

FACULDADES EST  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

JOSÉ ROBERTO LIMAS DA SILVA

**EM BUSCA DE UMA EPISTEMOLOGIA PARA A TEOLOGIA  
CRISTÃ: CAMINHOS POSSÍVEIS**

São Leopoldo  
2024



JOSÉ ROBERTO LIMAS DA SILVA

**EM BUSCA DE UMA EPISTEMOLOGIA PARA A TEOLOGIA  
CRISTÃ: CAMINHOS POSSÍVEIS**

Tese de Doutorado  
Para a obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em  
Teologia  
Área de Concentração: Teologia,  
Religião e Linguagens  
Linha de Pesquisa: Bíblia e Religião  
no Mundo Bíblico

Orientador: Prof. Dr. Oneide Bobsin

São Leopoldo

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S586e Silva, José Roberto Limas da  
Em busca de uma epistemologia para a teologia  
cristã: caminhos possíveis / José Roberto Limas da Silva;  
orientador Oneide Bobsin. – São Leopoldo : EST/PPG,  
2024.  
216 p. ; 31 cm

Tese (Doutorado) – Faculdades EST. Programa de  
Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo,  
2024.

1. Teologia cristã. 2. Epistemologia. 3. Ciências  
humanas. I. Bobsin, Oneide, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

JOSÉ ROBERTO LIMAS DA SILVA

**EM BUSCA DE UMA EPISTEMOLOGIA PARA A TEOLOGIA CRISTÃ:  
CAMINHOS POSSÍVEIS**

Tese de Doutorado  
Para a obtenção do grau de Doutor em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: Teologia, Religião e  
Linguagens

Data de Aprovação: 26 de julho de 2024

PROF. DR. ONEIDE BOBSIN (PRESIDENTE)  
Assinado digitalmente

PROF. DR. VALÉRIO GUILHERME SCHAPER (EST)  
Assinado digitalmente

PROF. DR. FLÁVIO SCHMITT (EST)  
Assinado digitalmente

PROF. DR. JEFFERSON ZEFERINO (PUC CAMPINAS)  
Docente visitante

PROF. DR. ELIVALDO SERRÃO CUSTÓDIO (UFA)  
Docente visitante

Assinado  
digitalmente por:  
Oneide Bobsin  
Data: 12/09/2024  
14:04:16 -03:00



Assinado digitalmente  
por:  
VALERIO GUILHERME  
SCHAPER:519323186  
15  
Data: 12/09/2024  
14:28:15 -03:00



Assinado  
digitalmente por:  
Flávio Schmitt  
Data: 19/09/2024  
16:03:50 -03:00





*Ao meu querido pai, Divino Ferreira da Silva (in memoriam)*

*☆ 15 de maio de 1939*

*† 02 de setembro de 1994*





## AGRADECIMENTOS

Meu primeiro sentimento é gratidão. Lembro-me da fala do salmista, recomendando a si mesmo: “Bendize, ó minha alma, ao Senhor, e não te esqueças de nenhum de seus benefícios” (Salmo 103.2). Não poderia chegar aqui se Deus não me trouxesse no seu colo. Ele tornou significativo, bonito e leve todo esse percurso de mais de 1500 dias de pesquisa. Certamente houve pessoas que, também, foram instrumentalizadas por Deus para tornar esse percurso factível. Assim, começo pela minha amada esposa, dona Joelma, minha companheira, amiga e apoiadora há mais de trinta anos. Agradeço a companhia, amizade e carinho dos meus três filhos (João Marcos, Júlia e Sofia), que são fonte de inspiração e motivo para continuar lutando por dias melhores para essa geração. Sou grato pela vida da minha querida mãe, dona Maria, que continua investindo e acreditando que a educação é a melhor herança deixada para os filhos. Não posso esquecer-me também do apoio e incentivo das minhas queridas irmãs, Norma, Neiva e Denise. Agradecimentos particulares aos queridos docentes da EST que me apoiaram nessa jornada. Começo com meu competente orientador, Dr. Oneide Bobsin, que sempre foi solícito, generoso, amigo e empático, sempre me apoiando com conteúdo acadêmico, mas também com sua experiência de vida. Os técnicos-administrativos, representados pela nossa secretária acadêmica Carla e pelo nosso querido bibliotecário Günther, são motivo de minha gratidão também.

Outras pessoas queridas que estiveram ao meu lado, durante toda essa trajetória, são os membros da Igreja Batista Nova Vida (Bocaiuva-MG), que me apoiaram com sua compreensão, cuidados e orações. Sou grato pelo amor de vocês. Igualmente sou grato ao grupo de discentes do doutorado, que, com sua amizade e parceria, tornam as tarefas acadêmicas mais suaves. Por fim, minha gratidão ao Estado Brasileiro, representado pela CAPES/MEC, que me acolheu como bolsista e viabilizou o sonho desse doutoramento.

Obrigado a todos e todas!



*“Porque a palavra de Deus é viva, e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração” (Carta aos Hebreus 4. 12).*



## RESUMO

A busca de uma epistemologia própria para a teologia cristã é o tema e, também, nessa perspectiva, a ação que problematiza a pesquisa proposta nesta tese. A pesquisa se dá num contexto totalmente bibliográfico e teórico, sendo que seu desenvolvimento se processa na perspectiva de atender a três objetivos. Resumidamente, a pesquisa objetiva oferecer primeiramente uma compreensão geral dos elementos constituintes da epistemologia e contextualizá-los à realidade do conhecimento teológico. Em seguida, busca apresentar as correntes epistemológicas principais nas ciências humanas, colocando-as em diálogo com o horizonte metodológico da teologia. Por fim, apresenta caminhos possíveis para uma epistemologia cientificamente válida para a teologia. Os três objetivos propostos pavimentam, respectivamente, os três capítulos dessa tese, que se organizam na perspectiva de uma gradação do tema. Assim, eles estão dispostos: *Definição e caracterização de termos ligados à epistemologia*; *Processo de construção epistemológica das ciências humanas e a possibilidade de diálogo com a teologia cristã*; *Caminhos para uma epistemologia teológica cristã, numa perspectiva consensual, abrangente e dialógica*. Entrementes, à medida que a pesquisa se desenvolveu, foi proposto um diálogo entre os paradigmas metodológicos das ciências humanas e as perspectivas epistemológicas da teologia, sendo percebidas espacialidades significativas de convergência metodológica. Assim, a pesquisa identificou que o horizonte transdisciplinar e a presença de uma *racionalidade prudencial*, no ambiente das ciências humanas, oportunizava a construção de uma interlocução frutífera com a teologia cristã. Nesse sentido, essa pesquisa concluiu que a teologia cristã não precisava renunciar aos seus pressupostos revelacionais, na elaboração de um método teológico, mas devia complementá-lo na perspectiva de uma racionalidade *negociada* com as demais ciências humanas (racionalidade teológica). Nesse sentido, ficou demonstrado não somente a viabilidade de uma epistemologia para a teologia cristã, como a necessidade de sua configuração no ambiente acadêmico-científico.

**Palavras-chave:** Epistemologia. Ciências Humanas. Teologia Cristã.



## ABSTRACT

The search for an epistemology specific to Christian theology is the theme and, from this perspective, the action that problematizes the research proposed in this thesis. The research takes place in a completely bibliographical and theoretical context, and its development is carried out with the aim of meeting three objectives. In short, the research aims to first offer a general understanding of the constituent elements of epistemology and contextualize them within the reality of theological knowledge. It then seeks to present the main epistemological currents in the human sciences, placing them in dialogue with the methodological horizon of theology. Finally, it presents possible paths towards a scientifically valid epistemology for theology. The three proposed objectives respectively pave the way for the three chapters of this thesis, which are organized from the perspective of a gradation of the theme. Thus, they are arranged: *Definition and characterization of terms linked to epistemology; Process of epistemological construction of the human sciences and the possibility of dialogue with Christian theology; Paths towards a Christian theological epistemology, from a consensual, comprehensive and dialogical perspective.* Meanwhile, as the research developed, a dialogue was proposed between the methodological paradigms of the human sciences and the epistemological perspectives of theology, and significant spatialities of methodological convergence were perceived. Thus, the research identified that the transdisciplinary horizon and the presence of a prudent rationality, in the environment of the human sciences, provided an opportunity for the construction of a fruitful dialogue with Christian theology. In this sense, this research concluded that Christian theology did not need to renounce its revelational assumptions in the elaboration of a theological method, but, should complement it from the perspective of a rationality negotiated with the other human sciences (theological rationality). In this sense, not only the viability of an epistemology for Christian theology was demonstrated, but also the need for its configuration in the academic-scientific environment.

**Keywords:** Epistemology. Human Sciences. Christian Theology.







<b>4.2 A REVELAÇÃO COMO PRESSUPOSTO BÁSICO PARA O MÉTODO TEOLÓGICO .....</b>	<b>133</b>
<b>4.3 ESBOÇO DE EXEGESE EXEMPLAR DO TEXTO DE HEBREUS 4. 12, 13 ..</b>	<b>140</b>
4.3.1 Origem, desenvolvimento e etapas do método histórico-gramatical .....	141
4.3.2 Origem, desenvolvimento e etapas do método histórico-crítico .....	146
4.3.3 Aplicação dos passos metodológicos da exegese de Hebreus 4. 12,13 .....	158
4.3.3.1 Análise textual de Hebreus 4. 12, 13.....	159
4.3.3.2 Avaliação de contextos na perspectiva do método histórico-gramatical.....	164
4.3.3.3 Análise do conteúdo e da forma no ambiente do método histórico-gramatical ...	168
4.3.3.4 Análise do conteúdo na perspectiva do método histórico-crítico. ....	171
4.3.3.5 Análise (crítica) literária na perspectiva do método histórico-crítico. ....	172
4.3.3.6 Análise das formas no horizonte do método histórico-crítico.....	174
4.3.3.7 Análise da redação no horizonte do método histórico-crítico .....	175
4.3.3.8 Análise teológica no horizonte do método histórico-crítico .....	178
<b>4.4 REFLEXÕES PRELIMINARES ACERCA DO ENCONTRO DO MHC E DO MHG COM O REALISMO CRÍTICO EM FACE DO HORIZONTE TRANSDISCIPLINAR DA TEOLOGIA.....</b>	<b>181</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>189</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>205</b>

## INTRODUÇÃO

Inicialmente, parece-nos adequado informar que o indivíduo contemporâneo experimenta níveis diferenciados de interpretação dos fatos e da realidade. Nesse sentido, o conceito sobre o que é ciência e o que não é ciência é um dos temas mais debatidos, desdobrando-se em questionamentos sobre o que é verdadeiro e o que é falso; sobre o que é real e o que é virtual; enfim, sobre o que é científico e o que não é.

Vivemos um período da história em que a ciência é reconhecidamente reverenciada. “Aparentemente há uma crença amplamente aceita de que há algo de especial a respeito da ciência e de seus métodos”<sup>1</sup>. Existe uma ideia presente de que a ciência tem um juízo suficiente para julgar todas as questões da contemporaneidade. Assim, “a atribuição do termo ‘científico’ a alguma afirmação, linha de raciocínio ou peça de pesquisa é feita de um modo que pretende implicar algum tipo de mérito ou um tipo especial de confiabilidade”<sup>2</sup>.

Percebe-se que existe uma esfera de admiração e estupefação em torno das descobertas e dos feitos da ciência, acompanhada de um sentimento de profundo respeito. O que é atestado como científico goza de, quase que, imediata aceitação. Observa-se também, que

para o grande público, ciência é um conjunto de conhecimentos ‘puros’ ou ‘aplicados’, produzidos por métodos rigorosos, comprovados e objetivos, fazendo-os captar a realidade de um modo distinto da maneira como a filosofia, a arte, a política ou a mística a percebem<sup>3</sup>.

Nesse sentido, para os leigos, a ciência seria um saber suficiente e inquestionável, um mecanismo seguro para afastar todas as vicissitudes da mentira e do engano científico. Dessa forma, “a verdadeira ciência seria um conhecimento independente dos sistemas sociais e econômicos. Seria um conhecimento que, baseando-se no modelo fornecido pela física, se impõe como uma espécie de ideal absoluto”<sup>4</sup>.

Diante desta celebrada admiração da ciência, pela população em geral, pergunta-se o que há de tão distinto e especial na ciência que a torna tão acima das

---

<sup>1</sup> CHALMERS, Alan F. **O que é ciência afinal?** Brasília: Editora Brasiliense, 1993. p.12.

<sup>2</sup> CHALMERS, 1993, p.12.

<sup>3</sup> JAPIASSU, Hilton. **O mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro: Imago, 1975. p. 43.

<sup>4</sup> JAPIASSU, 1975, p. 43.

mazelas do engano e da mentira, uma verdadeira guardiã do verdadeiro conhecimento. O que vem a ser esse “método científico que comprovadamente leva a resultados especialmente meritórios ou confiáveis”<sup>5</sup>? Seria a ciência moderna a legítima herdeira da filosofia clássica, que tinha como premissa mais elevada a “necessidade de um saber universal”<sup>6</sup>?

Com essas questões em mente, ou seja, a possibilidade de uma verdade evidente e comprovável, precisamos, inicialmente, fazer um recuo até a transição da Medievalidade para a Idade Moderna, sobretudo no nascimento dos métodos cartesianos e baconianos, que, de alguma maneira, retomam a discussão acerca do conhecimento racional e inteligível em Platão e Aristóteles. O racionalismo de Descartes<sup>7</sup> e o racionalismo empírico de Bacon<sup>8</sup> partem desta ideia de epistemologia otimista, ou seja, “que a verdade é sempre reconhecível quando colocada diante de nós: se ela não se revelar por si só, precisará apenas ser desvelada ou descoberta”<sup>9</sup>.

Esta compreensão otimista acerca da capacidade do indivíduo, no exercício de sua razão, identificar a verdade fundamenta a teoria do conhecimento científico em René Descartes, que entende que “as coisas que concebemos de maneira muito clara e distinta são todas verdadeiras”<sup>10</sup>, pois esta mente racional foi dotada por Deus, de tal maneira que esta verdade é sempre possível, pois procede de Deus. Daí o conhecido termo *veracitas Dei* (verdade de Deus).

A mesma compreensão otimista e idealista de ciência é encontrada em Bacon quando estabelece que “a natureza é um livro aberto, e quem o ler com a mente pura, não o interpretará erradamente. Só incorrerá em erro quem tiver a mente deturpada”<sup>11</sup>, pois o conhecimento está evidente na natureza, traduzido na expressão *Veracitas Naturae* (verdade natural). Vê-se, aqui, a presença da fusão entre virtude intelectual e virtude moral, que é uma herança conceitual da

---

<sup>5</sup> CHALMERS, 1993, p.12.

<sup>6</sup> DILTHEY, Wilhelm. **Essência da filosofia**. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984. p. 22.

<sup>7</sup> René du Perron Descartes nasceu em 31 de março de 1596 em La Hayne, antiga província de Touraine, França e morreu em 1650. Descartes é considerado o pai do racionalismo.

<sup>8</sup> Francis Bacon (1561-1626) foi um filósofo, político e ensaísta inglês. Foi importante na formulação de teorias que fundamentaram a ciência moderna. É considerado o pai do método experimental.

<sup>9</sup> POPPER, Karl. **Conjecturas e refutações**. Tradução de Sérgio Bath. 5 Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. p. 35.

<sup>10</sup> DESCARTES, René. **Discurso do método**. Porto Alegre: L & PM, 2013. p. 64-65.

<sup>11</sup> POPPER, 2008, p. 35.

escolástica medieval, sendo o conhecimento considerado, ainda, uma experiência que envolve aspectos racionais e éticos.

Resumidamente, enxergamos em Descartes e Bacon a tentativa de se construir uma teoria do conhecimento em reação às crenças tradicionalistas da medievalidade, que se baseava num dogmatismo religioso, aparentemente, irreflexivo. Percebe-se, também, uma crítica dirigida contra a autoridade e a tradição representadas pela igreja cristã. Entretanto, a julgar pela fundamentação do conhecimento sobre o substrato da racionalidade moral e intelectual (*veracitas dei e veracitas naturae*), parece razoável imaginar que ambos não conseguiram libertar a teoria do conhecimento da relação de autoridade, uma vez que apelavam à autoridade da razão, considerando-a uma instância inerrante. Tal situação se verificava no âmbito da epistemologia da Idade Média, que também era legitimada por autoridades da igreja e da tradição. Nesse caso, “a única coisa que conseguiram foi substituir uma autoridade – Aristóteles, ou a Bíblia – por outra”<sup>12</sup>, a razão.

Diante disso, apresenta-se, desde o nascedouro da ciência moderna, dilemas inquietantes ligados à competência do ser humano para conhecer/aprender, uma vez que surge a pergunta: “Como podemos admitir que nosso conhecimento é humano (absolutamente humano) sem aceitar por implicação, ao mesmo tempo, que ele é feito de arbitrariedade e de caprichos individuais”<sup>13</sup>? Não obstante, a busca de uma verdade objetiva, quantificável, verificável e explicável se tornou a marca da ciência moderna, ainda que reverbere o apelo da filosofia socrática, recomendando que o conhecimento pleno e definitivo é impossível.

A caminhada da ciência ao longo dos séculos tem dado provas da permanência deste dilema fundacional, que sobrevive e se reveste de maior significado na chamada Sociedade Informacional e Pós-industrial<sup>14</sup>, recebendo, atualmente, outros fatores que agravam a crise em seus elementos fundacionais. Não obstante, “há abundância de provas na vida cotidiana de que a ciência é tida em alta conta, a despeito de um certo desencanto com ela, devido a consequências

---

<sup>12</sup> POPPER, 2008, p. 43.

<sup>13</sup> POPPER, 2008, p. 43.

<sup>14</sup> A configuração social, chamada de pós-industrial, surge depois da década de 70 do século passado. Já a sociedade da informação surge entre 1980 e 1989, com o aparecimento da microtecnologia, com a qual produz uma revolução no campo da divulgação do conhecimento e da informação.

pelas quais alguns a consideram responsável, tais como bombas de hidrogênio e poluição”<sup>15</sup>.

Uma questão que sempre se impôs como motivo de dissenso é a de que a ciência poderia produzir um conhecimento de validade global, um saber universal. Nesse sentido, haveria duas realidades: uma científica e outra acientífica. O que não deixaria de ser uma reedição do

problema tratado por muitos filósofos desde a época de Bacon – embora nunca o tivesse encontrado formulado explicitamente. A explicação mais aceita era a de que a ciência se caracterizava pela sua base na *observação e pelo método indutivo*, enquanto a pseudociência e a metafísica se caracterizavam pelo *método* especulativo {...}<sup>16</sup>.

Tal compreensão parece sobreviver na ciência contemporânea, verificada nas famosas frases: Isto é científico? A ciência já comprovou? Etc. A comunidade dos operadores da ciência, “assim fazendo, eles esperam insinuar que sua afirmação é particularmente bem fundamentada e talvez esteja além de contestação”<sup>17</sup>. Desta interpretação decorre a possibilidade de um modelo científico uno e soberano.

Essa teoria científica tem enfrentado resistência, especialmente, a partir do século XIX, sendo acusada de ser um modelo opressor e totalitário, pois “se a atitude científica é a único racional, a única verdadeiramente humana, verdadeiramente justificada e fecunda, o sentido que ela projeta sobre o homem e o mundo só pode ser o único possível”<sup>18</sup>. Tal postura revela intolerância com as demais visões de mundo, produzindo a ideia de uma compreensão monolítica e uniforme da realidade humana. “Mesmo que explicitamente não pretenda impor-se como um empreendimento totalitário, a ciência já comporta em si mesma, implicitamente, a possibilidade de tal projeto”<sup>19</sup>.

Uma consequência imediata dessa crítica sobre este paradigma científico totalizante e uniformizador é a fragmentação ou pulverização das várias áreas do conhecimento científico, que, até o século XIX, estava circunscrito ao campo da filosofia e das ciências naturais, sendo que as chamadas ciências humanas

---

<sup>15</sup> CHALMERS, 1993, p.12.

<sup>16</sup> POPPER, 2008, p. 283.

<sup>17</sup> CHALMERS, 1993, p.12.

<sup>18</sup> JAPIASSU, 1975, p. 203.

<sup>19</sup> JAPIASSU, 1975, p. 203.

(sociologia, geografia, história, psicologia etc) estavam debaixo do guarda-chuva epistemológico da filosofia. Somente

no século XX, as ciências humanas firmam-se como uma ciência original no campo científico, discrepante do modelo canônico forjado no século XIX, revelando a heterogeneidade profunda de compreensão da vida humana e impelidas pela urgência de encontrar horizontes para a humanidade. Para isso, a par do notável incremento alcançado pelas ciências da natureza, as ciências humanas edificaram novos fundamentos para compreender novas dimensões da história humana, puseram em questão certezas que se mostravam inabaláveis, adquiriram sólida legitimidade científica e acadêmica e revelam promissoras perspectivas às possibilidades de vida na sociedade humana<sup>20</sup>.

Pensando nesse novo momento que se apresenta no campo do conhecimento científico, onde outras áreas do conhecimento ganham *status* científico, parece insustentável a ideia de um paradigma científico único. Também, a ideia de que algum fato ou evento é científico ou não (nos moldes da *verdade evidente* de Descartes e Bacon) esbarra em muitas questões, especialmente porque estaríamos diante de uma ciência baseada em um idealismo ético, na medida em que se esforça em limitar a atividade científica a uma busca desinteressada e neutra da verdade<sup>21</sup>. Tal comportamento, de alguma maneira, revela um ideal dogmático e fundamentalista.

Considerando essa nova conjuntura científica, entende-se que “cada área do conhecimento pode ser analisada por aquilo que é. Ou seja, podemos investigar quais são seus objetivos {...} e podemos investigar os meios usados para conseguir estes objetivos e o grau de sucesso conseguido”<sup>22</sup>. Daí decorre que a declaração de que algo é científico ou não, baseado numa premissa universalizante e genérica, demonstra ser inadequada, pois “não precisamos de uma categoria geral ‘ciência’, em relação à qual alguma área do conhecimento pode ser aclamada como ciência ou difamada como não sendo ciência”<sup>23</sup>.

Avançando nessa busca de compreensão científica mais contextualizada à contemporaneidade, depara-se, atualmente, com a proposta de um modelo científico, que leva em conta as implicações sociais, econômicas, culturais e políticas onde está sendo produzido este conhecimento. Esta abordagem é proposta por

---

<sup>20</sup> CHIZZOTTI, Antônio. História e atualidade das Ciências Humanas e Sociais. **Cadernos de História da Educação**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 599-613, 2016. p. 602.

<sup>21</sup> JAPIASSU, 1975, p. 44.

<sup>22</sup> CHALMERS, 1993, p.197.

<sup>23</sup> CHALMERS, 1993, p.197.

Michel Foucault<sup>24</sup>, quando suspeita que a *episteme* (ciência), historicamente formada no berço do racionalismo/empirismo, seja algo “como uma visão do mundo, uma fatia de história comum a todos os conhecimentos e que imporá a cada um as mesmas normas e os mesmos postulados, um estágio geral da razão, uma certa estrutura de pensamento a que não saberiam escapar os homens de uma época”<sup>25</sup>.

Nesse contexto, proposto por Foucault, a ciência ganha uma abordagem mais hermenêutica e contextualizada às esferas de poder cultural, econômico e político. Japiassu também, aponta esta contextualização da ciência, tendo em vista que ela

pode ser uma procura metódica do saber, quanto um modo de interpretar a realidade; tanto pode ser uma instituição, com seus grupos de pressão, seus preconceitos, suas recompensas oficiais, quanto um metiê subordinado a instâncias administrativas, políticas ou ideológicas; tanto uma aventura intelectual conduzindo a um conhecimento teórico (pesquisa) - quanto um saber realizado ou tecnicizado<sup>26</sup>.

Diante dessa possível conformação do processo de produção de conhecimento científico às esferas de poder, os antigos pressupostos de neutralidade científica e ateísmo metódico se vulnerabilizam. Ficam expostas as fissuras antigas no processo de produção científica, já denunciadas por pesquisadores como Foucault, quando expõe a radicalidade de seu pensamento, afirmando que “a *episteme* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época”.<sup>27</sup>

Entrementes, a redução de *episteme* a um construto social discursivo, ignorando os aspectos lógicos e matemáticos em favor de uma construção discursiva de ideias, parece ser uma extravagância metodológica. Não obstante, Foucault defende a ideia de que a ciência é “o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas”<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Michel Foucault nasceu em Poitiers no dia 15 de outubro de 1926 - Paris, 25 de junho de 1984 foi um filósofo, historiador das ideias, teórico social, filólogo, crítico literário e professor.

<sup>25</sup> FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 214.

<sup>26</sup> JAPIASSU, 1975, p. 44.

<sup>27</sup> FOUCAULT, 2008, p. 214.

<sup>28</sup> FOUCAULT, 2008, p. 214.



Pensando nessa marcha da história das ciências, especialmente a partir de sua pulverização em diversos campos do saber, deparamo-nos com um novo momento na produção do conhecimento científico no que diz respeito à excessiva parcialização e especialização do conhecimento, estabelecendo uma cientificidade insegura, fragmentada e relativista. Esse modelo científico expõe sua visão dispersa à medida que “fragmenta o complexo do mundo em pedaços separados, fraciona os problemas, unidimensionaliza o multidimensional (...)”<sup>29</sup>, reduzindo o conhecimento científico a uma abstração de uma fração da realidade, para depois tentar encaixá-la no todo. A teoria deste paradigma baseado na especialização tem sido atribuída como uma demanda do mercado capitalista em face da necessidade de mão-de-obra especializada e barata.

Nessa perspectiva, “em lugar da história da humanidade, temos histórias múltiplas, disso ou daquilo, histórias parciais e unilaterais. Em lugar de um tecido unido, fios separados. Em lugar de um organismo vivo, *membra disjecta*”<sup>30</sup>. Assim, esta ciência sectária (aqui questionada por Koiré) se apresenta aos olhos desses pesquisadores como uma colcha de retalhos de diferentes procedências, idades, formatos, cores e matizes, que não se reportam a um tecido original e único, contrariando o ensinamento daquela máxima proverbial dos evangelhos: “Ninguém põe remendo de pano novo em veste velha; porque o remendo tira parte da veste, e fica maior a rotura”.<sup>31</sup>

Aos que questionam esse modelo científico pulverizado em especialidades, é assumido como verdade que “o todo é maior do que a soma das partes; que uma coleção de monografias locais não forma a história de um país; e que mesmo a história de um país é apenas um fragmento de uma história mais geral”.<sup>32</sup> Assim, um comportamento alienado e alienante acerca do processo histórico do conhecimento não parece recomendável, uma vez que o conhecimento se processa a partir da ideia de acumulação de conteúdos e não de saltos no vazio científico, deixando para trás a herança acumulada.

---

<sup>29</sup> MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 10.

<sup>30</sup> KOIRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento científico**. Tradução de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Brasília: Universidade de Brasília, 1982. p. 372.

<sup>31</sup> Evangelho de Mateus, 9,16. *In*: **BÍBLIA Sagrada**: Antigo e Novo Testamentos. Tradução: João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008. p. 1257.

<sup>32</sup> KOIRÉ, 1982, p. 373-374.

Nessa esteira de pensamento, Lakatos, prefaciando sua obra *Historia de la ciência y sus reconstrucciones racionales* (História da ciência e suas reconstruções racionais), vê também a importância da interdependência entre teoria do conhecimento (filosofia da ciência) e história da ciência: “A filosofia da ciência sem a história da ciência é vazia; A história da ciência sem a filosofia da ciência é cega”<sup>33</sup>.

Em face dessas recentes revisões no conceito do que é ciência e de como acontece o conhecimento, muitos epistemólogos têm considerado que “a divisão que operamos entre diversas atividades humanas, que isolamos para delas fazermos campos separados, objetos de histórias também separadas, é bastante artificial, e que, na realidade, elas se condicionam, se interpenetram e formam um todo”.<sup>34</sup> Por isso, tornar-se-ia uma tarefa de difícil consecução reconstruir o todo científico a partir das múltiplas partes abstraídas e estudadas isoladamente. Feyerabend considera, ainda, que

a educação científica, tal como hoje a conhecemos, tem precisamente esse objetivo. Simplifica a ciência, simplificando seus elementos: antes de tudo, define-se um campo de pesquisa; esse campo é desligado do resto da História (a Física, por exemplo, é separada da Metafísica e da Teologia) e recebe uma ‘lógica’ própria. Um treinamento completo, nesse tipo de ‘lógica’, leva ao condicionamento dos que trabalham no campo delimitado; isso torna mais uniformes as ações de tais pessoas, ao mesmo tempo em que congela grandes porções do procedimento histórico. ‘Fatos’ estáveis surgem e se mantêm, a despeito das vicissitudes da História<sup>35</sup>.

A crítica de Feyerabend está fincada na questão da ruptura que este tipo de abordagem faz com a história do pensamento e da filosofia, gerando pesquisadores condicionados a uma uniformidade acadêmica, impedindo-os de enxergarem qualquer fato científico que esteja além da lógica própria da sua área de pesquisa, uma vez que seus procedimentos metodológicos se baseiam na abstração do objeto de pesquisa de sua realidade circundante. Tal procedimento desemboca numa compreensão simplista e delimitada do objeto, circunscrevendo-o a um campo de pesquisa único, negando sua transdisciplinaridade.

A ciência moderna, como a conhecemos, herdeira do positivismo e ainda presente e influente no ambiente acadêmico/científico, tem sofrido questionamentos consideráveis, sobretudo, em face da sua descontextualização com a vida cultural

<sup>33</sup> IMRE, Lakatos. **Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales**. Madri. Tecnos, 1987. p. 11. Texto original: *La Filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia es vacía; La Historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia es ciega*. (Tradução própria).

<sup>34</sup> KOIRÉ, 1982, p. 373-374.

