



META-REFLEXÕES SOBRE O(S) MÉTODO(S) TEOLÓGICO(S)

Meta-Reflections on Theological Method(s)

João Manuel Duque *

RESUMO: O artigo propõe-se pensar alguns dos pressupostos filosóficos e epistemológicos dos diversos métodos teológicos, na discussão crítica de certas configurações habituais. A discussão de certos conceitos tradicionais, com base numa relação circular entre Teologia e Antropologia leva, em primeiro lugar, a uma compreensão alargada das dinâmicas do "crer", não redutíveis ao campo teológico. A partir desse pressuposto, entra-se na discussão do eventual antropocentrismo dos métodos teológicos tradicionais, em paralelo com os das Ciências Humanas. É a partir dessa crítica que se perspetivam outros horizontes epistemológicos, no interior do atual trabalho científico, no qual se insere a Teologia. Da discussão resultam desafios para uma epistemologia e uma metodologia plurais, não só no campo do quotidiano humano, mas também na relação cada vez mais complexa entre o humano e o não-humano.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia. Metodologia. Antropologia. Antropocentrismo. Ciências Humanas. Transdisciplinaridade.

ABSTRACT: The paper proposes to think about some philosophical and epistemological presuppositions of the various theological methods, in a critical discussion of certain habitual configurations. The discussion of certain traditional concepts, based on a circular relationship between Theology and Anthropology, leads firstly to a broader understanding of the "believing" dynamics which cannot be reduced to the theological field. Starting from this assumption, we enter into a discussion about the possible anthropocentrism of traditional theological methods, in parallel with those of Human Sciences (Humanities). It is from this critique that other epistemological horizons emerge, within current scientific work, which includes theology. The discussion leads to challenges for a plural epistemology and methodology, not only in the field of everyday human life, but also in the increasingly complex relationship between the human and the non-human.

KEYWORDS: Epistemology. Methodology. Anthropology. Anthropocentrism. Human Sciences. Transdisciplinarity.

* Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, Portugal.

Introdução

Sempre que se discute publicamente a validade do discurso teológico – e o carácter assumidamente público dessa discussão é já uma das suas principais características – sobretudo na dimensão da sua eventual cientificidade, a questão do método costuma constituir o nervo do debate, no sentido genérico de que, sendo possível identificar um método claro e específico para a prática da Teologia, estaria garantida a validade do seu discurso e mesmo a sua cientificidade.

Sem contestar a importância e mesmo a necessidade da existência de um método para a realização de uma atividade com pretensão de validade pública, sobretudo quando reivindica direito de cidadania científica (ALVES, 2019, p. 30), as presentes considerações pretendem explorar pressupostos do discurso teológico anteriores ao método, pois teriam de ser esses pressupostos a definir, em realidade, a adequação do próprio método – ou, eventualmente, de diversos métodos. Na linguagem da filosofia hermenêutica de Gadamer, a compreensão da verdade, não sendo completamente independente do método, é mais vasta e mesmo anterior à sua formulação metódica, não sendo o método a sua garantia única, nem sequer a mais fundamental (GADAMER, 1986; DUQUE, 1997, p. 37ss). Nesse sentido, nenhum método científico pode ignorar os seus pressupostos histórico-filosóficos, articulados normalmente em forma de uma epistemologia geral, ou então de uma fenomenologia da compreensão, com a valorização do "mundo da vida", de inspiração husserliana, como ponto de partida para toda a leitura científica da realidade, seja ela qual for. Porque "a experiência do mundo da vida é anterior à idealização realizada pelas ciências" (GADAMER, 1986, p. 353).

O discurso teológico, se pretende possuir validade pública e, por essa via, cientificidade própria, não constitui exceção em relação a esse mecanismo hermenêutico. Se o método se debruça sobre (*meta-*) o caminho percorrido para chegar a certas conclusões, as presentes reflexões debruçam-se sobre o próprio método e os seus pressupostos hermenêuticos (que podem ser considerados, consoante o ângulo de observação, filosóficos, teológicos, epistemológicos ou mesmo fenomenológicos). No sentido de organizar as reflexões, propõe-se uma primeira abordagem crítica dos conceitos clássicos, habitualmente tratados no contexto da metodologia teológica (1). Logo de seguida, apresenta-se um pressuposto histórico-teológico determinante, que servirá de base para toda a reflexão posterior: o "axioma cristológico" (2). A partir daí, dá-se início ao debate epistemológico propriamente dito, com uma breve epistemologia do crer (3) e uma discussão do impacto epistemológico da atual crítica ao antropocentrismo (4). Desse percurso resulta uma noção do discurso teológico em relação múltipla com diversas ciências e os respetivos métodos, eles próprios em transformação (5). O artigo encerra com algumas indicações conclusivas.

1 Conceitos clássicos

De forma genérica – e certamente algo simplista, deve reconhecer-se – pode constatar-se que os manuais e tratados de metodologia teológica concentram o método teológico em dois conceitos fundamentais: *auditus fidei* e *intellectus fidei* (a que os mais recentes acrescentam a *actio fidei* ou *praxis fidei*)¹. A explicação desses conceitos é clarificadora de certas especificidades da prática teológica, nomeadamente ao longo da sua significativa história, contribuindo para a elaboração de uma identidade precisa e distintiva da mesma (CARDEDAL, 2008, p. 307ss; CORDOVILLA, 2007, p. 99ss). Isso não invalida que se possam levantar certas questões a essa concentração identitária do método e do correspondente discurso teológico, que acabaria por não se esquivar a certas suspeitas de recurso a um conjunto de "estratégias de imunização", que impediriam o debate verdadeiramente público sobre a sua validade (ALBERT, 1968; DUQUE, 1997, p. 288ss). Para além disso, a concentração nesses conceitos corresponde a pressupostos filosófico-hermenêuticos e mesmo epistemológicos hoje altamente questionáveis.

Do ponto de vista mais propriamente formal – ou estritamente metodológico – é claro que os conceitos clássicos, sobretudo na relação entre *auditus* e *intellectus*, se enquadram numa ideia tendencialmente aristotélica de ciência, na sua articulação preponderantemente dedutiva, a partir de primeiros princípios inquestionáveis. Assim sendo, as "verdades da fé" ou "dogmas", mais ou menos extraídas da Escritura, corresponderiam a esses primeiros princípios, que seriam trabalhados cientificamente com processos dedutivos, para chegar a conclusões determinadas.

Para além disso, o pressuposto material desta estrutura formal é a ideia de uma revelação de Deus ao ser humano, entendida como processo comunicacional unilateral, que transmite conteúdos determinados (precisamente aqueles que vão constituir os dogmas), com base nos quais se elabora intelectualmente (racionalmente), com os instrumentos da razão humana (*ratio*), a qual se pressupõe partilhada por todas as ciências e, por isso, constituinte do espaço público propriamente dito.

