

UNIVERSIDADE CATÓLICA: FÉ E CULTURA

Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves¹

Introdução

Objetiva-se neste artigo apresentar filosófica e teologicamente a relação entre fé e cultura no âmbito da Universidade Católica. Justifica-se este objetivo a própria configuração espiritual da Universidade Católica, em que a *professio fidei* se efetiva na cultura universitária, marcada pelo desenvolvimento da ciência e da educação do homem visando seu convívio social. Deste modo, concentra-se no que é essencial da Universidade Católica, a ciência e a educação, e busca-se superar duas visões: a mera confessionalidade religiosa que minimiza tanto a atividade científica quanto a relação da Universidade com a sociedade; e a do cientificismo que prima pelo racionalismo e coloca a Universidade em relação com a sociedade, sem a iluminação da fé que propicia a geração de valores que a identificam como católica.

Para atingir este objetivo, torna-se necessário conceituar a Universidade Católica conforme a designação do magistério eclesiástico, emanando em sua identidade a profícua e necessária relação entre fé e cultura. Em seguida, distinguir-se-á analiticamente os termos cultura e fé, utilizando-se respectivamente da antropologia filosófica e da teologia, para que posteriormente se efetive a articulação entre ambas. Nesta articulação, apresentar-se-á a relação entre fé e cultura em suas dimensões de inteligência, de sociabilidade, de comunicação e de simbolismo.

Universidade Católica

A definição de Universidade Católica é sistematizada na constituição apostólica *Ex corde Ecclesiae* de 15/08/1990, mas remete a uma tradição universitária abarcada pela Igreja, desde a idade média, em que o espírito de *Universitas* se consolida nos debates teológicos e filosóficos, com isenção de fragmentação da sabedoria e da *scientia*, e com um método dialético que garanta a exposição, a objeção e a solução dos problemas apresentados, tendo repercussão social, cultural e religiosa (LE GOFF, 1985). Mesmo que a Universidade na época moderna, tanto em Kant quanto em Humboldt, tenha ampliado o conjunto de disciplinas, continuou tendo a teologia em um *status* próprio de Faculdade do Estado, ao lado da Medicina e do Direito, e a Filosofia um *status* de

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana de Roma (Itália) e pós-doutor em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). Docente-pesquisador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião e das Faculdades de Teologia, Filosofia e Direito do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

“Faculdade inferior” marcada pela liberdade de incidir na arte, na história, na geografia e na linguística (DERRIDA, 1999). Por sua vez, o teólogo e cardeal John Henri Newmann, em sua obra *The Idea of University* de 1852, resultado de um conjunto de discursos referentes à concepção de desenvolvimento da Universidade, apresentou uma síntese entre o modelo medieval e o modelo moderno, admitindo a pluralidade das ciências e especificidades da teologia e da filosofia, mas mantendo a unidade epistêmico-científica *in Universitas* (TURNER, 2001).

A constituição apostólica *Ex corde Ecclesiae*, honrando a tradição conceitual, considerando outras experiências universitárias e principalmente a relação da Igreja com o mundo contemporâneo, definiu a Universidade Católica como “comunidade acadêmica que, de modo rigoroso e crítico, contribui à tutela e ao desenvolvimento da dignidade humana e da herança cultural mediante a pesquisa, o ensinamento e os diversos serviços oferecidos à comunidade local, nacional e internacional” (*Ex corde Ecclesiae*, n. 12). Nesta definição, são realçados os termos “comunidade”, “acadêmica”, “dignidade humana”, “herança cultural” e a tríade teológica espiritual: a pesquisa, o ensino e a extensão.

Em seguida a esta afirmação contundente, a referida constituição apostólica também visualiza o espírito da Universidade Católica:

“Porque o objetivo de uma Universidade Católica é o de garantir de forma institucional uma presença cristã no mundo universitário diante dos grandes problemas da sociedade e da cultura, essa deve possuir, enquanto católica, as seguintes essenciais características: 1. uma inspiração cristã da parte não apenas dos indivíduos, mas também da comunidade universitária como tal; 2. uma incessante reflexão, à luz da fé católica, sobre o crescente tesouro do conhecimento humano, ao qual procura uma contribuição com as próprias pesquisas; 3. a fidelidade à mensagem cristã tal como é apresentada pela Igreja; 4. o empenho institucional ao serviço do povo de Deus e da família humana em seu itinerário rumo aquele objetivo transcendente que dá significado à vida” (*Ex corde Ecclesiae*, n. 13).

A Universidade é instituição de convívio em que as pessoas se relacionam fraternalmente, se cooperam umas com as outras e efetivam estruturas e instâncias que tenham a marca da justiça e da promoção do bem comum. Por ser acadêmica, a Universidade tem a marca da ciência, tanto no âmbito ontológico – a Filosofia – quanto no âmbito ôntico – a teologia e as outras ciências – sendo que o primeiro refere-se à questão filosófica do ser e o segundo remete-se ao *positum*, concebido como a presença de um *positum* a ser desvelado, de uma região do ente a ser descoberta sem que isso signifique não haver nada mais de encoberto nela (HEIDEGGER, 2008a). Toda ciência possui uma teoria estatutária que a orienta na efetividade de seu método, pela qual se produz o respectivo conhecimento, com rigor e crítica, apresentando a devida precisão que supera a mera opinião e a visão ingênua acerca da realidade do homem.

O caráter comunitário e acadêmico da Universidade propicia o seu comprometimento com o homem, concebido em sua dignidade e herança cultural. O tema da dignidade humana é apresentado na doutrina social da Igreja e denota o homem

concebido como histórico, social, cultural, religioso e transcendente. Em sua dignidade, o homem possui o direito à família, à educação, ao trabalho, à moradia, ao convívio social, à liberdade de expressão, à religião. O homem possui também deveres e incumbências em termos sociais, econômicos, políticos, culturais, de modo que se visualiza a efetividade da justiça em todas as suas dimensões, do bem comum, da solidariedade civilizacional, do respeito à diversidade e do cuidado com o mundo em que habita (*Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, nn. 144-148).