<sup>35</sup> FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. p. 21.

pós-moderna, considerada mais aberta para o desconhecido, o místico e o irracional. Não obstante, temos uma geração de pesquisadores que são treinados no sentido de impedir qualquer tipo de intuição que possa aproximar fronteiras entre a ciência tradicional e conhecimentos intuitivos. Dessa forma

a religião da pessoa, por exemplo, ou sua metafísica ou seu senso de humor {...} devem manter-se inteiramente à parte de sua atividade científica. Sua imaginação vê-se restringida e até sua linguagem deixa de ser própria. E isso penetra a natureza dos 'fatos' científicos, que passam a ser vistos como independentes de opinião, de crença ou de formação cultural<sup>36</sup>.

Estão presentes, nessa situação citada, os pressupostos de neutralidade científica e ateísmo metodológico, que fundamentam a pesquisa científica positivista, onde o pesquisador, no exercício da pesquisa, esvazia-se de suas crenças e ideologias. Nesse sentido, tal modelo científico ganha uma dimensão dogmática porque pressupõe a capacidade do pesquisador manter-se isento, imparcial e imaculadamente neutro em relação as suas crenças e valores.

Esse modelo científico, que tem suas raízes no iluminismo racionalista, referendado pelo positivismo do século XIX, tem no método explicativo a única forma de verificação da verdade, "instaura as ciências como investigação do real, do certo e do indubitável, do precisamente determinado e do útil"<sup>37</sup>, sendo a única forma segura de se chegar ao conhecimento.

Algumas questões ficam marginalizadas nesse modelo científico, uma vez que renuncia a uma dimensão do mundo que desejamos explorar, mas que continua em grande parte desconhecida. Feyerabend entende que

devemos, pois, conservar-nos abertos para as opções, sem restringi-las de antemão. Receitas epistemológicas podem parecer esplêndidas quando comparadas a outras receitas epistemológicas ou a princípios gerais - mas quem assegurará que são o melhor meio de descobrir não uns poucos 'fatos' isolados, mas também alguns profundos segredos da natureza<sup>38</sup>?

A ideia de uma ciência que ignora seu entorno social e cultural tem se revelado desastrosa, à medida que se enclausura num cientificismo frio e entra em conflito com o projeto humanista. Nesse sentido, "a tentativa de fazer crescer a liberdade, de atingir vida completa e gratificadora e a tentativa correspondente de

---

<sup>36</sup> FEYERABEND, 1977, p. 21.

<sup>37</sup> COMTE, Auguste. **Curso de Filosofia Positiva, Discurso Preliminar Sobre o Conjunto do Positivismo, Catecismo Positivista**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 12.

<sup>38</sup> FEYERABEND, 1977, p. 22.

descobrir os segredos da natureza e do homem implicam, portanto, rejeição de todos os padrões universais e de todas as tradições rígidas”<sup>39</sup>.

Nesse cenário contemporâneo de inadequações, descontinuidades e questionamentos ao modelo científico tradicional, podemos assentir que o atual horizonte metodológico necessita ser dialógico e polivalente, pois “depois de um longo período de diferenciação e especialização, vivemos um tempo de interdisciplinaridade e de transdisciplinaridade”<sup>40</sup>, criando um ambiente fértil para a troca e a partilha de saberes das diversas áreas do conhecimento.

Há de se considerar esse contexto transdisciplinar e polimetodológico e, ainda, levar em conta que as bases epistemológicas de qualquer ciência, inclusive as naturais, não podem ignorar seu passado mítico e simbólico. Destarte, num primeiro momento, “a radicalidade da proposta iluminista de rompimento com o pensamento mítico erodiu seu fundamento epistemológico, colocando o pensamento racional sobre um vazio cognitivo”<sup>41</sup>.

O abandono desse passado, por assim dizer, pré-científico foi questionado por Husserl, no lançamento das bases da fenomenologia, quando ele reconhece que a metafísica é a “ciência das questões supremas e últimas, a dignidade de rainha das ciências, cujo espírito unicamente proporciona o sentido último a todos os conhecimentos, aos conhecimentos de todas as outras ciências”<sup>42</sup>.

Diante de uma evidente crise epistemológica das ciências tradicionais em nossa contemporaneidade, algumas disciplinas que sofriam questionamentos quanto a sua cientificidade, como a Teologia e as Ciências da Religião, receberam *status* de área de conhecimento. No contexto brasileiro, recentemente, as duas disciplinas foram incorporadas a um campo próprio de conhecimento, constituindo juntas a área 44 (quarenta e quatro)<sup>43</sup>. Dessa maneira, as duas disciplinas (Teologia e Ciências da

---

<sup>39</sup> FEYERABEND, 1977. p. 22.

<sup>40</sup> SUSIN, Luis Carlos. Fazer teologia em tempos de globalização: nota sobre método em teologia. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 31, p. 97-108, 1999. p. 106.

<sup>41</sup> GABATZ, Celso; SILVA José Roberto Limas da. O Devir histórico hermenêutico e o recrudescimento da interpretação mítica na contemporaneidade. **REFLEXUS – Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, V. 17, n. 1, p. 43-58, 2023. p. 56.

<sup>42</sup> HUSSERL, Edmund. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental – uma Introdução à filosofia fenomenológica**. Rio de Janeiro: Forense, 2012. p. 6.

<sup>43</sup> A Área Ciências da Religião e Teologia, código 44, surgiu com a Portaria CAPES nº 174/2016, publicada no DOU de 13 de outubro de 2016, redesignada pela Resolução nº 01, de 04 de abril de 2017, publicada no Boletim de Serviço/CAPES – Edição Especial nº 1 – abril 2017. Ministério da Educação (MEC). **Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)**, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>. Acesso em 19 de março de 2024.

Religião) já existiam no espaço acadêmico brasileiro, desde o século passado, mas eram tuteladas pela Filosofia.

O percurso da Teologia e das Ciências da Religião foi bastante complexo, tendo em vista que o seu objeto de pesquisa estava diretamente ligado à religião e ao sagrado, que são espacialidades de conhecimento que extrapolam a compreensão racional-epistêmica tradicional. Nesse sentido, depois de um custoso e longo caminho, “as Ciências da religião no Brasil completam 50 anos de presença institucional, tendo início em 1969 com criação do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal de Juiz de Fora”<sup>44</sup>.

Entrementes, a Teologia, somente na virada do século XX, ganhou espaço na academia brasileira. Assim, em 04 de outubro de 1999, “o Diário Oficial da União publicou portaria<sup>45</sup>, assinada pelo Ministro da Educação Paulo Renato Souza, autorizando oficialmente o primeiro curso de teologia no Brasil”<sup>46</sup>. Essa portaria é o ato inaugural para o estabelecimento do curso de teologia como graduação universitária.

Feitas essas brevíssimas considerações históricas sobre a presença e o lugar da Teologia e das Ciências da Religião, queremos nos ater, exclusivamente, ao lugar da Teologia no ambiente das outras ciências humanas, tendo em vista que nossa tese trata da busca de um estatuto científico para a teologia cristã. Dessa forma, torna-se oportuno apresentar, agora, resumidamente, os elementos principais do projeto dessa pesquisa.

Sendo assim, em nosso Projeto de Pesquisa (PP), o tema (Em busca de uma epistemologia para a teologia cristã: caminhos possíveis) já carrega em si o problema de pesquisa que pode ser colocado na seguinte perspectiva: Em que medida é possível uma epistemologia para a teologia cristã, configurando uma teoria do conhecimento consensual, abrangente e dialogal? Nesse sentido, partimos de duas hipóteses principais, que nos permitem sugerir dois horizontes hipotéticos. O primeiro horizonte reconhece a possibilidade e a necessidade de uma epistemologia

---

<sup>44</sup> PIEPER, Frederico. Ciências da Religião nas universidades públicas brasileiras: modelos de implementação e desafios. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 19, n. 2, mai/ago 2019. p. 26.

<sup>45</sup> Brasília-DF, 15 de março de 1999. Despacho do Ministro, publicado no Diário Oficial da União de 5/7/1999. **Ministério da Educação. 1999.** Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces241\\_99.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces241_99.pdf). Acesso em 19 de março de 2024.

<sup>46</sup> HOCH, Lothar C. Primeiro curso de Teologia do Brasil autorizado pelo MEC. 2000. **Portal Luteranos.** Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/primeiro-curso-de-teologia-do-brasil-autorizado-pelo-mec>. Acesso em 19 de março de 2024.

teológica consensual e dialógica em face da extrema difusão metodológica presente nas diversas correntes cristãs, inviabilizando abordagens metodológicas acordadas. O segundo horizonte hipotético é a admissão de uma possível colaboração do estatuto científico das ciências humanas na construção da epistemologia teológica cristã.

Considerados o tema, o problema de pesquisa e as hipóteses, entendemos que três objetivos se impõem sobre a proposta dessa pesquisa. O primeiro objetivo deve ser uma caracterização breve dos termos ligados à epistemologia, oferecendo uma compreensão clara a respeito dos mesmos, inclusive demonstrando a profunda dispersão metodológica presente no ambiente da pesquisa teológica. Um segundo objetivo importante é apresentar as diversas correntes epistemológicas no ambiente das ciências humanas para, assim, identificar algumas interfaces com a teologia cristã. Um último objetivo é demonstrar a plausibilidade de uma epistemologia teológica, a partir da análise de um texto exemplar do Novo Testamento em diálogo com o estatuto científico das ciências humanas.

Pensando nos referenciais teóricos, levando em conta a proposta temática da pesquisa (a busca de uma epistemologia para a teologia cristã), a presente tese estabelece dois eixos bibliográficos principais. O primeiro eixo se baseia em autores e obras que discutem a origem e o desenvolvimento da epistemologia, buscando conceituá-la, caracterizá-la e contextualizá-la no ambiente da produção do conhecimento. O segundo eixo é voltado para obras bíblicas e teológicas, considerando a necessidade de oferecer um instrumental teórico para uma abordagem econômica e factível. Assim, escolhemos o texto bíblico da Carta aos Hebreus, no capítulo quatro, verso doze<sup>47</sup>, que será a perícopes submetida a uma exegese. O objetivo dessa exegese é colocar em diálogo o conteúdo revelacional do texto bíblico com a epistemologia das ciências humanas e, a partir desse encontro, propor uma epistemologia que seja apropriada à teologia cristã.

Dito isto, a última questão que queremos tratar quanto ao PP (Projeto de Pesquisa) é a metodológica. A questão do caminho a ser percorrido nessa pesquisa é importante por razões óbvias, tendo em vista o tema desta. Assim, deixamos claro

---

<sup>47</sup> Porque a palavra de Deus é viva, e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, penetra até ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração - Carta aos Hebreus, 4, 12. In: BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1584.

que nossa abordagem será teórica e bibliográfica. Nossa intenção é percorrer literatura especializada, já, publicada no ambiente das ciências humanas, em busca de uma teorização segura sobre o percurso histórico da epistemologia das ciências humanas, como também identificar, no campo teológico, artigos, teses e obras clássicas que tratem da questão epistemológica.

Sem embargo, precisa ser dito que, na questão da escolha do método, essa pesquisa impõe paradoxalidades metodológicas inevitáveis, porque, por um lado, partiremos de materiais de pesquisa, já, publicados e de perspectiva metodológica racional-dedutiva, por outro lidaremos com a análise de textos cristãos que não se esgotam nessa proposta objetiva e explicativa, exigindo outro instrumental metodológico.

Assim, essa pesquisa assume que a abordagem fenomenológica, em alguns contextos, será a mais apropriada, pois é sabido que esse método se propõe a encontrar respostas baseado não em formulações dedutivas ou empíricas, mas no objeto em seu encontro com o sujeito observador. Dessa forma, essa pesquisa percorrerá um caminho metodológico dialógico, buscando a interlocução entre as duas matrizes metodológicas e nunca as sobrepondo.

Destarte, apresentados os elementos principais do nosso PP (Projeto de pesquisa), como norteadores do percurso dessa tese, passemos a considerar a viabilidade de uma epistemologia teológica cristã. Assim, nos parece apropriado propor uma abordagem epistemológica que transcenda aos critérios tradicionais de cientificidade, sobretudo pela especificidade de seu objeto de pesquisa. Entrementes, a questão mais relevante na teologia é “a sua irreduzível relação à experiência e prática da fé, que transcende as possibilidades explicativas das ciências naturais e humanas, embora não se localize fora do âmbito da racionalidade”<sup>48</sup>.

Nesse sentido, a busca de um padrão de cientificidade meramente racionalista-explicativo para a teologia “seria reduzi-la a uma das ‘ciências’ das religiões o que, de um lado, lhe possibilitaria uma presença um pouco menos tensa no ambiente universitário, mas, de outro, colocá-la-ia em uma relação por demais tensa com as comunidades de fé”<sup>49</sup>. Dessa forma, torna-se oportuno lembrar que

---

<sup>48</sup> ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Do estatuto acadêmico da Teologia: pistas para a solução de um problema complexo. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 47, n. 2, p. 67-87, 2007. p. 74.

<sup>49</sup> ZABATIERO, 2007, p. 74.

muitas questões ligadas ao conhecimento não são satisfatoriamente respondidas pelas ciências modernas, sejam naturais, sejam humanas. Além da questão meramente cognitiva, “a ciência nunca pode explicar nenhum princípio moral. Parece haver um abismo intransponível entre questões do que ‘é’ e do que ‘deve ser’”<sup>50</sup>.

Desta forma, a possibilidade de epistemologias negociadas e dialogais é um horizonte considerado razoável, não somente para a teologia, mas também para as outras ciências. Diante disso, a teologia pode buscar uma posição acadêmica em um *locus* original, oferecendo maior abrangência cognitiva e contribuindo no sentido de que as demais ciências escapem das “conclusões apressadas que contradizem a abertura e o alcance da razão”<sup>51</sup>. No sentido inverso, também, “a fé também não deve fugir das objeções da razão científica, mas deve estar disposta a argumentar. Se realmente busco a verdade, em princípio, devo interessar-me na discussão”<sup>52</sup>.

A configuração de uma epistemologia clara, dialógica e abrangente para a teologia pode funcionar como um contraponto à ideia de uma verdade funcionalista, pois

essa dimensão da racionalidade eminentemente técnica, científica, foi se aliando às instituições capitalistas e constituindo o mundo ocidental capitalista, centrado no homem econômico, o homem capaz de transformar os objetos em produtos e de organizar a vida em sociedade em função dos interesses do dinheiro e do poder<sup>53</sup>.

Esse horizonte de pragmatismo científico é claramente percebido, pois o modelo social vigente contemporâneo é fruto do prevalecimento “desse novo tipo de saber, tanto na vida pessoal como na vida coletiva, o que significa dizer que nossa civilização, em suas raízes, é uma civilização técnico-científica vinculada a um modo determinado de organizar o processo produtivo”<sup>54</sup>. Assim, a presença da teologia no âmbito das ciências humanas, se acolhida e legitimada pelas últimas, oferece um importante elemento de crítica a esse tipo de produção científica, divorciada da dignidade humana e dos imperativos de justiça social.

---

<sup>50</sup> WEINBERG, S. Os limites da explicação científica. **Caderno Mais! Folha de São Paulo**, 24/06/2001. p. 7-12

<sup>51</sup> ZILLES, Urbano. Fé e razão na filosofia e na ciência. **Rev. Trim.**, Porto Alegre, v. 35, Nº 149, Set, p. 457-479, 2005. p. 458.

<sup>52</sup> ZILLES, 2005, p. 458.

<sup>53</sup> ZABATIERO, 2007, p. 75.

<sup>54</sup> OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 293.



Entretanto, a teologia precisa de uma racionalidade teológica que não seja estreitada pela instituição ou pela teoria discursiva apartada da realidade vivencial. “O discurso teológico, assim, precisa se constituir em formas que possibilitem o *diálogo* com – e entre – os mais variados interlocutores em seus diferentes espaços de atuação: igrejas, academia, sociedade”<sup>55</sup>. Assim, haverá sempre o risco de silenciar a racionalidade teológica por ela não responder nem submeter-se aos estreitamentos metodológicos do modelo científico tradicional.

Nessa perspectiva de construir um paradigma epistemológico próprio da teologia cristã, “Talvez seja tempo de pensar a teologia acadêmica [...] como tendo a vocação específica de prover um cenário dentro do qual todo o amplo espectro de vozes teológicas (bem como das apropriadas vozes não-teológicas) possa ser ouvido {...}”<sup>56</sup>. Dito cenário apresenta possibilidades de troca de saberes, trabalho colaborativo e atividade científica interdisciplinar.

A racionalidade teológica tem a missão intransferível de apresentar o discurso religioso num formato acessível na esfera pública, oferecendo uma linguagem compreensível para religiosos e irreligiosos. Nesse sentido, Habermas enfatiza o fato de que,

enquanto cidadãos de fé só podem fazer contribuições públicas em sua própria linguagem religiosa, com o requisito de que elas sejam traduzidas, os cidadãos seculares devem abrir suas mentes ao possível conteúdo de verdade dessas apresentações, e mais, até mesmo entrar em diálogos a partir dos quais razões religiosas possam então emergir na forma transformada de argumentos genericamente acessíveis<sup>57</sup>.

Dessa forma, a racionalidade teológica que se pensa aqui é aquela que se configura no ambiente da religião e da sociedade à medida que “a razão teológica surge de uma dupla intenção: dizer o mistério que se vive e aceita, e traduzi-lo a fim de, por um lado, aproximá-lo da pessoa fiel e, por outro, torná-lo acessível à interlocução externa”<sup>58</sup>. Podemos dizer, então, que, diante das paradoxalidades do existir e da inalienável condição de humanos finitos que produzem conhecimentos contextuais e provisórios, mas que lidam com dimensões internas que aspiram por transcendência, há sempre a necessidade de uma ciência que transite nessa esfera.

---

<sup>55</sup> ZABATIERO, 2007, p. 80.

<sup>56</sup> KAUFMAN, 1993 apud ZABATIERO, 2007, p.82.

<sup>57</sup> HABERMAS, 2005 apud ZABATIERO, 2007, p. 82.

<sup>58</sup> HAMMES, Érico João. A epistemologia teológica em questão: da dor do mundo gestar futuro. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.39, p. 165-185, 2007. p. 167.

O fato de estar “diante das demais ciências, da tecnologia e de todas as outras realidades, a Teologia se forma e se constitui como audição, interlocução e colaboração”<sup>59</sup>.

Portanto, a ideia de uma teoria do conhecimento teológico, ou seja, a respeito de Deus, não pode prescindir de uma perspectiva dialética na construção de uma epistemologia consistente. Podemos considerar dois movimentos que se entrelaçam no seu desenrolar. O primeiro movimento diz respeito à atitude de Deus querer se revelar, ou seja, Deus (*Theos*) se manifestando através de sua palavra (*Logos*). O segundo está relacionado ao discurso (*Logos*) elaborado pelo homem em relação a Deus (*Theos*).

Perez enxerga esse horizonte com muita clareza, demonstrando que “em primeiro lugar como ‘*Logos* de Deus’{...} a primazia é dada à palavra que o próprio Deus pronuncia e dirige ao homem”<sup>60</sup>. Ou seja, aqui há a pressuposição de que o objeto de pesquisa é pré-dado. Em segundo lugar, o *logos* em Deus é objeto de compreensão da parte do ser humano e, nesse sentido, “a primazia é dada à palavra que o homem dirige a Deus e fala dele”<sup>61</sup>.

Considerando o horizonte dialético pré-mencionado, percebe-se que o objeto de pesquisa é considerado um objeto *a priori* e original, pressupondo uma realidade em si mesma, não obstante, ele se expõe a possibilidade de ser conhecido, numa dimensão cognitiva. Nessa perspectiva, enxergamos o método como mediação do conhecimento do objeto, ou seja, o instrumento capaz de mostrar o caminho para a apreensão racional e cognitiva do objeto. Por isso, o método é a “forma que permite ao sujeito conhecer o objeto. O método é o caminho que nos permite abranger e ordenar reflexivamente um conjunto de realidades, que devem ser percebidas na sua lógica interna e na sua ligação com outras”<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> HAMMES, 2007, p. 184.

<sup>60</sup> PÉREZ, Ángel Cordovilla. **El ejercicio de la teología**: introducción al pensar teológico y sus principales figuras. Salamanca/Espanha: Edições Sígueme, 2007. p. 19. Texto original: En primer lugar como “*Logos* de Dios” {...} se otorga la primacía a la palabra que Dios mismo pronuncia y dirige a hombre. (Tradução própria).

<sup>61</sup> PÉREZ, 2007, p. 19. Texto original: Se concede la primacía a la palabra que el hombre dirige a Dios y dice sobre él. (Tradução própria).

<sup>62</sup> CARDEDAL, Olegario González. **El queacer de la teología**. Salamanca/Espanha: Ediciones Sígueme, 2008. p. 307. Texto original: El camino que permite al sujeto llegar al conocimiento del objeto. Método es la forma que nos permite abarcar de manera refleja y ordenar un conjunto de realidades, que deben ser percibidas en su lógica interna y en su conexión con las demás. (Tradução própria).

Diante desse horizonte, espontaneamente, epistemológico, pensamos que a possibilidade de reduzir um possível estatuto científico da teologia a uma proposta meramente hermenêutica traria alguns prejuízos para a consolidação de uma teoria do conhecimento clara, objetiva, dialogal e abrangente. Nessa esteira de pensamento, não parece apropriado pensar que a hermenêutica seja uma superação da proposta epistemológica.

Entretantes, para Rorty, a epistemologia enxerga “a esperança de concordância como um sinal da existência de um terreno comum que, talvez desconhecido para os interlocutores, os une numa racionalidade comum”<sup>63</sup>. Nesse sentido, ele propõe a superação dessa mentalidade epistemológica de consensos mínimos para os processos cognitivos. A hermenêutica seria a abordagem que romperia com a ideia de uma espacialidade comum para todas as áreas do conhecimento. Em suma, não haveria a necessidade de uma matriz objetiva comum a todas as áreas do conhecimento. Dessa forma, a hermenêutica encararia as relações entre discursos diversos como “relações entre partes integrantes de uma conversação possível, uma conversação que não pressupõe nenhuma matriz disciplinar que una os interlocutores, mas onde a esperança de concordância nunca é perdida enquanto dure a conversação”<sup>64</sup>.

Diante dessa proposta de rompimento com a epistemologia tradicional, haverá sempre o risco de esquecer-se que a mesma trabalha com uma espacialidade cognitiva/racional que fornece um ponto de partida para a compreensão. Não havendo esse fundamento, toda ação compreensiva, inclusive através da hermenêutica, ergue-se sobre o vazio, tornando-se refém de qualquer mentalidade especulativa. O fenômeno da pós-verdade e das *fake news* tem sido o resultado dessa reificação do relativismo e do subjetivismo.

A radicalidade da ideia de superação da epistemologia pela hermenêutica, mormente, pela hermenêutica filosófica ontológica, parece inapropriada, pois é perceptível que “as limitações do conhecimento, devido à insuficiência da epistemologia para compreender as diversas visões do mundo, podem ser resolvidas se aceitarmos unir a epistemologia com a hermenêutica”<sup>65</sup>, pois a

---

<sup>63</sup> RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1994. p. 314.

<sup>64</sup> RORTY, 1994, p. 314.

<sup>65</sup> FLORES-GALINDO, Maria de La. Epistemología y hermenéutica: entre lo conmensurable y lo inconmensurable. **Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales**. Universidad Autónoma de la

expectativa de que “a hermenêutica é, antes, o que obtemos quando não somos mais epistemológicos”<sup>66</sup> parece inviabilizar-se pela natureza própria dos processos cognitivos que exigem racionalizações objetivas minimamente consensuais.

A pretensa efetivação da superação da epistemologia parece uma tarefa inexequível, e o próprio Rorty parece reconhecer essa questão quando apresenta, na mesma obra referenciada até aqui, um horizonte colaborativo entre epistemologia e hermenêutica, que não coaduna muito com a sua defesa anterior da ideia de radical transposição da proposta epistêmica tradicional. Ele, assim, reconhece que

a diferença é puramente de familiaridade. Seremos epistemológicos onde compreendemos perfeitamente bem o que está acontecendo, mas queremos codificá-lo de modo a estendê-lo, ou fortalecê-lo, ou ensiná-lo, ou ‘embasá-lo’. Precisamos ser hermenêuticos onde não compreendemos o que está acontecendo, mas somos honestos o suficiente para admiti-lo em vez de sermos ruidosamente ‘whiggish’<sup>67</sup> a respeito<sup>68</sup>.

A tentativa de dicotomização (considerada inapropriada para nosso horizonte de pesquisa) entre epistemologia e hermenêutica é sintomática, pois a discussão acerca da possibilidade do conhecimento e de uma elaboração teórica sobre esse processo remonta à antiga separação entre racionalidade e historicidade no ambiente da pesquisa científica. Assim, “o conhecimento - quer seja entendido de modo genérico, quer seja entendido especificamente como conhecimento científico – constitui o lugar privilegiado de manifestação da racionalidade e da historicidade, próprias do homem”<sup>69</sup>.

Não obstante, no ambiente da investigação científica, é frequente o hábito de colocar racionalidade e historicidade em campos de pesquisa distintos, considerando-as “como categorias antagônicas e excludentes {...}”<sup>70</sup>, entretanto, essa dicotomia, de certa maneira, ignora que a racionalidade acontece em um contexto sociocultural, onde as experiências humanas moldam o pensamento.

---

Ciudad de México /México, p. 198-211. 2009, p. 200. Texto original: *Las limitantes del conocimiento, debidas a la insuficiencia de la epistemología para comprender diversas visiones del mundo pueden resolverse si aceptamos unir epistemología con la hermenéutica. Lo interesante es que dicha unión ya existe en una teoría de la epistemología contemporánea, la teoría de la verdad como aceptabilidad racional.* (Tradução própria)

<sup>66</sup> RORTY, 1994, p. 321.

<sup>67</sup> O termo *whiggish* aqui significa compreensão totalizante, linear.

<sup>68</sup> RORTY, 1994, p. 317.

<sup>69</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos. **As fronteiras da epistemologia**: uma introdução ao problema da racionalidade e da historicidade do conhecimento. Petrópolis/RJ: Vozes, 1992. p. 113.

<sup>70</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 113.

O inevitável contexto do existir humano exige que racionalidade e historicidade sejam elementos constitutivos da realidade porque, “enquanto se descobre racional, um ser de linguagem, toma consciência de que necessita conviver com o que o cerca, especialmente com os outros. Isso indica que, além de unicamente racional, o homem é também um ser histórico”<sup>71</sup>. Diante disso, há necessidade premente de rever esse dualismo, pois “a racionalidade e a historicidade devem ser tornadas como categorias que não se pode considerar separadamente”<sup>72</sup>.

Os riscos de uma abordagem baseada, apenas, numa racionalidade epistêmica é a de oferecer uma compreensão rígida, explicativa e abstraída da realidade. Dita abordagem se baseia num monismo metodológico, ou seja, “a ideia da unidade do método científico na diversidade de objetos temáticos da investigação científica”<sup>73</sup>, criando um horizonte de alienação histórica, ignorando os contextos sociais em que essas investigações foram realizadas.

Portanto, essa supressão da influência dos processos sociais na pesquisa científica é uma tendência totalmente analítica, fundada numa racionalidade epistêmica anistórica, pois “ao analisar o conhecimento científico pelos seus enunciados lógicos deixava de considerar a ação efetiva dos homens que faziam a ciência e o modo pelo qual essa ação se realizava”<sup>74</sup>.

Quando ignora-se a historicidade do processo de produção do conhecimento, nega-se a existência de pré-conhecimentos e tradições que emolduraram a pesquisa científica. Sinteticamente, pode ser dito que a capacidade de pesquisa “depende de certas pressuposições sobre o objeto observado, o que leva a afirmação de que nossos conhecimentos prévios e nossas crenças são constituintes da observação e do significado que atribuímos àquilo que observamos”<sup>75</sup>.

A metafísica parece ser uma companhia inevitável no ambiente epistemológico, pois a cientificidade, de viés mais analítico, quando “quis expulsar a metafísica pela porta da frente, ela, a metafísica, tornou a entrar calmamente pela

---

<sup>71</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 14.

<sup>72</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 15.

<sup>73</sup> VON-WRIGHT, 1971 *apud* BOMBASSARO, 1992, p. 30.

<sup>74</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 32.

<sup>75</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 33.

porta dos fundos”<sup>76</sup> através da epistemologia de viés historicista. Assim, a racionalidade, entendida meramente como artefato de uma mentalidade instrumental, esbarra em muitos limites metodológicos, sobretudo porque o objeto de pesquisa, assim como o pesquisador, são emoldurados pelas contingências sociais. Portanto, torna-se recomendável “compreender como racional não somente o mundo objetivo das coisas, mas também o mundo social das normas e o mundo subjetivo das vivências e das emoções”<sup>77</sup>.

A definição de uma teoria ou o prevalecimento de determinadas verdades científicas nem sempre é o resultado de uma argumentação epistemicamente centrada ou analiticamente esboçada, mas, com frequência está associada ao poder de influência de determinada comunidade científica. Ou seja, o desenvolvimento da ciência nem sempre é fundamentado na racionalidade epistêmica, mas nas esferas de poder político e econômico de determinado grupo de pesquisadores<sup>78</sup>. Assim, a ideia de incomensurabilidade entre historicidade e racionalidade parece ser meramente utópica, pois demonstra não haver incomensurabilidade plena, pois o conhecimento racional presente não pode ignorar o processo histórico de formação desse mesmo saber ao longo do tempo.

A ideia de uma racionalidade meramente científica, numa perspectiva instrumental, tinha como base “a própria ideia de sucesso e o progresso proporcionado pela ciência”<sup>79</sup>. Não obstante, esse reducionismo cognitivo acaba roubando a complexidade do processo de produção de conhecimentos, visto que “aceitar que a racionalidade seja somente possível na medida em que exista a ciência, que se limita às situações circunstanciais e descrições fragmentárias da realidade, é também perder de vista o caráter universalístico da razão”<sup>80</sup>.

