁵ Se Deus possui como essência o ato supremo e perfeito de ser, então, tudo que não é *necessariamente ser* deve ser causado por Deus. Ao ser criada, a criatura toma parte (participação) do ser, mas necessariamente não se identifica com ele. Isto a caracteriza como *contingente*. Disto se infere que tudo que é criado não possui em si a fonte de seu ser, que é o que faz o ente ser absolutamente dependente. A radicalidade desta dependência pode ser vislumbrada na ideia de *creatio ex nihilo*, que, no caso da criação divina, suspende o adágio latino *ex nihilo nihil fit*. No caso da criação, Deus produz do *nada* porque ele não depende de nenhum ente que não seja ele mesmo para fazer vir a ser os entes criados. Por isso, até a matéria-prima, potência absoluta de todo ente sublunar, é criada por Deus.³⁶ Se a *creatio* é *ex nihilo*, então, tudo que não é Deus possui *autonomia relativa*, pois o ente criado não tem em si a causa do seu ser.

A absolutidade de Deus, que o faz ser necessário e não contingente, não o obriga a ter de criar. A criação provém de um ato livre de Deus, pois Deus não pode ser coagido por nada além ou aquém de si mesmo. Se nada impele Deus a produzir nada, a criação resulta da sua inteligência e vontade perfeitas. Se Deus é inteligente, a criação não pode ser destituída de finalidade. Isto fica evidente se considerarmos os entes não dotados de inteligência. Eles perduram no ser atualizando uma finalidade que eles mesmos não se deram. Diferentes do anjos e dos homens, que são os que agem de acordo com uma finalidade que suas inteligências e vontades produzem, os demais entes agem ou se preservam na existência guiados por finalidades que eles

³⁴ Ibidem, p. 147.

³⁵ *Sum. Teol.* I, q. 44, 1 resp. (*Sum. Teol.* é a abreviação que aqui será usada para a obra *Suma Teológica*, de São Tomás de Aquino).

³⁶ Cf. *Sum. Teol.* I, q.44, sed. 2, resp.

desconhecem. Por conseguinte, como diz Gilson, “ a natureza só tende até o fim na medida em que está movida e dirigida até este fim por um ente dotado de inteligência e vontade.”³⁷ Isto leva a concluir que, se a natureza não inteligente move-se teleologicamente, a finalidade que a norteia foi criada por um ser inteligente e possuidor de vontade. Como este ser não é finito, já que todos os seres são orientados por alguma finalidade que seria impossível de ter sido produzida por um ente criado, o criador da finalidade intrínseca a cada ente criado só pode ser Deus.³⁸ Se Deus pensou de modo “arquitetônico” a criação, então, ele impôs ordem nas criaturas. Porquanto a criação pressupõe que Deus está além de *cada* ente e produz suas *essências*, o lugar de cada criatura é determinado pela *forma substancial* criada por Deus. Esta forma fornece a identidade (*quidditas*) do ente (*forma dat esse*). Nos seres sublunares, a forma determina a *matéria assinalada* e, assim, engendra o *indivíduo*. “Por isso, as formas não são diversas para que convenham a diversas matérias, mas as matérias são diversas para que convenham às diversas formas”.³⁹ Se na relação matéria/forma, a forma tem primazia ontológica, por ser ela *ato*, e não *potência*, então, a diversidade de matérias só tem razão de ser por causa da diversidade de formas. Estas foram criadas pluralmente por Deus. Isto imprime na criação as marcas da multiplicidade. A diversidade de criaturas relaciona-se diretamente com a diversidade de *formas substanciais* criadas por Deus. Ora, o fato de Deus ser único, uno e simples não pode se repetir do mesmo modo na criação, pois o criador, que é absoluto, não poderia criar um outro absoluto, o que seria uma contradição, já que dois absolutos são, no fundo, dois seres relativos e finitos. Por isso, a criação imita a perfeição divina, porém de modo análogo, já que adaptada à condição finita das criaturas. No âmbito da criação pensado por São Tomás, a adição é um sinal de aumento de perfeição: “foi, portanto, melhor que existisse diversidade nas coisas criadas, havendo, conseqüentemente, também o maior número de bens, que apenas existisse um só gênero de coisas produzidas por Deus.”⁴⁰ Entretanto, se a diversidade de criaturas é sinal de riqueza ontológica, sua dispersão seria signo de imperfeição. Por isso, o criador inscreveu na criação, através da finalidade intrínseca a cada ente e ao conjunto destes, uma ordem hierárquica da totalidade. Tal hierarquia não surge

³⁷ GILSON, 2002 b, p. 150.