Esse conceito "informacionista" e "positivista" de revelação pressupõe, por seu turno, um esquema ontológico que poderíamos denominar genericamente

¹ Da minha parte, (DUQUE, 2009) à *actio fidei* ainda acrescento uma *ontologia fidei*, em parte correspondente à análise dos pressupostos (hermenêutico-ontológicos) do discurso teológico e do seu método, como aqui se pretende (mesmo que no presente artigo se siga noutra direção, mais interna ao debate das ciências sociais e humanas); César Andrade Alves prefere inserir a questão do método teológico no interior do debate sobre os diversos métodos científicos, o que tem a vantagem de ir além das formulações clássicas. Por outro lado, ao debater pressupostos filosófico-teológicos – por exemplo, a relação entre o natural e o sobrenatural – situa a discussão no âmbito do que se pretende também neste artigo, mesmo seguindo caminhos e conclusões algo diferentes, mas complementares (ALVES, 2019).

mente neoplatónico: a realidade divina, correspondente ao mundo das ideias e, sobretudo, ao uno primordial indeterminado, comunicar-se-ia a si mesma, ou comunicaria conteúdos e ideias ao mundo dos humanos, eventualmente através de diversas hipóstases ou emanações suas, ou então através de intermediários semidivinos; conteúdos esses que seriam acolhidos pelos humanos (crentes) como verdadeiros. Estes conteúdos, comunicados "de cima para baixo", seriam depois trabalhados racionalmente, mas nunca colocados verdadeiramente em questão, pois são de origem diretamente divina.

É claro que esta leitura "mítica" está aqui apresentada de modo algo simplista, mas não deixa de manifestar, no simplismo da formulação, certa tendência para uma leitura com um fundo problemático. Se, ao seu carácter mítico (no sentido pejorativo do termo), acrescentarmos as possibilidades de utilização política, por parte de um sistema de poder igualmente hierárquico e pretensamente representante da divindade que nele e através dele se comunica, verificamos que a mitologia depressa se transforma em ideologia legitimadora, numa coincidência muito frequente em processos históricos sobejamente conhecidos.

Por outro lado, a um conceito tendencialmente positivista-substancialista de revelação (como dado "objetivo", seja ao nível dos factos seja ao nível das ideias) corresponde um conceito tendencialmente subjetivista de fé, como correspondência ou resposta do sujeito individual ao dado revelado objetivamente. Dessa forma, articula-se de modo demasiado binário ou mesmo dualista a relação entre divino e humano, entre objeto e sujeito, como se constituíssem dois polos – e apenas dois – de uma relação, quando muito pensada dialeticamente. É mais do que evidente, nesta leitura, a influência de certa modernidade, tendencialmente racionalista e subjetivante, que assenta numa "antropologia assimétrica" de contraposição entre sujeito e objeto (SEQUERI, 1996; LATOUR, 1997).

É claro que a exploração da dimensão prática do método teológico (*actio fidei*) supera alguns aspetos deste reducionismo dedutivo e positivista. No entanto, em muitos casos essa superação não chega a acontecer verdadeiramente, na medida em que o momento prático é sempre considerado um momento posterior aos outros dois:

Após o *auditus fidei*, vem o *intellectus fidei*. Depois de ouvir a Palavra da fé e fazê-la sua, a teologia explícita e aprofunda essa Palavra com suas próprias palavras... O terceiro grande momento da produção teológica é confrontação da fé com a vida (BOFF, 1998, p. 265 e p. 282).

Propostas mais elaboradas sobre o complexo lugar da prática no processo teológico permitiriam, sem dúvida, iniciar um caminho de superação dos problemas referidos anteriormente, indo no sentido que mais adiante apresentaremos. Refira-se, por exemplo, o modo como Pierre Gisel

interpreta o próprio crer como fazer, articulando de forma complexa a relação entre teoria e prática, com interessantes consequências para uma epistemologia do crer e a correspondente Teologia (GISEL, 1990, p. 49ss). Ou então, poderíamos evocar as tentativas de aplicação de uma teoria da ação, de inspiração habermasiana, à Teologia, com a elaboração de uma compreensão muito própria do lugar do "fazer da fé" no aparelho teológico (ARENS, 1998)

No entanto, temos de reconhecer que a tendência dedutiva do método teológico e uma perspectiva algo "positivista" do conceito de revelação continuam a constituir o referencial predominante na organização da Teologia, nomeadamente na perspectiva da introdução à sua realização prática, como acontece em contexto universitário. O próprio manual alemão de Teologia Fundamental, que dedica o seu volume maior a uma explícita teoria do conhecimento teológico, não abandona a vinculação ao princípio objetivo e ao princípio subjetivo (respetivamente revelação e fé) da Teologia, mantendo uma perspectiva tendencialmente extrínseca entre cristianismo e mundo ou entre a Teologia e as outras ciências (KERN; POTTMEYER; SECKLER, 1988).

2 "*Axioma cristológico*"

Interessantemente, o contexto cultural da Escritura e da história de Jesus não estava estritamente vinculado aos pressupostos hermenêuticos reducionistas apresentados anteriormente. As mediações (não as intermediações) da experiência de Deus assentavam numa visão muito menos dualista e muito mais multidimensional, exprimindo-se em termos sobretudo metafóricos e pouco substancialistas. A alternativa entre (o Reino de) Deus e o mundo (também dos humanos) não era radical, pois o Reino, não sendo (produto) deste mundo, acontece entre nós e, por isso, também não é "doutro mundo".

É claro que a discussão dogmática dos primeiros séculos, sobretudo em torno à questão cristológica, foi assumindo a mundividência neoplatónica predominante. Mas foram precisamente as formulações mais radicalmente neoplatónicas (e mesmo gnósticas) aquelas que acabaram por ser recusadas nos primeiros concílios ecuménicos, até se ter atingido uma formulação extraordinariamente clara e equilibrada em Calcedónia, precisamente a não separação entre o divino e o humano, em Jesus, o Cristo: "Um e o mesmo é Cristo, o Filho unigénito e Senhor, que é reconhecido em duas naturezas inconfundíveis, imutáveis, inseparáveis e indivisíveis" (DENZINGER, 302). A essa formulação poderíamos denominar o "axioma cristológico", que poderá servir de orientação epistemológica para toda a elaboração do discurso teológico e para o debate sobre a respetiva validade.

Este "axioma" assenta na compreensão e afirmação do lugar da mediação humana-mundana de Deus – não confundível com a intermediação, seja de entes supra-humanos (semidivinos), seja de humanos eventualmente superiores a outros, enquanto representantes. Não se trata, portanto, da ideia de um cosmos absolutamente desvinculado de Deus (como seria o caso da natureza "pura" da modernidade) ou absoluta e diretamente vinculado a Deus (no sentido da sobrenatureza "pura", eventualmente segundo o modelo "islâmico") (ALVES, 2019, p. 58ss), mas da ideia de um Deus "vinculado" à sua mediação mundana, nomeadamente humana.