O tema da herança cultural também tem presença na doutrina social da Igreja e corresponde à afirmação de que o homem constrói tradições, concebidas não como sinônimo de coisas velhas e ultrapassadas, mas como sinônimo do que é antigo e que se conserva sempre novo na história. A tradição se constitui da *arché*, também concebida como *fundamentum*, aquilo que sustenta e apresenta profundidade. A *arché* se articula com a *epoché*, evidenciando que não há tradição que não se configure no presente, retomando vivamente o passado e prospectando o futuro. Por isso, a tradição está aliada à memória, concebida por Santo Agostinho no livro X das *Confissões* como a própria vitalidade do homem. Pela memória o homem recorda a sua vida em sua intensidade, lembra até do que havia esquecido e visualiza o futuro (AGOSTINHO, 1997). A memória da *arché* dinamiza a temporalidade histórica do homem, remetendo-o afetivamente aos seus acontecimentos, dando-lhes sentido significativo à sua vida. Constituída da *arché* memorial, a tradição enraíza-se na vida humana, na constituição dos povos, produtores de cultura e de história.

A inspiração cristã concerne à relação entre revelação e fé, cujo destaque explanatório se encontra na constituição dogmática *Dei Filius* (1870) do Concílio Vaticano I e na constituição dogmática *Dei Verbum* (1965) do Concílio Vaticano II. Nesta relação, Deus gratuitamente se autocomunica ao homem, interpelando-o ao diálogo e à comunhão. Diante da autocomunicação divina, o homem é constituído do transcendental, compreendido como o *a priori* infinito que lhe possibilita ser “ouvinte da palavra” de Deus. O transcendental garante também que o homem seja livre, sujeito, pessoa e responsável, de modo a poder responder ou sim ou não a Deus. Sua resposta positiva consiste em levar a cabo a comunhão com Deus mediante ações virtuosas e uma espiritualidade em que a vida é experienciada à luz do Espírito de Deus. O não a Deus consiste em homem querer trilhar o caminho de sua vida, com suas próprias forças, muitas vezes negligenciando a comunhão efetivada no diálogo, no respeito e na paz. Por ser Amor, Deus ama o homem por primeiro, e mesmo recebendo resposta negativa à sua interpelação, não deixa de relacionar-se com o homem. Em sua insistência, Deus amadurece uma relação com o homem, de modo que o não possa se reverter em sim do homem a Deus (RAHNER, 1997). A revelação de Deus em Cristo aponta para essa relação amorosa de Deus com o homem na história, nos dramas e nas dádivas humanas. Não há nesse sentido exclusividade do caráter religioso da revelação e tampouco exclusivismo historicamente cristão. A religião é a via principal para o movimento da revelação, mas a revelação também pode ocorrer por outras vias históricas e culturais,

sendo tarefa da fé, em sua dimensão intelectual, visualizar a revelação nos diversos campos da existência humana (GONÇALVES, 2015).

A fé católica denota que sua inteligência se concentra na Escritura e na Tradição eclesial e teológica. Esta última se apresenta no ensinamento dos padres da Igreja, dos Concílios, dos Sínodos, dos Bispos e dos Papas. Mas este *depositum fidei* não se desvincula do conhecimento humano em geral tanto para iluminá-lo quanto para se servir na compreensão e transmissão da verdade revelada (PASTOR, 1995). Por isso, a Universidade Católica mantém-se fiel ao evangelho transmitido pela Igreja que acolhe e zela por esse *depositum*, de modo que o seu *modos vivendi* não sejam anti-evangélicos, mas que reflita em sua tríade teleológica espiritual o evangelho enquanto verdadeira boa nova de vida para todos os povos. Disso resulta o serviço da Universidade à sociedade como expressão da *diakonia* contemporânea da Igreja ao mundo em cada época histórica.

A tríade teleológica espiritual mencionada na constituição apostólica inicia-se pela pesquisa e desemboca-se no ensino e na extensão. Trata-se de compreender que o espírito da Universidade é o de efetivar esta tríade e que o seu princípio é investigação científica que se imbui de centralidade antropológica, social, cultural e política. Mediante a pesquisa, a Universidade leva a cabo a busca das novidades oriundas do processo investigativo que, de um lado, desenvolve pesquisas decorrentes da índole da Universidade e de outro, acolhe o que lhe advém como necessidades propriamente históricas. Da pesquisa decorre o ensino, compreendido como um processo de formação educacional do homem, concebido em sua integralidade: corpo, alma, matéria, espírito, história e transcendência. O ensino possibilita ao aluno a apropriação e o desenvolvimento da *techné*, tão relevante à constituição do *humanum*. A *techné* é intrínseca ao homem e o habilita a relacionar-se com o mundo circundante, mediante a invenção de tecnologias e de fundamentação científica que se identificam com a elevação do *humanum*. Essa identificação ocorre em função de que não há *techné* sem o acompanhamento do *ethos* e do *pneuma* que compõem o homem em sua integridade (LIMA VAZ, 2002). Disso resulta que toda técnica está fundamentada no espírito que defende e promove a vida em sua abundância e tem na ética a normatividade que propicia a produção da vida. Por isso, o ensino forma o aluno para o mundo, para ser sujeito histórico, com caráter comunitário, com coração compassivo e solidário, com perspectiva ética e comprometimento social, para também contribuir na edificação de estruturas sociais justas e fraternas. A extensão exprime a relação da Universidade com a sociedade e enquanto Universidade católica expressa a relação da Igreja com o mundo. Neste sentido, ecoam-se as belíssimas palavras da constituição pastoral *Gaudium et Spes*: “As alegrias e as esperanças, as tristezas e angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo. Não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhes ressoe no coração” (*Gaudium et Spes*, n. 1). A extensão não só decorre da pesquisa e do ensino, mas também é a via de compromisso social, cultural e sapiencial dessas instâncias com o mundo, concebido em sua contemporaneidade histórica.

A inspiração cristã e a fidelidade ao evangelho e à fé católica possibilitam que a Universidade Católica tenha o espírito de *diakonia* na sua relação com o mundo. Isso significa que a Universidade Católica tem por finalidade servir o mundo, como serviço eclesial, produzindo um conhecimento científico que incide na realidade histórica, social, cultural e política da humanidade e formando pessoas de modo integral, comprometidas com os valores emanados da fé cristã: a justiça, a paz, a solidariedade, a destinação universal dos bens da terra, a liberdade e a fraternidade (PASSOS, 2007). É deste espírito que decorre a relação entre fé e cultura, cuja articulação exige distinção dos termos e a visualização do modo como se efetiva eficazmente essa relação.