³⁸ Este argumento estrutura a quinta prova da existência de Deus proposta por São Tomás. Cf. GILSON, 2002 b, p. 92-94.

³⁹ AQUINO, 1977, Cap. LXXI, p. 79.

⁴⁰ *Ibidem*, cap. LXXII, p. 80.

aleatoriamente. As criaturas foram produzidas com formas substanciais que qualificam ontologicamente o tipo de essência dos entes. Assim, há entes mais ou menos perfeitos, mais ou menos bons, mais ou menos verdadeiros etc. Como as criaturas são interrelacionadas, as mais perfeitas foram posicionadas por Deus de tal modo no mundo que pudessem auxiliar o aperfeiçoamento das demais. Como isto, o mundo é estruturado harmonicamente, já que cada ente ocupa o “lugar” correspondente à sua perfeição ontológica. Esta ordenação é um sinal evidente da inteligência criadora de Deus. Nas palavras de São Tomás:

Foi conveniente que a diversidade das coisas tivesse sido instituída com certa ordem, de modo que umas fossem melhores que outras.

Pertence à abundância da bondade divina, enquanto possível, levar a semelhança da sua bondade às coisas causadas: Deus não é bom só em Si, mas, excedendo em bondade a todas as coisas, leva-as também à bondade. Para que a semelhança, das coisas criadas, com Deus fossem mais perfeita, foi necessário que umas fossem constituídas melhores que outras, e que umas agissem nas outras, para levá-las a perfeição. A primeira diversidade das coisas consiste, principalmente, na diversidade das formas. A diversidade formal realiza-se por contrariedade, é necessário que também exista ordens, porque sempre um dos contrários é mais perfeito que o outro. Foi, portanto, necessário que a diversidade das coisas fossem instituída em certa ordem, de modo que umas fossem melhores que as outras.⁴¹

Uma vez criadas, as criaturas não perseveram no ser (*conatus essendi*) por causa de si mesmas. Antes, as criaturas sempre “dependem da ação criadora e conservadora do Criador.”⁴² De algum modo, Deus tem de sustentar e preservar a existência das criaturas para que elas não se desintegram e deixem de ser. Isto faz de Deus um *transcendente imanente*.⁴³ Mesmo que Deus não se reduza à criação, ele a transpassa sustentando-a. Neste sentido, pertence à criação a preservação do que fora criado pela presença do próprio criador na criatura. Assim, a ordem se pereniza e a criação ganha configuração de *cosmos*. Entretanto, dentre os entes criados, aqueles que, como o ser humano, são inteligentes agem conhecendo a causa e o sentido da sua criação. Por possuírem livre-arbítrio, estes entes podem não determinar suas ações de acordo com a finalidade criada por Deus em sua essência. Neste sentido, os pecados e os vícios são justamente as principais causas de desarmonia no mundo ordenado por Deus.⁴⁴ Isto, conseqüentemente, afasta os seres livres de sua beatitude, o que leva à

⁴¹ *Ibidem*, cap. LXXIII, p. 80.

⁴² VAZ, 2002, p. 138.

⁴³ Cf. VAZ, 2002, p. 138-139.

⁴⁴ Disto surge o mal moral, segundo São Tomás.



necessidade de recondução de seus atos às leis de Deus presentes em sua natureza.⁴⁵

Considerando o mal moral como fonte de *caos* no mundo ordenado, São Tomás, como todo pensamento cristão, pensa sua superação a partir da rearticulação da existência humana com o próprio criador. Isto acontece pela fé e pela moral. Por isso, todo seu pensamento justifica racionalmente o conteúdo da fé, preocupando-se não com a divulgação dos conceitos teóricos, mas com a *salvação* humana. Isto fica claro na abertura de suas sínteses teológicas, como o *Suma teológica*, a *Suma contra os gentios* e o *Compêndio de teologia*. O problema da especulação filosófica teológica destina-se à salvação humana. Como ele mesmo diz na abertura do *Compêndio de teologia*:

A salvação humana consiste no conhecimento da verdade, que impede o obscurecimento da inteligência pelo erro; no desejo da devida finalidade do homem, que impede de seguir os fins indevidos que o afastam da verdadeira felicidade, e, finalmente, na observância da justiça, para que ele não se macule com tantos vícios.