O "axioma cristológico", se bem que tenha a sua referência fundamental na mediação humana de Deus em Jesus – e por isso, concentre a vinculação de Deus ao mundo numa pessoa histórica concreta – não se esgota nessa identificação individual. Em rigor, esse axioma é a base do princípio sacramental. E este não se concentra num ou noutra indivíduo concreto, nem num ou noutra objeto concreto, de forma eventualmente mágica. Sem prescindir do corpo individual e da matéria das coisas – envolvidos no processo sacramental (para além de cada um dos sacramentos concretos, mesmo que a eles vinculado) – a mediação é essencialmente de estilo *relacional*, concentrando-se no "entre nós" (LEVINAS, 1991) da responsabilidade humana (pelo outro e pelo mundo). E mesmo na mediação do "entre nós", o acento é colocado no "entre" relacional e não em substâncias isoladas, sejam pessoas sejam coisas, ou no todo fusional da comunidade (NANCY, 1986; ESPOSITO, 1998) – o que, aliás, poderá ajudar a superar a distinção algo dualista entre pessoas e coisas, como veremos (ESPOSITO, 2014). Isso permite, antes de mais, compreender o significado teológico do mundo – sem o qual, em rigor, não é possível qualquer discurso teológico. Significado que não contradiz nem anula a imanência desse mundo, mas ajuda a superar a própria alternativa entre imanência e transcendência, ela mesma formulada, habitualmente, em termos demasiado binários, dualistas ou pelo menos dialéticos.

Esta perspetiva coincide com aquela que anima a "reviravolta antropológica" da Teologia, protagonizada por Karl Rahner (RAHNER, 1967), e que chegou a ser interpretada como "redução antropológica" (VON BALTHASAR, 1967). Essa redução só seria possível, contudo, se Teologia e Antropologia fossem duas realidades completamente contrapostas, cuja alternativa fosse o único caminho possível. Mas é precisamente o "axioma cristológico" a mostrar que não é assim e que, por isso, só como Antropologia é possível verdadeira Teologia, o que se aplicará em todos os níveis da compreensão da realidade, até à própria articulação metodológica do discurso teológico.

É também esta perspetiva que, aplicada ainda mais explicitamente ao método teológico, anima o reconhecimento da história humana como fonte da teologia ou como "*locus theologicus*" – aliás, como sua fonte principal, pois até os seus habituais lugares primeiros, como a Escritura e a Tradição,

não podem separar-se (contra Calcedónia) artificialmente da História e das mediações culturais nas quais são sempre construídos.

Este último tópico tem sido trabalhado explicitamente a partir do impacto da *Gaudium et Spes* sobre a metodologia teológica. Isso porque o próprio documento já reflete uma alteração metodológica significativa: "É possível verificar que esta nova forma de pensar se plasmou, de certo modo, na própria Constituição e, desse modo, indicou o caminho a seguir" (SCHICKENDANTZ, 2013, p. 103). Como tem sido sobejamente demonstrado, um dos elementos mais significativos do documento foi precisamente a passagem de um modelo epistemológico dedutivo – como o que foi referido acima – para um modelo indutivo, que não se baseia, propriamente, numa indução individual ou sentimental, de estilo "místico" (em certo sentido problemático da mística, certamente), eventualmente separada do mundo, mas numa indução elaborada a partir da imersão no quotidiano histórico.

A questão acerca do método do pensamento crente define o modo concreto como a Igreja enfrenta os mais diversos problemas humanos: ou a partir de uma postura mais dedutiva, que aplica princípios imutáveis a realidades mutáveis ou, pelo contrário, a partir de uma orientação mais indutiva, que destaca o valor do particular, do histórico-concreto, à luz do qual até os princípios encontram uma nova iluminação e compreensão (SCHICKENDANTZ, 2013, p. 87).

3 Epistemologia do "crer"

As consequências epistemológicas e metodológicas do "axioma cristológico" referido conduzem, antes de tudo, a uma reflexão sobre o dispositivo do "crer", aplicável em muitos contextos do quotidiano humano. Uma epistemologia do crer seria, assim, um dos elementos primeiros de todo o método teológico assente na sua vinculação às mediações mundano-humanas (GREISCH, 1989). Do ponto de vista antropológico fundamental, a interpretação do humano como "*homo credens*" assenta, antes de tudo, numa leitura da realidade segundo uma economia da dádiva e não segundo a autofundamentação do sujeito a partir da sua absoluta autonomia. De acordo com esse modelo, o humano encontra a sua razão de ser precisamente para além de si mesmo e até para além do princípio da razão suficiente, a partir de uma gratuidade fundamental. Essa gratuidade implica uma atitude de acolhimento do ser e da existência a partir de uma alteridade fundamental, o que implica o abandono da pretensão de autofundamentação subjetiva, segundo o paradigma da certeza de si, como segurança. Crer significa, nesse nível, reconhecimento da própria debilidade e vulnerabilidade. Por isso se pode falar de uma "fraqueza" do crer (CERTEAU, 1987). Sendo assim, qualquer epistemologia do crer que interpreta o humano como "*credens*" implica a superação do ideal moderno de autossuficiência (ontológica e epistémica, até mesmo política e existencial), no sentido daquilo que Rosi

Braidotti denomina o "sujeito nómada", a que corresponde uma epistemologia do "pensamento nómada" (BRAIDOTTI, 1995). Esse sujeito é por ela descrito como "felizmente descontínuo, entendido como o oposto ao ser tristemente autossuficiente" (BRAIDOTTI, 2013, p. 167)².

O descentramento do sujeito a partir da dádiva fundamental – que poderíamos denominar "ontológica" – articula-se historicamente na atitude crente, que se realiza institucionalmente como crença (por exemplo, no âmbito de uma instituição religiosa, mas não exclusivamente, enquanto forma de pertença), a qual por sua vez se desdobra em crenças (TEIXEIRA, 2005). Uma epistemologia do crer terá, por isso, que se desenvolver como fenomenologia e hermenêutica dessa atitude, nas mais diversas dimensões do cotidiano humano. Em rigor, essa abordagem leva a perceber que todo o saber humano – toda a experiência – assenta em mediações permanentemente pressupostas e frequentemente não tematizadas. Esse "solo de crer" (*Glaubensboden*) (HUSSERL, 1972, p. 21) ou "leito crente" (WITTGENSTEIN, 1990, § 97) é o pressuposto comum a todas as formas de compreensão do real, de que a fé religiosa "concretamente a fé cristã – participa, na sua modalidade própria.