A distinção dos termos: fé e cultura

A cultura

A distinção dos termos exige iniciar-se pela cultura, por se tratar de uma categoria que serve de campo para a manifestação da fé e para a própria historicidade da revelação cristã. No âmbito da antropologia cultural, a cultura é concebida como o complexo que inclui conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes ou hábitos adquiridos pelo ser humano como membro de uma sociedade. Desta definição, a antropologia filosófica do Concílio Vaticano II mostra ainda maior profundidade:

“Com o termo genérico de cultura se pretende indicar todos aqueles meios com os quais o homem afina e explica os seus múltiplos dotes de espírito e corpo; procura reduzir em seu poder o próprio cosmos com o conhecimento e o trabalho; torna mais humana a vida social seja na família seja em toda a sociedade civil, mediante o progresso do costume e das instituições; enfim, com o andar do tempo, exprime, comunica e conserva nas suas obras as grandes experiências e aspirações espirituais, a fim de que possam servir ao progresso de todo o gênero humano” (*Gaudium et Spes*, n. 53).

Infere-se então que a cultura possui acepções binominais, a saber: subjetividade-objetividade, materialidade-espiritualidade, realidade-ideal, singularidade-pluralidade (GONÇALVES, 2003). Enquanto totalidade dos produtos humanos, a cultura é realizada pelo homem em sua condição de sujeito histórico, capaz de lidar com o mundo circundante, transformar a matéria que tem em mãos, dando-lhe um sentido espiritual, apresentando-a em sua singularidade ontológica e em sua pluralidade local e de identidade étnica. A objetividade consiste em que a cultura é própria de um povo ou de um grupo e que sua identidade sintetiza as ações históricas de seus respectivos sujeitos na construção da cultura.

A dialética entre materialidade e espiritualidade possibilita a constituição do patrimônio cultural, tomado corpo na forma material e vivificado no conteúdo espiritual dessa mesma forma. A matéria está vinculada à fisicalidade das coisas, a sua ocupação de espaço, ao seu desenvolvimento temporal ao que torna empírica uma realidade. O

espírito é, conforme a designação grega, *pneuma*, o que possibilita que o ar circule entre os pulmões para propiciar a vida respirada e expirada. A matéria sem o espírito é morta, inanimada e sem sentido para vida humana. O espírito sem a matéria não possui visibilidade, é inócuo e sem sentido. O espírito se vincula à forma material da cultura que, por sua vez, denota sua beleza em função do conteúdo que nela vige. São criadas a partir da cultura, essa articulação entre materialidade e espiritualidade corresponde também ao caráter econômico de uma cultura à medida que as formas de sobrevivências, mediadas pelas maneiras de encontrar recursos e de valores tais como a generosidade e a solidariedade desenvolvidas junto às pessoas necessitadas de ajuda. Também, essa articulação se refere ao âmbito artístico da cultura, presente nos monumentos, nos artesanatos, na arquitetura habitacional e na organização da *urbe*. Há um espírito que torna a materialidade da arte verdadeira obra de arte, cuja forma é denotativa do seu conteúdo imbuído de beleza própria.

Na dialética entre realidade e ideal tem-se a cultura desenvolvida no âmbito da realidade físico-temporal e espacial e também no âmbito do imaginário que constitui a tradição de um povo, tornando-a sua força motora para a efetividade da realidade cultural. A realidade corresponde ao que o povo realiza no espaço ocupado e no tempo efetivado tanto em seu caráter cronológico quanto em sua kairologia. Mas a efetivação da realidade é movida por um ideal presente no imaginário do povo que cria a cultura e que fora construído tradicionalmente. Retomando o que se afirmou acima, por tradição, compreende-se o elemento clássico, a *arché*, o *fundamentum* que sustenta e eleva a cultura em seu caráter originário e autóctone, porém, apresentando-se sempre de modo novo e pertinente à cada época histórica. Por isso, a realidade de uma cultura é impulsionada pelo seu ideal, pela sua produção utópica – para tornar-se tópica – a fim de que o seu tempo e o seu espaço sejam constituídos de sentido.

A singularidade da cultura situa-se no fato de que se trata de um produto humano, denotativo de que o homem é capaz de se relacionar com o mundo em que habita, transformá-lo em seu *habitat* e produzir valores que norteiem sua vida. Essa singularidade está em relação dialética com a pluralidade de culturas, porque cada povo ou cada grupo é capaz de produzir a sua cultura, realçando tanto sua identidade própria quanto a diferença com outros povos ou grupos, trazendo à tona a necessidade que, pela alteridade, o respeito, a reciprocidade e a corresponsabilidade, alcança-se a unidade e a boa convivência na diversidade étnica e cultural.

Essas acepções da cultura apresentam que ela manifesta a inserção do homem no processo de criação e recriação de seu *habitat*, tornando este um *locus* de segurança e convívio. A cultura garante a produção e a reprodução da vida do ser humano, estampa a sua liberdade e conseqüentemente o sentido de sua existência. Manifesta ainda a política que busca atender as formas distintas de convivência humanas em vista do bem comum. Produz uma simbologia correspondente às significações e valores atribuídos às práticas humanas e a tudo relacionado com o mundo humano. Apresenta também formas de religião, mediante as quais se projeta um sentido último além de todos os sentidos singulares, englobando a totalidade do real. Na cultura emerge a materialidade,

a sociabilidade, a comunicação e o simbolismo, resultando em uma complexidade filosófica, para a qual a fé cristã há de estar atenta.