Entretanto, mesmo considerando que a racionalidade científica tem sido extremamente bem sucedida no que diz respeito ao progresso tecnológico, é oportuno lembrar que “a cientificidade não pode ser considerada sinônimo de racionalidade e a ciência poderá ser, no máximo, uma das múltiplas vozes da razão”<sup>81</sup>. Segundo Bombassaro, a racionalidade não pode ser apartada da ética,

---

<sup>76</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 36.

<sup>77</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 46.

<sup>78</sup> KUHN, 1978 *apud* BOMBASSARO, 1992, p. 61.

<sup>79</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 66.

<sup>80</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 67.

<sup>81</sup> PUTNAN, 1981, *apud* BOMBASSARO, 1992, p. 67.

sobretudo porque a ideia de ser racional é antropologicamente associada ao conceito de bondade, ou seja, "nossa noção da racionalidade é, no fundo, somente uma parte da nossa concepção do florescimento da humanidade, da nossa ideia de bom"<sup>82</sup>.

A proposta de uma cientificidade alheia às questões éticas tem sido motivo de muitas críticas, sobretudo no que se refere ao impacto ambiental e social de determinadas inovações tecnológicas. A agricultura mecanizada e tecnificada, com seu arsenal de herbicidas, inseticidas e adubos inorgânicos, é um grande exemplo desse desenvolvimento tecnológico desprovido de preocupações com o meio ambiente. Ademais, a concepção de produção científica a partir de uma neutralidade ética tem se revelado uma falácia, sobretudo porque "os próprios enunciados fáticos e as práticas de investigação científica, com os quais contamos para decidir se algo é ou não um fato, pressupõe valores"<sup>83</sup>.

Diante disso, a ideia de progresso científico "foi uma questão predominantemente racional e intelectual, e essa evolução unilateral atingiu um estágio alarmante, uma situação tão paradoxal que beira a insanidade"<sup>84</sup>, especialmente porque, no que diz respeito ao desenvolvimento tecnológico, somos capazes de "controlar os pousos suaves de espaçonaves em planetas distantes, mas somos incapazes de controlar a fumaça poluente expelida por nossos automóveis e fábricas"<sup>85</sup>.

Admitindo que o conhecimento é a crença de que uma opinião, informação ou axioma seja justificável, há de ser lembrado que essa crença não acontece à margem do meio social. O próprio sujeito (cognoscente) está inserido em um contexto de mediações culturais e sua pretensa racionalidade está em diálogo com seu entorno. Disso decorre um conceito de racionalidade que podemos chamar de aceitabilidade racional, que é um tipo de racionalidade "situada num lugar a partir do qual a conversação com as demais concepções não somente constitui-se um desiderato, mas, principalmente, uma condição efetiva"<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> PUTNAN, 1981, *apud* BOMBASSARO, 1992, p. 67.

<sup>83</sup> PUTNAN, 1981, *apud* BOMBASSARO, 1992, p. 68.

<sup>84</sup> CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 1993. p. 39.

<sup>85</sup> CAPRA, 1993, p. 39.

<sup>86</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 75.

A proposta de considerar o conhecimento como uma atividade em que racionalidade e historicidade estão num processo de complementariedade não é bem vista em setores mais identificados com o cientificismo analítico, herdeiro do positivismo. Sem embargo, há de ser lembrado que o programa científico “que defende a exclusão da tradição, os fatores históricos do conhecimento, esse mesmo programa é, ele próprio, instituidor de uma tradição”<sup>87</sup>. Dito de forma semelhante, podemos afirmar que a pesquisa científica é herdeira de tradições (com as quais dialoga, contrapõe e, eventualmente, transforma), assim como ela mesma funda uma nova tradição à medida que se propõe a justificar um novo conhecimento.

Destarte, o conhecimento, como processo construído pela objetividade do tempo presente, está em diálogo com a tradição do tempo passado, pois “tudo que somos, somos por obra da história”<sup>88</sup>, porque nada acontece à margem de nossa historicidade, ou seja, “do mesmo modo que na história do pensamento o passado é apenas uma parte, assim, no presente, o que possuímos de modo permanente está inseparavelmente ligado como fato de nossa existência histórica”<sup>89</sup>.

Isso posto, beira a negligência ou indiferença pelo devir histórico quando a ciência assume esse distanciamento, pois “o patrimônio da razão autoconsciente que nos pertence não surgiu sem preparação, nem cresceu só do solo atual, mas é característica de tal patrimônio o ser herança e, mais propriamente, resultado do trabalho de outras gerações precedentes do gênero humano”<sup>90</sup>. Portanto, o conhecimento se instaura no ambiente de negociações socioculturais, pois ele é “transmitido, interpretado e transformado pelo homem, processo que somente se pode efetivar na história”<sup>91</sup>.

Dessa forma, os conceitos e categorizações que formulamos sobre determinado objeto não nascem num vazio histórico, pois as proto-ideias ou pré-ideias podem estar baseadas em conceitos pré-científicos<sup>92</sup>. As ideias religiosas ou a própria compreensão mitológica da antiguidade, de alguma maneira, funcionaram como substrato compreensivo da racionalidade atual.

---

<sup>87</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 86.

<sup>88</sup> HEGEL, George W. F. **Introdução à história da Filosofia**. 4 ed. Tradução de Henrique de Lima Vaz e Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova cultural, 1989. p. 87.

<sup>89</sup> HEGEL, 1989, p. 87.

<sup>90</sup> HEGEL, 1989, p. 87.

<sup>91</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 89.

<sup>92</sup> FLECK, 1986 *apud* BOMBASSARO, 1992, p. 96.



A consideração da tradição como elemento importante na formulação do conhecimento científico deve ser acompanhada de uma postura criteriosa, uma vez que é uma atitude equivocada aceitar a tradição de forma acrítica, sem entender exatamente o que isso implica no processo de formação do conhecimento. Nesse sentido, a atitude correta é assumir uma posição crítica, redundando na aceitação, rejeição ou adequação daquela tradição<sup>93</sup>.

Portanto, a tradição não é uma herança desprovida de razoabilidade, mas, “a própria condição histórica de possibilidade de toda produção cognoscitiva do homem”<sup>94</sup>. Por conseguinte, “a tradição já está sempre historicamente pressuposta como uma precondição para que a investigação se efetive”<sup>95</sup>. Ademais, no ambiente da pesquisa científica, não é prudente ignorar o fato de que os pesquisadores “são os receptores de uma cultura desenvolvida pelas gerações anteriores”<sup>96</sup>.

Nessa perspectiva de acolhimento crítico da tradição, Lakatos lembra-nos que “a filosofia da ciência sem a história da ciência é vazia: a história da ciência sem a filosofia da ciência é cega”<sup>97</sup>. Ou seja, a epistemologia não pode prescindir de sua historicidade, sob pena de assentar-se sobre o vazio temporal, como também não pode renunciar a sua racionalidade objetiva, configurando-se numa epistemologia especulativa.

Entretanto, parece um caminho seguro para a pesquisa científica quando ela abraça uma perspectiva mais ampla, “que não exclua nem a reconstrução lógica, nem a investigação histórica”<sup>98</sup>. Dessa forma, uma visão dicotômica (polarizando historicidade e racionalidade) seria inconveniente, pois “não é possível separar a história como um conjunto de eventos ocorridos numa determinada ocasião e a história como o conjunto de proposições sobre esses eventos”<sup>99</sup>, ou seja, os fatos da história estão em diálogo com os pressupostos científicos, atuando conjuntamente na compreensão da realidade do objeto ou do fenômeno.

Admitida a pertinência de uma abordagem epistemológica que conjugue historicidade e racionalidade, podemos dizer que tal horizonte opera um

---

<sup>93</sup> POPPER, 2008, p. 149.

<sup>94</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 101.

<sup>95</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 101.

<sup>96</sup> BARNES, 1982, apud BOMBASSARO, 1992, p. 101.

<sup>97</sup> IMRE, 1987, p. 11. Texto original: *La Filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia es vacía; La Historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia es ciega.* (Tradução própria)

<sup>98</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 103.

<sup>99</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 111.

alargamento nas fronteiras da epistemologia, conferindo-lhe a “condição de participar de um diálogo efetivo com outras formas de manifestação do espírito humano, onde pode encontrar complementação e enriquecimento, ao mesmo tempo em que as complementa e enriquece”<sup>100</sup>. Assim, diante desse horizonte colaborativo, é razoável admitirmos que a hermenêutica não representa a superação da epistemologia, mas uma ampliação do seu campo compreensivo.

Concebendo esse novo horizonte paradigmático, pode ser dito que há um claro movimento da epistemologia “em direção de uma interdisciplinaridade, que faz o tratamento da questão da conjugação da racionalidade uma atividade que ultrapassa os limites da discussão epistemológica”<sup>101</sup>. Nesse sentido, não se justifica mais a antiga ideia de que a epistemologia se ocuparia da parte mais séria e importante, ou seja, a parte cognitiva-racional; enquanto, a hermenêutica se encarregaria da compreensão do mundo subjetivo e histórico<sup>102</sup>.

Considerando a possibilidade de validar essa relação colaborativa e complementar entre racionalidade e historicidade, situamos nossa pesquisa nesse horizonte inter e transdisciplinar, procurando avançar na busca de uma epistemologia para a teologia cristã que esteja fundada na ideia de uma epistemologia que não seja subsumida pela hermenêutica. Igualmente, pretende-se considerar a validade da investigação científica objetiva e explicativa, mas que não ignore as contribuições hermenêuticas na busca do conhecimento teológico.

Assim, a clássica dicotomização entre a *explicação* (herdeira da racionalidade analítica) e a *compreensão* (herdeira do método hermenêutico) não é considerada apropriada em nosso horizonte de pesquisa. “Noutras palavras, não é somente a explicação que necessita de compreensão, mas {...} também a compreensão não deixa de prescindir de explicação”<sup>103</sup>.

Feitas essas considerações introdutórias e levando em conta nossa proposta de pesquisa, passemos à conceituação de termos diretamente ligados à epistemologia, como teoria do conhecimento, metodologia e objeto de pesquisa. Ato contínuo, nesse mesmo capítulo, apresentaremos uma introdução ao método

---

<sup>100</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 112.

<sup>101</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 116.

<sup>102</sup> RORTY, 1994, p. 311.

<sup>103</sup> BOMBASSARO, 1992, p. 119.

teológico e a grande difusão das abordagens metodológicas, presentes nas diversas correntes teológicas cristãs, bem como a ausência de consensos epistemológicos.



## 2 DEFINIÇÃO E CARACTERIZAÇÃO DE TERMOS LIGADOS À EPISTEMOLOGIA

A ideia de definir determinados termos científicos parece atrativa à medida que se queira estabelecer limites e fronteiras seguras para a ciência, especialmente, quando pensamos em estabelecer um estatuto científico para determinada área do conhecimento. Entretanto, “a teoria do conhecimento é, como o seu nome indica, uma teoria, isto é, uma explicação ou interpretação filosófica do conhecimento humano”<sup>104</sup> e, sendo assim, aumenta exponencialmente a quantidade de sentidos que podemos lhe atribuir, por ser uma teoria e uma teoria a respeito do conhecimento humano. Nesse sentido, teoria do conhecimento é o esforço filosófico no sentido de explicar a origem e o processo de apreensão do conhecimento.

Considerando o termo epistemologia, este vem da junção de duas palavras gregas, *episteme* e *logia*, que literalmente significam ciência e discurso/palavra/teoria. Logo, epistemologia significa uma teorização ou um discurso sobre a ciência e “em princípio, a relação da epistemologia com a teoria do conhecimento é a mesma da espécie com o gênero, limitando-se a epistemologia a essa forma única de conhecimento científico”<sup>105</sup> e por isso, qualquer distinção entre os dois termos se revela inadequada, tanto no sentido semântico, como funcional. Blanché, citando *Carnap*<sup>106</sup>, afirma que este não reconhece como válida a teoria do conhecimento senão na medida em que ela se reduz à epistemologia {...}<sup>107</sup>.

Partindo do ponto de vista que a teoria do conhecimento nada mais é do que uma filosofia da ciência, a diferenciação entre

epistemologia e a filosofia da ciência é ainda mais difícil de determinar precisamente devido à elasticidade desta última expressão. Se a entendermos num sentido lato, a epistemologia está incluída na teoria da ciência como um de seus capítulos ou como uma das formas de a praticar<sup>108</sup>.

---

<sup>104</sup> HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Coimbra/Portugal: Armênio Amado, 1980. p. 25.

<sup>105</sup> BLANCHÉ, Robert. **A epistemologia**. 3 ed. Tradução de Natália Couto. Lisboa: Editorial Presença, 1983. p. 18.

<sup>106</sup> Rudolf Carnap (1891–1970) foi um dos mais importantes membros do Círculo de Viena e um eminente defensor do positivismo lógico.

<sup>107</sup> BLANCHÉ, 1983, p. 18.

<sup>108</sup> BLANCHÉ, 1983, p. 21.

Portanto, a filosofia da ciência contém a epistemologia ou pode, eventualmente, se reduzir-se a ela no seu efetivo exercício. Resumidamente, podemos dizer que a epistemologia (filosofia da ciência ou teoria da ciência) é um ramo da filosofia que “indaga pela possibilidade, origem, essência, limites, pelos elementos e pelas condições do conhecimento”<sup>109</sup>. Sendo assim, nessa pesquisa, os termos epistemologia, teoria do conhecimento e, eventualmente, filosofia da ciência serão usados intercambiavelmente e sempre com o mesmo significado.

## **2.1 PARADIGMAS METODOLÓGICOS TRADICIONAIS: DEVIR HISTÓRICO E CARACTERIZAÇÕES NECESSÁRIAS**

Pensando, agora, na questão da metodologia, que é a teorização a respeito do método, esta merece uma discussão mais específica, sobretudo porque apesar do método pertencer ao campo da epistemologia, ele é discutido em bases próprias. Antes de tudo, é oportuno lembrar que “cada trabalho filosófico vivo nasce desta continuidade e o passado da filosofia actúa [*sic*] em cada um dos pensadores de maneira tal que mesmo ali onde se desespera pela solução do grande enigma, determina a sua nova posição”<sup>110</sup>. Portanto, a ideia de método passa pela proposta de processo dinâmico e pela necessidade de contextualização histórica e cultural.

Dessa forma, há de se pensar em uma recensão histórica, minimamente segura e objetiva, dos paradigmas metodológicos, e tal empreendimento só pode ser feito a partir do momento em que as ciências modernas fincam suas bases epistemológicas. Sendo assim, entendemos que o fim da Idade Média inaugura essa visão da realidade com um olhar mais crítico e científico. Mesmo porque somente podemos dizer que “a teoria do conhecimento como disciplina autônoma, aparece pela primeira vez na Idade moderna”<sup>111</sup>.

Nesse sentido, considerando esse horizonte mais crítico, havemos de considerar dois paradigmas metodológicos que funcionam como matrizes que percorrem a pesquisa científica desde o seu nascimento. A primeira matriz é a explicativa, que é partejada na perspectiva do racionalismo cartesiano (século XVII) e a segunda é a compreensiva, que nasce junto com a fenomenologia (século XIX).

---

<sup>109</sup> ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento**. Porto Alegre: Ed. Da PUCRS, 1994. p. 11.

<sup>110</sup> DILTHEY, 1984, p. 24.

<sup>111</sup> HESSEN, 1980, p. 21.

Conforme o que mencionamos previamente, o paradigma explicativo é a proposta metodológica que remonta aos fundamentos do racionalismo de Descartes, prevalecendo também no empirismo de John Locke (séculos XVII e XVIII) e ancorando no positivismo comtiano (Século XIX). A matriz explicativa, na perspectiva do racionalismo e do empirismo, vai em direção a uma abordagem que seja racional, objetiva e lógica. Dessa forma, o modelo explicativo se efetiva no horizonte científico positivista, privilegiando uma abordagem exatista, própria das ciências naturais, e, diferentemente dos estágios teológico e metafísico, não se admite a ideia de um princípio divino como explicação para os fenômenos naturais e sociais<sup>112</sup>.

Podemos dizer que, na perspectiva positivista, a abordagem explicativa “instaura as ciências como investigação do real, do certo e do indubitável, do precisamente determinado e do útil”<sup>113</sup>. Nesta visão, não se reconhece a possibilidade de conhecimento confiável fora desse horizonte científico, sobretudo porque os resultados da pesquisa, nessa abordagem, acreditam que o conhecimento do objeto é uma representação de sua realidade. Destarte, esse modelo metodológico arroga para si a plena capacidade de independência do pesquisador em relação ao objeto, possibilitando ao sujeito um juízo neutro sobre a realidade do objeto.

Pensando, agora, na matriz compreensiva, podemos dizer que esta proposta metodológica é uma reação ao modelo explicativo, sabidamente fundado na possibilidade de explicação da realidade a partir de um horizonte racionalista e objetivista. Assim, a abordagem compreensiva, também, não deixa de ser uma oposição ao projeto de instituir o modelo explicativo como paradigma metodológico no ambiente das Ciências Sociais<sup>114</sup>.

Logo, o nascimento do modelo compreensivo está associado ao propósito de se criar um estatuto científico próprio das Ciências Sociais. Podemos localizar a gênese dessa abordagem no fim do século XIX e início do XX, sendo que o paradigma compreensivo não se baseia na proposta de abstrair o objeto de sua realidade circundante, mas compreendê-lo no seu encontro com o sujeito. Assim,

---

<sup>112</sup> COMTE, 1988, p. 11.

<sup>113</sup> COMTE, 1988, p. 12.

<sup>114</sup> A diferenciação entre Ciências Sociais e Ciências Humanas não é motivo de consenso, havendo quem acredite que ambas são Sociais e Humanas ao mesmo tempo, podendo, eventualmente serem chamadas de Ciências do Espírito. Dilthey e Piaget são exemplos de teóricos que endossam essa ideia.

para a matriz compreensiva, “a compreensão pressupõe um vivenciar”<sup>115</sup> e a primeira experiência cognitiva não é objetiva, mas subjetiva.

No modelo compreensivo, o conhecimento é o resultado do encontro entre o pesquisador e o objeto. Nessa perspectiva, Hessen lembra que “o conhecimento significa uma relação entre um sujeito e um objeto que entram, por assim dizer, em contato mútuo”<sup>116</sup>.

Analisando o momento histórico em que acontecem essas mudanças paradigmáticas, verificamos que os dois modelos metodológicos são reacionários a uma ordem científica estabelecida. O paradigma explicativo, por exemplo, surge em um momento de rompimento com a mentalidade teológica medieval. Nesse sentido, “o pensamento de Descartes e dos racionalistas em geral, contribuíram para o rompimento com a metafísica medieval, que se baseava na concepção criacionista e religiosa do mundo”<sup>117</sup>.

Entretanto, não se pode ignorar que a “nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas”<sup>118</sup>. Então, nesse contexto da racionalidade, a física e a matemática são os parâmetros de cientificidade onde “o que não é quantificável é cientificamente irrelevante”<sup>119</sup>.

Diante dessa nova perspectiva metodológica, o desdobramento inevitável é que há um novo jeito de pensar o mundo, os objetos e as relações. Isso posto, o paradigma explicativo se insere como uma mudança radical na forma de se alcançar o conhecimento, o qual será alcançado pela razão e não pela revelação. Nesse sentido, “o determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar”<sup>120</sup>.

---

<sup>115</sup> DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Forense, 2010<sup>a</sup>. p.103.

<sup>116</sup> HESSEN, 1980, p. 35.

<sup>117</sup> CAMARGO, José Carlos Godoy; ELESBÃO, IVO. O problema do método nas ciências humanas. **Mercator- Revista de Geografia**, Fortaleza, n. 06, p. 07-18, 2004. p. 8.

<sup>118</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 21.

<sup>119</sup> SANTOS, 2008, p. 27-28.

<sup>120</sup> SANTOS, 2008, p. 31.



Portanto, a origem e a legitimação da matriz explicativa representam, aos olhos da racionalidade iluminista, a consecução de um modelo científico, onde o método explicativo se torna a fonte inquestionável e suprema de produção do conhecimento. Isso posto, a matriz explicativa ofereceria a competência metodológica para o sujeito-pesquisador chegar ao juízo verdadeiro, dando-lhe “a esperança de que, através do conhecimento, poderia libertar a si e aos outros da servidão e da miséria {...}”<sup>121</sup>.

Esse horizonte metodológico explicativo e objetivista vai fundamentar o estatuto científico das Ciências Naturais ao longo de quase quatro séculos (XVI ao XIX). Nesse contexto, as Ciências Naturais são consideradas a “concretização de um modelo de produzir conhecimento universalmente válido e, de resto, o único válido”<sup>122</sup>. Diante disso, as Ciências Sociais (que, para efeito dessa pesquisa, serão tomadas intercambiavelmente com Ciências Humanas), formalmente reconhecidas na segunda metade do século XIX, vão questionar o paradigma explicativo, próprio das Ciências Naturais.

Considerando o surgimento do paradigma compreensivo dentro das Ciências Sociais, podemos afirmar que ele foi, também, um rompimento tão radical quanto foi o rompimento do modelo explicativo (dentro do contexto racionalista e empírico) em reação ao modelo teológico e “metafísico da idade média”<sup>123</sup>. Assim, o estabelecimento das Ciências Sociais, na segunda metade do século XIX, é também uma reação ao positivismo e sua leitura naturalista da realidade do objeto e dos fenômenos. Destarte, o paradigma compreensivo pode ser traduzido numa perspectiva metodológica em que

a ciência social será sempre uma ciência subjectiva [*sic*] não objectiva [*sic*] como as ciências naturais; tem de compreender os fenômenos sociais a partir das atitudes mentais e do sentido que os agentes conferem às suas acções [*sic*], para o que é necessário utilizar métodos de investigação e mesmo critérios epistemológicos diferentes dos correntes nas ciências naturais, métodos qualitativos em vez de quantitativos, com vista à obtenção de um conhecimento intersubjectivo [*sic*], descritivo e compreensivo, em vez de um conhecimento objectivo [*sic*], explicativo e nomotético<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> POPPER, 2008, p. 36.

<sup>122</sup> SANTOS, 2008, p. 34.

<sup>123</sup> Faço aqui uma diferenciação entre a metafísica da idade média que é, efetivamente, teísta, enquanto a metafísica clássica possui certa emancipação, com uma visão de mundo deísta.

<sup>124</sup> SANTOS, 2008, p. 38, 39.

Apesar da evidente extremação de Boaventura em relação ao conceito de Ciência Social, em termos de sua abordagem investigativa, podemos admitir que o nascimento do método compreensivo se processa numa outra forma de se conceber e produzir ciência. Assim, o paradigma compreensivo se coloca como abordagem metodológica onde há comunhão entre objeto e pesquisador e “a partir dessa comunhão, tudo aquilo que é compreendido porta em si, por assim dizer, a marca de algo conhecido”<sup>125</sup>. Portanto, nesse horizonte de pesquisa, não se admite separação entre objeto e sujeito, o que é inaceitável na abordagem explicativa.

Entretantes, fica claro que a matriz compreensiva nasce como resistência à ideia de se incorporar o mesmo paradigma metodológico das Ciências Naturais às Ciências Sociais. Dessa forma, o método compreensivo é o marco histórico de enfrentamento ao paradigma objetivista e racionalista, apontando para um novo momento da pesquisa científica, onde a racionalidade linear, exatista, matemática e explicativa não é admitida como única forma de se chegar ao conhecimento verdadeiro.

Nessa encruzilhada metodológica, fenomenólogos como Husserl<sup>126</sup> entendem que “o racionalismo do século XVIII, o seu modo de querer adquirir a radicação requerida à humanidade europeia, foi uma ingenuidade”<sup>127</sup>. Isso posto, a matriz compreensiva inaugura uma nova possibilidade de interpretação da realidade, valorizando a subjetividade e o ambiente das vivências (mundo da vida), o que se efetivará em um grande salto na forma de se produzir conhecimento, especialmente no ambiente das Ciências Sociais, que dependem de uma epistemologia mais compreensiva e fenomenológica dos seus objetos de pesquisa.

Feita essa breve digressão histórica, vamos nos ater à discussão sobre o uso desses paradigmas metodológicos e sua repercussão no escopo da epistemologia. Inaugurando essa discussão, há de se ter a precaução de não reduzir o conceito de epistemologia ao de método. Assim, ao propormos o caminho (o método) em que se processa o conhecimento do objeto de determinada pesquisa, “poderia pensar-se que a missão da teoria do conhecimento se cumpre, no essencial, com a descrição do fenômeno do conhecimento. Mas não acontece

---

<sup>125</sup> DILTHEY, 2010a, p. 110.

<sup>126</sup> Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938), matemático e filósofo alemão, que estabeleceu a escola da fenomenologia. Ele rompeu com a orientação positivista da ciência e da filosofia de sua época.

<sup>127</sup> HUSSERL, 2012, p. 11-12.

assim. A descrição do fenômeno não é sua interpretação filosófica”<sup>128</sup>. Sendo assim, a teoria do conhecimento vai além da abordagem metodológica e, nesse sentido, constitui-se em erro reduzir a teoria do conhecimento a uma abordagem metodológica. O método indicaria apenas um caminho, um processo, o como chegar ao conhecimento, mas não explica o conhecimento.

Algumas questões ligadas à presença e à escolha de dado paradigma metodológico têm sido altamente questionadas e criticadas no ambiente científico contemporâneo, sobretudo a possibilidade de algumas abordagens metodológicas estarem descontextualizadas às demandas da atual cientificidade. Feyerabend considera que

a ideia de conduzir os negócios da ciência com o auxílio de um método, que encerre princípios firmes, imutáveis e incondicionalmente obrigatórios vê-se diante de considerável dificuldade, quando posta em confronto com os resultados da pesquisa histórica. Verificamos, fazendo um confronto, que não há uma só regra, embora plausível e bem fundada na epistemologia, que deixe de ser violada em algum momento. Torna-se claro que tais violações não são eventos acidentais, não são o resultado de conhecimento insuficiente ou de desatenção que poderia ter sido evitada. Percebemos, ao contrário, que as violações são necessárias para o progresso<sup>129</sup>.

Apesar do evidente exagero das críticas de Feyerabend, especialmente aquelas que questionam a qualidade do conhecimento histórico acumulado, há de se pensar que, de fato, a maioria das teorias metodológicas não é capaz de garantir conhecimento científico seguro e estável. Ademais, percebe-se uma luta pelo conservadorismo e manutenção do *status quo* de um paradigma tradicional de ciência que pode estar preso a um modelo conveniente de produção de capital ou de manutenção de esferas de poder. Kuhn, em sua obra *A estrutura das revoluções científicas*, levanta esta questão com certa sutileza e demonstra que

regularmente e de maneira apropriada, a invenção de novas teorias evoca a mesma resposta por parte de alguns especialistas que vêem sua área de competência infringida por essas teorias. Para esses homens, a nova teoria implica uma mudança nas regras que governavam a prática anterior da ciência normal. Por isso, a nova teoria repercute inevitavelmente - sobre muitos trabalhos científicos já concluídos com - sucesso. É por isso que uma nova teoria, por mais particular que seja seu âmbito de aplicação, nunca ou quase nunca é um mero incremento ao que já é conhecido. Sua assimilação requer a reconstrução da teoria precedente e a reavaliação dos

---

<sup>128</sup> HESSEN, 1980, p. 33.

<sup>129</sup> FEYERABEND, 1977, p. 29.

fatos anteriores. Esse processo intrinsecamente revolucionário raramente é completado por um único homem e nunca de um dia para o outro<sup>130</sup>.

Uma possível alteração do *status quo* das ciências tradicionais, herdeiras do positivismo do final do século XIX, implica em mudança no *modus operandi* da estrutura político/acadêmico/científica. Parafraseando Kuhn, a assimilação de uma nova teoria implica em reavaliação da interpretação de fatos anteriores. Percebe-se, então, que a introdução de novos métodos, contextualizados ao modelo social e cultural presente, implica em mudança de todo o edifício científico.

Nessa esteira de entendimento, a questão metodológica é a mais inquietante, pois define os processos de aquisição de conhecimento. O que parece extremamente saudável para as ciências é a diversificação e inovação dos métodos, pois “a proliferação de teorias é benéfica para a ciência, ao passo que a uniformidade lhe debilita o poder crítico. A uniformidade, além disso, ameaça o livre desenvolvimento do indivíduo”<sup>131</sup>. Entretanto, é possível perceber certa ditadura metodológica no ambiente da educação superior pública no Brasil, como, por exemplo, no manual de metodologia da pesquisa de Antônio Gil<sup>132</sup>, quando trata dos tipos de pesquisas adotados nos projetos de pesquisa: “Assim, é possível classificar as pesquisas em três grandes grupos: exploratórias, explicativas e descritivas”<sup>133</sup>:

- 1- Pesquisa exploratória: Na maioria dos casos, essas pesquisas envolvem: (a) levantamento bibliográfico; (b) entrevistas com pessoas que tiveram experiências práticas com o problema pesquisado; e (c) análise de exemplos que estimulem a compreensão;
- 2- Pesquisa descritiva: As pesquisas descritivas têm como objetivo primordial a descrição das características de determinada população ou fenômeno ou, então, o estabelecimento de relações entre variáveis;
- 3- Pesquisa explicativa: Essas pesquisas têm como preocupação central identificar os fatores que determinam ou que contribuem para a ocorrência dos fenômenos. Esse é o tipo de pesquisa que mais aprofunda o conhecimento da realidade, porque explica a razão, o porquê das coisas<sup>134</sup>.

