

# Filosofia cristã? O retorno de uma velha polêmica

Christian Philosophy? The return of an old controversy

Ivanaldo Oliveira Santos

(Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Brasil)

## Resumo

O objetivo do presente estudo é refletir sobre o estado atual da filosofia cristã. Trata-se de uma velha polêmica, que remonta à Idade Média, e que volta a ser reinterpretada na sociedade contemporânea. Para atingir o objetivo, o estudo foi dividido em três partes: 1. Conceito de filosofia cristã; 2. Síntese histórica do problema da existência da filosofia cristã; 3. A filosofia cristã na sociedade contemporânea. Por fim, a título de conclusão, afirma-se que, de forma mais ampla, discute-se a crise do secularismo e, com isso, o surgimento de um pós-secularismo, e, de forma mais específica, no campo filosófico, existem intensos debates sobre um possível giro ético-ontico-linguístico na filosofia contemporânea e, por conseguinte, o retorno, com novas bases metodológicas, dos problemas clássicos da filosofia. A filosofia cristã pode e deve contribuir com todo esse intenso movimento de ideias. Uma contribuição que vai desde a retomada dos problemas clássicos até culminar na reflexão sobre os dilemas éticos do homem contemporâneo.

**Palavras-Chave:** Filosofia. Cristianismo. Sociedade. Contemporâneo.

## Abstract

The purpose of this study is to reflect on the current state of Christian philosophy. It is an old controversy, dating back to the Middle Ages, which is reinterpreted in contemporary society. To reach the goal the study was divided into three parts: 1. Concept of Christian philosophy; 2. Historical synthesis of the problem of the existence of Christian philosophy; 3. Christian philosophy in contemporary society. Finally, as a conclusion, it is stated that, more broadly, the crisis of secularism is discussed and, with this, the emergence of a post-secularism, and, more specifically, in the philosophical field there are intense debates on a possible ethical-ontic-linguistic turn in contemporary philosophy and, therefore, the return, with new methodological bases, of the classic problems of philosophy. Christian philosophy can and should contribute to this intense movement of ideas. A contribution that goes from the resumption of the classic problems until culminating in the reflection on the ethical dilemmas of contemporary man.

**Keywords:** Philosophy. Christianity. Society. Contemporary.

## 1 Introdução

A sociedade contemporânea vive um momento de muitas mudanças, rupturas e transformações. Uma das transformações mais dramáticas da atualidade é o renascimento da religião e do sagrado (CF. KAPEL, 1991; CAVALCANTE, 2000) e, por diversos meios e formas, o fenômeno da dessecularização (cf. BERGER, 1999; MARTELLI, 1995; PIERUCCI, 1997) ou do pós-secularismo (cf. ARAUJO, 2009; ROSITO, 2016).

Dentro do contexto do renascimento do sagrado, existem, dentro de diversos círculos de intelectuais ao redor do Ocidente, o lento, mas gradual retorno de uma *agenda* de debates e reflexões em torno de temas que, até a primeira metade do século XX, eram vistos como *fracos*, sem grande importância para o pensamento ocidental. Entre esses temas constam, por exemplo, o retorno do debate sobre a existência de Deus, o papel da Igreja na vida pública, a relação entre a religião e a política, a relação entre fé e ciência, fé e razão.

Na sociedade contemporânea, existe a formação, mesmo que em caráter de embrião, de uma *agenda* internacional que promove a interrelação e a interconexão entre epistemologia e religião, entre fé e ciência, entre religião e o *logos*, entre a fé e o saber produzido na modernidade.

Dentro dessa interconexão, emerge o forte papel da filosofia e das ciências da religião. De forma mais específica e talvez até com mais força, esse debate emerge dentro do ambiente cristão.

Por isso, tanto dentro como fora dos ambientes intelectuais genuinamente cristãos, existe uma tendência do retorno ao debate de uma *filosofia cristã*. Um tipo de

filosofia que, embora seja feita por autênticos cristãos, pensa os problemas não apenas do cristianismo, mas da humanidade, pensa os problemas não apenas dos dogmas cristãos, mas também de toda a tradição filosófica.

É dentro desse complexo contexto se que deve pensar o “problema da coerência do conceito de *filosofia cristã*” (GILBERT, 1999, p. 19). Diante do quadro de retorno do sagrado, de pós-secularismo e da volta dos antigos dilemas que envolvem a interface entre a filosofia e a teologia, a pergunta sobre a existência da filosofia cristã volta a ser pertinente.

No entanto, o debate em torno da existência da filosofia cristã precisa ser feito dentro de dois grandes parâmetros.

O primeiro parâmetro é a consciência que não está plenamente garantido o retorno do sagrado e, por conseguinte, o surgimento de uma sociedade pós-secular. Os valores modernos, alicerçados numa cultura secular e até mesmo ateia, ainda são muito fortes e, apesar de vermos multidões, principalmente de jovens, que aderem, com certo fervor, às antigas e novas tradições religiosas, ainda existem grandes multidões que vivem mergulhadas em algum nível de secularismo. Sobre essa questão, afirma-se:

[...] um grandioso número de pessoas vive hoje despreocupadas da questão de Deus. Tanto que, essas pessoas, não estão interessadas em debater qualquer tema ligado a divindade. Elas vivem uma fundamental indiferença religiosa. Para estas pessoas, não existe qualquer problema na vida desfrutada no planeta: a vida é o que é e nada mais. (DIAS, 1999, p. 11, tradução

O segundo parâmetro é que, apesar de todo o avanço técnico-científico e material-secular que a humanidade experimentou nos últimos 300 anos, o ser humano continua com as mesmas dúvidas, angústias e conflitos que possuía na mais longínqua antiguidade. Nesse contexto, “apesar do ser humano ser um criador da realidade, para usar uma expressão própria de Heidegger, o homem é ser doador do real, sempre haverá uma dúvida, ou seja, a ‘realidade, tal qual conhecemos, é uma quimera, uma mera imagem nossa?’” (LABORDA, 1999, p. 47, tradução nossa).

Ao que parece o conforto material e o avanço da ciência, que foram desfrutados nos últimos séculos, não foram capazes de responder ou desfazer as dúvidas e angústias humanas. Por isso, ao menos no campo filosófico, volta-se a pensar que “[...] em verdade o homem não se encontra, de fato, em sua mera condição natural” (PALACIOS, 1999, p. 294, tradução nossa). Essa questão tem como uma das suas consequências a necessidade de se voltar a refletir sobre temas próprios de uma filosofia que se apresente como cristã.

Por causa das questões levantadas anteriormente é que o objetivo do presente estudo é refletir sobre o estado atual da filosofia cristã. Trata-se de uma velha polêmica, que remonta à Idade Média, e que volta a ser reinterpretada na sociedade contemporânea.