Fé cristã

A fé cristã é concebida teologicamente em sua dimensão doxológica, intelectual e testemunhal (PASTOR, 2003). Na primeira, tem-se a *professio fidei* do crente em relação ao Cristo, Filho de Deus que se encarnou na história, viveu em tudo a humanidade – exceto no pecado – sofreu, morreu e ressuscitou dos mortos, realizando a redenção e a salvação, suscitando a esperança de vida plena para toda humanidade. Trata-se do caráter propriamente litúrgico da fé, quando a *communitas fidelium* se reúne e celebra os sacramentos e os sacramentais. Na segunda, tem-se a demonstração de que a fé é inteligente, passiva de compreensão e de fazer-se ser compreendida. Nessa dimensão, a *lumen fidei* articula-se com a *ratio* de modo que esta é iluminada por aquela, tornando-se *ratio fidei*. Por isso, a fé é *arché* da verdade revelada e se relaciona ao *locus* histórico dos seres humanos e os compreende utilizando-se de mediações teóricas, presentes tanto na filosofia quanto nas outras ciências. Na terceira dimensão tem-se a *martyria* cristã, em que a pessoa crente, pertence à comunidade cristã, testemunha a sua fé no interior da totalidade de sua vida. Deste modo, o testemunho adquire conotação histórica, mediante o empenho para a que a justiça e paz se estruturam na sociedade, pela efetividade da política do bem comum, pela unidade cristã e das religiões, pelo respeito à vida planetária e cósmica.

Essas três dimensões da fé se apresentam na Escritura mediante as expressões veterotestamentárias *aman* – firme, seguro, certo – *batah* – confiar – *qiwah* – esperar – *hikkah* – perseverar – *hasah* – refugiar-se e na expressão neotestamentária *pistis*. No antigo testamento a fé se articula com a aliança – *berit* – realizada entre Javé e Israel, em que Deus dá segurança para seu povo ao libertá-lo e conduzi-lo à terra prometida de leite e mel (Ex 3, 7-8), tendo o povo respondido a esse chamado (Js 24,2). A fé é vista como resposta do ser humano ao Deus que se revela historicamente na experiência de libertação e do pacto realizado em favor de seu povo (Ex 14, 31; Sl 22), e em sua condição de refúgio em Deus (Sl 9,14; 57,2). No novo testamento, o termo *pistis* é diversificado, sendo obediência (Mt 21,32), crença na palavra da Escritura (Jo 2,22), crença na lei e na palavra dos profetas (Lc 24,5; At 24,14), ato de voltar-se para o Deus providente e providente (Mt 6,25).

No novo testamento, de um lado, a fé é o conceito que aponta para o acolhimento à mensagem salvífica de Deus, presente em Jesus Cristo, Verbo feito carne no Espírito (*fides quae*), mediante as múltiplas formas de expressão da *professio fidei* (1Cor 15,3ss; Rm 10,8ss, Jo 20,31). De outro lado, a fé enquanto ato (*fides qua*) é a realização da conversão e a apreensão da salvação oferecida, suscitando a ligação entre a fé da experiência pascal e a pregação de Jesus (Mt 11,22). Deste modo, a fé é obra de Deus (Jo 6,28), aquela que leva à luz (Jo 3,21), via para a vida (Jo 5,40) e é demonstrada como

rejeição dos poderes dos ídolos (1Ts 1,9), obediência na escuta e no acolhimento à palavra (Rm 10, 14-21; 2 Cor 9,13).

Na tradição cristã, a fé se inseriu na história do pensamento e da cultura, tendo se sedimentado nos *symboli fidei*, efetivando a *regula fidei*, mediante um processo de efetividade teológica da prática de fé, de sistematização, dogmatização e aprofundamento dessa mesma fé. Deste modo, o *depositum fidei* é preservado para salvaguardar a unidade cristã a partir da fé professada, compreendida e testemunhada. Surgiram escolas teológicas com seus próprios modelos de elaboração teológica, evidenciando a criatividade de teológica para atualizar a fé à época em que se situa.

Efetivou-se o pluralismo teológico (GEFFRÉ, 1994), em que se o fundamental é que toda forma de fazer teologia articule *auditus fidei et intellectus fidei* de modo que, todo complexo teológico se fundamenta na Escritura e na Tradição para coletar os dados da fé e os interpreta, colocando-os em diálogo com a filosofia, as ciências e a história. Historicamente, a teologia sempre teve na filosofia seu *partner* para trazer à tona um substrato racional capaz de apresentar a fé de modo contemporâneo à época em que se estava situada. Neste sentido, os gnósticos e os estóicos estão no contexto do pensamento teológico de Irineu de Lião, o neoplatonismo subsidiou a teologia de Agostinho e o aristotelismo de via árabe auxiliou a edificação da teologia do *Aquinate*. Ainda, se pode afirmar a apologética do Concílio de Trento, que parecia ser totalmente anti-moderna, objetivava preservar a fé em sua identidade e, para isso, serviu-se do substrato agostiniano e tomista, desenvolvidos nas escolas teológicas modernas. O substrato tomista foi retomado pelo Papa Leão XIII em sua carta encíclica *Aeterni Patris* (1879), para que a fé se tornasse atual à época moderno-contemporânea. Essa nova abertura ao tomismo propiciou a emergência de complexos teológicos, capazes de assumir os desafios da época contemporânea. Além disso, proporcionou também a apropriação de outros substratos filosóficos, especialmente aquele hermenêutico, que possibilitou uma nova interpretação existencial e histórica e dos modos da revelação divina acontecer na história. Disso resultou também o diálogo da teologia com as outras ciências, objetivando a melhor compreensão da situação do homem no mundo e o próprio universo como *creatio divina* (GONÇALVES, 2011a).

Conforme o exposto, a fé é dom que se realiza como doxologia, inteligência e testemunho e assume formas em consonância com as diversas épocas históricas, de modo a tornar-se sempre contemporânea. Por isso, sua emergência em qualquer época histórica penetra a respectiva cultura, assume uma vestimenta cultural, cuja razão, iluminada pela fé, é capaz de explicitar a verdade da fé revelada.

A articulação entre fé e cultura

Conforme o exposto acima, a articulação entre fé e cultura na Universidade Católica, considerada em sua identidade, se manifesta nas quatro grandes dimensões da cultura: a inteligência, a materialidade, a comunicativa e a simbólica. Todas essas dimensões penetram a Universidade em seus eixos teleológicos – a pesquisa, o ensino e a extensão – pos-

sibilitando a configuração de uma cultura universitária, denotativa da produção científica e do ensino sempre atualizado com incidência – extensão – no mundo em que se situa a Universidade.