Todo o juízo se enraíza numa experiência ante-predicativa. Todo o processo cognitivo, todo o empreendimento prático sobre o mundo, todo o 'juízo de crença' pressupõe, já, um 'solo de fé', uma *doxa* passiva originária. A existência do mundo constitui essa evidência que nunca é posta em causa e que não é produto de uma atividade do juízo, porque já constitui o pressuposto de todo o julgar (GREISCH, 1982, p. 65).

Como pressuposto, esse solo de pertença está sempre articulado em mediações culturais: linguagens, textos, estruturas, memórias, instituições, etc. E isso aplica-se a todas as modalidades de ser e de fazer dos humanos, assim como às correspondentes modalidades de saber e aos respetivos métodos. O lugar das dinâmicas do crer na Teologia não a separa nem a imuniza relativamente ao conjunto dos outros discursos, incluindo os discursos científicos.

O humano é compreendido, assim, sempre como um ser situado, no espaço e no tempo – em espaços e tempos concretos, que poderemos denominar *lugares* – e não pode pensar-se independentemente desses lugares da sua realização particular. O "princípio da encarnação" – que é uma outra forma de exprimir o "axioma cristológico" – é, por isso, o elemento fundamental de qualquer Antropologia e, por essa vida, o elemento fundamental de toda a Teologia. Esta, mesmo enquanto saber sistemático de certas formas de crer – ou certas formas de ser-situado – encontra-se inevitavelmente vinculada a

² Mesmo que, como se verá mais adiante, a perspetiva proposta neste artigo não coincida completamente com a de Braidotti, esta sua leitura não deixa de ser significativa e sintomática para o rumo da argumentação aqui apresentada.

certas mediações histórico-hermenêuticas, que estão por sua vez vinculadas a configurações culturais concretas, sempre limitadas e por isso nunca absolutizáveis. O "objeto divino" da Teologia é, por isso, inseparável das articulações antropológico-culturais que lhe "dão corpo" nas histórias concretas e reais em que os humanos são aquilo que são, como seres relacionais. Assim, o "entre nós" que constitui a primordial mediação histórica de Deus, estará sempre vinculado a essas mediações culturais e ao seu dinamismo histórico. Por um lado, não pode ser pensado idealisticamente como um princípio abstrato ou uma substância metafísica separável da história; por outro lado, nenhuma das mediações históricas em que se dá é, em si mesma, o absoluto final da sua configuração. O princípio da encarnação corresponde, sempre, a certa teologia negativa dos lugares históricos e culturais.

4 Pós-antropocentrismo

Se é certo que uma aprofundada epistemologia do crer implica sempre certo descentramento do humano e, por isso, uma permanente superação de qualquer "redução antropológica" – pelo menos enquanto redução subjetiva, pois o humano é considerado sempre como ser-situado – é irrecusável que o horizonte da Antropologia continua a ser predominante no seu desenvolvimento. Ora, a tradicional compreensão do lugar central do "*anthropos*", nas complexas dinâmicas da realidade, encontra-se atualmente sujeita a profundas revisões, nos mais diversos quadrantes.

Nesse sentido, as leituras tendencialmente antropológicas e histórico-culturais da Teologia referidas acima, embora tenham eventualmente superado a contraposição dualista entre Antropologia e Teologia, entre imanência e transcendência, não se esquivam à crítica de exagerado antropocentrismo. De facto, certa tradição ocidental, acentuada pela modernidade eurocêntrica, habituou-nos a compreender as antropologias e as culturas por oposição à natureza, situando as primeiras na referência ao sujeito e a segunda na referência a objetos inanimados. O humano seria, assim, exclusivo sujeito da história, enquanto proprietário do mundo exterior como seu objeto. O mesmo mecanismo terá resultado da aplicação dualista do dispositivo da "pessoa", por contraposição às "coisas".

Recentemente, tem-se intensificado a crítica a este modelo descarada e radicalmente antropocêntrico. Bruno Latour, por exemplo, chama-lhe "antropologia assimétrica" e contrapõe-lhe uma "antropologia simétrica" (LATOURE, 1997) que parte da existência de uma multiplicidade de "*agencias*", humanas e não humanas, as quais articulam a complexidade do real e das respetivas relações. Isso tem consequências inevitáveis sobre o "entre nós", seja na redefinição de quem constitui o "nós", seja na própria re-compreensão do que significa o "entre".

Na base da antropologia assimétrica encontra-se determinada configuração da modernidade – por sinal, não a única – que resultou precisamente numa contraposição demasiado básica e de teor dualista, por não levar suficientemente em conta a complexidade híbrida da realidade:

A hipótese deste ensaio... é a de que a palavra ‘moderno’ designa dois conjuntos de práticas completamente diferentes que, para serem eficazes, tem que permanecer distintas, mas deixaram recentemente de o ser. O primeiro conjunto de práticas origina, através de ‘tradução’, misturas entre géneros de seres completamente novas, híbridas de natureza e de cultura. O segundo cria, através de ‘purificação’, duas zonas ontológicas completamente distintas, a dos humanos, por um lado, e a dos não humanos, por outro (LATOURE, 1997, p. 20).

A antropologia simétrica, por seu turno, coloca em questão sobretudo a contraposição entre cultura (sujeitos, sociedade) e natureza (objetos), numa compreensão de dinâmicas complexas e híbridas entre todos os elementos que constituem o planeta Terra:

Sempre que se pretende que existe, de um lado, um mundo natural e, do outro, um mundo humano, simplesmente se decidiu dizer, sem mais, que uma porção arbitrária dos atores seria *desprovida de toda a ação* e que uma outra porção, igualmente arbitrária, dos mesmos atores, seria *dotada de uma alma* (ou de uma consciência). Mas estas duas operações secundárias deixam perfeitamente intacto o único fenómeno interessante: a permuta de formas de ação por meio de transações entre potências de agir com origens e formas múltiplas, no seio da zona metamórfica (LATOURE, 2015, p. 80).

Roberto Esposito, por seu turno, explora o problema histórico da relação entre "pessoas" e "coisas" e do modo dualista como é trabalhado.

Se existe um postulado que parece organizar a experiência humana desde os seus primórdios, esse é o da divisão entre pessoas e coisas... O mundo da vida aparece configurando por meio de uma compartimentação que o divide em duas zonas definidas pela sua contraposição recíproca. Ou se está do lado de cá, entre pessoas, ou do lado de lá, entre as coisas, sem qualquer segmento intermediário que as possa conjugar (ESPOSITO, 2014, VII-VIII).