No entanto, é necessário esclarecer que, para o presente estudo, apesar de conceitos, como, por exemplo, *verdade*<sup>1</sup> e *razão*<sup>2</sup> serem relevantes para a existência da

---

<sup>1</sup> Apesar do presente estudo não apresentar uma discussão rigorosa  
28 • Ágora Filosófica, Recife, v. 19, n. 2, p. 25-55, mai./ago., 2019

filosofia cristã, esses conceitos não passarão por uma análise rigorosa.

---

sobre a *verdade* e suas consequências, com a finalidade de delimitar o conceito, afirma-se: “Porque na palavra *verdade* está sedimentada as três culturas que fundamentam a cultura ocidental: a *alétheia* grega, como apresentação ou demonstração das coisas presentes na observação empírica, é a verdade que hoje subjaz a ciência; a *veritas* latina como testemunho dos tempos passados, é própria da história; a *emunah* hebraica – de onde procede nosso *amém* – como a verdade que resulta da confiança que inspira, por exemplo, um *amigo de verdade*, porque é fiel e não falhará em um futuro incerto” (ITURRIOZ, 2004, p. 99, tradução nossa).

<sup>2</sup> O estudo não se propõe a fazer uma revisão ou discussão sobre o conceito de razão e suas implicações para a modernidade. No entanto, para situar a reflexão, afirma-se: “O termo *razão* é de uso polissêmico e requer uma análise que nos revela a complexidade de suas funções e os diversos âmbitos de sua atuação. A princípio, a razão é uma específica faculdade humana, inseparável da faculdade de falar, que começa unificando e ordenando a dispersão das percepções sensoriais da realidade que nos envolve e nos constitui. Descrita dessa forma, a razão não é plenamente autônoma, como pretende o racionalismo, pois supõe uma realidade a que chamamos de *cânon extra-subjetivo*, ou seja, o que se chama de *verdade*. Como o primeiro nível que se tem acesso à realidade é a sensação, surge, de forma espontânea, a convicção empirista ou ingenuamente realista de que o mundo sensível que percebemos é, em si mesmo, o mundo real. Pois bem, para conhecer *cientificamente* a realidade, a razão constrói objetos ideais, modelos e hipóteses. Isso tudo é possível a razão humana tem, em si mesma, uma legalidade própria, cuja formulação abstrata pertence a razão prática que procede das ciências formais. Nas ciências formais procede-se a razão com *pureza*, com autonomia. Isso acontece porque sua atividade consiste em explicar o seu próprio dinamismo mental. Todavia, para a sua aplicação concreta a razão não é autônoma. É necessário haver sínteses com a experiência sensorial e, dessa forma, passa a haver o desenvolvimento da ciência e da técnica. Trata-se daquilo que nossa cultura, de forma espontânea, atribui a verdade.” (ITURRIOZ, 2004, p. 98, tradução nossa).

---

O estudo foi dividido em três partes, sendo elas: 1. Conceito de filosofia cristã; 2. Síntese histórica do problema da existência da filosofia cristã; 3. A filosofia cristã na sociedade contemporânea. Por fim, a título de conclusão, afirma-se que, de forma mais ampla, discute-se a crise do secularismo e, com isso, o surgimento de um pós-secularismo, e, de forma mais específica, no campo filosófico, existem intensos debates sobre um possível giro ético-ontológico-linguístico na filosofia contemporânea e, por conseguinte, o retorno, com novas bases metodológicas, dos problemas clássicos da filosofia. A filosofia cristã pode e deve contribuir com todo esse intenso movimento de ideias. Uma contribuição que vai desde a retomada dos problemas clássicos até culminar na reflexão sobre os dilemas éticos do homem contemporâneo.

## **2 Conceito de filosofia cristã**

A título de esclarecimento, afirma-se que não existe um conceito fechado de *filosofia cristã* e até mesmo a existência de uma filosofia produzida unicamente pelos cristãos é questionada. Esse questionamento se dá pelo fato de que, desde os primeiros momentos da cristandade até a sociedade contemporânea, houve um frutífero debate entre o ideal cristão e o pensamento filosófico, entre a fé e a razão. Apenas para se ter um exemplo desse diálogo frutífero e como a filosofia sempre foi bem vista pelos cristãos, atribui-se a Alberto Magno o seguinte aforismo: “se deve tomar por louco (*amens*) aquele que repreender os filósofos por não se interessarem pela ressurreição” (cf. DE BONI, 1995. p. 139).

Além disso, é possível supor que existem múltiplas filosofias cristãs: filosofia tomista, filosofia da ação,

filosofia agostiniana e outras. Por outra parte, ao se falar de *filosofia cristã*, implica também falar, por exemplo, em filosofia judaica, filosofia budista, etc. Com isso, não se está falando da filosofia, de forma única, mas de várias formas e matrizes do pensar filosófico. Nesse caso, como fica, por exemplo, a questão da *verdade*? A verdade é única, válida para todos os seres humanos, ou é múltipla e, por isso, vai depender de questões culturais, religiosas e de outra natureza? (cf. SANJUÁN, 2004, p. 44, tradução nossa).

No entanto, com o intuito de ajudar o debate, apresenta-se o seguinte conceito de *filosofia cristã*:

[...] cristã toda filosofia que, criada por cristãos convictos, distingue entre os domínios da ciência e da fé, demonstra suas proposições com razões naturais, e não obstante vê na revelação cristã um auxílio valioso, e até certo ponto mesmo moralmente necessário para a razão. (BOEHNER; GILSON, 2004, p. 9).

No entanto, deve-se observar que existe um diálogo e até mesmo uma necessidade de aproximação entre a filosofia e o cristianismo. Esse diálogo acontece desde os primórdios do cristianismo, especificamente no período entre os séculos II e IV d. C. Nesse período histórico, os “influxos espirituais mais criativos no império [romano] provinham do cristianismo vivenciado pelos monges” (SILVA, 2013, p. 70). Em grande medida, isso acontecia devido ao fato de o “sistema cultural ativo, o helenismo não poderia naturalmente permanecer refratário aos influxos cristãos, da mesma maneira que o cristianismo absorveu diversos elementos pagãos” (SILVA, 2013, p. 76)

De um lado, os cristãos precisam da filosofia para ajudar a “responder a qualquer pessoa que vos questionar quanto à esperança que há em vós” (I Pedro 3, 15), ou seja, a filosofia é uma ferramenta, dentre outras, para o aprofundamento, para a reflexão e o discernimento dos temas centrais da fé. Mesmo que se diga, e não deixa de ser verdade, que um cristão pode viver perfeitamente sem qualquer contato com a filosofia – o que “conta não é a massa, mas o fermento, é a fé numa pessoa [Jesus Cristo] que dá um sentido às ideias e que as gera” (NÉDONCELLE, 1958. p. 31) –, a análise filosófica torna-se necessária dentro do contexto de uma genuína reflexão sobre os temas relacionados à fé, a relação entre a fé e a ética, a fé e a ciência, o papel da Igreja dentro da vida pública e o fim último do ser humano.