Fica claro, na proposta desse tipo pesquisa, que o modelo é metodologicamente explicativo/racionalista, uma vez que os tipos de pesquisa exploratória, descritiva e explicativa já apontam para essa realidade pela própria nomenclatura. Os procedimentos da pesquisa demonstram a abordagem dirigida

---

<sup>130</sup> KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 26.

<sup>131</sup> FEYERABEND, 1977, p. 45.

<sup>132</sup> Antônio Carlos Gil é um dos principais teóricos adotados na disciplina de metodologia da pesquisa científica, com várias obras escritas sobre o tema.

<sup>133</sup> GIL, Antônio Carlos. **Como Elaborar Projetos de Pesquisa**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2002. p. 41.

<sup>134</sup> GIL, 2002, p. 42.

somente em relação ao objeto, não admitindo que “o saber do mundo científico objetivo ‘funda-se’ na evidência do mundo da vida”<sup>135</sup> e não somente no objeto pesquisado. Dessa forma, o fato de ser uma pesquisa ligada aos seres humanos não foi considerado porque a proposta de pesquisa explicativa é a mais valorizada na perspectiva desse autor, o que é percebido na frase de Gil: *Esse é o tipo de pesquisa que mais aprofunda o conhecimento da realidade, porque explica a razão, o porquê das coisas*<sup>136</sup>.

Esse tipo de imposição metodológica pode gerar uma contraposição entre objeto de pesquisa e método, gerando resultados desconectados da realidade científica e, eventualmente inviabilizar o projeto científico, como observa Feyerabend, em termos bastante dramáticos:

nos termos dos resultados atuais, teoria alguma é coerente com os fatos. A exigência de só admitir teorias consistentes com os fatos conhecidos e aceitos deixa-nos, repitamos, sem teoria alguma. (Insisto: sem teoria alguma, pois não há teoria diante da qual não se coloque esta ou aquela dificuldade.) Logo, a ciência, tal como por nós conhecida, só poderá existir se abandonarmos aquela exigência e revisarmos nossa metodologia {...}<sup>137</sup>.

A inflexibilidade metodológica explicativa/positivista tem gerado projetos de pesquisa deficientes e desconectados da realidade social, especialmente por ignorar que o entorno humano da pesquisa (e mesmo do pesquisador) haverá sempre de contaminar a pesquisa. O fundamento teórico desta abordagem vê-se ameaçado porque os fatos evidentes possuem “sensações não analisadas, que só parcialmente correspondem a processos externos, ou porque é apresentada nos termos de concepções antiquadas ou porque é avaliada com base em elementos auxiliares já não válidos”<sup>138</sup>. Tal empreendimento científico se torna antiquado e desconectado da realidade social, que é onde estão inseridas as pessoas, alvo maior da pesquisa social.

### **2.1.1 A perspectiva metodológica em face do horizonte das ciências sociais**

Considerando que os primeiros esforços de sistematização dos métodos são procedentes das Ciências Naturais e que as Ciências Sociais sempre foram

---

<sup>135</sup> HUSSERL, 2012, p. 106.

<sup>136</sup> GIL, 2002, p. 42.

<sup>137</sup> FEYERABEND, 1977, p. 87.

<sup>138</sup> FEYERABEND, 1977, p. 89.

pressionadas a assumir esses mesmos paradigmas, havemos de convir que a questão do método é o *calcanhar de Aquiles* das Ciências Sociais. Nesse sentido, faz-se necessário estabelecer as fronteiras das duas propostas científicas, sobretudo pelo horizonte das relações sociais, que é onde está assentado as Ciências Sociais, que podem ser chamadas também de humanas. “Outro aspecto distintivo das Ciências Sociais é o fato de que ela é *intrínseca e extrinsecamente ideológica*. Na verdade, não existe ciência neutra. Toda ciência {...} passa por interesses e visões de mundo historicamente criadas{...}”<sup>139</sup>.

Assim sendo, toda e qualquer perspectiva metodológica, no campo das Ciências Sociais, não deveria ignorar esse horizonte humanitário e humanizante, ou seja, Ciências Humanas para seres humanos. Dessa forma, há de se buscar uma definição e uma categorização metodológica que esteja alinhada com esse horizonte.

O que seria o método, então? Segundo Gil, “pode se definir o método como um caminho para se chegar a determinado fim. E método científico como o conjunto de procedimentos intelectuais e técnicos adotados para se atingir o conhecimento”<sup>140</sup>. Já Jolivet pensa em método como “uma ordem que se deve impor aos diferentes processos necessários para atingir um fim dado {...} é o caminho a seguir para chegar à verdade nas ciências”<sup>141</sup>, ou seja, ressaltando o seu caráter de contínuo ordenador do processo científico. Diferentemente dessa mentalidade de método como processo e caminho, Kaplan vê como característica distintiva do método o fato dele “ajudar a compreender, no sentido mais amplo, não os resultados da investigação científica, mas o próprio processo de investigação”<sup>142</sup>, acentuando a importância do método como hermenêutica do processo de pesquisa científica.

Não obstante, há quem diga que é preciso fazer uma diferenciação entre método e métodos, pois método não é uma categoria que, em termos conceituais, seja o mesmo que métodos. Marconi e Lakatos vão reclamar desse indesejável intercambiamento entre método e métodos, pois os mesmos estão “em níveis claramente distintos, no que se refere sua inspiração filosófica, seu grau de

---

<sup>139</sup> MINAYO, Maria Cecília de Souza et al. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 13.

<sup>140</sup> GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6 ed. São Paulo: Atlas, 2008. p. 8.

<sup>141</sup> JOLIVET, Régis. **Curso de filosofia**. 13. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1979. p. 71.

<sup>142</sup> KAPLAN, Abraham. **A conduta na pesquisa: metodologia para as ciências do comportamento**. São Paulo: Herder: Edusp, 1969. p. 18.

abstração, a sua finalidade mais ou menos explicativa, a sua ação nas etapas mais ou menos concretas da investigação e ao movimento em que situam”<sup>143</sup>. Outro fator complicador é a tentativa de distinguir metodologia e método, sendo que há pesquisadores, como Minayo, que consideram o método uma parte da metodologia, apenas. Ela afirma: “A metodologia inclui simultaneamente a teoria da abordagem (o método), os instrumentos de operacionalização do conhecimento (as técnicas) e a criatividade do pesquisador (sua experiência, sua capacidade pessoal e sua sensibilidade)”<sup>144</sup>.

Nesse sentido, a ausência desta padronização conceitual torna-se mais grave ainda quando percebemos que um pesquisador usa determinado método em certa área do conhecimento, mas que outro pesquisador, na mesma área de conhecimento, usa o mesmo método, mas com outro nome. Acreditamos que para evitar essa balbúrdia metodológica faz-se necessário estabelecer alguns pressupostos básicos para nomear e classificar o método ou os métodos.

Antes de nos aventurarmos nessa categorização metodológica, impõe-se a necessidade de afirmar que determinado método existe sempre em referência a outro, seja contrastando com este ou complementando-o. Assim, “considerando-se esse grande número de métodos, torna-se conveniente classificá-los”<sup>145</sup> a fim de atingirmos alguns consensos metodológicos. Dessa forma, mesmo sujeitos às generalizações e simplificações, propomos a seguinte classificação, baseando-se em três perspectivas do método<sup>146</sup>: Fundamentação lógico-racional (ligado à abordagem); Instrumentalização dos procedimentos (técnica); Orientação teórico-sociológica (ideológica).

### **2.1.2 Classificação dos métodos a partir de três bases**

#### A- Tipos de métodos a partir da fundamentação lógico-racional (abordagem):

A classificação desses métodos, aqui, está diretamente relacionada com a proposta de abordagem do tema ou objeto pesquisado, sendo considerados métodos abstracionistas por estabelecerem “procedimentos lógicos que deverão ser seguidos

---

<sup>143</sup> MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia da pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2011. p. 90.

<sup>144</sup> MINAYO, 2009, p. 14.

<sup>145</sup> GIL, 2008, p. 8.

<sup>146</sup> Essa proposta é baseada na pesquisa de alguns manuais de Metodologia da Pesquisa, mormente os elencados nas referências bibliográficas desse texto.

no processo de investigação dos fatos da natureza e da sociedade”<sup>147</sup>. Não pode ser esquecido também que os métodos são concebidos a partir de correntes filosóficas e, dessa forma, a fundamentação lógico-racional demonstra que cada método é tributário de uma escola de pensamento. Por exemplo, “o método dedutivo relaciona-se ao racionalismo, o indutivo ao empirismo, o hipotético-dedutivo ao neopositivismo, o dialético ao materialismo dialético e o fenomenológico, naturalmente, à fenomenologia”<sup>148</sup>.

A. 1 - Dedutivo: A dedução é a pressuposição da existência de uma lei ou princípio geral que, quando descoberto e sistematizado, servirá de padrão universal para outros fenômenos. Assim, é o método que “parte do geral e, a seguir, desce ao particular”<sup>149</sup>.

A. 2 - Indutivo: A indução é uma formulação mental que parte da investigação particular para se chegar à compreensão geral sobre dado fato ou objeto. Assim, o objetivo é chegar “a conclusões cujo conteúdo é mais amplo do que o das premissas nas quais se basearam”<sup>150</sup>.

A. 3 - Hipotético-dedutivo: Esse método, diferentemente do dedutivo e do indutivo não parte de uma verdade assentida, seja pela racionalização dedutiva, seja pela experimentação indutiva, mas de um problema. A ênfase, então, é na identificação do problema, nas hipóteses e teorias levantadas e, por fim, no afastamento dos erros (teoria da falseabilidade). Assim, “o que temos no início da pesquisa nada mais é do que um problema, que guia o pesquisador aos fatos relevantes e destes às hipóteses”<sup>151</sup>

A. 4- Dialético: O método dialético enfatiza os processos contraditórios entre os objetos e os fenômenos. O objetivo é o diálogo que se estabelece entre situações e fenômenos aparentemente contraditórios. Na dialética idealista de Hegel, a ideia é que a tese e a antítese gerem a síntese, já na dialética materialista de Marx, a ideia é de que a luta de classes abra espaço para a construção de uma nova sociedade. A ênfase do método dialético é nos processos materiais, imanentes e objetivos, ou seja, diferentemente dos métodos dedutivo, indutivo e hipotético-dedutivo, o foco não está no estudo isolado do objeto ou do fato, mas na percepção de uma

---

<sup>147</sup> GIL, 2008, p. 9.

<sup>148</sup> GIL, 2008, p. 9.

<sup>149</sup> GIL, 2008, p. 9.

<sup>150</sup> MARCONI; LAKATOS, 2011, p. 53.

<sup>151</sup> MARCONI; LAKATOS, 2011, p. 73.



realidade abrangente e dinâmica. Isso posto, o método dialético estabelece que “os fatos sociais não podem ser entendidos quando considerados isoladamente, abstraído de suas influências políticas, econômicas, culturais etc”<sup>152</sup>.

A. 5 - Fenomenológico. Esse método se propõe a encontrar respostas baseado não em formulações dedutivas ou empíricas, mas no fato ou no objeto em si mesmo. Baseando-se na observação do fenômeno e na descrição da experiência como ela se manifesta. Não investiga ou pesquisa o objeto ou fenômeno a partir de leis gerais ou universais, mas se dispõe a uma redução eidética, não se baseando em nenhum juízo prévio (*epoché*). A fenomenologia marca o rompimento com a mentalidade isolacionista do objeto, não permitindo que objeto e sujeito estejam em mundos separados. A interpretação dos fatos e coisas é um processo que envolve o encontro da consciência do observador com a realidade do objeto.

B- Principais métodos baseados na instrumentalização dos procedimentos (técnica). Nesse contexto, os métodos são classificados numa perspectiva do seu uso, ou seja, a instrumentalidade do método garante a sua classificação. Eles são entendidos, aqui, como instrumentos que oferecem garantia e “precisão no estudo dos fatos sociais”<sup>153</sup>. Geralmente, no âmbito das ciências sociais, as pesquisas adotam mais de um método. Os mais conhecidos são o comparativo, o observacional e o estatístico. Evidentemente que há muitos outros, entretanto, nos ateremos a esses três principais.

B. 1 – Comparativo: Esse método considera que o “estudo das semelhanças e diferenças entres diversos tipos de grupos, sociedades ou povos contribui para uma melhor compreensão do comportamento humano”<sup>154</sup>, incorporando assim o horizonte histórico e antropológico para compreender fenômenos atuais. Dessa forma, esse método permite atualização e contextualização estudando comportamentos políticos, sociais e religiosos de épocas diferentes.

B. 2 – Observacional: Esse método carrega bastante elementos do senso comum e da experiência cotidiana das pessoas, pois realiza o que parece mais óbvio e viável que é a observação. Não obstante, esse método pode apresentar também o maior rigor acadêmico, quando ele permite que fatos, situações, experiências, informações, conversas surjam num ambiente mais espontâneo e

---

<sup>152</sup> GIL, 2008, p. 14.

<sup>153</sup> GIL, 2008, p. 15.

<sup>154</sup> MARCONI; LAKATOS, 2011, p. 92.

menos vigiado pela metodologia de pesquisa. A observação participativa é muito usada atualmente, especialmente no ambiente da etnografia. Portanto, “pode-se afirmar com muita segurança que qualquer investigação em ciências sociais deve valer-se, em mais de um momento, de procedimentos observacionais”<sup>155</sup>.

B. 3 – Estatístico: Esse método estabelece padrões quantitativos em contingentes pesquisados. Seu uso é antigo e muito presente nas ciências sociais, especialmente em pesquisas de abordagem quantitativa. Sua função é “fornecer uma descrição quantitativa da sociedade, considerada um todo organizado” e a partir dessa ou dessas descrições delimitar grupos e classes sociais”<sup>156</sup>.

C- Classificação dos métodos a partir de sua orientação sociológica. Esses métodos são estruturados a partir de matrizes do pensamento sociológico. Via de regra, estão associados a teorias fundamentais da sociologia, como o funcionalismo de Durkheim, a dialética histórica de Marx ou a metodologia compreensiva de Weber. Portanto, eles, de alguma forma, representam mecanismos hermenêuticos de leitura da realidade dos fatos sociais. Faremos menção, apenas, dos principais.

C. 1 – Método Funcionalista: Esse método remonta aos teóricos Spencer e Durkheim, sendo que o método funcionalista enxerga a coletividade social em cada parte da sociedade, entendendo que há uma interdependência e uma atitude colaborativa entre o todo e as partes e vice-versa. A teoria metodológica pragmática é uma vertente moderna do funcionalismo, entendendo que “a verdade é o que funciona no momento. Ela não é uma dualidade entre a realidade externa ou interna à mente”<sup>157</sup>. Voltando às bases do método funcionalista, este assevera que o indivíduo tem necessidades biológicas, psicológicas e culturais que irão empurrá-lo para organizações sociais que atendam a essa demanda, retroalimentando o processo de identificação e parceria do indivíduo (parte) com a coletividade (sociedade).

C. 2 - Método Estruturalista: As bases teóricas do estruturalismo estão fincadas nas obras de Saussure (1857-1923) e Lévi-Strauss (1908 – 2009). Esse método pode ser melhor entendido quando contraposto ao empirismo. Assim, se o empirismo advoga a ideia de que toda realidade do objeto é descoberta

---

<sup>155</sup> GIL, 2008, p. 16.

<sup>156</sup> MARCONI; LAKATOS, 2011, p. 93.

<sup>157</sup> CRESWELL, John W.; CRESWELL, J. David. **Projeto de pesquisa: Métodos quantitativo, qualitativo e misto.** Porto Alegre: Penso, 2021. p. 8.

empiricamente, ou seja, no campo das sensações; o estruturalismo defende o pensamento de que a compreensão de um fenômeno ou objeto é baseado num jogo de oposições, presenças e ausências, “constituindo uma estrutura, onde o todo e as partes são interdependentes, de tal forma que as modificações que ocorrem num dos elementos constituintes implica a modificação de cada um dos outros e do próprio conjunto”<sup>158</sup>. Assim, o todo está presente nas partes e as partes no todo.

C. 3 - Método Compreensivo: Pode-se afirmar que Max Weber (1864-1920) e Dilthey (1833 – 1911) são os pais do método compreensivo. Não obstante, esse método está mais desenvolvido no pensamento de Dilthey, que incorpora o conceito de vivência no desenvolvimento desse modelo. O método compreensivo está fundamentado numa proposta de conhecimento sem abstração do objeto de sua realidade espacial, propondo dois movimentos, um em direção ao subjetivo, outro em direção ao objetivo. Para o método compreensivo, “a compreensão pressupõe um vivenciar”<sup>159</sup> e este vivenciar tem, como ponto de partida, um primeiro olhar subjetivo sobre o objeto ou sobre o fenômeno. No método compreensivo, o conhecimento se estabelece na comunhão entre objeto e sujeito/pesquisador.

C. 4- Materialismo Histórico: Esse método, sem sombra de dúvidas, tem sua paternidade teórica em Karl Marx (1818 - 1883) e fundamenta toda possibilidade de conhecimento nos eventos materiais e históricos, daí o nome materialismo dialético ou materialismo histórico. Assim, “o modo de produção da vida material é, portanto, o que determina o processo social, político e espiritual”<sup>160</sup> e por isso o conhecimento não está fundado em formas abstracionistas racionais, mas na compreensão dos fenômenos sociais ligados aos processos produtivos. Dessa forma, uma sociedade é pesquisada e conhecida a partir dos modos de produção historicamente adotados.

C. 5 - Método Transformativo: O método transformativo é um neologismo foneticamente desagradável, mas trata-se da tentativa de aludir à ideia de uma metodologia de transformação social. O termo transformativo é uma novidade, mas a abordagem não. Podemos caracterizar a abordagem transformativa como uma reação aos modelos estruturalista e funcionalista que pressupõem certo determinismo social, não raramente, patrocinados por elites econômicas e políticas. Assim, “a perspectiva transformativa defende que a pesquisa esteja interligada à

---

<sup>158</sup> GIL, 2008, p. 19.

<sup>159</sup> DILTHEY, 2010a, p.103.

<sup>160</sup> GIL, 2008, p. 22.

política e a um plano de mudança política que confronte a opressão social em todos os seus níveis de ocorrência”<sup>161</sup>. Trata-se de um método mais recente que os aqui anteriormente mencionados, podendo situá-lo a partir da década de 70 do século passado, sendo que os seus teóricos estão associados à defesa de grupos minoritários e marginalizados socialmente, como as mulheres, os indígenas, o grupo LGBTQIA+, pessoas com deficiências, afrodescendentes etc.

C. 6 - Etnometodológico – Esse método encampa várias abordagens ligadas à uma metodologia que constrói seu conhecimento a partir da abordagem de “raciocínio sociológico prático”<sup>162</sup>, ou seja, suas descobertas cognitivas se dão no encontro do pesquisador com a realidade pesquisada. A metodologia etnográfica, especialmente a partir da observação participante, tem alavancado essa proposta de pesquisa. Os etnometodólogos têm a pretensão de estarem mais perto das “realidades correntes da vida social que os próprios sociólogos”<sup>163</sup>. Dessa forma, “a maior preocupação da etnografia é obter uma descrição densa, a mais completa possível sobre um grupo particular de pessoas e o significado das perspectivas imediatas que eles têm do que fazem {...}”<sup>164</sup>. Então, para consumir tal missão, torna-se necessário que o pesquisador participe ativamente da vida daquela comunidade, não sendo um mero observador/entrevistador.

Feitas as considerações mínimas necessárias sobre a conceituação e classificação dos métodos, percebemos que a adoção de um modelo nunca acontece num vácuo político e/ou filosófico. Não existem neutralidades nessa escolha, pois o método vem ao encontro de uma proposta de pesquisa que pertence a um pesquisador, mas esse mesmo modelo está inserido num contexto ideológico. Assim, a pretensa neutralidade científica do método é questionável, uma vez que “historiadores, estudiosos da economia nacional, professores de direito público, pesquisadores da religião tomam parte na vida, eles também querem influenciá-la.”<sup>165</sup> Consequentemente a neutralidade metodológica é um mito na ciência.

A mentalidade idealista e romântica acerca de uma visão de ciência pura e isenta de parcialidades ideológicas é também uma imagem falsa, pois “a competição

---

<sup>161</sup> CRESWELL; CRESWELL, 2021, p. 7.

<sup>162</sup> GIL, 2008, p. 22.

<sup>163</sup> GIL, 2008, p. 22.

<sup>164</sup> MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de. A abordagem etnográfica na investigação científica. In MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de; CASTRO, Paula Almeida. (orgs) **Etnografia e educação: conceitos e usos** [online]. Campina Grande: EDUEPB, p. 49-83. 2011. p. 54.

<sup>165</sup> DILTHEY, 2010a, p. 97.

entre segmentos da comunidade científica é o único processo histórico que realmente resulta na rejeição de uma teoria ou na adoção de outra”<sup>166</sup>. Logo, um método se firma não somente por sua validade lógico-científica, mas pela legitimação dada por esferas de poder social, político e econômico.

Portanto, torna-se desejável que o pesquisador das Ciências Sociais, no seu processo de escolha, considere as diversas esferas de poder que buscam influenciar o seu referencial metodológico. Ademais, espera-se que o pesquisador social compreenda a nobreza da sua área de pesquisa, como Alves nos exorta a lembrar:

Cientistas das chamadas ciências exatas frequentemente se riem dos seus companheiros das ciências humanas e chegam mesmo a perguntar se tais ciências são mesmo ciências. A questão, entretanto, está mal colocada. O rigor das ciências da natureza não se deve, em absoluto, a que elas sejam mais rigorosas e seus métodos mais precisos. Acontece que o bicho com que elas lidam é muito doméstico, manso, destituído de imaginação, faz sempre as mesmas coisas, numa rotina enlouquecedora, frequenta os mesmos lugares<sup>167</sup>.

Diferentemente das Ciências Naturais, as Ciências Sociais operam no mundo onde as pessoas, as crises, as vivências, as expectativas e os medos estão presentes. O objeto de pesquisa das Ciências Sociais é vivo, dinâmico e reagente, portanto, a definição metodológica faz toda a diferença na qualidade e na repercussão das pesquisas sociais. Posto isso, o privilégio do pesquisador social é proporcional a sua responsabilidade de produzir conhecimento confiável e promotor do bem-estar da coletividade.

## 2.2 – DEFININDO O OBJETO DE PESQUISA

Considerando que foram feitas as definições e caracterizações mínimas sobre epistemologia, teoria do conhecimento e método, houvemos por bem avaliar por último a figura do objeto de pesquisa, antes de adentrarmos nas questões ligadas à teoria da origem do conhecimento, bem como, na possibilidade de adquirimos o conhecimento. Tal proposta didática foi planejada com vistas a oferecer uma discussão sobre a teoria do conhecimento partindo do objeto de pesquisa, visto que “antes de filosofar sobre um objecto [*sic*], é necessário examinar escrupulosamente

---

<sup>166</sup> KUHN, 2001, p. 27.

<sup>167</sup> ALVES, Rubem. **Filosofia da Ciência**: introdução ao jogo e suas regras. 21. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 97.

esse objecto [sic]. Uma exacta [sic] observação e descrição do objecto [sic] devem preceder qualquer explicação ou interpretação”<sup>168</sup>. Entretanto, a definição do objeto de pesquisa não apresenta o mesmo grau de conflitos científicos, no que se refere ao seu estabelecimento, dado o fato de ser, geralmente, exclusivo de uma área de conhecimento.

Inicialmente, podemos dizer que o objeto, na perspectiva fenomenológica, não é o sujeito da pesquisa, contudo ele não é “arrastado {...} para dentro da esfera do sujeito, mas permanece, sim, transcendente a ele. Não no objecto [sic], mas sim no sujeito alguma coisa se altera em resultado da função do conhecimento”<sup>169</sup>. No encontro que se dá entre sujeito e objeto, o sujeito não consegue transportar o objeto para o seu mundo, apenas o imagina. “O objecto [sic] é o determinante, o sujeito é o determinado. O conhecimento pode definir-se, por último, como uma determinação do sujeito pelo objecto [sic]”<sup>170</sup>.

Nessa relação sujeito e objeto, este se encontra transcendente ao sujeito cognoscente, não podendo ser assimilado em sua essência. Sendo assim, o objeto é um ser em si, que imprime sobre o sujeito a sua imagem, ou seja, quando o objeto determina o sujeito

O objecto [sic] mostra-se independente dele, transcendente a ele. Todo o conhecimento designa (intende) um objecto [sic], que é independente da consciência cognoscente. O carácter transcendente é próprio, enfim, de todos os objectos [sic]do conhecimento.<sup>171</sup>

Portanto, na visão fenomenológica, o conhecimento se processa na determinação que o objeto impõe sobre o sujeito. No racionalismo, esse processo é encarado de forma inversa, pois é o sujeito quem determina o objeto. O racionalismo dogmático afirma que “os objetos do conhecimento nos são dados absolutamente e não meramente por obra da função intermediária do conhecimento”<sup>172</sup>, ou seja, eles existem *a priori*. Não precisam de nenhuma formulação mental prévia, eles simplesmente existem, por isso

o dogmatismo tem por supostas a possibilidade e a realidade do contacto entre o objeto e o objecto [sic]. É para ele evidente que o sujeito, a consciência cognoscente, apreenda o objecto. Tal posição assenta numa

---

<sup>168</sup> HESSEN, 1980, p. 25.

<sup>169</sup> HESSEN, 1980, p. 27.

<sup>170</sup> HESSEN, 1980, p. 27.

<sup>171</sup> HESSEN, 1980, p. 28.

<sup>172</sup> HESSEN, 1980, p. 38.

confiança na razão humana, que ainda não está enfraquecida pela dúvida.<sup>173</sup>

Essa visão dogmática é muito parecida com o realismo científico, que admite a existência de objetos materiais ou artefatos mentais como realidades em si mesmas. Logo, o “realismo científico sustenta que as ocorrências da maioria dos tipos científicos existem objetivamente”<sup>174</sup>. Assim, essa teoria epistemológica admite a existência do objeto de pesquisa, independentemente de ser concebido.

Considerando que a definição e a caracterização do objeto de pesquisa não deixam de ser uma busca de um *objeto de conhecimento*, havemos de convir que o primeiro passo para isso seria estabelecermos algumas teorias acerca do que é conhecimento bem como a possibilidade e a forma de adquiri-lo. Portanto, vamos adentrar minimamente nesse campo de teorizações que percorrem a história da filosofia desde o seu nascimento, por volta do século VI a. C.

### 2.2.1 O que é conhecimento e a possibilidade de ser adquirido

A definição do que é conhecimento será sempre uma pretensão humana, como também, um universo inevitável, uma vez que, conforme Aristóteles disse: “Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer”<sup>175</sup>. Portanto, buscarmos definições mínimas se torna uma obrigação intransferível para o pesquisador. Podemos começar com uma definição de viés fenomenológico, afirmando que “no conhecimento encontram-se frente a frente à consciência e o objecto, o sujeito e o objecto. O conhecimento apresenta-se como uma relação entre estes dois elementos, que nela permanecem eternamente separados um do outro”<sup>176</sup>. Numa perspectiva menos fenomenológica Linda Zagbeski afirma que

conhecimento é um estado altamente valorizado no qual se encontra uma pessoa em contato cognitivo com a realidade. Trata-se, portanto de uma relação. De um lado da relação está um sujeito consciente, de outro lado está uma porção da realidade com a qual o conhecedor está diretamente ou indiretamente relacionado<sup>177</sup>.

---

<sup>173</sup> HESSEN, 1980, p. 37

<sup>174</sup> MOSER, Paul K. Realismo, objetividade e ceticismo. In: GRECO, John; SOSA, Ernest. **Compêndio de epistemologia**. 2 ed. São Paulo: Loyola, p. 117-151, 2012. p. 118.

<sup>175</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 11.

<sup>176</sup> HESSEN, 1980, p. 26.

<sup>177</sup> ZAGZEBSKI, Linda. O que é conhecimento. In: GRECO, John; SOSA, Ernest. **Compêndio de epistemologia**. 2 ed. São Paulo: Loyola, p. 153-189, 2012. p. 153.

Nessa definição parecem estar presentes elementos que mais delimitam do que aproximam, porque de um *lado está o sujeito e, de outro, o objeto* (parte da realidade). Não se fala de encontro, mas de relação. Nesse sentido, há uma explicação porque a epistemologia clássica distingue duas abordagens em relação ao objeto (parte da realidade): abordagem direta e indireta. A primeira produz o

conhecimento por familiaridade (*aquaintance*), uma vez que o sujeito está em contato, através da experiência, com a porção da realidade conhecida, ao passo que o segundo é chamado de conhecimento proposicional, uma vez que aquilo que o sujeito conhece é uma proposição verdadeira sobre o mundo<sup>178</sup>.

Embora haja o reconhecimento destas duas formas de conhecimento, a epistemologia, de forma geral, raramente discute o conhecimento direto. Isso acontece, em primeiro lugar, porque “a proposição é a forma pela qual se comunica o conhecimento, o que significa que o conhecimento proposicional pode ser transferido de uma pessoa a outra, ao passo que o conhecimento por familiaridade não pode ser transferido, pelo menos de forma direta”<sup>179</sup>.

Essa proposta de conhecimento indireto e despido de impessoalidade é uma herança da ciência moderna, que se baseia em um conhecimento como resultante de uma abstração de parte da realidade (objeto), dando ao sujeito-pesquisador a competência para definir a verdade sobre aquele objeto. Esse modelo desprovido de vivências e interações com o entorno foi, já no século XIX, combatido por filósofos e historiadores que não admitiam que o modelo cartesiano/explicativo fosse aplicado às ciências sociais. Wilhelm Dilthey<sup>180</sup> foi um dos precursores dessa virada epistemológica. Ele demonstra sua discordância (na sua obra *Introdução das ciências humanas*) a respeito de um conhecimento científico “do mundo exterior por força de uma conclusão que parte dos efeitos para as causas ou por força de um processo que corresponde a essa conclusão”<sup>181</sup>.