O necessário conhecimento das verdades da salvação humana está contido em poucos e breves artigos de fé. Por isso, o Apóstolo disse: “Dará o Senhor uma palavra abreviada sobre a terra”. (Rm 9, 28). Esta é a palavra da fé que nós pregamos.⁴⁶

Essas palavras, que abrem a obra mencionada, mostram que, para São Tomás de Aquino, a especulação filosófico-teológica é guiada por um interesse da fé: a salvação. Como esta depende diretamente de Deus e dos elementos pertencentes ao conceito de criação, então, os conceitos metafísicos tornam-se necessários. Por isso, voltar-se para Deus é sempre o preço pago para a aquisição da salvação do pecado e dos vícios humanos. Na metafísica cristã, isto acontece até quando o pensamento teológico segue uma via mais apofática que catafática. Em outras palavras, mesmo na *teologia negativa* o sentido último da reflexão é conduzir a existência humana à fonte de sua salvação. Isto porque a negatividade inerente a esta teologia não significa que Deus seja inacessível, mas somente que ele é inabarcável e inobjetivável. Dizer que Deus retrai-se ante tudo que dele dizemos não quer dizer que ele mesmo não possa ser efetivamente o sentido último de nossas ações. Antes, significa que sua presença absoluta é refratária às conceituações do intelecto finito das criaturas inteligentes. Por isso, a *via negationis* é sempre uma purificação para o intelecto, uma vez que ela conduz a mente (*mens*) a deparar-se com a abissalidade do mistério divino. Isto pode

⁴⁵ Cf. GILSON, 2002 b, p. 323-345.

⁴⁶ AQUINO, 1977, Introdução, p. 19.

ser vislumbrado através da menção sucinta da relação entre negação e afirmação no pensamento de Pseudo-Dionísio Areopagita. Na obra *Teologia Mística*, este pensador usa constantemente o recurso da superlativação dos atributos divinos como chave linguística para indicar a incomensurabilidade divina. Por isso, seu método filosófico-teológico conjuga negação e afirmação, colocando a segunda a serviço da grandeza divina manifesta pela primeira. Na afirmação, o intelecto parte dos princípios mais originários do mundo e descende paulatinamente até as últimas causas. Obviamente, isto gera o perigo de se pensar que os princípios divinos do mundo são abarcados pela inteligência. Disto decorre a necessidade de o mesmo intelecto humano *remover* tudo aquilo que obstaculiza a compreensão da realidade divina, para que, através do que há de “ignorância” nos entes criados, a inteligência possa mergulhar na treva supernatural de todos os seres. Esta remoção é justamente o que há de *negação* nesta teologia. Ela permite ao homem imergir na abissalidade das trevas de Deus. Como diz Pseudo-Dionísio:

Rezemos para encontrarmo-nos também nessa treva superluminosa, para ver através da cegueira e da ignorância, e para conhecer o princípio superior à visão e ao conhecimento, justo porque não vemos e não conhecemos. Louvaremos o princípio superexistente de maneira supernatural, removendo todas as coisas: do mesmo modo pelo qual aqueles que modelam uma bela estátua aplainam-lhes os impedimentos que poderiam obnubilar a pura visão de sua arcana beleza, sendo capazes de mostrá-la plenamente, mediante a remoção. A meu juízo, as negações e as afirmações devem ser louvadas como procedimentos contrários: com efeito, afirmamos, quando partimos dos princípios mais originários e descemos através dos membros intermediários às últimas coisas; no caso das negações, todavia, removemos tudo, quando subimos das últimas das últimas coisas às mais originárias, para conhecer a ignorância escondida em todos os seres por todas as coisas cognoscíveis, e para ver a treva supernatural escondida por todas as luzes presentes nos seres.⁴⁷