Do outro lado, a filosofia também poderá viver sem ter qualquer contato com o cristianismo e mesmo sem qualquer diálogo com outra experiência religiosa (judeus, islâmicos, budistas, etc.). No entanto, esse isolamento poderá acarretar o empobrecimento da própria filosofia. Ela estará condenando-se a não ter acesso e a não discutir temas fundamentais para o ser humano e, com isso, não promover o aprimoramento do pensar filosófico. Por isso, o diálogo entre filosofia e cristianismo é necessário e, em certo sentido, fundamental. Sobre essa questão ressalta-se:

A filosofia [...] descobre sua própria imperfeição e sua insuficiência ao se deparar com a ordem vital e prática. Por isso, ela pede e exige naturalmente um complemento e uma plena satisfação. Coisa que, por si mesma, não pode conseguir. Essa natural insuficiência só pode ser remediada por meio da fé cristã. De forma que a filosofia se



complemente, de forma íntima e essencialmente, por meio da fé cristã. Portanto, a filosofia é essencialmente cristã e católica. (GÁRCIA LÓPES, 1992, p. 39, tradução nossa).

Em linhas gerais e até mesmo de forma precária, é possível afirmar que *filosofia cristã* envolve um conjunto de escolas e estruturas de pensamento (tomismo, agostinismo, monasticismo, etc.) que, juntamente com questões ligadas à dimensão da fé, da arte e da cultura, procuram, ao mesmo tempo, incorporar-se à grande tradição filosófica, iniciada com os pré-socráticos na Grécia antiga, aperfeiçoar essa tradição a partir de reflexões e debates no campo da ética, da estética, da ontologia, da política e de outros problemas que compõem a tradicional forma de manifestação do ser na sociedade ocidental.

### **3 Síntese histórica do problema da existência da filosofia cristã**

Na sociedade contemporânea, é comum o cristianismo e outras religiões (judaísmo, islamismo, budismo, etc.) serem percebidas como um sistema doutrinal, litúrgico, ético, estético, político e social. Muitas vezes, o homem contemporâneo olha para as religiões presentes na sociedade, incluindo o cristianismo, e pensa que elas sempre tiveram a mesma estrutura e as mesmas exigências éticas que são encontradas atualmente.

O problema é que essa percepção é, em grande medida, equivocada. Antes do advento do cristianismo, não havia um conjunto de normas sólidas e um ideal ético a ser atingido. Isso não significa que o homem anterior ao

cristianismo – no que a tradição convencionou chamar de mundo pagão ou antigo paganismo – não tivesse experiência religiosa profunda, que não tivesse um contado místico e sério com a divindade. O homem antigo era profundamente religioso. No entanto, na antiguidade greco-romana, não havia uma relação direta entre a prática da religião e a ética, entre a vivência da vida espiritual, a estética e a vida política, não havia uma necessidade de se demonstrar publicamente os fundamentos racionais da fé. Em grande medida, essas necessidades, esse conjunto de exigências que caracterizam o que contemporaneamente se entende por *religião* se inicia com o advento do cristianismo. Sobre essa questão, afirma-se:

[...] o cristianismo é responsável por fundar aquilo que hoje denominamos "religião", ou seja, uma experiência específica calcada na relação do homem com o mundo divino que, a princípio, se encontraria *embedded*, entranhada no tecido social, como vemos no caso dos cultos pagãos e judaico, razão pela qual o cristianismo não apenas "inventou" o *hellenismos*, mas também o *ioudaismos*. (SILVA, 2013, p. 76).

Não se trata de apresentar o cristianismo como uma forma religiosa superior, mas o fato é que a original experiência religiosa desenvolvida pelos cristãos durante o período de decadência e queda do império romano modificou o que o homem e a sociedade entendem por *religião*. Em grande medida, essa modificação atingiu tanto o campo das religiões, incluindo as experiências religiosas não-cristãs, como também os grupos sociais que não possuem uma religião definida ou se apresentam

como leigos, laicos ou seculares.

É dentro desse contexto que se deve compreender que, desde sua fundação, o cristianismo tem um debate e uma aproximação com a filosofia. Não se pode afirmar que o cristianismo seja uma religião filosófica, como é o caso do pitagorismo, ou seja, que encontra sua satisfação na própria reflexão filosófica. Pelo contrário, o cristianismo é uma religião herdeira do antigo mundo hebraico e, com isso, o seu sistema de símbolos e crenças (liturgia, teologia, ética, estética, etc.) convergem para uma divindade que está fora da realidade humana. No entanto, o cristianismo vê a filosofia como uma forma de pensar necessária ao ser humano, até mesmo como uma dádiva de Deus para a humanidade. Uma forma de pensar que ajuda a teologia e outros ramos do saber a desenvolver melhor suas proposições, a situar melhor seus conceitos e problemas, a aperfeiçoar sua forma de debater os problemas do mundo, do homem e suas respectivas relações com a divindade.

No entanto, do ponto de vista histórico, o primeiro a utilizar a expressão *filosofia cristã* (*philosophia christiana*) foi Melito, bispo de Sardes, na *Apologia* – obra sua e da qual existem, hoje, apenas quatro citações atribuídas a ela, em doxografias. No que restou da *Apologia*, Melito defende e faz uma apresentação das doutrinas cristãs ao imperador Marco Aurélio (121-180). Três dessas citações podem ser encontradas na *Historia Ecclesiae*, de Eusébio de Cesaréia (c. 275-339). Conforme Eusébio, Melito fala da doutrina cristã como *nossa filosofia*. Logo em seguida, refere-se a ela como *nossa doutrina*. O entrelace de certas doutrinas filosóficas pagãs à doutrina cristã, que resultará na *nossa filosofia cristã* (*nostra philosophia christiana*), mesmo antes de Melito, já aparece em Justino, que é

chamado por Eusébio de *verdadeiro filósofo*, contrapondo a Crescente, o falso filósofo que, por inveja, conforme Eusébio, promoveu o sacrifício de Justino. (cf. GILSON, 1998, p. 16).