Essa divisão binária não se limita a distinguir e a separar, mas acaba por subjugar – sujeitar – o mundo das coisas ao mundo das pessoas, a quem se atribui a dimensão do sujeito, por contraposição ao de objeto. Para Esposito, contudo, a solução não se encontrará propriamente no recurso à multiplicidade das *agencies* (ou *puissances d'agir*), como defende Latour, sob um pano de fundo claramente espinosista e deleuziano, mas pelo recurso à categoria do corpo, enquanto realidade que se encontra, ao mesmo tempo, do lado das pessoas e do lado das coisas (também aqui, com forte inspiração em Espinosa e na sua leitura monista): "O corpo humano torna-se no canal de trânsito e o operador, certamente delicadíssimo, de uma relação cada vez menos redutível a uma lógica binária" (ESPOSITO, 2014, p. IX).

Rosi Braidotti, assumindo uma posição semelhante, mas agora numa crítica mais explícita das leituras "humanistas" da modernidade, propõe o caminho do denominado "pós-humanismo crítico". Não abandonando por completo a procura de uma compreensão profunda do significado da subjetividade humana, procura situá-la não em contraposição com o mundo não humano, mas precisamente na complexidade de relações não binárias com esse mundo: a terra, em geral, o animal, de modo específico, e mesmo a máquina, enquanto desafio contemporâneo muito próprio. O hibridismo dessas relações possui como pano de fundo filosófico uma ideia monista – também marcada por Espinosa e por Deleuze – de vida, no interior da qual o humano ocupa o seu lugar, sem supremacia e sem exterioridade significativa. A subjetividade humana resultaria precisamente do conjunto de todas as interações, sem contraposições dialéticas e sem supremacias de qualquer ordem. A sua posição marca

...distância, seja das convicções humanistas sobre os valores universais e o sujeito unitário, seja das formas extremistas do pós-humanismo cientificamente orientado, que colocam de parte completamente a necessidade do sujeito. Um mínimo de subjetividade é indispensável: não necessariamente unívoca ou exclusivamente antropocêntrica, mas presente como pano de fundo para garantir a responsabilidade ética e política, para além dos imaginários coletivos e as aspirações comuns (BRAIDOTTI, 2015, p. 122).

Essa diferença antropológica, contudo, não chega a extrair o humano do fundo vitalista em que é inserido e compreendido, não anulando, por isso, a posição fundamentalmente monista da autora:

A vida, em vez de ser definida como propriedade exclusiva e direito inalienável de uma única espécie, a humana, sobre todas as outras, em vez de ser santificada como uma tese predeterminada, é entendida como processo interativo e sem conclusões. Esta aproximação vitalista à matéria elimina os confins binários entre aquela parte da vida, seja orgânica, seja discursiva, tradicionalmente reservada ao *anthropos*, ou seja, o *bios*, e a parte mais ampla da vida animal e não-humana, também conhecida como *zoé*. *Zoé* como força dinâmica da vida em si, capaz de auto-organização, permite a vitalidade generativa. *Zoé* é a força transversal, que separa e volta a unir espécies, domínios e categorias antes separadas (BRAIDOTTI, 2013, p. 77).

A sua posição situa-se na busca de um equilíbrio tensional entre a irrecusável pertença do humano ao mundo não humano e a pretensa afirmação de uma especificidade que não contrapõe, mas simplesmente relaciona:

A capacidade relacional do sujeito pós-humano não está confinada ao interior da nossa espécie, mas diz respeito a elementos não antropomorfos... O que é desconstruído é a supremacia da espécie, mas o que sofre um duro golpe é qualquer noção persistente de natureza humana, do *anthropos* e do *bios*, como categoricamente diferentes da vida dos animais e não-humanos, ou seja, de *zoe*. O que fica em primeiro plano, por sua vez, é o *continuum* natureza-cultura, na estrutura encarnada pela subjetividade expandida (BRAIDOTTI, 2015, p. 76-82).

Massimo di Felice aplica a mesma crítica do antropocentrismo eurocêntrico à relação com a máquina, no seu perfil digital. O seu pós-humanismo abandona, por completo, não apenas a pretensão de definir os contornos de uma nova subjetividade (pós)humana, mas também a dimensão política da mesma (DI FELICE, 2021). Segundo ele, o conceito tradicional de cidadania já não é adequado para descrever as formas atuais e sobretudo as formas futuras de uma cidadania não concentrada no humano. Tradicionalmente, a cidadania estava vinculada a um espaço público dominado pelos humanos, em contexto preponderantemente urbano (*polis, civitas*). Através da mediação digital, todas as coisas – todas as *agencies* – adquiriram “direito de cidadania”, tendo sido desvinculadas da cidade humana. Os processos são transversais a todos os espaços e tempos, assim como a todos os habitantes do planeta:

A disseminação de sensores e de formas de etiquetamento de superfícies, além de ter dado voz a entidades não humanas, contribuiu para o enfraquecimento do mito ocidental da centralidade de nossa espécie, transformando a ideia do *Homo sapiens* como centro do universo, como único sujeito ator e inteligente, em uma entidade aberta, parte de uma complexa ecologia relacional. Mais do que um sujeito independente, no contexto de redes conectivas, o ser em rede torna-se uma entidade dependente, ligado, para a realização de seu agir, a outras entidades e a complexas malhas de interações. Não mais apenas dependente e condicionado pelo ar, pela água, pelas matérias-primas, como sempre foi, mas também vinculado a softwares, algoritmos, dados, sensores, fluxos informativos e dispositivos (DI FELICE, 2021, p. 24).

Independentemente da maior ou menor radicalidade das críticas ao antropocentrismo moderno eurocêntrico, e independentemente do pendor monista, vitalista ou informacionista das soluções propostas, é inegável que estamos perante algo absolutamente fundamental para a reconsideração da epistemologia científica, em geral, e para a epistemologia teológica, em particular. Esta, concretamente, apesar do seu pendor assumidamente antropocêntrico, nunca abandonou um horizonte de compreensão que não se fixa exclusivamente nos humanos. A Teologia da Criação é disso claro exemplo e, se conseguir superar alguma tendência exageradamente antropocêntrica em algumas das suas configurações, poderá constituir um caminho aberto para a exploração de novas epistemologias. Mas é importante, neste preciso momento, retirar consequências epistemológicas explícitas da discussão até aqui apresentada.

5 Pluralidade de métodos, de ciências e de lugares

Se é certo que já a proposta de Latour, no sentido de uma Antropologia simétrica, se situava no contexto de um debate epistemológico, nomeadamente no âmbito da sociologia das ciências, deve-se a Rosi Braidotti uma

discussão mais explícita da questão, nomeadamente enquanto tentativa de repensar as ciências humanas como ciências "pós-humanas" (ou *posthuman Humanities*)³. Seguiremos o seu percurso, até porque é nesse âmbito que estamos mais próximos do que possa ser considerada uma epistemologia da Teologia.

A observação de fundo parece mais do que evidente:

É inevitável que as ciências humanas [*humanities*] sofram o impacto da condição pós-humana. A deslocação dos confins discursivos e das diferenças categoriais, provocado respetivamente pela explosão do humanismo e pela implosão do antropocentrismo, causa uma fratura no interior das ciências humanas que não pode ser remediada com simples boa vontade (BRAIDOTTI, 2013, p. 143).