A inteligência: fé e ciência

No âmbito da inteligência, a articulação entre fé e ciência se realiza na relação entre teologia e as outras ciências. Parte do pressuposto da relação entre fé e razão, consolidada na tradição cristã, radicada no magistério eclesiástico principalmente na promulgação constituição dogmática *Dei Filius* do Concílio Vaticano I em 1870 e na carta encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II (1998). A fé é *arché* que ilumina a razão, cuja função é explicitar a fé revelada conforme a *lumen fidei*. Nesta perspectiva, a relação histórica entre teologia e filosofia, ainda que esta última tenha sido concebida como *ancilla*, é de companheirismo – *partner* – à medida que a filosofia é também, enquanto razão, uma via natural da revelação divina e pode ser conceituada como um momento interno da teologia, à medida que propicia a compreensão do homem e do mundo. Enquanto ciência ontológica, a filosofia propicia à teologia as manifestações do ser nas diversas entidades, contribuindo para que a teologia não se desvincule da fé, que é o seu *positum*, ao articular-se com o mundo em que o homem está situado. Mantendo-se no seu *positum* e recepcionando as contribuições da filosofia, a teologia articula a fé professada com fundamento na experiência da revelação e as questões contemporâneas do homem e do mundo (RAHNER, 1975a).

Não obstante que a filosofia possa compreender o homem e o mundo, o caráter ôntico dessa compreensão pertence às ciências. Essas investigam no interior de um *positum* próprio, em que a região do ente é dada à própria especulação e pesquisa. Deste modo, também as ciências, em sua respectiva especificidade, compreendem o homem e o mundo e possuem em sua subjacência a filosofia que propicia a compreensão do ser de cada ente analisada cientificamente. Assim sendo, a teologia também se serve das ciências para a compreensão tanto o homem quanto o mundo em suas próprias realidades específicas: social, cultural, religiosa, biológica, política, econômica, psíquica, neurológica e outras. As ciências servem então de mediações para a compreensão das realidades humana e cósmica, possibilitando à teologia apropriar-se dessa compreensão de modo que seu discurso, que é sempre sobre Deus à luz da fé, não se desvincule das realidades supra mencionadas (GONÇALVES, 2011b).

Ao reconhecer a razão como via natural da revelação, a teologia também reconhece a autonomia epistemológica das ciências e sua finalidade para o aprimoramento da essência do *humanum*. Neste sentido, a teologia não influi diretamente na epistemologia das ciências, mas aponta um horizonte antropológico e cosmológico fundado na fé e na revelação. Deste modo, as ciências poderão visualizar na teologia uma orientação de cunho transcendental, em que Deus se relaciona com o homem e com mundo para desenvolver com eles o seu amor (LIBÂNIO, 2011). Além disso, a própria filosofia, enquanto ciência ontológica há de fundamentar as ciências para que não fiquem

na superficialidade antropológica e cosmológica, mas sejam capazes de apresentar profundidade que torna o seu fundamento cada vez mais profundo. Esta profundidade aponta também para o diálogo entre as ciências, denominado também de interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, principalmente quando se trata do desenvolvimento científico na Universidade. O próprio espírito da Universidade, que é o *universitas*, denota que a singularidade científica há de ser valorada epistemologicamente, revestida da ética e da fundamentação filosófica e teológica. Nessa valoração, emerge a visão de cada ciência não se isola das demais, mas na sua especificidade serve ao homem e ao mundo, para os quais a Universidade se direciona. Quanto mais profunda for cada ciência na sua epistemologia dialógica, melhor denotará seu assento filosófico e teológico e sua eticidade em favor do *humanum* e do universo (RAHNER, 1975b).

A fé cristã e a cultura material: economia, política e ecologia

A materialidade da cultura corresponde ao que o homem realiza para viver em sua habitação comum a todos os seres humanos. Por isso, a cultura material refere-se à economia que dimensiona a vida humana. Recorda-se que a palavra grega *oikonomia* é a conjunção das palavras *oikós* e *nomós*, cujas etimologias referem-se a casa e norma respectivamente. No entanto, quando se pensa em casa a partir da palavra *oikós* pensa-se na arquitetura habitacional do ser humano, compreendida coletivamente. Por isso, une-se a essa palavra outro termo grego *ethos*, referente ao que possibilita a convivência. Logo, pode-se afirmar que a *oikonomia* é referente à norma da habitação dos seres humanos em convivência, cuja fundamentação está na antropologia e na cosmologia compreendidas em sua essência.

Neste sentido, se a visão de homem e de mundo aponta para a historicidade, o dinamismo orgânico vital e a transcendência, então não se pode pensar uma cultura econômica sem a contribuição da filosofia e da teologia. Assim sendo, pensa-se na teologia da criação, em que o homem é imagem e semelhança de Deus, imbuído do transcendental, pessoa e sujeito, livre e responsável, que escuta a interpelação de Deus para levar a cabo a *creatio continua*, de modo a contestar uma economia em que há um grande abismo entre riqueza e pobreza, em que os pobres morrem antes do tempo por falta de infraestrutura de saúde e habitação, por violência e estruturas injustas institucionalizadas (JOÃO PAULO II, 1979). Imagina-se criar uma cultura econômica marcada pela justiça, identificada com a equidade e o equilíbrio na distribuição de recursos.

Para que haja uma cultura econômica justa e equitativa, torna-se necessário que se tenha uma cultura política que fundamente essa economia. Teologicamente, a política é a prática do bem comum que possibilita a efetividade dos direitos fundamentais da pessoa humana e estruturas sociais, com o respectivo ordenamento jurídico, que propiciem trabalho, habitação, educação, saúde, lazer, liberdade em termos de religião e de expressão. Há de se pensar a política que salvaguarde a função essencial do Estado, a autonomia da sociedade civil e a emergência de pessoas sensíveis às realidades

humanas, principalmente a do sofrimento, e que sejam capazes de praticar a compaixão e a solidariedade (METZ, 2006).