Desde aproximadamente o século II d. C. que os cristãos se debruçam sobre temas filosóficos e, por conseguinte, fazem uso da filosofia para explicarem e esclarecerem temas ligados à fé. Nesse contexto, do ponto de vista dos fatos que a história nos legou, o primeiro cristão a fazer uso, de forma oficial, da filosofia foi São Justino. Sobre essa questão, ressalta-se:

À salvação pelo conhecimento de uma filosofia, o cristão opõe a salvação pela ação de redentora de uma pessoa. Foi por isso que o conceito de filosofia demorou a aparecer e a se expurgar de todo equívoco. Não o encontramos nos documentos que nos restam, anteriores à metade do II século. E ainda sob formas aproximadas. Taciano recorre à fé cristã que é, diz ele com insolência, “nossa filosofia bárbara”. [...]. Repetia o que tinha dito, mas sem desafiar os gregos, seu mestre São Justino, o primeiro dos cristãos que conhecemos que tenha reivindicado o título de filósofo e declarado que o cristianismo é uma filosofia “a única segura e proveitosa”. (NÉDONCELLE, 1958, p. 32).

No entanto, é com Santo Agostinho que o diálogo, nem sempre harmonioso, entre filosofia e teologia vai-se estreitar e, com isso, configurar uma filosofia cristã. Nesse caso, pode-se afirmar que existe uma “filosofia cristã do Hiponense” (SALES, 2010, p. 35).

Numa época em que a Igreja era constantemente

abalada por inúmeras doutrinas, correndo o risco de se fragmentar em inúmeras heresias, Santo Agostinho foi aquele que, de modo mais eficaz, soube dar uma resposta consistente a elas, elaborando uma teologia que, embora não tenha uma estrutura sistemática, traz o seu germe; sendo o que melhor representa e resume o pensamento dos Padres da Igreja, sejam os do Oriente ou do Ocidente. Mas, afinal, o que era a *nostra philosophia christiana* no pensamento do Bispo de Hipona? A expressão ocorre uma única vez em uma obra sua, no *Contra Lulianum*, redigida na maturidade, entre 421-422 d. C. Nessa obra, que é também uma apologia, Agostinho utiliza-se da filosofia pagã (*philosophia Gentium*) e da filosofia cristã (*philosophia Christiana*) para mostrar a Juliano que as paixões da carne (*voluptatem corporis*) são, por ambas, combatidas. (cf. SALES, 2007, p. 57).

A aproximação entre filosofia e teologia e entre fé e razão estão postos dentro do ambiente cristão, desde a antiguidade cristã, por exemplo, com São Justino. Uma concepção de integração, como um saber unitário, entre a filosofia e a fé cristã parece ser adotada, por exemplo, por Santo Agostinho. No entanto, foi com os grandes mestres cristãos medievais do século XIII, notadamente Boaventura e Tomás de Aquino, que passa a haver um esforço para distinguir, com maior clareza, o saber propriamente filosófico – ciências de todas as coisas, as últimas causas, a luz natural da razão – do saber teológico – a *sacra doctrina* que Santo Tomás caracteriza, com muita precisão, na primeira questão da *Suma Teológica*. (cf. PALACIOS, 1999, p. 287-288, tradução nossa).

No entanto, como demonstra De Boni (1995), ao longo da Idade Média, até atingir o ápice desse período histórico, no século XIII, cada vez mais a teologia deixa de

compreender-se como *storia salutis*, para compreender-se como ciência. Na leitura patrística da *nostra philosophia christiana*, a abertura para assimilação do pensamento pagão era muito maior: o movimento em direção à escatologia facilitava a tarefa de incorporar as verdades parciais na grande verdade da revelação divina. No período áureo da escolástica, porém, inova-se muito mais do que se supõe, e inova-se a começar pelo próprio conceito de teologia que, agora, procura definir-se como ciência. Ora, o que seja uma ciência é algo que foi explicitado por Aristóteles, principalmente nos *Segundos Analíticos*. Mas a leitura do texto aristotélico irá, cada vez mais, mostrando como entre a filosofia e a teologia, enquanto ciências, há dissonâncias nem sempre harmonizáveis.

Não se deve imaginar que o diálogo entre filosofia e teologia está preso à Idade Média. Pelo contrário, apesar da modernidade ser caracterizada como um momento histórico centrado na razão ou em uma perspectiva da razão, esse período tem fortes momentos de diálogo e de aproximação entre fé e razão, entre cristianismo e filosofia moderna. É possível citar, por exemplo, a escolástica tardia desenvolvida no período que compreende os séculos XVI ao XVIII, a rica apropriação do pensamento cristão e o seu respectivo diálogo com a filosofia realizado no novo mundo e até mesmo a presença de elementos autenticamente cristãos na obra de importantes pensadores modernos e contemporâneos como é o caso de Kant, Hegel e Heidegger.

Um exemplo ilustrativo do diálogo contemporâneo, fora dos limites históricos da Idade Média, entre o cristianismo e a filosofia, entre a fé, ao menos numa perspectiva cristã, e a razão, é a

fenomenologia.

É certo que o desenvolvimento da fenomenologia se deu em amplos aspectos e, em muitos casos, divergentes. Esse desenvolvimento produziu filosofias ateias, como as de Sartre ou Merleau-Ponty, ou enormemente ambíguas como a de Heidegger, mas também houve fenomenólogos muito próximos do teísmo e, principalmente, do cristianismo. Encontramos variedades de exemplos na filosofia judaica, evidentemente Emmanuel Levinas é o nome mais conhecido. Na filosofia cristã, tem-se Edith Stein, contemporânea e ajudante de Husserl, mas também Max Scheler e, posteriormente, Xavier Zubire, entre outros, e uma parte importante da escola fenomenológica francesa com autores como Jean-Luc Marion, Michel Henri, Jean-Louis Cherétien ou atualmente nomes como Michel García-Baro. Sem mencionar outros autores que, seguindo o ponto de vista da teologia católica, tem feito uso da fenomenologia, como é o caso de Hans Urs von Balthasar. (cf. SANJUÁN, 2004, p. 50-51, tradução nossa).

A fenomenologia, enquanto método de investigação do que emerge, do que aparece no presente, é uma *porta* para a reflexão em torno dos fenômenos mais profundos que cercam o ser humano. Fenômenos que, muitas vezes, estão fora do alcance da razão humana e, com isso, necessitam da ajuda de um saber, em muitos sentidos, pré-racional como é o caso da fé. Sobre essa questão, afirma-se:

É possível uma filosofia cristã fenomenológica? Não apenas é possível, mas absolutamente necessária. A fenomenologia, entendida como o que *temos feito* no presente, deve revelar a essência da vida

transcendental humana que, como pedra angular da criação, como lugar para o acontecer da vida e a revelação do ser, como sal do mundo, como imagem finita do ser de Deus, deve religarmos ao próprio Deus. Dentro da vida estão condidos todos os mistérios: o mistério da trindade, o mistério da encarnação, o mistério da pessoa, o mistério da temporalidade, com a vida encontra-se a eternidade e a história, em definitivo, o mistério da verdade. (SANJUÁN, 2004, p. 56, tradução nossa).