Em suma, no pensamento de Dilthey, o racionalismo (efeito que aponta para causa) e empirismo (baseado em processos) não garantem uma conclusão segura sobre o objeto. A questão da incompetência do método puramente

---

<sup>178</sup> ZAGZEBSKI, 2012, p. 154.

<sup>179</sup> ZAGZEBSKI, 2012, p. 154.

<sup>180</sup> DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Forense, 2010a. Principal obra de Dilthey, onde ele estabelece as bases filosóficas das ciências humanas e introduz o conceito de vivência.

<sup>181</sup> DILTHEY, 2010a, p. 7.



explicativo/objetivo utilizado pelas ciências naturais para analisar os fenômenos sociais, domina a obra de Dilthey. Ele argumenta que “o que está presente para nós existe em função dessa experiência interna que possui valor ou é uma finalidade para nós só é dado na vivência de nosso sentimento e de nossa vontade”<sup>182</sup>. Logo, quando buscamos o conhecimento do objeto isso é movido por desejos e motivos que têm motivações subjetivas, ou seja, “toda consciência é consciência de algo; todo comportamento é comportamento para com algo”<sup>183</sup>.

Retomando o conceito de conhecimento indireto e, considerando a afirmação da epistemóloga Linda Zagzebski, que reconhece que a abordagem indireta é a mais segura na obtenção da verdade, havemos de considerar que o modelo cartesiano e positivista ainda repercute nesse conceito do que é conhecimento. Assim, pode-se definir conhecimento como “uma relação entre um sujeito consciente e alguma porção da realidade, geralmente compreendida como mediada através de uma proposição verdadeira {...}”<sup>184</sup>.

Outrossim, nessa relação, o sujeito consciente exerce ativamente a capacidade de assentir uma proposição como verdadeira sobre parte da realidade. Diante disso, “é razoável, portanto, afirmar que o conhecimento é uma forma de crença”<sup>185</sup>, não obstante as implicações que a associação dos termos crer e conhecer possam trazer para o debate. Ademais, nesse caso, o conhecimento é assumido de forma axiomática, proposicional, sem nenhuma zona de contato. Hessen, discorda frontalmente desse conceito de conhecimento, insistindo que “o conceito de verdade é, assim, o conceito de uma relação”<sup>186</sup>. Dilthey insiste na mesma direção, demonstrando que não há conhecimento sem a relação entre objeto e pesquisador, pois “o significado não é um conceito lógico, mas é entendido como expressão da vida”<sup>187</sup>.

O que se pretende deixar evidente, na visão de Dilthey, é que a apreensão de conhecimento não é possível à margem da vivência; logo, “o indivíduo vivencia, pensa e age constantemente em uma esfera própria ao que é comum e somente em

---

<sup>182</sup> DILTHEY, 2010a, p. 20.

<sup>183</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 344.

<sup>184</sup> ZAGZEBSKI, 2012, p. 155.

<sup>185</sup> ZAGZEBSKI, 2012, p. 156.

<sup>186</sup> HESSEN, 1980, p. 30.

<sup>187</sup> GADAMER, 1997, p. 345.

tal esfera ele compreende”<sup>188</sup>. Deduz-se desse pressuposto que a compreensão não seria possível fora da vida comum do indivíduo, pois o conhecimento científico verdadeiro só se estrutura a partir da comunhão do objeto com o sujeito e “a partir dessa comunhão, tudo aquilo que é compreendido porta em si, por assim dizer, a marca de algo conhecido”<sup>189</sup>. Dilthey não admite separação entre os dois mundos (do objeto/fenômeno e do pesquisador/sujeito), uma vez que:

Nós vivemos nessa atmosfera, ela nos envolve constantemente. Nós estamos mergulhados nela. Sentimo-nos por toda parte familiarizados com esse mundo histórico e compreendido, compreendemos o sentido e o significado de tudo aquilo, e nós mesmos somos entretidos com estes pontos em comum<sup>190</sup>.

A compreensão do conhecimento em Dilthey passa, obrigatoriamente, pela comunhão entre sujeito e objeto. Não obstante, a maioria dos modelos científicos atuais, ainda, privilegiam a visão de um conhecimento que se baseia na abstração do objeto da sua realidade global. Sendo assim, é possível buscar uma definição que extrapole este conflito entre conhecimento proposicional e conhecimento vivencial, pensando no conhecimento como um *bem*. Dessa forma, o conhecimento pode ser um bem, esteticamente falando, sendo um objeto bonito, elegante, forte, atraente etc, mas pode ser um bem, eticamente falando, como um objeto bom, justo, correto, verdadeiro. “Portanto, o conhecimento parece ser um bem em um sentido próximo ao moral”<sup>191</sup>, sem maiores questionamentos.

Passemos, agora, à discussão em torno da origem e possibilidade do conhecimento. Há diferentes teorias a respeito de sua origem e possibilidade, desde os dogmáticos que acreditam na existência absoluta do objeto, considerando o sujeito totalmente competente para apreendê-lo, até os céticos que consideram o sujeito totalmente incapaz de apreender o objeto.

### **2.2.1.1 Origem do conhecimento**

Uma das primeiras tentativas em explicar a origem do conhecimento pode ser atribuída a Platão no século IV antes de Cristo. O filósofo grego acreditava na possibilidade de um conhecimento verdadeiro e de validade universal. Não obstante,

---

<sup>188</sup> DILTHEY, 2010a, p. 110.

<sup>189</sup> DILTHEY, 2010a, p. 110.

<sup>190</sup> DILTHEY, 2010a, p. 110.

<sup>191</sup> ZAGZEBSKI, 2012, p. 183.

ele entendia que isso não é possível pelos sentidos humanos, pois o mundo sensível está em contínua mudança. Ele entendia que os sentidos são capazes de fornecer apenas a aparência, a opinião (*doxa*) e nunca o conhecimento real (*episteme*). Sendo assim, o conhecimento não está aqui neste mundo sensível, mas num mundo além-matéria. Platão denominava este mundo suprassensível de *mundo das ideias*.

Este mundo não é simplesmente uma ordem lógica, mas ao mesmo tempo uma ordem metafísica, um reino de essências ideais, metafísicas. Este reino encontra-se, em primeiro lugar, em relação com a realidade empírica. As ideias são os modelos das coisas empíricas, as quais devem a sua maneira de ser, a sua essência peculiar, à sua 'participação' nas ideias<sup>192</sup>.

Na perspectiva de Platão, o conhecimento era uma realidade totalmente metafísica e ausente do mundo da matéria. O conhecimento seria uma realidade suprassensível que só pode ser acessada mediante um esforço intelectual, através da contemplação e da teoria da *Anamnésis*<sup>193</sup>, que é a recordação dessas ideias numa existência pré-terrena. Tal ideia não comporta uma discussão neste espaço. Contentaremos em dizer que a teoria da origem do conhecimento baseada numa realidade metafísica/suprassensível, sendo o conhecimento acessado através de um esforço intelectual, não deixa de ser um dos rudimentos do racionalismo.

Uma segunda teoria para a origem do conhecimento pode ser localizada em momento subsequente na pessoa do filósofo grego Aristóteles (385-323). Ele não nega a realidade metafísica do conhecimento, mas busca um sentido mais prático para a origem do conhecimento. E, assim,

segundo sua tendência empirista, coloca o mundo platônico [*sic*] das Ideias dentro da realidade empírica. As Ideias já não formam um mundo que flutua livremente; já não se encontram por cima, mas dentro das coisas concretas. As Ideias são as formas essenciais das coisas. Representam o núcleo essencial e racional da coisa, núcleo que as propriedades empíricas encobrem como um véu. Partindo deste princípio metafísico, procura ARISTÓTELES resolver o problema do conhecimento. Se as Ideias se encontram incluídas nas coisas empíricas, já não tem razão de ser uma contemplação pré-terrena daquelas, no sentido platônico. A experiência alcança, pelo contrário, uma importância fundamental. Converte-se na base de todo o conhecimento<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> HESSEN, 1980, p. 63.

<sup>193</sup> Anamnese, (em grego antigo: ἀνάμνησις - *anamnésis*) na filosofia de Platão, consiste no esforço progressivo pelo qual a consciência individual remonta, da experiência sensível para o mundo das ideias.

<sup>194</sup> HESSEN, 1980, p. 75-76.

Evidentemente que, aqui, em Aristóteles, vemos as bases do empirismo. Sua teoria entende que o conhecimento é uma realidade imanente e não transcendente à realidade material. A matéria, as coisas, os objetos *encarnam* as ideias. Por isso, o conhecimento pode ser adquirido através do estudo e da pesquisa. Não se trata de uma contemplação, mas de uma sistematização das informações recebidas através das sensações. Aristóteles não deixa de ser o pai das ciências modernas, no sentido de propor um conhecimento adquirido pelas vias da observação e da experiência.

Sendo assim, vemos o *gérmen* da discussão sobre a origem do conhecimento em Platão e Aristóteles. Discussão essa que, em algum momento, vai retornar em Plotino<sup>195</sup> e Agostinho<sup>196</sup>, na antiguidade, e vai se efetivar em Descartes, na Modernidade. O Neo-platonismo de Plotino vai substituir o mundo das ideias pelo *Nous* Cósmico, ou mente/intelecto/espírito universal. O termo *nous* é de “inspiração platônica e é a concepção do *nous* como universo inteligível, totalidade das formas ideais, paradigma eterno e subsistente da cópia material {...}”<sup>197</sup>.

A retomada da concepção de conhecimento como um evento metafísico é feita, então, em Plotino, que vai considerar que

o nosso espírito é uma emanção deste Espírito Cósmico. Entre ambos, existe, por conseguinte, a mais íntima conexão metafísica; e, por conseqüência, a hipótese de uma contemplação pré-terrena das Ideias é agora supérflua. O conhecimento tem lugar simplesmente recebendo o espírito humano as Ideias do Nus<sup>198</sup>, origem metafísica daquele. Esta recepção é caracterizada por PLOTINO como uma iluminação<sup>199</sup>.

Plotino não abandona o conceito metafísico de conhecimento, apenas empresta-lhe um sentido menos contemplativo, de modo que as ideias são acessíveis à mente humana através da iluminação, sem a exigência de uma *Anamnese*. Logo, isso oferece uma origem mais imediata para o conhecimento. Não

---

<sup>195</sup> Plotino (205-270 d. C) foi um dos principais filósofos de língua grega do mundo antigo. Os historiadores do século XIX cunharam o termo neoplatonismo que foi aplicado a ele e à sua filosofia.

<sup>196</sup> Agostinho de Hipona (354-430), conhecido universalmente como Santo Agostinho, foi um dos mais importantes teólogos e filósofos nos primeiros séculos do cristianismo, cujas obras foram muito influentes no desenvolvimento do cristianismo e filosofia ocidental.

<sup>197</sup> JÚNIOR, José Carlos Baracat. **Plotino, Enéadas I, II e III**; Porfírio, Vida de Plotino. Tese de Doutorado – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006. p. 87

<sup>198</sup> O tradutor optou por Nus, embora uma tradução literal mais adequada é Nous.

<sup>199</sup> HESSEN, 1980, p. 64.

obstante, a ideia de conhecimento está envolta numa aura mítica de um saber acessível para determinados iniciados (iluminados).

A teoria da origem do conhecimento na antiguidade recebe ainda, a contribuição de Agostinho, que revitaliza o pensamento de Plotino, numa perspectiva cristã. Em Agostinho, o mundo das ideias e o *Nous* cósmico de Plotino são ocupados pelo Deus dos cristãos. “As ideias convertem-se nas ideias criadoras de Deus. O conhecimento tem lugar sendo o espírito humano iluminado por Deus. As verdades e os conceitos supremos são irradiados por Deus para o nosso espírito”<sup>200</sup>. Essa concepção de conhecimento vai subsistir em todo o período da patrística e vai ser subsumida pela escolástica, mas sempre tendo em Deus a fonte do conhecimento verdadeiro.

Sendo assim, nessas breves considerações, chegamos ao fim da Idade Média (século XV) com uma teoria a respeito do conhecimento de viés bastante metafísico. Somente a partir de Descartes será forjada a base de uma leitura racional da realidade, sendo que, nesse contexto, inaugura-se uma discussão sobre a origem do conhecimento em bases minimamente metodológicas a partir de uma racionalidade objetiva, distanciando-se aos poucos da compreensão metafísica da Idade Média.

#### *2.2.1.1.1 Principais teorias sobre a origem do conhecimento*

##### a) Racionalismo:

O racionalismo parte da premissa de que somente é conhecimento aquilo que pode ser racionalmente compreendido. Nesse sentido, “um conhecimento só merece na realidade este nome quando é logicamente necessário e universalmente válido {...}. Daqui resulta, portanto, que os juízos fundados no pensamento, os juízos que procedem da razão, possuem necessidade lógica e validade universal”.<sup>201</sup>

Não obstante todo o percurso histórico proposto desde Platão, somente a partir do século XVII o racionalismo científico encontrará em René Descartes sua fundação, que tem como

ponto de partida, a busca de uma verdade primeira que não possa ser posta em dúvida; por isso, converte a dúvida em método. Começa duvidando de

---

<sup>200</sup> HESSEN, 1980, p. 64, 65.

<sup>201</sup> HESSEN, 1980, p. 61, 63.

tudo, das afirmações, do senso comum, dos argumentos da autoridade, dos testemunhos dos sentidos, das informações da consciência, das verdades deduzidas pelo raciocínio, da realidade do mundo exterior e da realidade do seu próprio corpo<sup>202</sup>.

A proposta Cartesiana é a de varrer para fora da racionalidade toda ilusão e contradição, acreditando na possibilidade de um conhecimento puro e seguro. Nesse processo, o elemento confiável e aferidor de segurança é a razão. Segundo essa teoria, “são-nos inatos certo número de conceitos, justamente os mais importantes, os conceitos fundamentais do conhecimento. Estes conceitos não procedem da experiência, mas representam um patrimônio originário da razão”<sup>203</sup>. Sendo assim, esses conceitos são prontos e acabados, fornecendo condição segura para o conhecimento. Numa perspectiva didática, esses conceitos ou “ideias claras e distintas são ideias gerais que não derivam do particular, mas já são encontradas no espírito, como fundamentação para a apreensão de outras verdades”<sup>204</sup>, logo, elas funcionariam como matrizes das demais ideias.

O desdobramento de tal compreensão funda um conceito radical na forma como se origina o conhecimento na vida humana, ou seja, como o humano aprende. Sendo assim, podemos dizer que esses conceitos ou ideias inatas não estão sujeitas ao erro, pois

vêm da razão, independentes das ideias que 'vêm de fora', formadas pela ação dos sentidos, e das outras que nós formamos pela imaginação. Inatas porque são inerentes à nossa capacidade de pensar. Por exemplo, a primeira ideia inata, por que clara e distinta, é o *cogito*, pelo qual o ser humano se descobre como *res cogitans*, isto é, como ser pensante<sup>205</sup>.

Temos aqui o fundamento do conhecimento inato, ou seja, eu conheço porque sou um ser pensante. O racionalismo Cartesiano se apresenta como um marco histórico na configuração da ciência moderna, sobretudo pelo afetamento que produziu na compreensão da origem e produção do conhecimento. Karl Popper, não obstante sua conhecida crítica ao modelo racionalista tradicional cartesiano, oferece uma importante constatação da repercussão desse modelo na história da teoria do conhecimento, senão vejamos:

---

<sup>202</sup> ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando**: Introdução à filosofia. 3 ed. São Paulo: Moderna, 2003. p. 131.

<sup>203</sup> HESSEN, 1980, p. 66.

<sup>204</sup> ARANHA; MARTINS, 2003. p. 131

<sup>205</sup> ARANHA; MARTINS, 2003. p. 131

Ela incitou o homem a pensar por si mesmo; deu-lhe a esperança de que, através do conhecimento, poderia libertar a si e aos outros da servidão e da miséria; possibilitou a ciência moderna; tornou-se a base da luta contra a censura e a supressão do livre pensamento; a base da consciência não conformista, do individualismo e de um novo senso de dignidade do homem; suscitou a exigência da educação universal e o novo ideal de uma sociedade livre; fez o homem sentir-se responsável por si mesmo e pelos outros, pronto a melhorar não só suas condições individuais de vida como também da humanidade. Este é bem o caso de uma má ideia que inspirou muitas boas ideias<sup>206</sup>.

Não seria exagero dizer, baseado nessa constatação de Popper, que o racionalismo de Descartes divide a história das ciências em duas etapas. Diante dessa envergadura científica, o racionalismo arrogou para si a condição de única forma confiável de conhecimento, e esse exclusivismo abriu portas para teorias adversárias que questionavam, entre outras questões, o caráter totalmente teórico e metafísico do conhecimento. Uma dessas correntes opositoras foi o empirismo.

#### b) Empirismo:

O empirismo é exatamente a reação ao modelo racionalista de conhecimento, uma vez que não reconhece na razão a fonte primária de conhecimento humano. As ideias empíricas poderiam ser percebidas, claramente, em Aristóteles e mesmo nos Estóicos, mas suas bases científicas são firmadas somente no século XVII, através do filósofo inglês John Locke (1632-1704). O empirismo, como o próprio termo já denuncia, baseia o conhecimento na experiência. Nesse entendimento, ele discorda da ideia de que a razão é a verdadeira fonte de conhecimento, mas afirma que a experiência é a única fonte de conhecimento humano<sup>207</sup>.

Segundo Locke, “nossas ideias derivam de duas fontes: (a) sensação, e (b) percepção da operação da nossa própria mente, que pode chamar-se ‘sentido interno’”<sup>208</sup>. Partindo dessa premissa de que o conhecimento é derivado de uma experiência sensorial para somente depois ser percebido e orientado, Locke deduz que “como só podemos pensar por meio de ideias, e como todas as ideias procedem da experiência, é evidente que nada do conhecimento pode ser anterior à experiência”<sup>209</sup>.

---

<sup>206</sup> POPPER, 2008, p. 36.

<sup>207</sup> HESSEN, 1980, p. 68.

<sup>208</sup> RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. 3 ed. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. p. 143

<sup>209</sup> RUSSELL, 1969, p. 143.

Como era de se esperar, Locke é um ardoroso crítico do inatismo, uma vez que, para ele, a experiência precede a formulação do pensamento. O pensamento é consequência e não causa da sensação. Locke afirma que

a alma é como uma *tábula rasa* (tábua sem inscrições), como uma cera em que não há qualquer impressão, e o conhecimento só começa após a experiência sensível. Se houvesse ideias inatas, as crianças já as teriam; além disso, a ideia de Deus não se encontra em toda parte, pois há povos sem essa representação ou, pelo menos, sem a representação de Deus como ser perfeito<sup>210</sup>.

A crítica de Locke tem em vista a questão do universalismo do conhecimento proposto através da razão como se cada humano fosse dotado de uma mesma razão padrão. Dessa forma, enquanto “o racionalismo se deixa levar por uma ideia determinada, por uma ideia de conhecimento, o empirismo parte dos factos concretos”<sup>211</sup>. Depreende-se dessa postura, baseada na sensoriedade material, um ceticismo, a toda prova, em relação ao mundo da metafísica.

Considerando que o empirismo produziu uma radicalidade no conceito de origem do conhecimento, como produziu o racionalismo, era de se esperar o surgimento de uma nova teoria que mudasse o foco da discussão da querela: pensamento versus experiência ou razão versus sensação. Na verdade, surgiram duas teorias conciliatórias, que buscaram unir as duas teorias (racionalismo e empirismo). Essas escolas se tornaram conhecidas como *Intelectualismo* e *Apriorismo*.

### c) Intelectualismo e Apriorismo:

A mediação do intelectualismo se baseava no fato de que é possível conciliar racionalidade e experiência no processo do conhecimento. Se o racionalismo considerava o pensamento como a fonte e a base do conhecimento e o empirismo a experiência, o intelectualismo propõe que a soma dos dois é que vai produzir o conhecimento. O intelectualismo advoga que “há juízos logicamente necessários e universalmente válidos”<sup>212</sup>, não obstante estes juízos só podem ser formulados a partir da experiência. Há uma síntese entre empirismo e racionalismo aqui; entretanto, o conhecimento não é um fato pré-dado pela razão.

---

<sup>210</sup> ARANHA; MARTINS, 2003, p. 133.

<sup>211</sup> HESSEN, 1980, p. 69.

<sup>212</sup> HESSEN, 1980, p. 74.



Outrossim, a mediação do apriorismo também busca a conciliação entre racionalidade e experiência (racionalismo e empirismo). Dessa forma, também considera a possibilidade da fusão entre razão e experiência. Entretanto, difere da proposta do intelectualismo por considerar que o conhecimento apresenta elementos *a priori*, independentes da experiência. Inobstante, esses elementos não eram prontos e acabados como na teoria racionalista, logo, não eram conteúdos, mas formas. Sendo que “estas formas recebem seu conteúdo da experiência”<sup>213</sup> e, nesse sentido, essas formas são apenas receptáculos onde serão depositados os conteúdos.

Resumidamente, intelectualismo e apriorismo buscam aproveitar os elementos básicos para produzirem conhecimento, que são razão e experiência, propondo formatos que visem conciliar os aspectos da racionalidade com os da sensibilidade. Novas teorias vão surgir, posteriormente, buscando essa conciliação, mas, de alguma forma, elas vão reeditar a tentativa de se definir a origem do conhecimento, retomando sempre esses dois elementos (razão e experiência).

### **2.2.1.2 A possibilidade do conhecimento: como é possível conhecer o que conhecemos?**

Uma vez que admitimos que o conhecimento está presente no mundo, sendo este manifesto na natureza e na vida do ser humano, esse mesmo conhecimento tem a tarefa de responder se é possível aprendê-lo ou não. A busca desse conhecimento é uma das experiências mais recorrentes na história do ser humano. Há teorias que afirmam que não podemos alcançar o conhecimento verdadeiro, outras que dizem que podemos alcançá-lo parcialmente e outras que dizem que podemos alcançá-lo na sua integralidade. Vamos examinar estas teorias agora.

#### **a) Dogmatismo:**

A visão dogmática está baseada na certeza de que existe um conhecimento verdadeiro e definitivo e que esse conhecimento pode ser plenamente alcançado. A ideia de dogma passa a “designar as verdades não questionadas e inquestionáveis: a pessoa, de posse da verdade, fixa-se nela e abdica de continuar a busca. O

---

<sup>213</sup> HESSEN, 1980, p. 78.

mundo muda, os acontecimentos se sucedem e o dogmático permanece petrificado nos conhecimentos dados de uma vez por todas”.<sup>214</sup>

O dogmático acredita que os objetos são pré-dados e que o sujeito cognoscente é totalmente apto para apreender o objeto cognoscível. “Tal posição assenta numa confiança na razão humana, que ainda não está enfraquecida pela dúvida”<sup>215</sup>. Assim, para o dogmático, o conhecimento não é um problema, pois acredita na relação direta e efetiva entre objeto e sujeito. O dogmatismo está presente também nas questões ligadas à religião e moral e, independentemente da área em que se encontra, este se baseia na aceitação acrítica do conhecimento como realidade imediata, encontrando uma posição diametralmente oposta no ceticismo.

#### b) Ceticismo:

O ceticismo é mais compreendido pela sua posição negativa do que quando positivamente definido. “Assim, de acordo com a definição comum, o ceticismo é o oposto do dogmatismo”<sup>216</sup>. Sua oposição não está na negação da presença do objeto, seja ele físico ou mental, mas sim na possibilidade de apreensão do objeto. Sendo assim, “o conhecimento, no sentido de uma apreensão real do objecto [*sic*], é impossível para ele. Portanto, não devemos formular qualquer juízo, mas sim abster-nos totalmente de julgar”.<sup>217</sup>

O ceticismo apresenta duas versões principais, que são o ceticismo prático e o teórico. O prático está muito presente no cotidiano das pessoas, o teórico tem fundamentação mais científica e visa ser uma ferramenta na discussão das teorias científicas. O ceticismo prático é aquele “frequentemente associado à incredulidade. Um cético é alguém com uma atitude cética, que questiona as coisas (opiniões recebidas, particularmente) e pratica a suspensão do juízo”<sup>218</sup>. O ceticismo científico ou filosófico é uma forma radical de ceticismo, de tal maneira que

não sustenta apenas que conhecemos de fato muito menos do que gostaríamos (o que provavelmente é verdade), mas sim que aspirar ao conhecimento – seja em toda parte ou com relação a certos aspectos de fato bem amplos – é inerentemente problemático. A preocupação não é

---

<sup>214</sup> ARANHA; MARTINS, 2003, p. 55.

<sup>215</sup> HESSEN, 1980, p. 37.

<sup>216</sup> WILLIAMS, Michael. Ceticismo. In: GRECO, John; SOSA, Ernest. **Compêndio de epistemologia**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2012. p. 67.

<sup>217</sup> HESSEN, 1980, p. 40.

<sup>218</sup> WILLIAMS, 2012, p. 66.

apenas com o fato de que não conhecemos tudo (se é que conhecemos algo), mas a de que não podemos conhecer<sup>219</sup>.

Essa forma de ceticismo filosófico radical tem como proposta oferecer a resistência necessária ao processo de formação do conhecimento verdadeiro. O ceticismo se tornou ferramenta científica para atestar, provar, criticar e incentivar os critérios de verificação (teoria da falseabilidade, por exemplo). Não obstante, há correntes menos radicais como o ceticismo moderado, por exemplo. Segundo essa corrente, “não há verdade nem certeza, apenas probabilidade. Não podemos ter a pretensão de que os nossos juízos sejam verdadeiros, mas apenas de que sejam prováveis”<sup>220</sup>.

Outra corrente teórica de ceticismo é o chamado ceticismo metódico. O representante desse ceticismo é Descartes, “que proclama o direito à dúvida metódica, não existe um ceticismo de princípio, mas sim justamente um ceticismo metódico”<sup>221</sup>. Uma última corrente conhecida do ceticismo é aquela representada pelo positivismo de Augusto Comte (1798-1857), que pode ser chamado de ateísmo metafísico, onde é negada qualquer forma de conhecimento que seja ligado ao metafísico. A realidade é somente aquela que pode ser objetiva e racionalmente explicada.

Um possível juízo de valor em relação à importância do ceticismo que pode ser feito é quando consideramos que o dogmatismo, sendo uma adesão cega a um conjunto de crenças, sem capacidade crítica para questionar, necessita de uma atitude cética. Nesse caso, a atitude cética é apropriada e benigna, promovendo o contraste entre ceticismo e credulidade.<sup>222</sup> Ainda com a ideia de juízo de valor, algumas críticas negativas podem ser feitas. Começando com o ceticismo radical que afirma a impossibilidade de se alcançar o conhecimento. A posição acaba sendo de auto-anulação, pois “afirma que o conhecimento é impossível. Mas com isto exprime um conhecimento. Por consequência, considera o conhecimento como possível de facto e, no entanto, afirma simultaneamente que é impossível”<sup>223</sup>. Fica, assim, caracterizada a contradição em relação ao próprio ceticismo radical. Não obstante, encontramos elementos teóricos do ceticismo em teorias mais modernas

---

<sup>219</sup> WILLIAMS, 2012, p. 69.

<sup>220</sup> HESSEN, 1980, p. 44.

<sup>221</sup> HESSEN, 1980, p. 44.

<sup>222</sup> WILLIAMS, 2012, p. 67.

<sup>223</sup> HESSEN, 1980, p. 44.

como o realismo e o objetivismo, apesar da negação da possibilidade do conhecimento que o ceticismo faz. Entretanto, não nega a realidade da matéria, ainda que ela se apresente incognoscível.

### c) Realismo e objetivismo

O realismo lida com a noção de verdade. O objetivo da ciência para o realista é oferecer explicações verdadeiras acerca do mundo. Dessa forma, o realismo é “uma teoria que descreve corretamente algum aspecto do mundo e seu modo de comportamento é verdadeira, ao passo que uma teoria que descreve algum aspecto do mundo e seu modo de comportamento de forma incorreta é falsa”<sup>224</sup>. Já o objetivismo lida com o aspecto da presença do objeto no mundo. Logo, “os objectos são algo dado, algo que representa uma estrutura totalmente definida, estrutura que é reconstruída, digamos assim, pela consciência cognoscente”<sup>225</sup>.

Realidade e objetividade parecem ocupar *cara e coroa da mesma moeda*, sobretudo porque a concepção do que é objetivo constrói o que é real. Um realismo moderado seria “a visão de que aquilo que é representado por algumas de nossas crenças seja objetivo, ou seja, lógica e casualmente independente de alguém ter concebido aquilo {...}”<sup>226</sup>. De modo direto, “o discurso da objetividade de algo é simplesmente o discurso de como aquela coisa é, independentemente do que qualquer concebedor acredite que ela seja”<sup>227</sup>. Essa posição moderada é bastante controversa, especialmente pela dificuldade de inteligibilizar *a coisa em si*. Se a objetividade expressa através de crenças, ideias etc constitui uma realidade, em função da presença objetiva da *coisa em si*, por assim dizer, estamos diante da obrigação da *coisa em si* ter de ser conhecida para ser objetificada. O impasse se estabelece aqui: Se, porventura, a coisa em si não puder ser conhecida (no dizer de Kant), a realidade deixa de existir.

Outra corrente do realismo é a do realismo não-representativo. Essa vertente não exige uma concepção universal de realidade, ou seja

O mundo é como é, seja lá o que for que indivíduos ou grupos de indivíduos pensem sobre o assunto {...}. Ele é realista porque envolve a suposição de

---

<sup>224</sup> FEYERABEND, 1977, p. 175.

<sup>225</sup> HESSEN, 1980, p. 88.

<sup>226</sup> MOSER, 2012, p. 119.

<sup>227</sup> MOSER, 2012, p. 119.

que {...} as teorias são aplicáveis ao mundo, são aplicáveis dentro e fora das situações experimentais<sup>228</sup>.