Ao tornar patente, *pela via da negação*, que Deus é refratário à finitude do poder de apreensão do intelecto humano, Pseudo-Dionísio não suprime a ideia de causa e fundamento em relação ao ser de Deus. Ele chega a dizer que “[a Causa] não é alma, nem inteligência, não possui imaginação, nem opinião, nem palavra, nem pensamento, não é a palavra ou pensamento; não é objeto de discurso, nem de pensamento.”⁴⁸ No entanto, Deus é causa. Como causa, ele é criador dos seres e sentido último de todos eles. Consequentemente, Deus é fundamento de toda criação. O fato do fundamento último ser refratário ao intelecto humano, significa que, para o

⁴⁷ AREOPAGITA, 2005, p. 21-22.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 35.

homem experimentá-lo, deve ele lançar mão da *mística*, mas não abandonar a ideia de que ele mesmo é causa criadora de tudo que é. Neste sentido, a teologia negativa positiva Deus como fundamento absoluto e como ente transcendente, mesmo negando à razão o acesso à grandeza de seu mistério. Por isso, Pseudo-Dionísio diz que a Causa universal (Deus) “transcende com efeito de modo superexistente a todas as coisas.”⁴⁹ Esta transcendência caracteriza Deus como treva para o intelecto. No entanto, esta treva deve ser adorada pela “teosofia dos cristãos”,⁵⁰ que aparece na mística. Na mística, portanto, se dá a articulação integral da existência humana com o criador, o que gera sua salvação e beatitude. Isto mostra que a teologia negativa não destrói as bases da teologia catafática, mas a eleva a um poder de atuação maior através da mística. De modos diferentes, os dois tipos de pensamento levam o homem a louvar ou rezar a Deus como causa de sua salvação e beatitude. Neste sentido, vele dizer que a teologia negativa faz da abissalidade de Deus a fonte de toda ordem do mundo, sobretudo a ordem existencial do indivíduo humano.

As considerações anteriores apresentam elementos que nos permitem articular a metafísica tomista com o problema da hierofania na obra de Eliade. Isto significa que esta metafísica, mesmo que explicitamente não tematize o conceito de hierofania, objetiva conceitualmente o sentido deste conceito que apresenta-se plenamente em Eliade. Como visto, na hierofania, o sagrado emerge como princípio ordenado do real, subsumindo o caos pelo cosmos. Toda hierofania se dá como acontecimento de ordenação dos entes. A partir dela um mundo se estrutura. Por isso, pode-se dizer que toda hierofania tem como correlato uma cosmogonia (mundificação do real). Ao mesmo tempo, esta cosmogonia funda um eixo fixo norteador da pluralidade de comportamentos existenciais do ser humanos. Ao destronar o caos, a hierofania fornece densidade ontológica para o real, conseqüentemente, para a existência humana. Esta densidade pode ser perenizada à medida que o homem sempiternamente a recupere ao longo de sua existência. A possibilidade de recuperar a cada vez a densidade ontológica da existência apresenta o tempo como circular, pois, para o homem religioso, o tempo é reversível, uma vez que ele determina-se recuperando a *ontofania* presente no mito da criação divina do cosmos. Sabendo que tudo isto se dá apenas no horizonte da existência do *homo religiosus*, pode-se afirmar que a

⁴⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 15.

hierofania não é um dado objetivo universal acerca do real. Ela se dá como correlato de um tipo de existência específico, a saber, o tipo religioso. Exatamente a partir deste horizonte compreensivo emerge a metafísica cristã e a objetivação discursiva da hierofania. Nela, o sagrado aparece objetivamente. Por isso, pode-se reconhecer nela a cristalização conceitual do horizonte hermenêutico nem que se move o *homo religiosus*.