Mesmo a pós-modernidade, um momento histórico e um conceito sociocultural que ainda necessita passar por uma revisão crítica da filosofia, traz em seu interior fortes aberturas para o diálogo entre cristianismo e filosofia. A pós-modernidade – marcada, por exemplo, pelo pensamento pós-Nietzsche, pós-Heidegger, pós-Marx e pelos desdobramentos tardios das ideias de Hegel – poderá ser uma espécie de *curva da história* na qual cristianismo e filosofia possam encontrar-se e, com isso, travar um saudável diálogo sem as amarras do racionalismo moderno. Sobre essa questão, ressalta-se:

Desse modo, com a postura da reconciliação hegeliana entre razão e realidade, o pensamento contem-porâneo não pretende, ao contrário do clássico-moderno, converter-se em método de redenção. Com isso, a filosofia se transforma em nostalgia, *eros* no sentido platônico, consciência dolorosa de uma ausência. Ao admitir seu próprio limite, ela volta a encontrar a distinção medieval entre o momento filosófico e o momento teológico, e não começando por uma exigência formal, apenas pela *consu-mação de uma*



*ilusão*. A pós-modernidade não é apenas a idade estética da fabulação do mundo; é também o tempo da pobreza que oscila entre a tentação do nada e o desejo de redenção. E a partir desse desejo que é possível o encontro entre a filosofia e o cristianismo. (BORGHESI, 1999, p. 323, tradução nossa).

Em todo caso, mesmo que não seja a mais radical das especulações, o fato é que desde a antiguidade tardia, passando pela Idade Média, chegando à modernidade até culminar nos dias atuais, os quais alguns chamam de pós-modernidade, existe um diálogo entre cristianismo e filosofia, entre fé e razão, entre a filosofia e a teologia. Grande parte desse diálogo se deve ao fato de “falamos sempre de Deus, inclusive sendo filósofos [...]. Deve-se ver que não é irracional está aberto ao impossível, que este impossível mantém a realidade diante de nossos olhos, trata-se da presença fundadora da realidade, de toda a realidade” (LABORDA, 1999, p. 58, tradução nossa).

#### **4 A filosofia cristã na sociedade contemporânea**

A sociedade e a filosofia contemporânea realizam debates que, de um lado, procuram uma “concepção mais ampla do que tradicionalmente se tem entendido por racionalidade” (ALONSO, 2004, p. 64, tradução nossa) e, do outro lado, promovem um retorno a investigação sobre o problema de Deus (cf. PENZO, GIBELLINI, 1998; CHENU, NEUSCH, 2004).

Por diversos meios e formas, a sociedade e a filosofia contemporânea estão falando de Deus. E falam de Deus porque “[...] não podemos parar de falar de Deus, Deus é um problema nosso. Por isso, temos que falar de

Deus. Falamos de Deus por curiosidade, por necessidade, por sabedoria ou pela vida comum. Falamos sempre, pois somos seres carregados pela palavra, nosso reino é a palavra” (LABORDA, 1999, p. 40, tradução nossa).

Uma das consequências do retorno, dentro do pensamento contemporâneo, do problema de Deus – e de outras questões que são derivadas desse problema – é o renascimento do debate em torno da filosofia cristã e, por conseguinte, entre o diálogo entre fé e razão, entre filosofia e teologia.

Para os estreitos limites do presente estudo serão apresentados dois momentos fundamentais dentro do debate contemporâneo em torno da filosofia cristã, sendo eles: o debate sobre o conceito de filosofia cristã promovido, em 1931, pela *Société Française de Philosophie*, em Paris, França, e a encíclica *Fides et Ratio*, publicada em 1998, sobre as relações entre fé e razão, do Papa João Paulo II.

Em grande medida, o debate sobre o conceito de filosofia cristã promovido, em 1931, pela *Société Française de Philosophie*, em Paris, foi uma discussão oriunda do “pensamento católico francês” (BORGHESI, 1999, p. 313) que acontece em um “período – década de 1930 – em que a Europa assiste à imposição de um totalitarismo *pagão* e, paralelamente, a decadência daquela subjetividade que deveria constituir a *nova* metafísica, edificada, em grande medida, pelo cristianismo” (BORGHESI, 1999, p. 314). É um debate que, posteriormente, sai dos limites do pensamento intelectual francês e, por conseguinte, passa a envolver outros interlocutores, dentro e fora da França, como, por exemplo, o cardeal francês Henri De Lubac e o pensador italiano Del Noce (cf. BORGHESI, 1999, p. 311-314).

O problema histórico do uso da razão e de suas mediações são próprias do discurso teológico da Idade Média. Se a resposta a essa questão é negativa, o *logos* da teologia é esvaziado de todo conteúdo e, com isso, o cristianismo é apenas uma religião transcendente sem vínculos ou contribuições para a filosofia. Por causa desse problema, um debate célebre foi organizado em 21 de março de 1931 pela *Société Française de Philosophie*<sup>3</sup>, em Paris, França, sobre a questão de saber se o conceito de *filosofia cristã* é, de direito e de fato, inteligível sem contradição. De um lado do debate, estava Émile Bréhier que representava a filosofia moderna e, por conseguinte, a oposição entre a autonomia da filosofia e a heteronomia teológica. Do outro lado, encontravam-se o pensador Etienne Gilson e principalmente Jacques Maritain<sup>4</sup>, que

---

<sup>3</sup> A síntese do celebre debate sobre a *filosofia cristã* promovido, em 1931, pela *Société Française de Philosophie*, em Paris, é retirada e fundamentada por: Gilbert (1999, p. 19-24) e Palacios (1999, p. 289-296).

<sup>4</sup> Jacques Maritain foi um dos grandes pensadores do século XX e que, dentre outras, contribuiu decisivamente para a restauração do debate em torno da filosofia cristã. Para ele a filosofia cristã, alicerçada principalmente no sistema aristotélico-tomista, é um organismo doutrinário, fundamentado em princípios verdadeiros, o qual está disposto a acolher e a assimilar as verdades parciais contidas em outros sistemas filosóficos. Qual organismo espiritual, em constante desenvolvimento, a filosofia cristã progride desta forma, não apenas à medida que assimila as verdades novas e as integra, organicamente, em seu campo doutrinário, mas ainda enquanto faz paulatinamente vir à luz as *energias escondidas* e as *verdades acumuladas*. Nessa leitura, o progresso da filosofia cristã contribui, ao mesmo tempo, para o progresso da própria filosofia, à proporção que realiza, em si mesmo, esta filosofia virtual, que se torna, de imediato, visível e capaz de vestir-se de fórmulas novas, de se formar e se dispor num todo orgânico. (cf. ROJAS, 2017, p. 10-11).

representavam a real possibilidade de, ao longo dos últimos 20 séculos da história das ideias, ter sido possível a construção de pontes sólidas entre a filosofia e a teologia e, por conseguinte, a constituição de uma filosofia cristã.