Uma última corrente do realismo é a crítica, que estabelece um olhar crítico sobre a possibilidade do conhecimento, admitindo que a realidade percebida no objeto é uma realidade da consciência do observador/sujeito e não a realidade do objeto. Dessa forma, “estas qualidades surgem quando determinados estímulos externos atuam sobre os nossos órgãos dos sentidos. Representam, por conseguinte, reacções da nossa consciência {...}”<sup>229</sup> e não necessariamente apreensão da realidade do objeto. Sendo assim, o realismo e o objetivismo lidam com a realidade material ou virtual das coisas, buscando apreender verdades absolutas sobre elas, ainda que não sejam tão óbvias, diferentemente do relativismo e do subjetivismo, que não veem a necessidade de verdades absolutas.

#### d) Relativismo e subjetivismo:

No relativismo, o objeto não apresenta uma verdade absoluta, mas esta é limitada e particular. Não existem verdades gerais ou universais. A visão relativista considera a verdade presa a um contexto cultural e social. “O relativista nega que haja um padrão de racionalidade universal não-histórico, em relação ao qual possa se julgar que uma teoria é melhor que outra”<sup>230</sup>. Dessa forma, a verdade reside no indivíduo, o que pressupõe a negação do objetivismo, enquanto verdade própria do objeto. “O objetivo da busca do conhecimento dependerá do que é importante ou daquilo que é valorizado pelo indivíduo ou comunidade em questão”<sup>231</sup>. Percebe-se, claramente, que o relativismo anda de mãos dadas com o subjetivismo.

Portanto, “o subjectivismo [*sic*], como seu próprio nome indica, limita a validade da verdade ao sujeito que conhece e julga”<sup>232</sup>. No subjetivismo, o pesquisador é soberano nos seus critérios de verdade, sendo que esta concepção de autonomia do sujeito possibilita grande liberdade para o mesmo desenvolver-se enquanto membro de uma comunidade, ao mesmo tempo, pode colocar em risco a comunidade à qual pertence. É sabido que esta corrente de pensamento acerca da possibilidade do conhecimento da verdade, a partir do indivíduo, remonta ao filósofo

---

<sup>228</sup> FEYERABEND, 1977, p.94.

<sup>229</sup> HESSEN, 1980, p. 95.

<sup>230</sup> FEYERABEND, 1977, p. 125.

<sup>231</sup> FEYERABEND, 1977, p. 125.

<sup>232</sup> HESSEN, 1980, p. 46.

grego Protágoras<sup>233</sup>, que acreditava que o ser humano era a medida de todas as coisas. Logo, o subjetivismo e o relativismo têm sua doutrina já esposada no século V.

Feitas as caracterizações mínimas necessárias dos termos ligados à epistemologia, quando foi discutida especialmente a questão do método como elemento constitutivo de toda e qualquer teoria do conhecimento, queremos, agora, considerar a presença do método no ambiente da teologia cristã, na perspectiva de possibilitar a elaboração de uma epistemologia própria. Entrementes, em seguida será apresentada a grande difusão metodológica presente nas diversas correntes teológicas cristãs contemporâneas.

### 2.3 A PRESENÇA DO MÉTODO NO AMBIENTE TEOLÓGICO CRISTÃO

A ideia de um método próprio para a teologia parece ser uma inevitabilidade, sobretudo porque a racionalidade do discurso teológico não se limita a uma compreensão lógica de dada realidade. É uma racionalidade transcendental, uma vez que interrelaciona a teoria discursiva com a práxis do conteúdo proposto no discurso. Nesse sentido, Dussel avança ainda mais na valorização da práxis, uma vez que, segundo ele, o conhecimento é uma “ação humana real, em cujo seio desempenha uma função própria que devemos descrever [...] trata-se de um ‘círculo prático’ onde o juízo prático do discernimento se funda na estrutura própria da ação”<sup>234</sup>.

Considerando a impossibilidade de uma abordagem metodológica completamente neutra,

Rudolf Bultmann sublinhou que a verdadeira teologia só existe quando há um envolvimento pessoal e existencial entre o sujeito que faz teologia e a realidade sobre a qual trabalha. O argumento é simples: Deus não é outro objeto de nossa razão que pode ser conhecido à distância e com uma aparente neutralidade, mas uma realidade viva com a qual, abrindo-se a ela ou recusando-a, o homem arrisca seu destino e o sentido último de sua

---

<sup>233</sup> Protágoras de Abdera (481- 411) foi um dos grandes filósofos sofistas na Grécia Antiga. É conhecido por sua célebre frase “O homem é a medida de todas as coisas”.

<sup>234</sup> DUSSEL, Henrique. questão de ortodoxia ou ortopráxia? In: **Caminhos de libertação latino-americana**: reflexões para uma teologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 245.

existência. Assim, para que haja teologia deve haver uma existência teológica<sup>235</sup>.

O horizonte metodológico que aqui perseguimos é capaz de reconhecer que “diante das demais ciências, da tecnologia e de todas as outras realidades, a Teologia se forma e se constitui como audição, interlocução e colaboração”<sup>236</sup>. Nesse sentido, a teologia se presta a uma atitude de ausculta sensível das “dores e angústias da humanidade, próxima ou estranha, como rosto e semelhança, mas também do ouvir das interrogações e provocações de quem simplesmente está em busca”<sup>237</sup>.

Faz-se necessário considerar que a ideia de método teológico, até o fim da idade média, não pode ser associada ao que passa a ser definido como abordagem metodológica racional, pois a compreensão dos textos bíblicos era refém da interpretação do magistério da igreja cristã. Podemos dividir esse período em duas etapas bem definidas. Assim, num primeiro momento, a compreensão teológica era a partir dos pais da igreja (sucessores dos apóstolos), essa etapa é chamada de patrística<sup>238</sup>. Num segundo momento, temos uma interpretação que conjuga elementos da filosofia e da teologia, essa etapa é chamada de escolástica<sup>239</sup>.

Destarte, “o método patrístico de apresentação das matérias é alegórico e tipológico”<sup>240</sup>, privilegiando uma compreensão espiritual do texto sagrado. Dessa forma, na patrística não havia uma “preocupação explícita de fazer teologia, de

<sup>235</sup> PÉREZ, Ángel Cordovilla. **El ejercicio de la teología**: introducción al pensar teológico y a sus principales figuras. Salamanca: Edições Sígueme, 2007. p. 13. Texto original: *En este sentido, Rudolf Bultmann ha subrayado que sólo existe verdadera teología cuando se da una implicación personal y existencial entre/si sujeto que hace teología y la realidad sobre la que trabaja. El argumento es simple: Dios no es un objeto más de nuestra razón que pueda ser conocido desde la distancia y desde una aparente neutralidad, sino una realidad viviente con la que, abriéndose a ella o rechazándola, el hombre se juega el destino y el sentido último de su existencia. Así, para que haya teología tiene que haber una existencia teológica.* (Tradução própria)

<sup>236</sup> HAMMES, 2007, p. 184.

<sup>237</sup> HAMMES, 2007, p. 184.

<sup>238</sup> Esse termo {...} é considerado como o período a partir do término dos documentos do Novo Testamento (c. 100) até o decisivo Concílio da Calcedônia (451). Disponível em: <https://sheddpublicacoes.com.br/img/cms/trecho%20teologia%20mcgrath%202021.pdf>. Acesso em 16 de março de 2024.

<sup>239</sup> Ao nos referirmos à escolástica, estamos nos referindo ao método de ensino teológico e filosófico desenvolvido nos primórdios da universidade durante a Idade Média, entre os séculos IX e XVII. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao342.pdf>. Acesso em 16 de março de 2024.

<sup>240</sup> HADOT, 1998, apud FARIA, Paulo Antônio Couto. **Teologia e ciências da religião no panorama acadêmico brasileiro em diálogo com Paul Ricoeur**. Tese de doutorado em Teologia. Departamento de Teologia, FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte/MG, 2016. p. 96.

dialogar com a razão, tal como hoje entendemos o fazer teológico”<sup>241</sup>. Há de ser dito que o contexto da patrística é totalmente apologético, buscando a afirmação da doutrina cristã em face das heresias gnósticas, logo teologia só poderia ser concebida como um “discurso sobre o Deus verdadeiro”<sup>242</sup>.

Diferentemente do período patrístico, percebe-se que na escolástica fé e razão são articuladas, permitindo que a presença da filosofia (especialmente a aristotélica) possibilitasse a mediação entre crer e compreender. Nessa perspectiva, a filosofia é reconhecida “como ciência autônoma e sustentáculo para a teologia, mas também a teologia encontra o que lhe é específico, o que a filosofia não é capaz de dizer, a saber o problema da relação entre a transcendência absoluta de Deus e sua imanência no mundo”<sup>243</sup>.

Essa nova configuração da teologia introduz uma aproximação e inaugura caminhos para uma futura interlocução com as outras ciências. Por conseguinte, “a expressão clássica para se referir a isso é *intellectus fidei*, raciocínio sobre a fé. Para isso, quem faz a reflexão poderá se valer de instrumentais conceituais do seu tempo”<sup>244</sup>. Assim, pode-se dizer que a escolástica é o prenúncio do diálogo metodológico entre a teologia e as demais ciências.

Sem embargo, há de ser considerado que o método teológico atribuído à patrística e à escolástica está despido de cientificidade, como a concebemos atualmente. Pode ser dito que o método, nesse contexto, foi considerado efetivamente como uma abordagem interpretativa sem o aparelhamento crítico da modernidade, sobretudo porque “abordagens focadas no método científico tendem a retroceder no máximo aos séculos XVI e XVII, partindo em geral de Galileu Galilei e Francis Bacon, ou de René Descartes, passando por Isaac Newton”<sup>245</sup>. Assim, com maior especificidade, Henry entende que, “de maneira inquestionável, os fundamentos conceituais, metodológicos e institucionais da Ciência moderna foram assentados pela primeira vez {...} no século XVII, com períodos variados de montagem do cenário no século XVI e de consolidação no século XVII”<sup>246</sup>.

---

<sup>241</sup> LACOSTE, 1998, *apud* FÁRIA, 2016, p. 96.

<sup>242</sup> FRANGIOTTI, Roque. **História da teologia**: período medieval. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 11.

<sup>243</sup> BERNHARDT, 2012, *apud* FÁRIA, 2016, p. 100.

<sup>244</sup> ALVES, César Andrade. **Método teológico e Ciência**: a Teologia entre as disciplinas acadêmicas. São Paulo: Edições Loyola, 2019, p. 244.

<sup>245</sup> ALVES, 2019, p. 47.

<sup>246</sup> HENRY, John. **A revolução científica e as origens da ciência moderna**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 13.



A modernidade, então, impõe a necessidade de um método de gabarito científico no ambiente da teologia também. Dito contexto, sobretudo a partir do século XVII, entendia que “a experiência pode ser traduzida em uma linguagem formal, quantitativa, mensurável, capaz de representar os objetos como entes separados, manipuláveis segundo projeto do próprio sujeito do conhecimento”<sup>247</sup>. Nesse estado de coisas, a racionalidade objetiva iluminista emancipa-se, assumindo-se como “livre de qualquer tipo de autoridade que não seja ela mesma e sua lógica interna, podendo até prescindir da realidade na sua representação”<sup>248</sup>.

Diante desse contexto de extrema racionalização dos eventos naturais (no ambiente da física e da química especialmente), as Ciências Humanas também abraçam esse projeto de cientifização, no campo das relações sociais, produzindo encruzilhadas metodológicas complexas. Assim, a teologia se depara com uma “grande influência das disciplinas históricas, ocasionando um retorno às fontes patrísticas”<sup>249</sup>. Entrementes, essa volta aos escritos dos pais da igreja, e mesmo aos textos sagrados, inaugura um estágio de elevado *criticismo* e questionamento às fontes e aos processos de transmissão dos textos canônicos da igreja cristã.

Pode ser dito que esse ambiente crítico é onde situamos as bases do método histórico-crítico (MHC), ou seja, essa abordagem “é uma forma de tornar a interpretação bíblica compatível com o mundo e o modelo científico da época”<sup>250</sup>, conforme o reconhecemos no ambiente da exegese bíblica. Merece ser lembrado também que “na idade apostólica e patrística houve a consolidação da fé cristã, durante a idade média a fé posicionou-se frente à razão, agora, na modernidade, ela se mostra como teologia, mais uma entre as ciências que buscava um método próprio”<sup>251</sup>.

Avançando um pouco mais e chegando a meados do século XIX, a Teologia depara-se com o aparecimento das Ciências da Religião, onde o estudo do sagrado e da religião é comum às duas disciplinas. Nesse contexto, “a pressão, a crítica e a sedução dos métodos herdeiros das ciências modernas passaram a rondar novamente a teologia, por via de um objeto que, em parte, lhes é comum, a

---

<sup>247</sup> FARIA, 2016, p. 101.

<sup>248</sup> FARIA, 2016, p. 101.

<sup>249</sup> FARIA, 2016, p. 102.

<sup>250</sup> VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. **Método histórico-crítico**. São Paulo: CEDI, 1992. p. 12.

<sup>251</sup> FARIA, 2016, p. 104.

religião”<sup>252</sup>, exigindo da teologia a revisão de sua abordagem metodológica, sob pena de ser considerada mais uma entre as muitas ciências que estudam a religião (psicologia da religião, filosofia da religião, sociologia da religião etc).

A teologia, enquanto possibilidade de disciplina acadêmica, depara-se, inevitavelmente, com duas situações inquietantes. A primeira questão é a possibilidade de ser reduzida às Ciências da Religião; a segunda é o perigo de se auto-limitar a uma perspectiva fundamentalista de crença. A primeira questão ofereceria um entrave para a emancipação da teologia como área de conhecimento original, a segunda diz respeito ao impacto do fundamentalismo da comunidade de fé do pesquisador<sup>253</sup>.

Diante disto, a possibilidade de diálogo com as Ciências Humanas, de forma especial com as Ciências da Religião, pode ser vista não como um risco, mas como uma oportunidade, e, nesse sentido, a teologia não precisaria renunciar à verdade de seu discurso, sobretudo porque a verdade religiosa ou de crença é, naturalmente, evitada pelas Ciências da Religião, na análise do fenômeno religioso. Essa é a perspectiva adequada e segura para as Ciências da Religião, fugindo dos essencialismos e dogmatismos. Assim, a Teologia tem nas CsR um importante contraponto metodológico na questão da racionalidade da fé cristã, no que diz respeito à oferta de um “poderoso instrumental crítico para a teologia neste nosso contexto pós-metafísico”<sup>254</sup>.

Esse horizonte de diálogo entre Teologia e Ciências da Religião nos parece bastante salutar. Não obstante, há de se buscar um posicionamento epistemológico adequado que não anule o fato de que a Teologia não pode ser identificada com nenhuma das disciplinas das Ciências da Religião, “pois seu ponto de partida não provém das análises da sociologia, da psicologia ou da antropologia religiosa, mas brota da fé em busca de compreensão e interpretação”<sup>255</sup>. Dito isso, o fato de a Teologia, atualmente pertencer à mesma área de conhecimento das CsR, não a obriga a submeter-se aos mesmos métodos.

---

<sup>252</sup> FARIA, 2016, p. 105.

<sup>253</sup> SUSIN, Luís Carlos. Teologia na teia do conhecimento. Problemas de epistemologia e metodologia. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (org.). **A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade**. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 76.

<sup>254</sup> SUSIN, 2009, *apud* FARIA, 2016, p. 106.

<sup>255</sup> EDITORIAL. Teologia e Método. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, ano XXXVII, n. 104, p.5-10, 2006. p. 7.

Entretanto, o método teológico não pode ignorar que para as Ciências a “reflexão metodológica se encontra inevitavelmente exposta a uma exigência de precisão metodológica proveniente da Ciência moderna”<sup>256</sup>. Dito contexto se torna mais significativo pelo fato de que a “nossa época se caracteriza, na sua compreensão da realidade e verdade, pela Ciência e pela técnica”<sup>257</sup>. Sem embargo, o objeto de pesquisa da teologia não pode ser privilegiadamente estudado a partir de outras ciências, porque “uma coisa é Deus na ótica dos psicólogos ou dos antropólogos, e outra é o Deus dos teólogos e dos fiéis. Um é o Deus da fé, outro é o Deus do marxismo, o Deus das filosofias, das culturas e assim por diante”<sup>258</sup>.

Isso posto, é esperado que toda pesquisa científica busque uma verdade, ainda que provisória. Por consequência, “um cientista é, assim, um buscador da verdade. A verdade é aquilo que ele busca, a direção para a qual está sua face voltada”<sup>259</sup>. Entretanto, os absolutos no ambiente científico podem ser admitidos somente de maneira negativa ou inversa, sobretudo porque “nunca estamos indiscutivelmente certos, podemos apenas ter certeza de que estamos errados”<sup>260</sup>.

Diante disso, a ideia de um ateísmo metodológico e uma neutralidade científica será sempre questionável e, nesse sentido, discordamos de Alves quando entende que “na produção de conhecimentos confiáveis mediante o método científico a fé religiosa do pesquisador, se presente, permanecerá inativa”<sup>261</sup>. Dizemos isso porque, quando um método é assumido como meio confiável para se chegar ao conhecimento de uma verdade ou fato científico, isso não anula o fato de que os pesquisadores estão inseridos em contextos culturais e ideológicos próprios, onde a presença da crença religiosa se manifesta subjetivamente na vida de cada sujeito.

Nesse sentido, a crença religiosa e/ou os pressupostos morais do pesquisador estão presentes em todas as formas de pesquisa científica, portanto, um método teológico, como outros métodos no ambiente das demais ciências, deve ser concebido e aceito como uma ferramenta de pesquisa que conserva peculiaridades e semelhanças com outros paradigmas metodológicos. Não pode ser

---

<sup>256</sup> KASPER, 1967, *apud* ALVES, 2019, p. 24.

<sup>257</sup> KASPER, 1967, *apud* ALVES, 2019, p. 24.

<sup>258</sup> BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 44.

<sup>259</sup> MEDAWAR, 2005, *apud* ALVES, 2019, p. 67.

<sup>260</sup> FEYNMAN, 1992, *apud* ALVES, 2019, p. 67.

<sup>261</sup> ALVES, 2019, p. 69.

esquecido que “a Teologia é uma disciplina que possui um objeto próprio e um método idiossincrásico moldado no método científico, e que mediante eles conduz a uma síntese comunicável e verificável pelos pesquisadores naquele campo”<sup>262</sup>.

Diante desse horizonte de aproximação e distanciamento, divergências e convergências metodológicas, o labor teológico acontece, então, num contexto metodológico onde a crença inaugura o processo de compreensão, como preconizado por Anselmo de Cantuária<sup>263</sup>: *Credo ut intellegam* (creio para entender). A necessidade de crer, no ambiente da teologia, para alcançar êxito no processo de produção do conhecimento não é necessariamente uma imposição metodológica, mas um reconhecimento de que a pesquisa teológica não acontece numa neutralidade de crença do pesquisador. Dito de outra forma, “a Teologia é uma autocompreensão da própria fé {...}. Isso exige que o próprio teólogo, quando faz teologia, seja um sujeito da fé”<sup>264</sup>.

Destarte, o método teológico não pode se reduzir a uma estrutura teórica rígida, pois a experiência é um elemento inerente ao conhecimento religioso/teológico. “Não mais experiência com distância objetiva e objetivante, controlada e repetitiva, de acumulação quantitativa, numa relação em que o sujeito domina crescentemente o objeto pelo conhecimento {...}”<sup>265</sup>, mas abre se espaço para a ideia de “experiência relacional de aproximação, de entrega, de comunhão, de acumulação puramente qualitativa”<sup>266</sup>. Dito isso, a experiência terá sempre validade nessa construção do método, não obstante, seu caráter subjetivo e místico “precisa assumir os métodos críticos, próprios da filosofia e das ciências, para não debandar em um abismo já bem conhecido {...}”<sup>267</sup>.

Considerados os desafios cognitivos em se estabelecer uma abordagem metodológica que contemple cientificidade e racionalidade teológica, deparamo-nos com o desafio de estabelecer consensos metodológicos minimamente necessários para a pesquisa teológica. Entrementes, a busca de uma epistemologia minimamente consensual no ambiente da teologia cristã contemporânea esbarra

---

<sup>262</sup> ALVES, 2019, p. 82.

<sup>263</sup> Anselmo de Cantuária foi um monge italiano nascido no século XI d. C., e é a ele atribuída a autoria do argumento ontológico da existência de Deus em sua primeira versão. GARRETT, Brian. **Metafísica**: conceitos-chave em filosofia. Tradução Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 17.

<sup>264</sup> SUSIN, 1999, p. 99.

<sup>265</sup> SUSIN, 1999, p. 100.

<sup>266</sup> SUSIN, 1999, p. 100.

<sup>267</sup> SUSIN, 1999, p. 100.

numa grande difusão metodológica, pois temos diferentes horizontes compreensivos da verdade teológica. Poderíamos, de forma panorâmica e generalizante, considerar as abordagens metodológicas de teologias de viés sociopolítico (Teologia da Libertação, Teologia da Missão Integral, Teologia Feminista, Teologia *Queer* etc.); de perspectiva empírica-mistagógica<sup>268</sup> (teologias confessionais); de horizonte acadêmico-científico (ambiente de especialização teológica).

Assim, esse ambiente teológico de extrema difusão epistemológica (citado, acima) pode ser sinteticamente<sup>269</sup> exposto em três bases metodológicas: hermenêutica-contextual, cristã-confessional e crítica-histórica. Nesse sentido, considerando que a intenção desse texto, nesse contexto introdutório, é, apenas, situar a dispersão metodológica no ambiente da epistemologia teológica cristã, citaremos o horizonte metodológico da Teologia da Libertação<sup>270</sup> como representante academicamente mais expressiva das teologias de viés sociopolítico (base hermenêutica-contextual).

Ato contínuo, apresentaremos a proposta metodológica da teologia confessional em perspectiva abrangente, como representante da base cristã-confessional. E, finalmente, o escopo metodológico da educação teológica em ambientes academicamente especializados (especialmente em diálogo com as Ciências da Religião), representando a base crítica-histórica.

Estabelecidas essas bases metodológicas, consideremos o horizonte metodológico da TL, representando a abordagem hermenêutica-contextual. Na perspectiva da Teologia da Libertação, não se pensa numa teologia que produza libertação, mas numa libertação que gera uma teologia, ou seja, “a comunidade que crê e a teologia devem proclamar continuamente esta libertação, sem a qual não se justifica nem a Igreja nem a teologia”<sup>271</sup>. Assim, o evento inaugural é a libertação que produz uma teologia, sendo que esta teologia é “resultado e não realidade primeira.

---

<sup>268</sup> O neologismo empírico-mistagógico tem sua semântica diretamente ligada a sua etimologia (experiência e mistério). A proposta teológica é viver experiencialmente o mistério da fé. Em suma, parafraseando Rahner, “a tarefa da teologia de hoje é a de se tornar uma vital e corajosa mistagogia da experiência religiosa”. RAHNER, Karl. **Cambio estructural de la Iglesia**. Madrid: Cristiandad, 1974. p. 55.

<sup>269</sup> Evidentemente que há um reducionismo aqui, mas tendo em vista que a proposta da pesquisa não é discutir exaustivamente a difusão epistemológica, mas, apenas, reconhecer essa difusão no ambiente teológico, houvemos por bem em nos arriscarmos nessa síntese.

<sup>270</sup> Os critérios de expressividade acadêmica da TL dizem respeito ao fato de ser uma teologia amplamente discutida no ambiente de pesquisa acadêmica, com significativa publicação de teses e artigos científicos.

<sup>271</sup> BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 11.

Resulta da experiência de libertação, que é bem mais rica que a teologia da libertação<sup>272</sup> ou de qualquer outra formulação teológica.

Destarte, não se pensa em um método teológico que parta da realidade de um texto religioso, mas entende-se que a “teologia consiste em falar de Deus a partir do sofrimento dos inocentes; falar do Deus da graça e da gratuidade a partir da situação histórica e concreta em que vivem os pobres e do exercício e envolvimento dos homens na luta pela justiça (práxis)”<sup>273</sup>. Isso posto, podemos asseverar que a Teologia da Libertação emergiu da vida social e, por isso, “nasceu com o propósito de resposta aos desafios da sociedade oprimida e como contribuição própria, sob o enfoque da fé, ao processo de libertação que se articula em outros campos da vida do povo”<sup>274</sup>. Por esse motivo, é uma teologia que tem como ponto de partida uma análise sociopolítica, numa perspectiva de gradação, ou seja, “depois de captar as urgências, os anseios e as interpelações à consciência cristã, opera-se a reflexão teológica”<sup>275</sup>.

Dessa forma, no horizonte hermenêutico-contextual, a “reflexão teológica pressupõe que a dinâmica crente-cristã deve ser explorada a partir de sua facticidade, da sua efetiva concretização e realização histórica”<sup>276</sup>. Os processos exegéticos tradicionais do texto bíblico, numa perspectiva indutiva, não são a base para essa abordagem metodológica, mas esta se “singulariza por se apresentar como ‘interpretação (e não como ‘explicação’) do cristianismo tal como ele acontece na sua forma histórica específica”<sup>277</sup>.

Pensando, agora, no contexto cristão-confessional, percebe-se que esta proposta metodológica está entrincheirada nos limites da tradição religiosa, não podendo questioná-la ou contrapor-se a ela. Nesse sentido, “o teólogo desenvolve sua reflexão dentro de uma confissão religiosa. Isso é válido para qualquer teologia. A teologia é sempre confessional: Teologia católica, teologia protestante, Teologia islâmica, Teologia Umbandista”<sup>278</sup>. Portanto, nesta perspectiva, todo teólogo carrega dentro de si a confissão de fé de sua comunidade de pertença, daí decorre o fato de

---

<sup>272</sup> BOFF, 1980, p. 31.

<sup>273</sup> PEREZ, 2007, p. 16.

<sup>274</sup> BOFF, 1980, p. 29, 30.

<sup>275</sup> BOFF, 1980, p. 31.

<sup>276</sup> PALMA, Alexandre. Teologia europeia na contemporaneidade. Categoria, transformações e perspectivas. **Ephata**, v. 2, n. 2, p. 145-160, 2020. p. 156.

<sup>277</sup> DORÉ, 1992, *apud* PALMA, 2020, p. 156.

<sup>278</sup> ALVES, 2019, p. 83.

que “o teólogo é, antes de tudo, um crente que participa da visão e da esperança transmitidas pela fé da Igreja”<sup>279</sup>.

Entrementes, o foco metodológico aqui não se dá primeiramente nos aspectos hermenêutico-contextuais ou na investigação histórico-crítica dos textos sagrados, mas na vivência cotidiana da fé. Assim, nesse horizonte metodológico, “a teologia assume-se prioritariamente como suporte da vida crente”<sup>280</sup>. É uma proposta de compreensão teológica numa visão empírica-mistagógica da vida cristã, ou seja, os mistérios da fé religiosa devem ser primeiramente experienciados antes de qualquer formulação explicativa.

Nesse sentido, a teologia confessional “julga que a urgência está menos nas investigações históricas minuciosas e/ou elaborações teóricas conduzidas por si próprias”<sup>281</sup>, pois os pressupostos principais da verdade religiosa são percebidos no encontro do texto religioso revelado com a realidade da fé vivida pelo crente. Perez, citando Karl Barth, enfatiza essa perspectiva confessional, entendendo que “a teologia só é possível como Igreja, pois é o lugar onde atualmente esta Palavra pode ser ouvida, acolhida e pensada”<sup>282</sup>.

Consideradas, resumidamente, a proposta metodológica das bases hermenêutica-contextual, cristã-confessional, passemos a analisar a crítica-histórica. Esta base metodológica busca o “diálogo com as ciências sociais e humanas e estrutura-se a partir dele. Serve-se, neste caso, das ferramentas e, sobretudo, da atitude crítica que encontra nestes interlocutores científicos”<sup>283</sup>. Esse horizonte metodológico é adotado em várias instituições brasileiras de educação teológica, sendo reconhecido como:

Método de interpretação bíblica por excelência. Recomendam-se comentários e obras exegéticas que dele se utilizam, enquanto que outras obras que não se valem do mesmo são consideradas como retrógradas, pietistas, biblicistas ou fundamentalistas<sup>284</sup>.

A proposta investigativa dessa abordagem remonta ao seu nascedouro, no século XVII, pois “o método histórico-crítico tem na sua origem a influência de um

---

<sup>279</sup> WICKS, 1999, apud ALVES, 2019, p. 84

<sup>280</sup> PALMA, 2020, p. 157.

<sup>281</sup> PALMA, 2020, p. 158.

<sup>282</sup> PEREZ, 2007, p. 13.

<sup>283</sup> PALMA, 2020, p. 155.

<sup>284</sup> LOPES, Augustus Nicodemus. O Dilema do método histórico-crítico na Interpretação Bíblica. **Fides Reformata**, São Paulo, ano X, n. 1, p. 115-138, 2005. p. 117.

contexto histórico em transformação, particularmente do racionalismo na filosofia e do deísmo na teologia<sup>285</sup>. Dessa forma, a pesquisa teológica devia se amoldar aos pressupostos científicos das outras ciências humanas, ou seja, a mentalidade objetiva-explicativa exigia “que apenas os aspectos mensuráveis da vida e do cosmos deviam ser tratados como reais”<sup>286</sup>. Portanto, nesse horizonte metodológico, “não apenas as ciências naturais, mas também a política, a ética, a metafísica e a teologia teriam que se submeter à rigidez dos cânones científicos”<sup>287</sup>.