Para a metafísica cristã de matriz tomista, como ficou claro através do que anteriormente foi dito, a presença do caos não é absoluta. Antes, o caos ameaçador advém sobretudo do livre-arbítrio das criaturas inteligentes: o demônio é um exemplo disto.⁵¹ Apesar do mundo ser dotado de composição, pois só Deus é simples, esta nunca é caótica. A criação já é a objetivação de um projeto inteligente de Deus, o que a faz sempre ser teleologicamente ordenada. Por ser ordenada, a criação é hierarquizada a partir dos graus de perfeição dos entes. Se os seres inteligentes podem desobedecer esta ordenação e engendrar caos na harmonia dos cosmos, então, deve-se lembrar que ele pode ser salva, caso retorne à causa primeira de todos os entes. Como vimos, este pensamento explica a fé cristã para o cristão. Neste sentido, ele é a voz de um tipo específico de homem religioso. Por isso, nele há um eixo absoluto em torno do qual a existência humana ganha densidade ontológica, a saber, Deus. Ao mesmo tempo, este eixo ordena o real, transformando-o em mundo. Ora, isto aparece claramente na ideia cristã tomista de Deus. Nenhum ente aparece aí sem um lugar fixo na hierarquia das criaturas. Por outro lado, a existência humana desordenada, que Eliade chama de profana e o cristianismo chamará de “mundana”, pode ser superada pela articulação da existência humana com Deus. Portanto, para o cristão, a cada vez ele pode recuperar a presença de Deus em sua existência, o que faz com que de certo modo o tempo seja reversível. Por isso, as festas litúrgicas cristãs apresentam ao homem de fé a possibilidade de reaver a presença de Deus em sua existência, como acontece com o evento mítico comemorado: páscoa, natal, pentecostes etc. O que as festas litúrgicas celebram é tematizado metafisicamente pelo cristianismo através da criação, que acena a dependência da criatura em relação ao criador e justifica a possibilidade e a necessidade do homem a cada vez recuperar a presença de Deus como sentido último de suas ações. Isto nos leva a dizer que, para a metafísica cristã tomista, segundo a abordagem de Eliade acerca da hierofania, *Deus é ele mesmo o*

⁵¹ Cf. *Sum. Teol.* I, q. 114.

sagrado, pois é ele que faz do real um cosmos e fornece densidade ontológica para a existência humana e para os demais entes. Por isso, a presença de Deus suprime a experiência do caos e ordena toda a criação. Quando o cristianismo afirma metafisicamente Deus, ele transforma um princípio ontológico em sentido absoluto existencial e fornece ao real certa densidade ontológica, alijando deste a força do caos e da aniquilação. Por isso, na metafísica tomista, aparece conceitualmente os elementos da hierofania segundo Mircea Eliade.

O presente artigo tinha como intuito apresentar os contornos primários da compreensão do sagrado em Eliade e mostrar como a metafísica tomista corrobora, ao nível conceitual, a fenomenologia eliadeana do sagrado. O pensamento de São Tomás apareceu aqui como paradigma da metafísica cristã, o que permite que se formule a hipótese de que a metafísica cristã é a concretização conceitual do universo significativo inerente à intencionalidade do modo de ser religioso em geral. Se isto é verdade, não pode ser decidido nos limites deste artigo, mas apenas sugerido. Entretanto, segundo o caminho aqui percorrido, pode-se afirmar que a metafísica tomista é expressão teórica do tipo de existência que orienta a experiência religiosa de mundo, o que equivale a dizer que uma reta compreensão do tomismo depende do esclarecimento prévio dos elementos ontológicos da existência religiosa, esclarecimento este que não mais pode ser considerado *objetivo*, já que refere-se a uma dimensão ontológica mais radical que aquela que pode ser objetivada pela *ratio humanae*.

Bibliografia

A BIBLIA SAGRADA. São Paulo: SBB, 2003.

AREOPAGITA. Pseudo-Dionísio. *Teologia Mística*. Trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.

_____. Os nomes divinos. Trad. Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

AQUINO, São Tomás de. *Compêndio de teologia*. Trad. D. Oldilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

_____. *Suma Teológica*. Trad. Coord. por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Suma contra os gentios*. Trad. D. Oldilão Moura. I Vol. Rio Grande do Sul: EST/USC, 1990.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, Tomo I, Vol. 2 – Dos Vedas a Dioniso. Trad. de Roberto Gomes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

_____. *Mito e Realidade*. Trad. de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1986.

_____. *Tratado de História das Religiões*. Trad. de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Editora Mercuryo, 1992.

GILSON, Etienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *El tomismo: Introducción a La filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Fernando Matinena. Navarra: Eunsa, 2002.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Est/Vozes, 2007.