A materialidade da cultura é também ecológica (FRANCISCO, 2015), uma vez que se compreende a ecologia como a arte das relações, marcadas pela complementaridade e pelo entrelaçamento dos entes uns com os outros. Deste modo, a ecologia não se fixa na dimensão ambiental, na qual se manifesta o que se denomina por natureza vegetal, animal e mineral. Por concentrar-se nas relações das entidades cósmicas, a ecologia é também social, mental e integral. Deste modo, a sociedade é ecológica à medida que suas instâncias estão entrelaçadas umas com as outras, mantém a interdependência e juntas constituem uma totalidade, a sociedade. Por isso, o bem social comum efetivado com justiça social, segurança pública, preservação dos direitos sociais presentes nos âmbitos do gênero, etnia, habitação e trabalho, na superação da violência física e verbal. Resulta então, a necessidade de que no âmbito da ecologia social autêntica e eficaz, hajam condições jurídicas, éticas, morais, políticas, econômicas e sociais de instaurar estruturas sociais marcadas pela cooperação dos entes, pelo respeito, pela reciprocidade, pela realização da alteridade nas relações sociais. A ecologia mental, também conhecida como ecologia profunda, defende a teoria de que a mentalidade ecológica propicia a efetividade da ecologia ambiental e da ecologia social. Trata-se de um processo em que se efetiva não apenas a consciência primária de que cada ser humano se situa com outros seres humanos e com a natureza, mas é necessária uma consciência reflexiva em que cada ser humano se assume como pessoa e, por conseguinte mostra-se capaz de relacionar-se com outros seres humanos, com a natureza, consigo mesmo e com Deus. Essas relações também possuem a marca da alteridade, da gratuidade, da generosidade, da solidariedade e da alegria de estar com outrem. A ecologia integral possibilita visualizar cada ente no âmbito cósmico, realçando a relevância e a pertinência de cada parte e sua simultânea relação com a totalidade. Cada ente pertence a um ecossistema, à complexidade sistêmica do universo, no qual se afirma a autonomia e a integração dos entes, o crescimento de cada um, a criatividade organizativa e a profunda coexistência de tudo em tudo.

Essas três dimensões da articulação entre fé e cultura material não são alheias à Universidade Católica. Conforme já se evidenciou, a produção científica e a educação efetivada pela Universidade repercutem social e antropológicamente. Deste modo, esta articulação há de se apresentar nos projetos de pesquisa, nos currículos de ensino de graduação e pós-graduação, e nos projetos de extensão que evidenciam a relação da Universidade coma sociedade, denotando a própria relação da Igreja com o mundo. Deste modo, o espírito crítico-profético há de estar presente na Universidade de modo a apontar uma economia equitativa e solidária, uma política voltada para o bem comum e que efetiva a justiça social e moral, e um espírito ecológico em que predomina o cuidado pela vida em sua totalidade.

A fé e a cultura social: a questão da comunicação

Expôs-se acima o caráter social da cultura presente na sua materialidade, efetivada na economia, na política e na ecologia. No entanto, há um aspecto fundamental do caráter

social da cultura: a comunicação humana. Por comunicação, compreende-se filosoficamente o processo de relação dialógica entre os seres humanos, em que se os que dialogam efetuem os momentos de falar, de escutar e de efetivar o consenso (FERRY, 2007). Mas o ser humano se comunica, porque possui linguagem, denominada como a “casa do ser” (HEIDEGGER, 2008b), o elemento que é dado ao homem e que o identifica em sua humanidade. Da linguagem emergem as línguas diversas, marcadas originariamente pelo caráter local da cultura e pela relação das culturas, e podendo ser verbais e gestuais.

Ao se inserir na cultura, a comunicação assume as marcas do tempo histórico, denominado de “pós-moderno”. A comunicação pós-moderna se serve tanto dos meios orais, impressos, televisuais e digitais, trazendo à tona o “quarto uomo” (MORRA, 1992), inserido em um processo que de um lado, conserva a linearidade do tempo e a fisicalidade do espaço, e de outro, apresenta o caráter cíclico e instantâneo do tempo e nova espacialidade virtual. Assim sendo, a comunicação é marcada pela instantaneidade e simultaneidade temporal, pela vivência espacial de movimento unicamente virtual, e com intenso e denso amparo tecnológico.

As notícias midiáticas chegam rapidamente aos ouvintes, leitores e telespectadores; elas ganham notoriedade pela visibilidade e pelo *status* alcançado socialmente. A comunicação midiática ganha espaço social, forma opinião pública e pode apontar a tendência da sociedade. No entanto, há também uma nova forma de comunicação que transpassa a mídia: é a comunicação virtual realizada em rede, mediante instrumentos próprios para cada época. Esse tipo de comunicação pode confrontar ou complementar a comunicação midiática, e também possibilita efetivar opinião pública. São estampadas notícias, opiniões, análises acerca de diversos assuntos, possuindo repercussão social e sendo vistas e assimiladas por muitas pessoas (LÉVY, 1999).

Considerando que a comunicação em rede possibilita uma produção coletiva de opiniões, notícias e análises, a liberdade de expressão é cada vez imbuída de intensidade e presença. Com isso, produz-se um novo modo de tratar a tradição em seus valores e fundamentos regentes da moral humana, possibilitando a emergência do relativismo e a interrogação a respeito da verdade. Tem-se então afirmado a relatividade da verdade, a variação da verdade de acordo com o ponto de vista – opinião – de quem proclama essa verdade e realizada a identificação entre verdade e expressão.

A cultura social é também marcada pela comunicação que serve a interesses próprios, pela virtualidade que assumiu um caráter primaz possibilitando a negligência com as relações inter-pessoais, pelas relações que são também marcadas pela violência e pelas injustiças estruturadas e institucionalizadas socialmente, e pelo surgimento de discursos religiosos fundamentalistas que simbolizam a violência do terror militar e do horror dos linchamentos públicos e das degenerações discursivas da pessoa humana, concebida em sua etnia e gênero (GONÇALVES, 2015).