Destarte, no ambiente da teologia bíblica, o método histórico-crítico se propôs a “esclarecer, mediante o uso metódico da razão, a confusão reinante entre Palavra de Deus e Escritura, para separar a verdade do erro, a fé da superstição”<sup>288</sup>, numa perspectiva de exegese científica. Os elementos para essa abordagem seriam encontrados, basicamente, na crítica das fontes, da forma e da redação. Nessa empreitada, as fontes documentais, o processo de transmissão do texto (oral e/ou escrito) e os autores (redatores, compiladores) seriam objeto de análise crítica sem a pressuposição de inerrância, inspiração ou infalibilidade dos textos bíblicos.

Assim, percorridas panoramicamente as três bases metodológicas (hermenêutica-contextual, cristã-confessional e crítica-histórica), torna-se evidente a disparidade metodológica entre elas. Evidentemente que métodos díspares constituem epistemologias diferentes, demonstrando que, aparentemente, não há acordos metodológicos mínimos que nos permitam admitir, num primeiro momento, uma epistemologia teológica cristã que seja *consensual, abrangente e dialógica*.

Diante disto, nossa pesquisa insiste em buscar esse horizonte epistemológico acordado, ainda que minimamente consensual. Assim, após apresentar esse quadro conceitual, onde caracterizamos sinteticamente a epistemologia a partir de seus dois elementos constitutivos principais (objeto de pesquisa e método), passaremos, em seguida, a analisar o processo de construção epistemológica no ambiente das Ciências Humanas. Ato contínuo, buscaremos um ambiente metodológico de interlocução das Ciências Humanas com a Teologia. Esse é o desafio com que nos deparamos no próximo capítulo.

---

<sup>285</sup> SCHMITT, Flavio. Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 325-339, jul./dez. 2019. p. 328.

<sup>286</sup> GOUVEIA, 1996, apud LOPES, 2005, p. 119.

<sup>287</sup> GOUVEIA, 1996, apud LOPES, 2005, p. 119.

<sup>288</sup> LOPES, 2005, p. 120.



### 3 PROCESSO DE CONSTRUÇÃO EPISTEMOLÓGICA DAS CIÊNCIAS HUMANAS E A POSSIBILIDADE DE DIÁLOGO COM A TEOLOGIA CRISTÃ

A ciência como conhecimento sistemático e estruturado, fundado sobre o alicerce da racionalidade, pode ser localizada historicamente a partir do século XVI, quando a mentalidade metafísica e religiosa é questionada e gradualmente substituída por uma compreensão racional e humanista da realidade. A ciência ou as ciências modernas nasceram num horizonte racionalista e empirista que colocava em eminência a física, a matemática, a lógica e questionava outros conhecimentos que não podiam ser quantificados. Nesse sentido, conhecimento científico é aquele que é “obtido pelo raciocínio, investigação, experimentação, obtidos metodicamente, pois não se adquire ao acaso ou na vida cotidiana, mas mediante regras e procedimentos técnicos”<sup>289</sup>.

Nesse horizonte científico, consideramos três vertentes principais (não únicas), que são a racionalista, a empirista e a estruturalista. A concepção racionalista “afirma que a ciência é um conhecimento racional dedutivo e demonstrativo como a matemática, portanto, capaz de provar a verdade necessária e universal de seus enunciados e resultados, sem deixar qualquer dúvida possível”<sup>290</sup>. A vertente empirista propõe uma teoria científica embasada na observação e experimentação, oferecendo padrões rígidos de verificação. Assim, a observação e a experimentação, corretamente interpretadas, produzirão induções que nortearão futuros experimentos. Já a concepção estruturalista “considera a ciência uma construção de modelos explicativos para a realidade e não uma representação da própria realidade”<sup>291</sup>, diferentemente do modelo racionalista e empirista que considera a ciência como uma radiografia da realidade.

Outrossim, esse contexto científico relegava as ciências humanas como a filosofia, a teologia e a história a uma forma de ciência amadora, que só tinha gabarito científico se pudesse ser submetida ao arcabouço metodológico das ciências naturais. “Em outras palavras, para ganhar respeitabilidade científica, as

---

<sup>289</sup> MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2005. p. 22.

<sup>290</sup> CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000. p. 320.

<sup>291</sup> CHAUI, 2000, 321.

disciplinas conhecidas como ciências humanas procuraram estudar seu objeto empregando conceitos, métodos e técnicas propostos pelas ciências da Natureza”<sup>292</sup>.

A autonomia metodológica das ciências humanas só se dá na porção final do século XIX, pelas mãos de Dilthey<sup>293</sup> quando ele defende a ideia de que “existem experiências, especialmente, no campo das ciências sociais (história, sociologia, psicologia, linguística, economia, teologia, filosofia etc) que não podem ser reduzidas aos fatos e leis das coisas naturais”<sup>294</sup>. O filósofo alemão insiste na proposta de uma abordagem metodológica que permita que a natureza verdadeira das ciências humanas venha à tona por si mesma, possibilitando a libertação do paradigma metodológico explicativo/racionalista de Descartes, Espinosa e Hobbes que “transferiram seus métodos amadurecidos a partir da matemática e das ciências naturais para essas ciências que tinham ficado para trás”<sup>295</sup>.

Nesse sentido, as Ciências Humanas deveriam percorrer uma via metodológica própria, considerando que o seu objeto de pesquisa não pode ser alienado da realidade da vida ou abstraído dessa, pois o ser humano não se ausenta no processo do conhecimento. Dessa forma, o “ponto de partida da vida e da conexão permanente com ela formam o primeiro traço fundamental na estrutura das ciências humanas; já que as ciências humanas repousam sobre a vivência, a compreensão e a experiência de vida”<sup>296</sup>.

A viabilização da experiência do conhecimento seria, assim, somente possível na experiência do encontro entre objeto e pesquisador. O ambiente onde se dá esse encontro é chamado (por Dilthey) de vivência. Por conseguinte, será a vivência que vai atravessar a relação objeto e pesquisador, uma vez que a ciência empírica “não existiria se a vivência interna e a experiência interna não existissem”<sup>297</sup>. O que ele está afirmando é que a interpretação que fazemos do fato

---

<sup>292</sup> CHAUI, 2000, 345.

<sup>293</sup> Wilhelm Christian Ludwig Dilthey foi um filósofo hermenêutico, psicólogo, historiador, sociólogo e pedagogo alemão. Dilthey nasceu em 19 de novembro de 1833 e morreu em 1911. Sua principal obra foi “introduction to Human Sciences (Introdução às Ciências Humanas), onde ele estabelece as bases filosóficas das Ciências Humanas e introduz o conceito de vivência.

<sup>294</sup> SILVA, José Roberto Limas da Silva. **Ensino religioso: explicar ou compreender o fenômeno religioso?** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Faculdade Unida, Vitória/ES, 2016. p. 34.

<sup>295</sup> DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Forense, 2010a. p. 143.

<sup>296</sup> DILTHEY, Wilhelm. **A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas**. São Paulo: UNESP, 2010b. p. 97

<sup>297</sup> DILTHEY, 2010a, p. 162.

científico só é possível em face de uma mediação interna (subjéctiva). Ou seja, o fato científico não se impõe por si mesmo.

Retomando o processo histórico de dicotomização metodológica entre Ciências Humanas e Ciências Naturais, vemos que esse ambiente polarizado somente será superado

quando conjugarmos o conflito entre um ponto de vista transcendental para o qual a natureza está sujeita às condições da consciência e o ponto de vista empírico objetivista que vê o desenvolvimento do espírito humano como sujeito às condições da natureza<sup>298</sup>.

Portanto, o distanciamento se deu na extremação metodológica dos dois campos científicos, fato que ainda se reproduz, em menor medida, na academia contemporânea. Isso posto, podemos dizer que a contribuição de Dilthey foi muito significativa no sentido de enfatizar não somente “as diferenças epistemológicas, entre explicar a ocorrência de eventos e compreender os significados, entre ciências naturais e ciências humanas, mas também por ter como ponto de partida a experiência interna do ser”<sup>299</sup>. Nesse sentido, podemos asseverar que, em Dilthey, temos uma proposta de hermenêutica para interpretar os fenômenos e não somente uma abordagem racional/explicativa. Outrossim, está sendo proposta “a experiência interna individual como fundamento da compreensão histórica, uma certa homogeneidade entre sujeito e objeto como possibilidade do conhecimento histórico”<sup>300</sup>.

Sem embargo, o debate metodológico entre explicar e compreender subsiste atualmente, apesar de não haver consensos sobre a possibilidade de distinguir o ato explicativo do compreensivo. Geralmente, essa distinção é proposta à medida que as Ciências da Natureza teriam a finalidade de “explicar objetos, ao passo que às Humanidades estaria reservada a tarefa de entender ou compreender o sujeito humano em suas múltiplas dimensões: social, política, psíquica, e assim por diante”<sup>301</sup>.

---

<sup>298</sup> DILTHEY, W. **Introduction to the Human Sciences**. Edited by R. A. Makkreel & F. Rodi; tradução Michael Neville. New Jersey: Princeton University Press, 1989. p. 71.

<sup>299</sup> SCOCUGLIA, Jovanka Baracuhey Cavalcanti. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas Ciências Humanas contemporâneas. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 17, n. 2, p. 249-281, jul./dez. 2002. p. 276.

<sup>300</sup> SCOCUGLIA, 2002, p. 276.

<sup>301</sup> CAMPOS, Fabiano Victor. Explicar e compreender: a querela em torno do procedimento epistemológico próprio da Ciência da Religião. In: SENRA, Flávio et al (orgs.). **A epistemologia das ciências da religião: pressupostos, questões e desafios**. Curitiba: CRV, 2020. p. 69.

Entretanto, em tempos mais recentes, há quem pense que “entre o ato explicativo e o interpretativo há uma completa indissolubilidade, para além de uma mera compatibilidade entre ambos. Ou seja, {...} o explicar e o compreender não são apenas compatíveis, mas absolutamente inseparáveis”<sup>302</sup>. Isso posto, há de se considerar que o edifício científico, historicamente construído, já não comporta uma perspectiva monolítica da realidade, acreditando que essa possa ser objetivamente explicada, ignorando a complexidade do ato compreensivo que a existência histórica impõe ao ser humano.

Nesse sentido, “apesar da separação ‘metodológica’ entre os tipos de conhecimento popular, filosófico, religioso e científico, no processo de apreensão da realidade do objeto, o sujeito cognoscente pode penetrar diversas áreas”<sup>303</sup>, sobretudo porque ele está imerso num contexto social, histórico, político e cultural que lhe impõe determinadas lealdades. E, dessa forma, quando se considera o ser humano, como objeto de pesquisa,

pode-se tirar uma série de conclusões sobre sua atuação na sociedade, baseada no senso comum ou na experiência cotidiana; pode-se analisá-lo como um ser biológico, com base na investigação experimental, as relações existentes entre determinados órgãos ou funções; pode-se questioná-los quanto a sua origem e destino, assim como quanto a sua liberdade; finalmente, pode-se observá-lo como ser criado pela divindade, a sua imagem e semelhança, e meditar sobre o que dele dizem os textos sagrados. Por sua vez, essas formas de conhecimento podem coexistir na mesma pessoa: um cientista, voltado, por exemplo, ao estudo da física, pode ser crente praticante de determinada religião, estar filiado a um sistema filosófico e, em muitos aspectos de sua vida cotidiana, agir segundo conhecimentos do senso comum<sup>304</sup>.

Assim, diante dessa complexa rede de conexões culturais, biológicas e sociais, o sujeito cognoscente “traz em si sua irredutível individualidade, sua suficiência (enquanto ser recursivo que sempre fecha sobre si mesmo) e sua insuficiência (enquanto ser ‘aberto’ irresolúvel em si mesmo)”<sup>305</sup>, que não podem ser negligenciadas no processo epistêmico, sob pena de nos eludirmos da complexidade que a pesquisa exige. Outrossim, o conhecimento científico não consegue se desvencilhar de sua origem simbólico/religiosa, sobretudo porque “quase todas as nossas ciências da natureza tiveram de passar por um estágio

---

<sup>302</sup> CAMPOS, 2020, p. 71.

<sup>303</sup> MARCONI; LAKATOS, 2011, p. 20.

<sup>304</sup> MARCONI; LAKATOS, 2011, p. 20, 21.

<sup>305</sup> MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 38

mítico<sup>306</sup>, que funcionou como substrato do moderno edifício científico. Dessa forma, “a alquimia precede a química, a astrologia precede a astronomia”<sup>307</sup>.

Destarte, a pesquisa científica há de considerar a possibilidade de abarcar esse nível de complexidade, especialmente, quando consideramos a origem das ciências humanas, onde o ser humano torna-se privilegiadamente “aquilo que autoriza o questionamento de todo conhecimento do homem”<sup>308</sup>. Logo, o paradigma científico tradicional, quando opta por isolar objeto e sujeito em mundos distintos, pode estar incorrendo num equívoco abissal pois “o objeto e o sujeito, entregues cada um a si próprios, são conceitos insuficientes”, pois eles só podem ser cognitivamente considerados quando tangenciam suas estruturas.

Assim sendo, “a ideia de um universo puramente objetivo está privada não apenas de sujeito, de entorno, de além; ela é de uma extrema pobreza, fechada sobre si mesma, não repousando sobre nada mais do que o postulado de objetividade”<sup>309</sup>.

Nesse sentido, Morin aponta as contradições da mentalidade mecanicista e objetivista que nós, pesquisadores, ainda estamos nos valendo, pois “sujeito e objeto são indissociáveis, mas nosso modo de pensar exclui um ou outro, deixando-nos apenas livres para escolher, conforme os momentos do dia, entre o sujeito metafísico e o objeto positivista”<sup>310</sup>. Tal atitude é contraditória, pois é fruto do pensamento monolítico em relação ao objeto ou ao sujeito, porque o ato cognitivo carrega consigo (ainda que inconsciente) os reflexos das experiências interiores do sujeito. Logo, não há isenção cognitiva no processo de pesquisa, mas sim, eventualmente, uma abordagem objetiva e abstracionista que tenta colocar o objeto e o sujeito em realidades distintas, como se isso fosse plausível.

Desse modo, a questão do isolamento da realidade subjetiva do pesquisador, em relação ao objeto e ao processo de pesquisa, apresenta um grau de complexidade elevada, pois a pesquisa acontece num espaço acadêmico privilegiado, mas não se processa alheio aos condicionamentos particulares e sociológicos do sujeito. Assim, Morin reconhece que, no modelo científico

---

<sup>306</sup> CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 338.

<sup>307</sup> CASSIRER, 1994, p. 338.

<sup>308</sup> FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo, Martins Fontes, 1981. p. 361.

<sup>309</sup> MORIN, 2015, p. 41.

<sup>310</sup> MORIN, 2015, p. 41.

racionalista-iluminista, o sujeito pesquisador é o agente que desencadeia a pesquisa, mas que fica marginalizado no processo da pesquisa, ou seja, a realidade particular do sujeito é marginalizada na produção do conhecimento científico. Por conseguinte, “o sujeito é o *tudo-nada*; nada existe sem ele, mas tudo o excluí; ele é como o sustentáculo de toda verdade, mas ao mesmo tempo ele não passa de ‘ruído’ e erro frente ao objeto”<sup>311</sup>.

Distintamente desse ambiente de distanciamento metodológico (questionado por Morin), a perspectiva de encontro entre objeto e sujeito reconhece que nessa relação não há possibilidade de haver neutralidades, pois “todo cientista, mesmo quando trata de problemas de sua especialidade, é sempre orientado por determinadas concepções filosóficas”<sup>312</sup>. Por conseguinte, e diante da inevitável *perturbação* que atinge mutuamente sujeito e objeto, há de se reconhecer que “o mundo está no interior da nossa mente, que está no interior do mundo. Sujeito e objeto nesse processo são constitutivos um do outro. Mas isso não resulta numa via unificadora e harmoniosa”<sup>313</sup> porque o sujeito e o objeto são expostos ao afetamento, mas não são fundidos e transformados numa estrutura única.

Diante dessa inarredável comunhão entre objeto e sujeito, qualquer tentativa de abstração do objeto, à margem desse encontro, gerará uma compreensão parcial da realidade. Nesse sentido, as Ciências Humanas hão de considerar que “a conduta humana, ao contrário da natureza, é constituída por um sentido subjetivo que não pode ser explicado a partir das suas manifestações externas”<sup>314</sup>. Portanto, a subjetividade do pesquisador se manifestará na interpretação da realidade do objeto, pois ela é inerente ao processo, uma vez que pesquisador e objeto estão num mundo que é também simbólico, pois “a mobilização de símbolos, sentidos e significados também faz parte da pesquisa acadêmica”<sup>315</sup>.

---

<sup>311</sup> MORIN, 2015, p. 42.

<sup>312</sup> HAVEMANN, Robert. **Dialética sem Dogma**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 16.

<sup>313</sup> MORIN, 2015, p. 43.

<sup>314</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. 3 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p. 53.

<sup>315</sup> OLIVEIRA, Josiane Silva de; DAVEL, Eduardo Paes Barreto. **Organizações & Sociedade**, Maringá, v. 28, n. 96, p. 1-8, 2021. p. 4.

### 3.1 A HERANÇA MÍTICA DO PENSAMENTO CIENTÍFICO MODERNO E SUA REPERCUSSÃO NAS CIÊNCIAS HUMANAS

Há sempre o perigo de ignorarmos o processo histórico de construção do conhecimento e esquecermos que as ciências modernas são tributárias do conhecimento simbólico e mítico. Ademais, é sempre temerário retirar “qualquer validade das teorias e métodos anteriores utilizados, não aproveitando, de forma complementar, o que cada teoria possui e representa enquanto modelo correspondente da realidade”<sup>316</sup>.

Entrementes, as estruturas simbólicas também estão presentes nos processos cognitivos porque “a psique não pode ser apreendida numa única teoria, nem tampouco o mundo”<sup>317</sup>, sobretudo porque o processo do aprender é “extremamente complexo, envolvendo componentes internos paradigmáticos que interagem constantemente com uma gama de estímulos ambientais”<sup>318</sup>. Assim sendo, “a imaginação, a iluminação, a criação, sem as quais o progresso das ciências não seria possível”<sup>319</sup>, são estruturas balizadoras do conhecimento científico moderno. Outrossim, há de se pensar no lugar do:

pensamento simbólico como uma forma de conhecimento que deve conciliar com o conhecimento científico, unindo esforços para que se defina uma base epistemológica na busca de soluções criativas para os impasses do pensamento e da prática social contemporânea<sup>320</sup>.

Portanto, quando consideramos toda a complexidade e a abrangência do conhecimento, reconhecemos que a realidade é um “emaranhado de eventos interconexos, uma interrelação entre observador e observado, uma troca permanente de energia e informação”<sup>321</sup>.

As ciências humanas, quando persistem em importar o modelo científico das ciências naturais/duras/puras e insistem num paradigma metodológico alienado de seu passado mítico, geram uma contradição interna porque, em seu ambiente

---

<sup>316</sup> ALMEIDA, Nilma Figueiredo de; SEMINÉRIO, Franco Lo Presti. Cognição e emoção: a importância do imaginário para a metacognição e a educação. In: LIBÂNEO, José Carlos; SANTOS, Akiko (orgs.). **Educação na era do conhecimento em rede e transdisciplinaridade**. 3 ed. Campinas/SP: Alínea, 2010. p. 165.

<sup>317</sup> ALMEIDA; SEMINÉRIO, 2010, p. 167.

<sup>318</sup> ALMEIDA; SEMINÉRIO, 2010, p. 167.

<sup>319</sup> MORIN, 2015, p. 54.

<sup>320</sup> TEVES, 1992 Apud ALMEIDA; SEMINÉRIO, 2010, p. 167.

<sup>321</sup> CAPRA, 1982 apud ALMEIDA; SEMINÉRIO, 2010, p. 168.

epistemológico, o ser humano é sujeito pesquisador e é objeto pesquisado. Por conseguinte, quando as ciências humanas fundamentam sua cientificidade a partir da objetividade e negam a presença de subjetividades, preferências e parcialidades, estão assumindo que é através do conhecimento objetivo que “elas se julgam no direito de *explicar* os fenômenos humanos e de *propor soluções* de ordem ética, política, ideológica ou simplesmente humanitária”<sup>322</sup>.

Dessa forma, quando as ciências humanas assumem esse viés positivista, elas estão se propondo a uma desantropologização, pois “ao escaparem à ordem dos valores e das significações, por uma questão de rigor metodológico, os objetos das ciências humanas teriam ingressado no domínio dos fatos, analisados segundo os procedimentos da verificação experimental”<sup>323</sup>, sendo reduzidos a uma quantificação impessoal, lógica e estatística.

Por conseguinte, a ideia de uma ciência que foge dos paradoxos, das complexidades e das *irracionalidades* da pós-modernidade pode soar como uma simplificação irresponsável da realidade e nos remete a um modelo científico mecanicista e explicativo, gestado e partejado no intercurso dos séculos XVII ao XIX. Nesse contexto, a pesquisa científica tinha o objetivo de demonstrar certa linearidade e simplicidade em fenômenos de elevada complexidade, que não aceitavam esse reducionismo compreensivo. “Talvez isso se desse porque, privados de um deus em quem não podiam crer, os cientistas tinham a necessidade inconsciente de ser tranquilizados”<sup>324</sup>. Dessa forma, a remoção do mito, da complexidade, do paradoxo, do sagrado, do simbólico, do religioso e da metafísica gerou a necessidade de uma explicação simples, objetiva, segura e racional da realidade, configurando uma produção científica ingênua e equivocada.

Voltando à questão genealógica do conhecimento e seu passado mítico-religioso, sabemos que “os mitos fundamentais dos povos servem a uma necessidade que vai além da consciência religiosa, à necessidade de conectar os fenômenos da natureza tanto quanto da sociedade e fornecer uma espécie de primeira explicação para eles”<sup>325</sup>. Por isso, parece evidente que a compreensão mítico-religiosa não é uma leitura irracional da realidade, mas uma hermenêutica

---

<sup>322</sup> JAPIASSU, Hilton. **Nascimento e morte das ciências humanas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982. p. 142.

<sup>323</sup> JAPIASSU, 1982, p. 142.

<sup>324</sup> MORIN, 2015, p. 59.

<sup>325</sup> DILTNEY, 2010a, p. 168.



simbólica dos fatos. Portanto, as ciências humanas, ao admitirem essa herança simbólica, não renunciam a objetividade necessária da realidade, mas propõem certo aprofundamento e complementaridade da compreensão da realidade.

Diante disso, é possível verificar que o afastamento entre ciências naturais e ciências humanas foi incidental e não essencial, pois temos conhecimento de que somente depois do século XIX “encontramos uma separação radical entre ciência e filosofia, pelo menos numa visão superficial, pois se olharmos com o devido cuidado e profundidade, veremos que suas relações são muito mais fortes daquilo que aparece ou é proclamado”<sup>326</sup>. Destarte, havemos de convir que “o pensamento primitivo não pode ser considerado somente como pré-lógico ou fantástico, é um pensamento analógico, de estrutura complexa que influi nas contradições existentes entre pensamento simbólico e realidade social”<sup>327</sup>.

Isso posto, é razoável conceber o pensamento como uma elaboração antropológica que se reporta a um passado arquetípico e se atualiza no encontro com a realidade presente. Nesse sentido, Almeida & Seminério, citando Von Franz (1980), reconhecem que “não existe uma ideia científica essencial que não seja fundamentada por uma forma primordial arquetípica”<sup>328</sup>. Com esse horizonte antropológico baseado num *passado exemplar*, ou seja, arquetípico, fundado em uma compreensão sagrada da realidade, é razoável admitir que “o imaginário humano possui uma história, uma estrutura anterior que foi assim edificada por todas as experiências vividas pelo homem”<sup>329</sup>.

Considerando esse contexto do simbólico e do imaginário, percebemos que a ciência moderna operou uma ruptura com essas estruturas do pensamento, uma vez que “o racionalismo cartesiano banuiu do homem a sua individualidade e aquilo que se transformaria no fantasma da ciência positiva: a sua intuição, emoção e ‘irracionalidade’”<sup>330</sup>. Tal rompimento significa muito mais do que uma indiferença, mas sim, a negação de uma estrutura intelectual, histórica e antropológicamente estabelecida. Por conseguinte, negar a presença da intuição, da emoção e da irracionalidade é o mesmo que afirmar que a “ciência ocidental suprimiu dimensões

---

<sup>326</sup> PATY, Michel. Ciência, filosofia e sociedade. In: COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Francesa e seu Impacto na América Latina**. São Paulo, Edusp-CNPq, 1990. p. 95.

<sup>327</sup> ALMEIDA; SEMINÉRIO, 2010, p. 169, 170.

<sup>328</sup> FRANZ, 1980, apud ALMEIDA; SEMINÉRIO, 2010, p. 170.

<sup>329</sup> ALMEIDA; SEMINÉRIO, 2010, p. 171.

<sup>330</sup> ALMEIDA; SEMINÉRIO, 2010, p. 173.

das faculdades humanas tão importantes e atuantes no cotidiano quanto a racionalidade”<sup>331</sup>.

### **3.2 A PRESENÇA DO PRAGMATISMO METODOLÓGICO NAS CIÊNCIAS HUMANAS: UMA HERANÇA INCONVENIENTE DAS CIÊNCIAS NATURAIS**

Entrementes, o desdobramento natural do fato de negar a validade das elaborações simbólicas, nos processos de interpretação da realidade do objeto, é a reificação de uma racionalidade tecnicista. Essa racionalidade tecnicista/funcionalista, dentro do horizonte capitalista, reduziu a produção científica das ciências naturais/puras/duras a uma representação matemático-quantitativa e não a uma racionalidade pensada e refletida. Não obstante, as ciências humanas têm a oportunidade de analisar criticamente esse percurso metodológico pragmático e tecnicista.

O paradigma metodológico funcionalista das ciências naturais se tornou um servo do mercado produtivo capitalista, a partir de uma abordagem técnica objetivista e pragmática. Assim, o método científico é transformado em força produtiva imediata, no momento que o capital se torna o gestor da esfera produtiva e patrocina, inclusive, a pesquisa científica. Dessa forma, O discurso tecnicista enxerga o valor do conhecimento pelo seu uso prático, ou seja, “que valoriza as ciências em função de uma ‘utilidade’ imediatamente avaliada (em termos supostamente científicos ou simplesmente econômicos), apoiado numa evidente, mas inconfessa, ‘filosofia’ de caráter pragmático”<sup>332</sup>.

A crítica que as ciências humanas fazem à excessiva tecnificação desse paradigma diz respeito, especialmente, à questão da valoração do trabalho, que não deve ser uma representação matemática, mas uma hermenêutica da finalidade social daquele trabalho. Assim, a importância do trabalho não pode ser completamente monetizada, pois representa uma ação ética e cultural no processo social. Igualmente, “o valor é um fenômeno puramente social, o valor de um produto

---

<sup>331</sup> ALMEIDA; SEMINÉRIO, 2010, p. 173.

<sup>332</sup> COGGIOLA, Osvaldo. Ciências Humanas: o que são, para que servem. **Intelligere, Revista de História Intelectual**, São Paulo, n. 9, p. 14-38, 2020. p. 15.

é, portanto, uma função social e não uma função natural adquirida por representar um valor de uso ou trabalho nos sentidos fisiológico ou técnico-material”<sup>333</sup>.

Podemos, por exemplo, pensar na relação entre sujeito e objeto, representado na dialética capitalismo versus terra/trabalhador, demonstrando a relação que há entre ciências naturais e humanidades, entre técnica e reflexão. Nesse sentido, o sujeito é sempre senhor sobre o objeto, abstraindo-o, nomeando, classificando, dominando-o. Dessa forma, as ciências humanas ainda se encontram agrilhoadas ao paradigma científico naturalista dominante. Marx enxerga essa dicotomização, especialmente, quando a mão de obra se torna basicamente urbana e sujeita ao modelo capitalista, senão vejamos:

Assim como na indústria urbana, na agricultura moderna o incremento da força produtiva e a maior mobilização do trabalho são obtidos por meio da devastação e do esgotamento da própria força de trabalho. E todo progresso da agricultura capitalista é um progresso na arte de saquear não só o trabalhador, mas também o solo, pois cada progresso alcançado no aumento da fertilidade do solo por certo período é ao mesmo tempo um progresso no esgotamento das fontes duradouras dessa fertilidade {...}. Por isso, a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social na medida em que solapa os mananciais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador<sup>334</sup>.

Nesse contexto, apontado por Marx, haverá sempre o risco de colocarmos o método a serviço da produção, ignorando o entorno social e ecológico. Não somente isso, mas promovendo a objetificação da natureza e afastando-a de uma relação visceral com o ser humano. Nesse caso, “a natureza se converte em objeto para o homem, em coisa útil”<sup>335</sup>.

Dessa forma, o método cria a ilusão de que o sujeito tem controle sobre o processo de conhecimento do objeto, gerando a ideia de que a ciência abarca a explicação de toda a realidade. Assim, a filosofia da ciência” viveu tropeçando desde o seu nascedouro na ilusão do estabelecimento do ‘método único’, o que significaria a redução de toda realidade à ciência, uma operação cuja impossibilidade se verifica, justamente, no conceito de método”<sup>336</sup>.

Sem embargo, a partir da compreensão das ciências humanas como hermenêutica dos processos cognitivos, um horizonte mais crítico e aprofundado é

---

<sup>333</sup> COGGIOLA, 2020, p. 19.

<sup>334</sup> MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Tradução de Rubens Enderle. Livro 1. O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 380.

<sup>335</sup> MARX, 1973 Apud COGGIOLA, 2020, p. 22.

<sup>336</sup> COGGIOLA, 2020, p. 23.

possível sobre o labor científico. Esse papel hermenêutico é legítimo, uma vez que as ciências humanas pensam o mundo e não somente descobrem e sistematizam os fenômenos naturais dele. Logo, “nas ciências humanas podemos ser inteligentes, enquanto nas ciências exatas é muito mais difícil. Nas ciências humanas manipulam-se conceitos extremamente sutis e que desempenham um papel fundamental na nossa interpretação das sociedades”<sup>337</sup>.