A base da nova configuração é constituída por uma dupla referência: a vida como realidade prévia a qualquer teoria e por ela nunca abarcável; a mediação tecnológica (nomeadamente digital ou informacional), atualmente incontornável na configuração do real e do respetivo saber. Isso implica que as Ciências Humanas não tenham como objeto exclusivo o ser humano, considerado em si mesmo e isoladamente, mas o conjunto das relações que o constituem. "A subjetividade pós-humana remodela a identidade das práticas humanistas, colocando em relevo a heteronomia e a relacionalidade multifacetada, em vez da autonomia e a pureza disciplinar autorreferencial" (BRAIDOTTI, 2013, p. 145). A transdisciplinaridade torna-se então o caminho mais adequado, o que aliás tem provocado o nascimento de formas novas e criativas de abordar a realidade, nomeadamente na sua articulação com a subjetividade (pós)humana. A proliferação de *estudos (studies)* multidisciplinares é disso o sintoma mais claro, revelando a face do que possa ser a nova configuração das Ciências Humanas. "Hoje, nas margens das disciplinas humanistas e clássicas e cruzando as diversas disciplinas, emergem novas frentes discursivas ambientalistas, evolucionistas, cognitivas, biogenéticas e digitais" (BRAIDOTTI, 2013, p. 146). Será esse, precisamente, o ambiente científico dos próximos tempos, não por pura moda ou pelo desejo do inédito, mas porque se revela mais adequado a uma aproximação pós-antropocêntrica da realidade, incluindo a realidade humana.

Na perspetiva mais especificamente metodológica, Braidotti não hesita em propor certas regras de jogo para a nova configuração das ciências: "Precisão cartográfica, com o corolário da responsabilidade ética; transdis-

³ A versão original inglesa usa sempre o termo *Humanities*. As traduções para línguas latinas optam pelo termo *Ciências Humanas*. De facto, uma tradução literal para *Humanidades* seria demasiado redutora, embora na organização das áreas científicas essa terminologia seja frequente (o que leva, em geral, a enquadrar a Teologia no âmbito das Humanidades e Artes). Aqui, deixa-se esse debate de fora. Opta-se pela terminologia das Ciências Humanas sobretudo pelo seu paralelo linguístico com a própria condição pós-humana.

ciplinaridade; a importante combinação de crítica com figurações criativas; o princípio da não-linearidade; os poderes da memória e da imaginação e a estratégia da desfamiliarização" (BRAIDOTTI, 2013, p. 163). O primeiro aspecto é especialmente importante, pois vincula a ciência aos lugares onde é produzida, seja do ponto de vista material seja na perspectiva simbólica; isso exige a consciência de uma ciência não transcendental, mas situada, também limitada, nomeadamente do ponto de vista das posições de poder que condicionam o exercício científico. Este aspecto poderá revelar-se, no campo específico da Teologia e da sua inserção científica, especialmente importante.

Da compreensão da complexidade das relações que constituem o "entre nós" (não apenas inter-humano) da subjetividade pós-antropocêntrica e os respetivos saberes, resulta inevitavelmente uma consciência mais aguda da complexidade do próprio discurso teológico, sempre vinculado às respetivas mediações. Nesse sentido, é impossível falar de "um" discurso teológico único, marcado por uma identidade claramente definida e monolítica. O mesmo acontecerá com os métodos usados para a elaboração desse discurso. À complexidade plural das mediações terá de corresponder uma complexidade plural dos discursos e dos métodos.

Antes de mais, isso significa a superação da ideia da existência de uma identidade fechada da Teologia, segundo o modelo da *Sacra Doctrina*, à qual poderiam ajudar, como propedêuticas (*ancillae*), outras ciências, colocadas ao serviço da ciência suprema ou soberana (CLODOVIS, 2008, p. 358). Levando a sério as mediações da fé, o discurso teológico não pode desvincular-se dos discursos elaborados a partir dessas mediações e sobre elas. Possuindo esse discurso pretensão científica, então estará sempre vinculado aos discursos das ciências que trabalham essas mediações. Assim sendo, a Teologia não se "serve" simplesmente das outras ciências, mas acolhe-as, e aos respetivos métodos, no seu seio. Isso acontece, aliás, desde o início. A relação entre discurso teológico e discurso filosófico não foi, na patrística, uma relação extrínseca. Mesmo a sua pretensa separação e distinção, que conduziu à construção da ideia de filosofia como *ancilla theologiae*, em rigor corresponde a certo artificialismo, pois do ponto de vista do discurso e do método, não existe uma separação significativa.

Vinculada à pluralidade das mediações, humanas e não humanas, a experiência de fé e a respetiva Teologia estão, por isso, vinculadas à pluralidade de momentos e lugares em que essas mediações se articulam. Por um lado, existe já uma pluralidade interna ao exercício da teologia, resultante das diversas áreas ou mesmo disciplinas em que ela se configura. De facto, não são completamente idênticos os métodos usados pela Teologia Sistemática e os usados pela Teologia Prática ou Pastoral, muito menos os usados pela Teologia Bíblica ou pela Teologia Histórica. Nessa diversidade pode verificar-se, já, uma relação diversificada com outras ciências, mesmo no

seu perfil clássico: com a Filosofia, a Teoria Literária, a Filologia, a História, a Sociologia, a Psicologia, etc.⁴

Por outro lado, mesmo no interior de cada área teológica, há que levar em conta os momentos e os lugares diversos do exercício teológico. Seja na perspectiva simplesmente geográfica – e geopolítica – seja numa perspectiva simbólica (em realidade, inseparáveis, pois como vimos a dimensão natural-material e a dimensão cultural-simbólica não podem ser artificialmente e dualisticamente separadas ou mesmo contrapostas), qualquer discurso científico deve estabelecer, com precisão, a sua cartografia, nomeadamente na relação com o que isso significa para o exercício do poder e para a própria epistemologia. Não há lugares neutros nem há posições atópicas, ou seja, sem lugar. Uma topologia científica é, por isso, incontornável no panorama atual das Ciências Humanas. E a Teologia não pode ser exceção. Hans-Joachim Sanders foi um dos primeiros a propor uma "Dogmática topológica", na qual pretende precisamente levar em conta os novos lugares da experiência crente, no caso sobretudo em contexto europeu pós-secular.

A Teologia topológica baseia-se em *lugares*, na medida em que se movimenta no solo da história e se compromete com a dinâmica relativizante de heterotopias sociais, para compreender o significado do Evangelho, em vez de confiar na força de atração de utopias dependentes do poder de puras ideias. Por isso, está vinculada a *problemas reais*, que relativizam a Teologia e a Igreja mas, do mesmo modo, também as tornam relevantes nos "sinais dos tempos". Isso exige complexificações (SANDERS, 2019, p. 10).