Não obstante que as novas tecnologias da informação e da comunicação propiciem facilidades às relações institucionais e o acesso aos bens sociais, e que há experiências de cooperação dos povos e de desenvolvimento da compaixão e da solidariedade, torna-

-se necessário que a fé continue a desenvolver profeticamente a crítica a todo processo de comunicação social que seja contraditório à verdade da revelação. A fé cristã tem na comunicação um elemento fundamental para a compreensão teológica da revelação, pois é mediante um processo de auto-comunicação, efetivada plena, completa e perfeitamente em Jesus Cristo, que Deus se dá a conhecer a todos os seres humanos. Na perspectiva da fé, a comunicação deve notificar a verdade, possibilitar que as análises e as opiniões estejam direcionadas à verdade, de modo a superar os modos de manipulação, que servem somente a interesses que não são comuns a toda a sociedade. Por isso, a crítica teológica há de visualizar o processo de idolatria contemporânea, tanto religiosa quanto política e econômica, presente na comunicação contemporânea, que aliena o povo em relação à sua realidade histórica. Essa crítica teológica subjaz à teologia fundamental, em que a revelação cristã é transmitida em sua *arché* fiducial, presente no *depositum fidei*, por cristãos que, utilizando-se de linguagem apropriadamente à época histórica manifestam a verdade revelada. Deste modo, cabe à teologia subsidiar-se da filosofia e das ciências para compreender a contemporaneidade histórica e para encontrar a linguagem adequada para transmitir a fé, denotativa da articulação da *arché* fiducial e dos *sinais dos tempos*, que são os *loci* sócio-epistêmicos de onde se elabora o discurso teológico (HAIGHT, 1999). Disso resulta a relevância e a pertinência da hermenêutica filosófica para compreender a linguagem contemporânea tanto em termos locais quanto em termos universais, para que a referida transmissão da fé seja tanto eficiente quanto eficaz.

Fé e cultura simbólica: axiologia e linguagem

A cultura é também marcada pelo símbolo, o qual “dá o que pensar” (RICOEUR, 1995, p.304). O significado dessa expressão ricoeuriana é de que o símbolo se oferece e é exatamente este gesto de oferecer-se que dá o que pensar. A partir da doação do símbolo, a posição emergente é que o símbolo diz tudo sob a forma de enigma e de metáfora, possibilitando que se inicie o pensamento sobre o seu significado. O símbolo é constituído de significante e significado, vivifica a cultura, identifica-a em seu núcleo fundamental e suscita o desafio de compreender a sua linguagem enigmática e metafórica. Assim sendo, o símbolo se apresenta nos rituais religiosos e sociais, nas ações que manifestam um determinado movimento orientador da sociedade, na crítica à axiologia vigente e na criação de uma nova axiologia.

Um tipo de discurso que busca destruir o símbolo é fundamentalista, seja religioso ou político ou social, pois só considera o significante como realidade e perde vista o seu significado. Nos diversos tipos de fundamentalismos, o símbolo é violentado, agredido, pervertido e rebelde à verdade que subjaz em sua expressão. A superação do fundamentalismo se efetiva mediante a apropriação da hermenêutica que possibilita compreender a pertinência e a relevância do símbolo no contexto pós-moderno, especialmente por trazer à tona elementos arcaicos em sociedades modernizadas e plurais, com conotações religiosas e sociais (VATTIMO, 2002). Neste sentido, os símbolos

religiosos são expostos socialmente em sociedades secularizadas e Estados laicos, cuja exposição manifesta o espaço da singularidade no contexto de pluralidade (VATTIMO, 1998). Por sua vez, os símbolos sociais manifestam o paradoxo da modernização e da retroação à tradição, vezes gerando violência e outras propiciando a necessidade de mudanças.

Tanto para os símbolos religiosos quanto para os sociais, objetivando superar os diversos fundamentalismos e poderia se acrescentar o cientificismo (DAWKINS, 2007), surge a necessidade de apropriação da hermenêutica. Compreendida filosoficamente, especialmente em sua vertente ontológica, a hermenêutica prima pela compreensão e interpretação acerca da presença do ser no mundo e possibilita buscar a verdade, ultrapassando suas expressões, em uma postura de abertura ao aberto do próprio ser, mediante o diálogo e a fusão de horizontes (GADAMER, 2003). Neste sentido, a teologia também há de se apropriar da hermenêutica para transmitir a fé cristã, aplicando a hermenêutica do símbolo em seus sacramentos e em seus sacramentais, na palavra presente na Escritura e na Tradição, em que a linguagem metafórica se faz presente e na própria palavra da *communitas fidelium*, cujo símbolo está na poesia que traz à tona a utopia (GEFFRÉ, 2004). A hermenêutica filosófico-teológica possibilita pensar o pluralismo religioso e os temas a eles associados, tais como a liberdade religiosa e o diálogo inter-religioso, propiciando uma teologia hermenêutica inter-religiosa (GEFFRÉ, 2006).

Apropriando-se dos símbolos, a teologia suscita o que é lhe tão própria: a esperança. A esperança é elemento central de seu caráter escatológico e se constitui como o ato de esperar em atividade em relação ao que há de se esperar, cuja linguagem é marcada pela poesia, pela metáfora, pelo espírito criativo, pelo horizonte compreendido como devir, o futuro *novum*. Essa teologia, enquanto discurso sobre Deus à luz da fé, articula práxis e festa, ternura e vigor, realidade histórica marcada com dramas e alegrias humanas e escatologia assinalada com a esperança que vem de Deus.

Conclusão

Objetivou-se neste trabalho apresentar a articulação entre fé e cultura na Universidade Católica. Para atingir esse objetivo, partiu-se da própria identidade desta Universidade, desenvolveu-se a cunhagem filosófica e teológica dos termos cultura e fé, e apresentou-se a referida articulação em quatro dimensões: inteligência, materialidade, sociabilidade e simbolismo. Assim sendo, o conceito de cultura não se reduz à arte ou algo similar, mas se estende para a totalidade da vida humana, concebida em sua materialidade e espiritualidade, subjetividade e objetividade, realidade e ideal, singularidade e pluralidade. Por sua vez, a fé cristã é religiosa e tem origem na revelação divina, possui incidência histórica e se reveste de cultura para manifestar-se ao homem e ao mundo.