A tese apresentada por Bréhier é que, para a mentalidade formada à sombra do moderno racionalismo, não pode haver ciência que seja submetida a determinações extrínsecas, e, por isso, a fé. Nessas condições, não pode haver ciência cristã, filosofia e, principalmente, uma ciência teológica, porque simplesmente não existe uma matemática cristã ou uma física cristã. Para ele, a fé não é capaz de fornecer elementos essenciais para uma reflexão científica séria. E está equivocado quem pensa, por razões diversas, que a Idade Média forneceu algum dado novo à ciência ou ao pensamento racional.

Para os filósofos teístas, tanto cristãos como de outras denominações religiosas, que desejam manter a dignidade especulativa da fé e não a abandonar a qualquer ingerência do fundamentalismo, seja religioso, científico ou de outra natureza, e das afirmações gratuitas é, por conseguinte, indispensável demonstrar que o racionalismo não esgota o conceito de ciência. O problema é, portanto, o de interpretar o que é a ciência para que ela seja conveniente ao pensamento da Idade Média, sem, no entanto, privá-la de suas características de autonomia.

Já, para Etienne Gilson, a origem religiosa e notadamente cristã de certos conteúdos da filosofia não significa que ela abandone sua autonomia. Ele aceita certo racionalismo que seja capaz de racionalizar e pensar elementos da vida e da metafísica, mas não uma

dogmática racional que, em nome da modernização do homem, substitua a metafísica e até mesmo a própria tradição filosófica. No entanto, uma análise rigorosa da história demonstrará que, ao longo dos séculos, a razão não foi totalmente autônoma, mas que sempre precisou do apoio de outros níveis da existência humana, como, por exemplo, a poesia e a fé religiosa. Além disso, na perspectiva de Gilson, como se encontra em Santo Agostinho, a fé é um elemento gerador da razão. A fé é um forte mecanismo motivador para que a razão possa *entrar em funcionamento* – o famoso *credo ut intelligam* – e, com isso, buscar respostas e reflexões para temas propostos ou oriundos da fé.

Por sua vez, Jacques Maritain não descarta o argumento histórico desenvolvido por Gilson. No entanto, ele vai além do argumento meramente histórico. Para ele a fé provocou uma renovação na filosofia, trazendo-lhes novos horizontes e categorias inéditas para os gregos. Vários indícios apontam nessa direção. O principal indício é que a filosofia da Idade Média é muito rica, mas, frequentemente, não pode ser distinguida da teologia de maneira nítida; o filósofo medieval, amando a sabedoria, ama a Deus. No entanto, para Maritain, a razão é um dom de Deus para a humanidade. E assim ela deve ser concebida. A partir daí, deve-se ver que a filosofia enquanto exercício da razão, ou é autônoma ou não é. Por esse motivo, a expressão: *a filosofia é a serva da teologia*, não tem muito sentido. Para ele, o que importa numa filosofia é que seja verdadeira. Se a revelação vem nutrir a filosofia, isso não ocorre impondo a ela o que não lhe pertence de direito ou o que poderia parecer-lhe inacreditável. Maritain concorda com a premissa de Gilson, ou seja, de que a *revelação gera a razão*, pois, a

razão pode acolher os elementos da ordem natural que a revelação contém ou que lhes são conexos e que ela, sem dúvida, poderia ter encontrado sozinha.

Tanto Maritain como Gilson concordam que a filosofia e a teologia são próximas, podem dialogar. Isso acontece porque o sujeito que conhece em ato é único. É assim que a fé não impõe contradições à filosofia, mas a fortifica e a ajuda a ver melhor. O vínculo da filosofia com a teologia concerne, portanto, ao exercício do conhecimento, ao como *ver* as coisas no mundo. A filosofia e a teologia são dois ramos do conhecimento, são ramos independentes, cada qual com o seu objeto de estudo e seu método de reflexão, mas estão unidas na busca pela verdade, unidas nos debates éticos, nas polêmicas históricas e na tentativa de compreender e de trazer um caminho mais harmonioso para a humanidade.

A encíclica *Fides et Ratio*, publicada em 1998, pelo Papa João Paulo II, trata das relações entre a fé e a razão. Trata-se de um documento pontifício, de fundamentação tomista<sup>5</sup>, que tem por objetivo refletir sobre a “relação

---

<sup>5</sup> Sobre o fato da encíclica *Fides et Ratio* ter uma fundamentação tomista, afirma-se: “O ponto em questão é a proposta de uma retomada da filosofia de Santo Tomás de Aquino nos dias de hoje, como possibilidade real de superar o drama da separação da fé e da razão, que começou a se instalar no pensamento ocidental a partir da baixa Idade Média e que a partir da época moderna ‘transformou-se progressivamente em nefasta separação’” (PERINE, 1999, p. 154). Além disso, a encíclica apresenta a “proposta de uma retomada da filosofia de Santo Tomás de Aquino como modelo e como inspiradora de uma relação de ‘reciprocidade circular’ entre a filosofia e a teologia é uma proposta não apenas válida, mas efetivamente consistente e adequada aos desafios provocados pela situação de ‘nefasta separação’ (FI, 45) entre filosofia e teologia, que se instaurou no pensamento ocidental a partir da modernidade, principalmente no 46 • *Ágora Filosófica*, Recife, v. 19, n. 2, p. 25-55, mai./ago., 2019

entre fé e razão, mostrando como o pensamento filosófico é um contributo fundamental para a fé e para a ciência teológica” (JOÃO PAULO II, 1999, n. 57). Um objetivo alicerçado no princípio de que mais do “que teses filosóficas isoladas, as tomadas de posição do Magistério ocuparam-se da necessidade do conhecimento racional — e, por conseguinte, em última análise, do conhecimento filosófico — para a compreensão da fé.” (JOÃO PAULO II, 1999, n. 53).

Ao ser publicada, no final do século XX, essa encíclica causou grandes polémicas e debates. Houve algumas críticas. Por exemplo, ela foi acusada de ser uma tentativa de *retorno à concepção da filosofia como serva da teologia, através do recurso à concepção clássica da filosofia como esfera de fundamentação última, universal e verdadeira* (cf. AGUIAR, 1998) e da encíclica promover um desvio da real finalidade da linguagem religiosa (cf. GIL FILHO, 2002).