Esta "localização" da Teologia – tal como das outras Ciências Humanas – que em realidade acontece em tempos e em espaços, adquire especial significado epistemológico quando pensamos em termos de geopolítica, no plano da atual globalização. De facto, são significativos os lugares de elaboração do conhecimento, não apenas pelas suas configurações geográficas, mas também pelas histórias, as experiências e as narrativas que os constituem. É nesse sentido que se pode falar em pensamento decolonial, nomeadamente relativamente ao impacto que a relação entre colonizador e colonizado teve, do ponto de vista epistemológico. É nesse sentido que se fala em "epistemologias do sul", para qualificar uma perspectiva do real não eurocêntrica e, potencialmente, também não antropocêntrica (SOUSA SANTOS, 2019). Depois das reviravoltas epistemológicas que colocaram no centro a linguagem (*linguistic turn*) e a ação (*pragmatical turn*), estamos

⁴ O manual de metodologia teológica dirigido por Giuseppe Lorizio e Nunzio Galantino opta, precisamente, por trabalhar a metodologia teológica na relação diversificada com outras ciências, de que resulta um paradigma claramente pluridisciplinar e, por isso, pluri-metodológico (LORIZIO; GALANTINO, 1994). Também o manual editado por Klaus Müller inclui uma parte significativa dedicada a essa dimensão pluridisciplinar e plurimetodológica, neste caso indo além das Ciências Humanas clássicas, mais no sentido dos atuais estudos interdisciplinares, como os *Media Studies*, a arte, o cinema, etc. (MÜLLER, 1989, p. 193-348).

hoje claramente envolvidos num verdadeiro *decolonial turn*, com efeitos notórios sobre a configuração das Ciências Humanas. Nesse sentido, as hermenêuticas da realidade são hoje claramente pluritópicas, o que aliás confirma o próprio estatuto da hermenêutica, vinculada às configurações históricas plurais. Também a Teologia tem assumido explicitamente o desafio do *decolonial turn*, como modo de incarnação epistemológica e atenção aos lugares do seu exercício concreto (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2019; MELLA, 2016). Ao mesmo tempo, está atenta à relação entre essa vinculação epistemológica e a questão da superação do antropocentrismo, aspetos inseparáveis, como se viu (TAVARES, 2022).

Para o carácter complexo – não linear – e multidisciplinar das exigências epistemológicas da condição pós-humana é também significativa a ideia de "interseccionalidade", na medida em que revela e trabalha as múltiplas dimensões da experiência e da condição real das existências. Aí explora-se o papel das margens – precisamente fora do centro disciplinar de cada área – para mais adequadamente compreender determinados fenómenos (CRENSHAW, 1990; TOLDY, 2022).

Os estudos interdisciplinares revelam-se, assim e cada vez mais, como caminho possível para uma epistemologia das Ciências Humanas na era do pós-antropocentrismo. Neles incluem-se, evidentemente, os *religious studies*, não redutíveis à positividade histórico-cultural das articulações do religioso (nomeadamente em religiões) e que costumam constituir o objeto de estudo da(s) denominada(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), mas no cruzamento com significados próximos aos que habitualmente são assumidos pela Teologia, em sentido estrito – mesmo que não se lhe reduza, mantendo uma relação aberta com outros estudos. Desse modo, a dimensão científica da Teologia situar-se-ia inevitavelmente no cruzamento desses estudos interdisciplinares, sem poder separar-se deles radicalmente, sob pena de não respeitar o princípio cristológico acima referido, caindo em dualismos insustentáveis (nomeadamente entre Deus e mundo, revelação e história, fé e ciência, etc.)

Conclusões

Tendo em conta a pluralidade dos lugares de elaboração do trabalho teológico, assim como o atual pluralismo cultural e religioso, em contexto que poderemos denominar por isso mesmo pós-secular (ROSITO, 2017), e tendo em conta as significativas transformações epistemológicas e pragmáticas das Ciências Humanas em época de contestação do antropocentrismo moderno, nomeadamente através do crescente papel dos estudos interdisciplinares e interseccionais, poderíamos pensar a Teologia epistemologicamente como "hermenêutica da fronteira" (DUQUE, 2019). Antes de tudo,

porque o centro epistemológico do saber se deslocou para as margens, na correspondência aos espaços relacionais situados "entre" os entes, em clara continuidade com o significado mediador do "entre nós" antropológico e pós-antropocêntrico. Porque são precisamente as margens que permitem o cruzamento dos diversos lugares epistemológicos. Isso implica, também, certa relativização fundamental, como superação da ideologia da certeza e da identidade, próprias das convicções fechadas e focadas no centro. A essa hermenêutica da fronteira cabe-lhe explorar precisamente o "entre" relacional ou os "espaços intermédios" (*in-between states*), férteis em possibilidades para os saberes (BRAIDOTTI, 2013, p. 164).

São diversas as fronteiras que oferecem esses espaços intermédios, fundamentalmente relacionais, mais do que separadoras ou excludentes: as fronteiras entre pessoas; as fronteiras entre humanos e não humanos; as fronteiras entre lugares e posições (naturais/culturais); as fronteiras entre disciplinas científicas; as fronteiras entre dimensões da realidade; mesmo as fronteiras entre imanência e transcendência. Uma hermenêutica da fronteira apoia-se num pensamento analógico, que supera o pensamento equívoco dualista (não relacional, por exclusão do outro, enquanto tal), tal como o pensamento unívoco monista (também não relacional, por não haver outro). Nesse sentido, diferentemente das propostas de Braidotti e mesmo que muito próxima dela – uma hermenêutica das fronteiras situa-se para além do continuum da vida ou da informação (digital), na medida em que explora as diferenças relacionais, teologicamente em relação analógica com a diferença fundamental entre Criador e criatura, fértil na relação de todos os agentes do planeta.

Essa fertilidade poderia medir-se, sobretudo, ao abordar o problema da relação entre as Ciências Humanas antropocêntricas e a desumanização.

A proliferação de novos âmbitos discursivos continua depois da guerra fria, com a criação de centros de estudos sobre os conflitos e sobre a paz, sobre a gestão das ajudas humanitárias, sobre a medicina orientada para os direitos humanos, sobre o trauma e a reconciliação, com os *death studies*. E a lista continua a crescer. Estas são estruturas institucionais que combinam o cuidado pastoral e as finalidades terapêuticas, para abordar os dados desumanos e dolorosos dos horrores da história. Elas recuperam e atualizam o impacto transformador das ciências humanas num contexto inumano, cruzando os mesmos limites que as clássicas disciplinas humanistas (BRAIDOTTI, 2013, 148).