Dessa articulação resulta no âmbito da Universidade o diálogo da fé cristã com a ciência, a ser realizado mediante a relação da teologia com as outras ciências,

tendo na filosofia, a ciência ontológica que subjaz como interno da teologia e fundamento das ciências, para a orientação fundamental possibilitem epistemologias científicas comprometidas com o homem e o mundo, compreendidos em sua respectiva essência. Do desenvolvimento científico mediante a pesquisa emerge o ensino comprometido com a ciência que é direcionada para servir o bem à sociedade, resultando disso a extensão enquanto forma efetiva de servir a sociedade em que está situada. Neste sentido, a Universidade é o *locus* em que ecoam os acontecimentos históricos e em que se desperta a formação do *humanum* em sua integralidade antropológica, em que o ser humano é corpo e alma, matéria e espírito, social, histórico, simbólico e transcendente.

O espírito da articulação entre fé e cultura na Universidade Católica evidencia que também através da Universidade, a Igreja se faz presente no mundo, marcado pela cultura produzida pelos seres humanos, em todas as suas dimensões – intelectual, material, sócio-comunicativa e simbólica – promovendo a fé em sua profundidade. Deste modo, a cultura estará sendo promovida de modo mais profundo, a fé se servirá da religião para penetrar o todo da existência humana e trazendo o evangelho para bem perto da humanidade.

Referências

- AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- CONCÍLIO VATICANO I. Constitutio dogmática *Dei Filius* de fide catholica de 24/04/1870. In: DENZINER, H. (Org.). *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum ded rebus fidei et morum*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995. n.3000-3045.
- CONCÍLIO VATICANO II. Concstitutio dogmática de divina revelatione *Dei Verbum* de 18/11/1965. *Actas Apostolicae Sedis*, n.58, p.817-836, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II. Concstitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et Spes* de 07/12/1965. *Actas Apostolicae Sedis*, n.58, p.1025-1115, 1966.
- DAWKIN, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DERRIDA, J. *O olho da Universidade*. São Paulo: Estação da Liberdade, 1999.
- FRANCISCO, Papa. *Laudato Si'. Louvado sejam: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Loyola, 2015.
- FERRY, J.M. *Filosofia da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2007.
- GADAMER, H.G. *Verdade e método (I): traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GEFFRÉ, C. Pluralité dès théologies et unité de la foi. In: LAURET, B.; REFOULÉ, F. (Org.). *Initiation à la pratique de la théologie (I)*: Introduction. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1994. p.117-142.
- GEFFRÉ, C. *De Babel à Pentecôte: Essais de Théologie interreligieuse*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2006.
- GONÇALVES, P.S.L. A identidade da teologia no estudo da religião. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.71, n.281, p.17-46, 2011a.
- GONÇALVES, P.S.L. *Ontologia hermenêutica e teologia*. Aparecida: Santuário, 2011b.
- GONÇALVES, P.S.L. A revelação à luz da teologia transcendental. In: GONÇALVES, P.S.L. (Org.). *Deus inefável: tratado temático do Deus da Revelação*. Aparecida: Santuário, 2015. p.127-142.
- GONÇALVES, P.S.L. Cristianismo hoje e amanhã: fé e cultura. In: BINGEMER, M.C.; ANDRADE, P.F.C. (Org.). *O mistério e a história: ensaio de teologia em homenagem ao Pe. Félix Pastor por ocasião dos seus 70 anos*. São Paulo: Loyola, 2003. p.174-205.

- HAIGHT, R. *Dynamics of theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1999.
- HEIDEGGER, M. Fenomenologia e teologia. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008a. p.56-88.
- HEIDEGGER, M. Carta sobre o Humanismo. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008b. p.326-376.
- JOÃO PAULO II, Papa. Constitutio apostólica *Ex corde ecclesiae*. *Actas Apostolicae Sedis*, n.82, p.1475-1509, 1990.
- JOÃO PAULO II, Papa. Discurso inaugural pronunciado em el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Angeles, México, el día 28 enero de 1979. In: CELAM (Org.). *Episcopado Latinoamericano. Conferencias Generales*: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Santiago de Chile: San Pablo, 1993. p.229-245.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Litterae encyclicae Feides et Ratio*. *L'Osservatore Romano*, 16 ottobre 1998. p.25-34.
- LE GOFF, J. *Les intellectuels au moyen age*. Paris: Editions du Seuil, 1985.
- LEÃO XIII, Papa. Ep. *Encycl. Aeterni Patris* (1879). In: DENZINGER, H. (Org.). *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995. n.3135-3140.
- LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- LIBÂNIO, J.B. Teologia e ciência. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.71, n.281, p.4-16, 2011.
- LIMA VAZ, H.C. *Escritos de filosofia (III): filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 2002.
- METZ, J.B. *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2006.
- MORRA, G. *Il quarto uomo: Postmodernità ou crisi della modernità*. Roma: Armando Editore, 1992.
- PASSOS, J.D. Doutrina Social da Igreja e Universidade Católica: afinidades, discernimentos e desafios. In: PASSOS, J.D.; SOARES, A.M.L. (Org.). *Doutrina social da igreja e universidade: o cristianismo desafiado a construir cidadania*. São Paulo: Paulinas, 2007. p.87-116.
- PASTOR, F.A. El discurso del método en Teología. *Gregorianum*, Roma, v.76, n.1, p.69-94, 1995.
- PASTOR, F.A. Teologia e modernidade: alguns elementos de epistemologia teológica. In: GONÇALVES, P.S.L.; TRASFERETTI, J. (Org.). *Teologia na pós-modernidade: Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.71-102.
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- RAHNER, K. *Sul rapporto odierno fra Filosofia e Teologia, in Nuovi Saggi (V)*. Roma: Paoline, 1975a. p.95-118.
- RAHNER, K. *Sul rapporto intercorrente tra Teologia e Scienze attuali, in Nuovi Saggi (V)*. Roma: Paoline, 1975b. p.139-152.
- RAHNER, K. *Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*. Düsseldorf-Freiburg: Benziger-Herder, 1997.
- RICOEUR, P. *Il conflitto delle interpretazioni*. Milano: Jaca Book, 1995.
- TURNER, F.M. (Org.). *Newman e a idéia de uma universidade*. Bauru: Edusc, 2001.
- VATTIMO, G. *Credere di Credere: è possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* Milano: Garzanti, 1998.
- VATTIMO, G. *O fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.