Apesar de algumas críticas pontuais, é possível vislumbrar que, em linhas gerais, a encíclica foi bem recebida pelo ambiente intelectual e filosófico. Trata-se de um documento basilar que denuncia e demonstra que, na modernidade, a ciência parece querer assumir o papel de única explicação da realidade, excluindo assim outras fontes de sabedoria, como a própria filosofia e a experiência religiosa. Por isso, é necessário restaurar o “estatuto epistemológico particular e colocar, talvez mais que qualquer outra, na fronteira com a filosofia e com a

---

campo da ética.” (PERINE, 1999, p. 159). Deve-se ter consciência que, na *Fides et Ratio*, “João Paulo II relembra que, no âmbito da perquirição da relação fé e razão, a filosofia do Doutor Angélico, Santo Tomás de Aquino, jamais fora desgastada, mas antes continua perene” (CHAGAS, 2013, p. 61).

religião" (FERREIRA, 2006, p. 112).

A *Fides et Ratio* proporcionou um raro momento, dentro da modernidade, quando cientistas podem apresentar, sem medo de críticas injustas e ingênuas, as possíveis implicações teológicas de sua ciência e, por sua vez, teólogos iniciarem um diálogo entre ciência e religião (cf. ARTIGAS, 1999). Um ilustrativo exemplo do diálogo, iniciado a partir da *Fides et Ratio*, é a aproximação entre a filosofia e a análise – que, muitas vezes, é refratária à religião – e à teologia. Isso se deu pelo fato do “espírito da encíclica não é contrário à melhor filosofia analítica que está se desenvolvendo hoje, mas mostra uma profunda adaptação a esses mesmos desenvolvimentos e os coloca em tal contexto que uma visão coerente e progressiva pode ser obtida deles” (MOROS, 1999, p. 698).

Todo esse interesse acontece porque a *Fides et Ratio* demonstra que, de um lado, existem germes de “preciosos de pensamento que, se aprofundados e desenvolvidos com mente e coração reto, podem fazer descobrir o caminho da verdade” (JOÃO PAULO II, 1999, n. 48) e, de outro lado, “partindo de diversas perspectivas, continuou-se a elaborar formas de reflexão filosófica, que visavam manter viva a grande tradição do pensamento cristão na unidade de fé e razão” (JOÃO PAULO II, 1999, n. 59).

Na perspectiva da filosofia cristã ou de uma atualização da filosofia produzida pelos cristãos, a *Fides et Ratio* aponta que é possível, na modernidade, a construção de uma harmonia entre a fé e a razão. Seria uma harmonia com bases metodológicas diferentes do que ocorreu, por exemplo, na Idade Média, mas, mesmo assim, é uma harmonia. Após mais de 300 anos de modernidade é possível que a própria modernidade possa



superar medos, temores e preconceitos em torno da fé e, com isso, abrir-se para uma convivência mais amigável, mais profunda com a dimensão da fé. Nesse sentido, a filosofia, como uma espécie de testemunho do pensamento moderno, poderá trilhar um caminho mais livre, mais suave entre a fé e a razão. Sobre essa questão, afirma-se:

Com efeito, a Filosofia é, como vimos, a expressão mais alta da Razão seguindo as exigências da sua lógica interna. A alternativa histórica que se ofereceu a esse supremo esforço da Razão operando a partir de si mesma foi a Razão acolhendo a revelação da Palavra transcendente e a ela se submetendo, e que denominamos a atitude da Fé. Ora, a experiência que determinou por longos séculos a história espiritual e intelectual do Ocidente mostrou a possibilidade de uma polaridade de harmonização entre Fé e Razão, expressa na linguagem de uma metanalogia levando em conta a unificação das suas múltiplas formas em torno do foco para o qual tende ou do qual parte seu movimento essencial: o Transcendente ou o Absoluto. (LIMA VAZ, 1999, p. 304).

Ainda é cedo para afirmar que existe, de fato, no atual estágio histórico da modernidade, um diálogo mais frutuoso entre a fé e a razão, mas a *Fides et Ratio*, de João Paulo II, contribuiu para que esse diálogo possa acontecer na sociedade contemporânea. Com isso, mais uma vez, como aconteceu na antiguidade tardia e na Idade Média, de forma mais ampla, o cristianismo e, de forma mais específica, a teologia, são convocados a contribuírem com a reflexão filosófica sobre os rumos, dilemas, projetos e

problemas éticos, políticos e estéticos da humanidade.

## **5 Considerações finais**

No mundo contemporâneo, marcado por um discurso – ao menos o discurso – de intensa liberdade e de fluidez das identidades, é preciso afirmar que existe uma filosofia cristã. Pode não ser o todo da filosofia, pode não ser a mais radical e original das explicações filosóficas, mas é preciso ter coragem de afirmar que existe uma filosofia cristã. Uma filosofia que, por ser produzida por cristãos e trazer a marca das preocupações investigativas dos cristãos, não desmerece ou diminui qualquer manifestação do saber filosófico e, ao mesmo tempo, da produção filosófica de outras religiões, como, por exemplo, uma filosofia judaica, uma filosofia islâmica ou uma filosofia budista. Sobre a filosofia cristã na sociedade contemporânea, ressalta-se:

Uma filosofia que vem dos dados que são apresentados, pela força de suas razões, pela coerência interna dos seus sistemas de ideias, por sua capacidade de analisar o real, pelo valor intrínseco da sua capacidade de proporcionar uma a possibilidade para a ação, tanto individual como societária. Isso é uma forma de pensamento que tem juízos sólidos e não simplesmente um nome [vazio]. (LABORDA, 2004, p. 123, tradução nossa).

De um lado, os cristãos não devem parar de dialogar com a filosofia. Desde os seus primeiros momentos históricos que o cristianismo é uma religião em diálogo com o saber filosófico. Se a filosofia chegou até o

século XXI, se não morreu ou foi abandonada ao longo dos séculos, em grande parte, isso se deve ao interesse e a insistência dos cristãos em investigarem temas de cunho filosófico. Do outro lado, não se pode dizer que o cristianismo é uma *religião filosófica*, mas que existe um forte conteúdo filosófico em suas reflexões. Dentro das preocupações que emergem nas primeiras décadas do século XXI estão *o retorno de Deus e outros temas que interessam de perto a teologia e o magistério da Igreja* (cf. LABORDA, 2001). Por isso, mais uma vez, os cristãos são convocados a dialogarem com a filosofia e, com isso, haver uma reconstituição da filosofia cristã. Uma reconstituição que, num primeiro plano, deve levar em consideração a tradição filosófica cristã herdada da patrística, da escolástica e de toda a história do cristianismo e, num segundo plano, tomar por base reflexiva o desenvolvimento da filosofia moderna e os atuais problemas enfrentados contemporaneamente tanto pela filosofia como pela sociedade.

Por fim, afirma-se que, de forma mais ampla, discute-se a crise do secularismo e, com isso, o surgimento de um pós-secularismo e, de forma mais específica, no campo filosófico, existem intensos debates sobre um possível giro ético-ôntico-linguístico na filosofia contemporânea e, por conseguinte, o retorno, com novas bases metodológicas, dos problemas clássicos da filosofia. A filosofia cristã pode e deve contribuir com todo esse intenso movimento de ideias. Uma contribuição que vai desde a retomada dos problemas clássicos até culminar na reflexão sobre os dilemas éticos do homem contemporâneo.