Poderíamos falar de uma dimensão ética como elo que liga todas as ciências, no espaço público. Seria essa, talvez, uma "teologia primeira" dos nossos dias – nem simplesmente onto-teológica (substancialista) nem simplesmente antropológica (subjetivista). Mas trata-se de uma ética da responsabilidade como salvaguarda de uma antropologia pós-antropocêntrica.

Em realidade, evitar-se-ia assim uma cedência completa ao pós-humanismo, que diluísse a diferença antropológica num monismo vitalista ou

infomacionista; mas, ao mesmo tempo, apontar-se-ia um caminho que não reduz o horizonte de compreensão do mundo e dos seus dinamismos à supremacia do agente humano. Estaríamos, portanto, perante uma antropologia humilde, correspondente a uma identidade débil (HOFF, 2001) como contributo próprio da Teologia para o espaço público contemporâneo. Essa debilidade constrói-se, existencialmente e cientificamente, nas margens ou nas fronteiras, e não na fortaleza autossegura do centro da identidade. Essa debilidade exprime, também epistemologicamente, a "fraqueza do crer". E é nessa "fraqueza" que se articula o excesso que lhe é próprio e que impede o fim e mesmo qualquer pretensão absoluta do processo científico, mesmo sendo teológico.

Bibliografia

- ALBERT, H. *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1968.
- ALVES, C. A. *Método teológico e ciência: a Teologia entre as disciplinas acadêmicas*. São Paulo: Loyola, 2019.
- ARENS, E. Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie. In: MÜLLER, K. (Ed.). *Fundamentaltheologie: Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1998, p. 59-76.
- BOFF, C. *Teoria do método teológico*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BRAIDOTTI, R. *Soggetto nomade: femminismo e crisi della modernità*. Roma: Donzelli Editore, 1995.
- BRAIDOTTI, R. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- CARDEDAL, O. G. *El quehacer de la teología*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- CERTEAU, M. de. *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987.
- CORDOVILLA, A. *El ejercicio de la Teología: introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- CRENSHAW, K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, California, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, July 1990.
- DI FELICE, M. *A cidadania digital*. São Paulo: Paulus, 2021.
- DUQUE, J. M. A Teologia como caminho: considerações sobre o método teológico. *Didaskalia*, Lisboa, v. 30, n. 2, p. 13-36, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2009.1906> Acesso: 30/06/2024.
- DUQUE, J. M. *Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz: Zu einer fundamentaltheologischen Rezeption der Kunstphilosophie Hans-Georg Gadamers*. Frankfurt a. M.: Knecht, 1997.
- DUQUE, J. M. Teologia como hermenêutica da fronteira. *Ephata*, Lisboa, v. 1, n. 1, p. 13-30, jun. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.7559/ephata.2019.290> Acesso: 30/06/2024.

- ESPOSITO, R. *Communitas: origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 1998.
- ESPOSITO, R. *Immunità comune: biopolitica all'epoca della pandemia*. Torino: Einaudi, 2022.
- ESPOSITO, R. *Immunitas: protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi, 2002.
- ESPOSITO, R. *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi, 2014.
- GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1986.
- GISEL, P. *L'excès du croire : Experience du monde et accès à soi*. Paris : Desclée de Brouwer, 1990.
- GREISCH, J. L'analyse de l'acte de croire entre histoire et épistémologie. *Recherches de Sciences Religieuses*, Paris, v. 77, n. 1, p. 13-44, Janvier-Mars 1989.
- GREISCH, J. Du langage comme sol de croyance. In: AAVV. *La croyance*. Paris : Cerf, 1982, p. 62-84.
- HOFF, G. M. *Die prekäre Identität des Christlichen: Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*. Paderborn: Schöningh, 2001.
- HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Félix Meiner, 1972.
- KERN, W.; POTTMEYER, H. J.; SECKLER, M. *Handbuch der Fundamentaltheologie*. v. 4. Traktat theologische Erkenntnislehre. Freiburg i. Br.: Herder, 1988.
- LATOUR, B. *Face a Gaïa : Huit conferences sur le nouveau régime climatique*. Paris : La Découverte, 2015.
- LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte, 1997.
- LEVINAS, E. *Entre nous : Essai sur le penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.
- LORIZIO, G.; GALANTINO, N. *Metodologia teologica: avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*. Milano: San Paolo, 1994.
- MELLA, P. La teología latinoamericana y el giro descolonizador. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 439-461, set/dez 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.20911/21768757v48n3p439-461/2016> Acesso: 30/06/2024
- MENDOZA-ÁLVAREZ, C. Los entretejidos del conocimiento complejo: el lugar de la Teología en la interrelación de humanidades, ciencias y saberes en tiempos posmodernos y decoloniales. *Ephata*, Lisboa, v. 1, 1, p. 53-68, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.7559/ephata.2019.292> Acesso: 30/06/2024.
- MÜLLER, K. (Ed.). *Fundamentaltheologie*. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Regensburg: Friedrich Pustet, 1989.
- NANCY, J.-L. *La communauté desoeuvrée*. Paris : Christian Bourgois Editeur, 1986.
- RAHNER, K. Theologie und Anthropologie. In: *Schriften zur Theologie*, v. VIII. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benzinger Verlag, 1967, p. 43-65.
- ROSITO, V. *Postsecolarismo*. Passaggi e provocazioni del religioso nel mondo contemporaneo. Bologna: EDB, 2017.

SCHICKENDANTZ, C. Una elipse con dos focos: hacia um nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes. *Revista Teología*, Buenos Aires, v. 50, n. 110, p. 85-109, jul. 2013. Disponível em: <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/2036>. Acesso: 30/06/2024

SEQUERI, P. *Il Dio affidabile: saggio di Teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana, 1996.

SOUSA SANTOS, B. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

TAVARES, S. S. A 'invenção' do antropocentrismo: uma abordagem decolonial. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 2, p. 419-442, mai./ago. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n2p419/2022> . Acesso: 30/06/2024

TEIXEIRA, A. *Entre a exigência e a ternura: uma antropologia do habitat institucional católico*. Lisboa: Paulinas, 2005.

TOLDY, T. M. Contributos para abordagens interseccionais na Casa Comum. *Ephata*, Lisboa, v. 4 n. 2, p. 51-73, out. 2022. Disponível em <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.11385> Acesso: 30/06/2024

VON BALTHASAR, H. U. *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967.

WITTGENSTEIN, L. *Sobre a certeza*. Lisboa: Ed. 70, 1990.

Artigo submetido em 26.04.24 e aprovado em 03.10.24.

João Manuel Duque é doutor em Teologia Fundamental pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M. Professor na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, desde 1996. Orcid.org/0000-0002-9252-6709. E-mail: jduque@ucp.pt

Endereço: Universidade Católica Portuguesa, Rua Camões s/n
4710-362 Braga, Portugal