## Referências

AGUIAR, Odílio Alves. *Philosophia ancilla theologiae?* (a propósito da encíclica *Fides et Ratio* do papa João Paulo II). *In: Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 29, n.1/2, 1998, p.133-144.

ALONSO, Gabriel. Para una (posible) filosofia Cristiana. *In: Communio*, Revista Católica Internacional, Madrid, terceira época, año 26, julio-septiembre, 2004, p. 57-67.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate. *In: Ethic@*, UFSC, v. 8, p. 155-173, 2009.

ARTIGAS, Mariano. El diálogo ciencia-fe en la Encíclica «*Fides et ratio*». *In: Anuario Filosófico*, 32, 1999, p. 611-639.

BERGER, Peter [et al]. **The desecularization of the world.** Resurgent religion and world politics. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

BÍBLIA. Versão Jerusalém. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã.** 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BORGHESI, Massimo. Cristianismo y filosofia: entre modernidad y posmodernidad. *In: Communio*, Revista Católica Internacional, Madrid, terceira época, año 20, julio-septiembre 1999, p. 311-324.

CAVALCANTE, Raíssa. **O retorno do sagrado.** São Paulo: Cultrix, 2000.

CHAGAS, Francisco Aluziê Barbosa. A relação entre fé e razão em João Paulo II: uma análise a partir da encíclica *Fides et Ratio*. *In: Pensar*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, 2013, p. 59-73.

CHENU, Bruno; NEUSCH, Marcel (Coord). **Deus no século**

**XXI.** Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

DE BONI, Luis Alberto. As Condenações de 1277: os limites do diálogo entre a Filosofia e a Teologia. *In:* DE BONI, Luis Alberto (Org.) **Lógica e Linguagem na Idade Média**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 127-144.

DIAS, Carlos. En un (pos)milenio cristiano. *In:* **Communio**, Revista Católica Internacional, Madrid, terceira época, año 21, enero-marzo, 1999, p. 5-12.

FERREIRA, José Manuel dos Santos. O diálogo entre ciência, razão e fé no pensamento de João Paulo II. *In:* **Interacções**, n. 3, p. 102-121, 2006.

GÁRCIA LÓPES, Jesus. **Elementos de filosofia y cristianismo**. Pamplona: Eunsa Ediciones, 1992.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Fides et Ratio*: notas para uma crítica ao discurso religioso. *In:* **VIII Encontro Regional de História - Paraná**: História e Historiografia, Curitiba, 2002.

GILBERT, Paul. **Introdução à teologia medieval**. São Paulo: Loyola, 1999.

GILSON, Etienne. **A filosofia da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ITURRIOZ, Luis Ángel. Autonomía de la razón. *In:* **Communio**, Revista Católica Internacional, Madrid, terceira época, año 26, julio-septiembre, 2004, p. 98-112.

JOÃO PAULO II, Papa. **Fides et Ratio**. Carta Encíclica sobre as relações entre a fé e razão. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

KEPEL, Gilles. **A revanche de Deus**. São Paulo: Siciliano, 1991.

LABORDA, Alfonso Pérez. ¿Habrà Dios en el siglo XXI? *In:*

LÓPEZ, Santiago Pérez; CARO, José Manuel Sánchez (Coord.). **Ser cristiano en el siglo XXI**: reflexiones sobre el cristianismo que viene. 2001, p. 103-112.

LABORDA, Alfonso Pérez. Hablar de dios un filósofo? Sí,

claro. *In: Communio*, Revista Católica Internacional, Madrid, terceira época, año 21, enero-marzo, 1999, p. 40-59.

LABORDA, Alfonso Pérez. Una filosofía cristiana. *In: Communio*, Revista Católica Internacional, Madrid, terceira época, año 26, julio-septiembre, 2004, p. 123-132.

LIMA VAZ, Henrique Claudio. Metafísica e fé cristã: uma leitura da *Fides et Ratio*. *In: Síntese*, Revista de Filosofia, Belo Horizonte, n. 86, 1999, p. 293-305.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MOROS, Enrique R. La Filosofía Analítica y la Encíclica *Fides et Ratio*. *In: Anuario Filosófico*, 32, 1999, p. 697-724.

NÉDONCELLE, Maurice. **Existe uma filosofia cristã?** São Paulo: Flamboyant, 1958.

PALACIOS, Juan Miguel. Puede la filosofía ser Cristiana? *In: Communio*, Revista Católica Internacional, Madrid, terceira época, año 20, julio-septiembre, 1999, p. 286-298.

PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

PERINE, Marcelo. Reflexões a partir da encíclica *Fides et Ratio*. *In: Síntese*, Revista de Filosofia, Belo Horizonte, n. 85, 1999, p. 149-164.

PIERUCCI, Antonio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. *In: Novos Estudos*, 49, p. 99-117, 1997.

ROJAS, Eugenio Yáñez. El filósofo cristiano a la luz del pensamiento de Maritain. *In: Notes et Documents*, Roma, Nouvelle Série, n. 35/38, septembre 2016 – décembre 2017, p. 9-14.

ROSITO, Vincenzo. Pós-secularismo, as novas formas do sagrado. *In: Revista do Instituto Humanas Unisinos*, On-

Line, Edição 524, junho, 2016.

SALES, Antonio Patativa. **A filosofia/teologia moral de Santo Agostinho**: dos antecedentes gregos à apropriação e interiorização do elemento cristão e sua recepção no Brasil colonial (1500-1808). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Teologia. Instituto Ecumênico de Pós-Graduação. Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2010.

SALES, Antonio Patativa. De como se chegou ao conceito de *Philosophia Christiana*. In: **Theophilos**, Revista de Filosofia e Teologia, Canoas, v. 6/7, n. 1, 2007, p. 49-63.

SANJUÁN, Victor M. Tirado. La fenomenología: una posible filosofía cristiana? In: **Communio**, Revista Católica Internacional, Madrid, terceira época, año 26, julio-septiembre, 2004, p. 43-56.

SILVA, Gilvan Ventura. Cristianismo e helenismo na Antiguidade Tardia: uma abordagem à luz dos mosaicos de Antioquia. In: **Diálogos Mediterrâneos**, n. 5, novembro, 2013, p. 64-80.

Ivanaldo Oliveira Santos

Pós-doutorado em estudos da linguagem pela USP, pós-doutorado em linguística pela PUC-SP, doutor em estudos da linguagem pela UFRN, professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN).

E-mail: ivanaldosantos@yahoo.com.br

*Submetido: 24/07/2019*

*Aprovado: 20/08/2019*