Outro fator que demonstra o lugar singular das ciências humanas na interpretação da realidade, que não pode ser reduzida a uma compreensão bio-físico-química, é o fato das humanidades situarem o progresso científico em face dos interesses sociopolíticos. A mentalidade idealista e romântica acerca de uma visão de ciência pura e isenta de parcialidades ideológicas se revela uma imagem falsa, pois “a competição entre segmentos da comunidade científica é o único processo histórico que realmente resulta na rejeição de uma teoria ou na adoção de outra”<sup>338</sup>. Logo, um método se firma não somente por sua validade lógico-científica, mas pela legitimação dada por esferas de poder social, político e econômico.

Destarte, seja direta ou indiretamente, as Ciências Humanas, mormente a filosofia, estão na base da construção do pensamento científico. Não há objetivação que não seja precedida de uma subjetivação, pois “os cientistas são sempre escravos de determinada Filosofia; quanto mais atacam a Filosofia, tanto mais se transformam em escravos das Filosofias mais atrasadas e mais limitadas. É preciso que se tenha clareza de que sempre se pensa ‘filosoficamente’”<sup>339</sup>.

Outra crítica inquietante a esse paradigma metodológico pragmático e funcionalista é que esse modelo hierarquiza saberes, assumindo como verdade científica a possibilidade de tornar lógica e quantificável toda forma de conhecimento, engendrando uma compreensão monolítica da realidade, reduzindo objeto e método a uma única lógica.

Outrossim, é sabido que conteúdo e forma não podem ser reduzidos aos mesmos horizontes epistemológicos, sobretudo porque quando se busca submeter todos os saberes a partir da lógica e da matemática, estamos sujeitando “ao ponto de vista único da objetividade do conhecimento a questão da positividade dos saberes, de seu modo de ser, de seu enraizamento nessas condições de

---

<sup>337</sup> THOM, 1989, *apud* COGGIOLA, 2020, p. 27.

<sup>338</sup> KUHN, 2001. p. 27.

<sup>339</sup> HAVEMANN, 1967, p. 16.

possibilidade que lhes dá, na história, a um tempo, seu objeto e sua forma”<sup>340</sup>. E essa postura parece ser um grande equívoco metodológico porque conteúdo (objeto) e forma (método) são elementos bem distintos, haja vista a ponderação dos evangelhos cristãos: “Nem se põe vinho novo em odres velhos; do contrário, rompem-se os odres, derrama-se o vinho, e os odres se perdem. Mas põe-se vinho novo em odres novos, e ambos se conservam”<sup>341</sup>.

Dito de outra forma, fica evidente que o conteúdo (objeto) e a forma (método) precisam de regras contextuais, ou seja, o *odre velho* (método pragmático e objetivista) das ciências naturais não serve para o *vinho novo* (objeto de pesquisa) das Ciências Humanas. Ademais, diante de “problemas cada vez mais agudos, como os da crise ecológica, sublinharam a urgência da necessidade da superação das barreiras entre ciências humanas e físico-naturais”<sup>342</sup>, exigindo propostas metodológicas mais integradas e colaborativas.

Diante desse quadro, não parece razoável pensar em ciência somente na esfera da técnica ou da reflexão. As duas esferas caminham juntas pelo simples ato de existirmos, por isso “a realização dessa superação não é só um processo (ou projeto) científico, mas histórico-social, que coloca a superação dialética da distinção entre dois tipos de vida humana - o *homo faber* e o *homo sapiens*”<sup>343</sup>. Nesse sentido, precisam ser colocados lado a lado os dois modos de existir, uma vez que o primeiro está orientado para os aspectos técnico-produtivos e o segundo para a reflexão contemplativa, ou seja, um usa a mão e o outro a inteligência. Desse modo, toda forma de conhecimento humano parece se viabilizar somente quando se contemplam essas duas dimensões do ser humano (*faber e sapiens*).

### **3.3 O HORIZONTE PEDAGÓGICO DAS CIÊNCIAS HUMANAS E A POSSIBILIDADE DE SUPERAÇÃO DO PARADIGMA TRADICIONAL**

Considerando o grande desafio do ato de compreender a realidade da vida e dos objetos, percebemos o elevado grau de complexidade e as múltiplas possibilidades cognitivas, sobretudo porque o ato compreensivo acontece num contexto relacional e dialógico, não podendo ser reduzido a um processo meramente

---

<sup>340</sup> FOUCAULT, 1981, p. 363.

<sup>341</sup> Evangelho de Mateus, 9,17. In: BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1257.

<sup>342</sup> COGGIOLA, 2020, p. 34.

<sup>343</sup> MONDOLFO, 1971, p. 9, apud COGGIOLA, 2020, p. 35.

racional e objetivo. Dessa forma, “educamos ao mesmo tempo para a subjetivação e a socialização, para a autonomia e para a integração social, para as necessidades sociais e necessidades individuais, para a reprodução e para a apropriação ativa de saberes” {...}”<sup>344</sup>. Destarte, o processo educacional se dirige “para o universal e para o particular, para a inserção nas normas sociais e culturais e para a crítica e produção de estratégias inovadoras”<sup>345</sup>, numa relação dialógica e pendular.

Não obstante, o projeto pedagógico tradicional insiste na particularização das áreas do conhecimento, em face da tecnificação dos processos de aprendizagem, especialmente a partir da computação. Dessa forma, temos campos disciplinares “isolados, fragmentados, ignorando o conjunto de que faz parte e a perda de significação. Com isso, a própria sociedade reproduz essa fragmentação, dissociando a cultura, a economia, a política, o sistema de valores, a personalidade”<sup>346</sup>.

Com esse mesmo horizonte em mente, Morin, questiona o fato de se propor uma abordagem particular em prejuízo de uma abordagem generalizante, ou vice-versa, porque “não posso conceber o todo sem as partes e não posso conceber as partes sem o todo”<sup>347</sup>. Outra crítica recorrente ao modelo educacional tradicional é que “em nome da razão e da ciência se abafa o sentimento, a imaginação, a subjetividade e, até, a liberdade, à medida que a razão institui-se como instrumento de dominação sobre os seres humanos”<sup>348</sup>.

Entrementes, cabe à pedagogia o papel de agregar os diversos saberes, possibilitando uma ação transdisciplinar e sistêmica no seu projeto educacional. Assim sendo, a pedagogia precisa propor uma didática que tenha como objetivo compor “o conjunto das ciências da educação, mas se destaca delas por assegurar a unidade e dar sentido à contribuição das demais ciências, já que lhe cabe o enfoque globalizante e unitário do fenômeno educativo”<sup>349</sup>.

---

<sup>344</sup> LIBÂNEO, José Carlos. As teorias pedagógicas modernas revisitadas pelo debate contemporâneo na educação. In: LIBÂNEO, José Carlos; SANTOS, Akiko (orgs.). **Educação na era do conhecimento em rede e transdisciplinaridade**. Campinas: Alínea, 2010. p. 23.

<sup>345</sup> LIBÂNEO, 2010, p. 23.

<sup>346</sup> LIBÂNEO, 2010, p. 26.

<sup>347</sup> MORIN, 2015, p. 75.

<sup>348</sup> LIBÂNEO, 2010, p. 25.

<sup>349</sup> LIBÂNEO, 2010, p. 22.

Nesse sentido, as propostas pedagógicas contemporâneas se deparam com um contexto educacional multifacetado, com tendências críticas aos processos cognitivos tradicionais que poderiam ser minimamente sintetizadas assim:

Há uma relativização do conhecimento formal, especialmente do poder da ciência, em face do caráter instável de todo conhecimento, acentuando-se, por outro lado, a ideia dos sujeitos como produtores de conhecimento dentro de sua cultura. O discente está empenhado não somente em aprender e fazer, mas em alcançar realização pessoal. Nesse contexto, não se reconhece uma cultura universal dominante, nem se tolera a ideia de monopólio cultural. Pensa-se em saberes integrados e sistêmicos, adquiridos por indivíduos que são construídos socialmente, sendo competentes para transformar seu meio social. Outrossim, nesse contexto pedagógico, os educadores são mediadores e apoiadores do processo educacional, mas nunca o repositório do conhecimento<sup>350</sup>.

Diante disso, há a necessidade de se fazer considerações mínimas necessárias das escolas pedagógicas com vistas a compreender as demandas educacionais da nossa contemporaneidade. Isso posto, segundo Saviani (2011), há duas teorias educacionais básicas, uma crítica e outra não crítica, que são representadas pela pedagogia tradicional, a pedagogia nova e pedagogia tecnicista (teorias não críticas); teoria da escola enquanto violência simbólica, teoria da escola enquanto aparelho ideológico e teoria da escola dual (teorias críticas). Nesse sentido, Saviani enfatiza a necessidade de uma teoria educacional que seja capaz de fazer uma análise histórica e crítica desses modelos educacionais. Assim ele propõe a pedagogia crítico-histórica<sup>351</sup>.

Isso posto, comecemos com a chamada *Pedagogia Tradicional*<sup>352</sup>, que enxerga no processo educacional “um antídoto contra a ignorância, como instrumento que garantiria a integração de todos na sociedade capitalista, ao lhes transmitir os conhecimentos necessários para adaptar-se a ela”<sup>353</sup>. Essa corrente

---

<sup>350</sup> LIBÂNEO, 2010, p. 25.

<sup>351</sup> SAVIANI, Demerval. **Pedagogia histórico-crítica**: primeiras aproximações. 11.ed. rev. Campinas: Autores Associados, 2011. p. 5.

<sup>352</sup> A denominação ‘concepção pedagógica tradicional’ ou ‘pedagogia tradicional’ foi introduzida no final do século XIX com o advento do movimento renovador que, para marcar a novidade das propostas que começaram a ser veiculadas, classificou como “tradicional” a concepção até então dominante. Assim, a expressão ‘concepção tradicional’ subsume correntes pedagógicas que se formularam desde a Antiguidade, tendo em comum uma visão filosófica essencialista de homem e uma visão pedagógica centrada no educador (professor), no adulto, no intelecto, nos conteúdos cognitivos transmitidos pelo professor aos alunos, na disciplina, na memorização. SAVIANI, Demerval. **A pedagogia no Brasil**: história e teoria. Campinas, SP: Autores Associados, 2020, p. 156.

<sup>353</sup> SUHR, Inge Renate Fröse. **Teorias do conhecimento pedagógico**. Curitiba: IBPEX, 2011. p. 83.

pedagógica pressupõe que o aluno é apenas um receptáculo de conhecimentos e que não reúne condições intelectivas para a crítica dos saberes transmitidos.

Nesse modelo, o centro é o professor “a quem cabe tomar as iniciativas e direcionar o processo pedagógico. Consequentemente, a sala de aula própria dessa escola foi pensada e programada fisicamente para que os alunos prestem atenção nas explicações do professor”<sup>354</sup>. Essa teoria é considerada não crítica porque reproduz saberes historicamente construídos sem questionar as esferas de poder que produziram esse saber. Assim, “nessa configuração, a escola cumpria também, indiretamente, o papel de justificar as diferenças entre as posições sociais como fruto de incapacidade ou da falta de esforço individual”<sup>355</sup>.

A segunda corrente pedagógica não crítica é a escolanovista, que se caracteriza por uma revisão do modelo tradicional. Num primeiro momento, a proposta pedagógica da escola nova foi um avanço sobre a mentalidade enciclopedista da pedagogia tradicional, que tinha o foco no professor como transmissor de saberes historicamente estabelecidos, fazendo do aluno somente um receptor passivo desses conhecimentos. A Escola Nova se propõe a reconhecer

a autonomia e a liberdade de expressão e pensamento da criança em seu diálogo com o conhecimento; valorizando-se a criatividade e a socialização sem perder de vista o ideário educacional embutido na organização das atividades metodológicas de formação de sujeitos ativos com espírito investigativo, senso crítico e situados em uma sociedade em transição<sup>356</sup>.

Não obstante, essa proposta pedagógica esbarrou na alienação política do processo educacional, transformando seus pressupostos apenas em uma abordagem didática voltada para o aluno, mas sem considerar sua realidade socioeconômica e cultural. Entretanto, a Escola Nova deixou legados positivos como a ideia de autonomia do estudante, o planejamento didático considerando a realidade cognitiva do aluno e a possibilidade de uma educação acessível a todos os educandos.

A terceira corrente pedagógica não crítica é a pedagogia tecnicista. Esse paradigma educacional surge em resposta às demandas do processo de industrialização e urbanização, nas décadas de 60 e 70 do século passado. Assim

---

<sup>354</sup> SAVIANI, 2011, p. 100.

<sup>355</sup> SUHR, 2011, p. 84.

<sup>356</sup> SANTOS, Akiko. Teorias e métodos pedagógicos sob a ótica do pensamento complexo. In: LIBÂNEO, José Carlos; SANTOS, Akiko (orgs.). **Educação na era do conhecimento em rede e transdisciplinaridade**. 3 ed. Campinas/SP: Alínea, 2010. p. 74



sendo, o Estado Brasileiro “implementou o desenvolvimento industrial do país, atraindo principalmente empresas multinacionais, a formação da mão de obra requerida pelo mercado de trabalho passou a ser o principal papel da escola”<sup>357</sup>.

Nesse sentido, a Escola deveria priorizar “a aquisição de habilidades, atitudes e conhecimentos específicos, úteis e necessários para que os indivíduos se integrem na máquina do sistema social global”<sup>358</sup>. Esse modelo pragmático de educação oferece uma leitura meramente objetiva e prática da realidade, acreditando na “na objetividade, na neutralidade da Ciência e na impessoalidade do professor. A relação professor/alunos é intermediada (neutralizada) pelas técnicas para minimizar relações pessoais e afetivas que ‘denigrem’ a objetividade do processo”<sup>359</sup>. Esse horizonte é o da instrumentalização da razão como meio suficiente para o aprendizado, por isso “o papel reservado ao professor e também aos alunos era o de não pensar. Pois, se o contexto geral já estava dado, ao professor apenas caberia executar o programa instrutivo”<sup>360</sup>.

Feitas as considerações básicas relativas às teorias educacionais não críticas, analisemos as teorias educacionais críticas, que categorizaremos em dois contextos: reprodutivista e não-reprodutivista. A teoria educacional crítico-reprodutivista reconhece que a escola tem sido um mecanismo de reprodução das relações sociais estabelecidas. Nesse sentido, “todos os esforços realizados na/pela escola na luta pela transformação da sociedade revertem sempre no reforçamento dos interesses da classe dominante. Dessa forma, a possibilidade de a escola ser um instrumento de luta proletária é descartada”<sup>361</sup>.

Já as teorias educacionais de viés crítico não-reprodutivista são aquelas que admitem o diagnóstico pessimista da crítica reprodutivista, mas que dão um passo à frente e, dessa forma, buscam mostrar o caráter ilusório das teorias não críticas “como a impotência (decorrente das teorias crítico-reprodutivistas), colocando nas mãos dos educadores uma arma de luta capaz de permitir-lhes o exercício de um

---

<sup>357</sup> SUHR, 2011, p. 103.

<sup>358</sup> LIBÂNEO, José Carlos. **Democratização da escola pública: a pedagogia crítica-social dos conteúdos**. 9. ed. São Paulo: Loyola, 1990. p. 29

<sup>359</sup> SANTOS, 2010, p. 76.

<sup>360</sup> SANTOS, 2010, p. 76.

<sup>361</sup> GAZIM, Edna Cristina Bueno; et. al. Tendências pedagógicas brasileiras: contribuições para o debate. **Revista Chão da Escola**, Curitiba, n. 4, p. 41-52, out. 2005. p. 48.

poder real, ainda que limitado”<sup>362</sup>. Destarte, as teorias crítico-reprodutivistas contribuíram para mostrar que o processo educacional não é neutro nem imparcial e que, *via de regra*, tende a solidificar as esferas de poder político, econômico e cultural. Sem embargo, as teorias progressistas avançam, apontando caminhos para desenvolver uma consciência crítica e transformadora da realidade social.

A partir da categorização das teorias educacionais críticas, vamos analisar, agora, as de tendência crítico-reprodutivistas. As três teorias educacionais crítico-reprodutivistas<sup>363</sup> (escola como violência simbólica, escola como aparelho ideológico e escola dualista) tem como concepção comum o reconhecimento de que “na sociedade capitalista a educação tem, ao contrário do que propunham as teorias não-críticas, um papel marcante no processo de discriminação social”<sup>364</sup>. Dessa forma o processo educacional teria como resultado a “dominação e marginalização das camadas trabalhadoras pelos donos dos meios de produção”<sup>365</sup>.

A primeira teoria educacional crítico-reprodutivista tem como principal proponente o sociólogo francês, Pierre Bourdieu. Ele enxerga na escola um espaço de *violência simbólica* em relação às classes dominadas, uma vez que os conteúdos oferecidos pela escola são produzidos pelas classes dominantes e, por isso, “controlam os significados culturalmente legítimos e socialmente mais valorizados”<sup>366</sup>.

Entretanto, a escola, então, através dos processos pedagógicos, contribuiria para manter os *status quo* da sociedade, ou seja, “justificaria o fato da diferença das condições de vida entre as classes por meio do fracasso individual, ou seja, aquelas pessoas que não alcançaram níveis mais elevados de estudo não se esforçaram o suficiente, já que as oportunidades foram dadas”<sup>367</sup>. Dessa maneira, os grupos sociais que não alcançassem sucesso no desempenho escolar são duplamente marginalizados: “marginalizados socialmente porque não possuem força

---

<sup>362</sup> SAVIANI, Demerval. **Escola e democracia**: teorias da educação, curvatura da vara, onze teses sobre educação e política. Campinas: Autores associados, 1989. p. 41.

<sup>363</sup> As teorias crítico-reprodutivistas não têm, necessariamente, a finalidade de se produzir uma corrente pedagógica, mas de fornecer um diagnóstico crítico e pessimista do processo educacional, desde sua origem.

<sup>364</sup> SUHR, 2011, p. 121.

<sup>365</sup> SUHR, 2011, p. 121.

<sup>366</sup> GAZIM, 2005, p. 47.

<sup>367</sup> SUHR, 2011, p. 124.

material (capital econômico) e marginalizados culturalmente, porque não possuem força simbólica (capital cultural)”<sup>368</sup>.

Uma outra teoria educacional crítico-reprodutivista é a escola como *aparelho ideológico do estado*. O principal autor dessa teoria é o filósofo franco-argelino, Louis Althusser<sup>369</sup>. Ele advoga a ideia de que a escola funciona como uma estrutura de reprodução ideológica a serviço da classe dominante e legitimada pelo Estado. Assim, essa elite político-econômica “organiza a sociedade de modo que os donos dos meios de produção se mantenham no poder”<sup>370</sup>.

Diante disso, a escola teria um papel privilegiado na propaganda ideológica do Estado e, por via de consequência, a legitimação das classes dominantes. Nesse contexto, a escola ao receber os discentes de todas as camadas sociais e neles inculcar, “durante muitos anos, os mesmos saberes e as mesmas práticas, de modo que passem a ver o mundo de um mesmo modo”<sup>371</sup>, terá grandes possibilidades de legitimar o domínio das classes privilegiadas. Dessa forma, a escola como aparelho ideológico do estado tem a missão de “cimentar as relações de força e reproduzir as condições sociais dominantes”<sup>372</sup>.

A terceira teoria educacional crítico-reprodutivista é a escola dualista, que tem como principais proponentes os sociólogos Christian Baudelot e Roger Establet. Ambos “são sociólogos franceses que tiveram uma preocupação em desenvolver uma concepção crítica da educação e da escola no capitalismo. Assim, desenvolveram seus estudos através do pressuposto teórico estudado e apresentado por Marx”<sup>373</sup>.

Destarte, os dois proponentes entendem que, se estamos inseridos numa sociedade estratificada em diversas classes e condições econômicas, é ingênua a ideia de uma escola única, pois “existem, na verdade, duas escolas, não apenas duas escolas diferentes, mas opostas, heterogêneas. Desse modo, as escolas existiam e eram organizadas para reafirmar e manter a divisão entre trabalho

---

<sup>368</sup> SAVIANI, 1989, p. 32.

<sup>369</sup> Louis Althusser, nascido em 16 de outubro de 1918, falecendo em 22 de outubro de 1990, foi um filósofo do Marxismo Estrutural de origem Francesa.

<sup>370</sup> SUHR, 2011, p. 125.

<sup>371</sup> SUHR, 2011, p. 126.

<sup>372</sup> SAVIANI, 2011, p. 112.

<sup>373</sup> CAMARGO, Rosa Maria Bortolotti de. Os principais autores da corrente crítico-reprodutivista. **Revista Internacional de Educação Superior**. Campinas, SP, v.3 n.1 p. 224-239 jan/abr. 2017. p. 231.

intelectual e trabalho manual”<sup>374</sup>. Nesse contexto, essas duas redes escolares são as promotoras da desigualdade socioeconômica, pois as classes mais pobres cursariam a escola primária e a profissionalizante, enquanto os grupos sociais mais prósperos seriam inseridos no contexto secundário e superior.

Consideradas as teorias educacionais crítico-reprodutivistas, analisaremos, agora, as teorias críticas não-reprodutivistas, que encontram na educação brasileira três correntes pedagógicas principais: a pedagogia libertária, a pedagogia libertadora e a pedagogia histórico-crítica. As teorias críticas não-reprodutivistas serão consideradas, para produzirem melhor compreensão, como Teorias Pedagógicas Progressistas. Essa corrente entende que, apesar dos condicionamentos político-econômicos, a escola pode e deve ser um espaço de conscientização crítica e alavancamento de reformas sociais. Isso posto, “as teorias progressistas apostam na potencialidade da educação em oferecer a possibilidade de uma compreensão da realidade histórico-social e explicitar o papel do sujeito como construtor e transformador dessa realidade”<sup>375</sup>.

A primeira corrente progressista é a *pedagogia libertária*, que tem seu nascedouro no contexto do Anarquismo, que foi um movimento revolucionário que combatia toda forma de poder hierárquico, insurgindo-se contra a ideia de estado constituído. O Anarquismo entendia que a educação deveria ser um processo que libertasse os indivíduos das relações sociais hierarquizadas. Para compreendermos as propostas da pedagogia libertária,

antes de qualquer coisa, devemos entender a escola libertária dentro do contexto de oposição anarquista à estrutura da sociedade no início do século passado. Neste sentido, andavam juntos: escola, jornais, centros de estudos sociais, militância, panfletagem, greves, enfim, todo um conjunto de atividades e ações diretas que visavam fundamentalmente à transformação da sociedade opressora e exploradora na qual viviam os operários<sup>376</sup>.

A pedagogia libertária está entrincheirada na ideologia anarquista e possui uma ênfase ideológica extremamente diferenciada devido ao seu distanciamento das propostas da direita liberal e da esquerda marxista porque o movimento anarquista, amplamente contestador “das ideias hegemônicas, que serviam de pano de fundo para a cena onde o capitalismo se consubstanciava como única forma de

---

<sup>374</sup> CAMARGO, 2017, p. 231.

<sup>375</sup> SUHR, 2011, p. 138.

<sup>376</sup> KASSIC, Clovis Nicanor. Pedagogia libertária na história da educação brasileira. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n.32, p.136-149, 2008. p. 137.

organização da produção, encontrava, na classe dirigente, um inimigo forte e avassalador”<sup>377</sup>. Nesse sentido, quando coloca em xeque a presença do “Estado, como ordem política, atraía a ira da esquerda socialista marxista, cujas ideias políticas previam a tomada do poder para posterior instauração do Estado Socialista (ditadura do proletariado)”<sup>378</sup>.

Entretantes, a proposta pedagógica libertária é uma reação ao contexto elitista e dualista da época (início do século XX). Ademais buscava “a superação do conhecimento filtrado pelos dogmas e interesses da Igreja, bem como a ruptura com o sistema estatal dual, onde o conhecimento parcelarizado era repassado de forma distinta para ricos e pobres”<sup>379</sup>. A prática pedagógica libertária propunha a relação professor e aluno num horizonte dialógico e simétrico. Assim, “ambos são livres, estando numa relação em que cabe ao professor orientar, catalisar as reflexões, organizar em conjunto com os alunos os momentos de reflexão e se misturar a eles no decorrer do processo”<sup>380</sup>.

A segunda corrente progressista, bastante influente e, ainda, presente na educação brasileira é a *pedagogia libertadora*. “A pedagogia libertadora tem em Paulo Freire seu autor mais conhecido e está fortemente ligada aos movimentos da cultura popular {...}. A preocupação com a educação dos excluídos é a tônica dessa corrente pedagógica”<sup>381</sup>, sobretudo no que tange à construção de uma consciência crítica, com vistas a um projeto de transformação social. O objetivo último é promover a emancipação dos educandos, tornando-os aptos a interferirem nos processos de construção da realidade social.

Outrossim, essa concepção pedagógica está estribada num horizonte dialético, onde “o educador e educando aprendem juntos numa relação dinâmica, na qual a prática, orientada pela teoria, reorienta essa teoria, num processo de constante aperfeiçoamento”<sup>382</sup>. Por isso, a pedagogia libertadora questiona a hierarquização de saberes entre educador e educando e vai em busca de um processo dialógico entre professor e aprendiz, considerando que é no encontro das duas esferas de conhecimentos é que acontece a educação.

---

<sup>377</sup> KASSIC, 2008, p. 137.

<sup>378</sup> KASSIC, 2008, p. 137.

<sup>379</sup> KASSIC, 2008, p. 137.

<sup>380</sup> SUHR, 2011, p. 142.

<sup>381</sup> SUHR, 2011, p. 143.

<sup>382</sup> GAZIM, 2005, p. 49.

Nesse sentido, o professor seria, apenas, “o coordenador de debates, que estabelece uma relação horizontal, adaptando-se às características e necessidades do grupo”<sup>383</sup>. Outra peculiaridade dessa proposta pedagógica é o critério de escolha dos conteúdos que serão estudados, pois eles serão “extraídos da problematização da prática de vida dos educandos”<sup>384</sup> e não dos saberes históricos tradicionais. Destarte, nesse horizonte epistemológico, a aprendizagem “é um ato de conhecimento da realidade concreta, isto é, da situação real vivida pelo educando, e só tem sentido se resulta da aproximação crítica da realidade”<sup>385</sup>.

Por conseguinte, nesse contexto, aprender significa estar criticamente imerso no seu grupo social, pois, para a pedagogia libertadora, o conhecimento não se encontra desconectado da cultura popular. Assim, o aprendizado não é o resultado de “uma imposição ou memorização, mas do nível crítico de conhecimento, ao qual se chega pelo processo de compreensão, reflexão e crítica”<sup>386</sup> dos processos sociais que fazem parte do cotidiano do educando.

A terceira corrente pedagógica progressista é a histórico-crítica<sup>387</sup>. Essa corrente pedagógica oferece um contraponto interessante à pedagogia crítico-reprodutivista de Bourdieu e de outros teóricos, que consideram o processo educacional, sobretudo no ambiente capitalista, como instrumento de violência simbólica e reprodutor dos processos de dominação das elites econômicas.

A pedagogia histórico-crítica não ignora essa realidade, mas questiona o *status quo* desse modelo de educação, propondo uma atitude pedagógica transformadora dessa realidade, através da inserção das camadas populares em todas as etapas do processo educacional, ou seja, educação para todos. A pedagogia histórico-crítica busca fundamentação teórica especialmente em Antônio Gramsci e Lev Vygotsky, tendo como principal proponente, na educação brasileira, Demerval Saviani.

Isso posto, em Gramsci há um direcionamento de viés marxista, “mas, em vez de concentrar suas análises entre política e economia, refletiu sobre o papel da

---

<sup>383</sup> GAZIM, 2005, p. 45.

<sup>384</sup> LIBÂNEO, 1990, p. 34.

<sup>385</sup> LIBÂNEO, 1990, p. 34.

<sup>386</sup> LIBÂNEO, 1990, p. 34.

<sup>387</sup> A pedagogia histórico-crítica recebe um espaço maior de discussão, nesse texto, tendo em vista que é uma proposta pedagógica mais recente.

cultura e dos intelectuais nos processos de transformação histórica”<sup>388</sup>. Não somente isso, mas também um horizonte pedagógico, onde a educação seria um instrumento de inserção e emancipação das classes populares, oferecendo formação educacional gratuita, pública e plena a todo cidadão, independentemente de sua condição econômica.

Já em Vygotsky, a educação continua tendo esse caráter transformador e conscientizador, mas partindo da ideia do encontro da realidade do educando com as mediações culturais (família, escola, sociedade, mídias de comunicação etc). Destarte, a educação parte do ponto de vista de que o conhecimento não é inato, nem estático e, assim sendo, o papel da escola e do professor é mediar a relação do aluno com o conhecimento, por meio de estratégias que permitam a aprendizagem real e significativa para o aluno.

Dito isso e considerando esses referenciais teóricos, Saviani entende que, apesar da educação ocidental reproduzir e reforçar a presença das esferas de dominação, é possível transformar esse ambiente educacional, instrumentalizando os educandos de uma consciência crítica e reflexiva. Em sua obra *Pedagogia histórico-crítica*, ele afirma que “a pedagogia histórico-crítica {...} diferencia-se da visão crítico-reprodutivista, uma vez que procura articular um tipo de orientação pedagógica que seja crítica sem ser reprodutivista”<sup>389</sup> e, assim sendo, seu objetivo não é somente diagnosticar a violência simbólica<sup>390</sup> exercida pelos grupos sociais majoritários sobre os educandos das classes marginalizadas, mas oferecer reflexão crítica sobre esses processos e permitir enxergar na educação uma função libertadora e emancipadora desse quadro opressivo.

Isso posto, a pedagogia progressista se insurge contra esse fatalismo pessimista do processo educacional que, em face das esferas de poder

---

<sup>388</sup> FERRARI, M. **Antônio Gramsci**: um apóstolo da emancipação das massas. Nova Escola, São Paulo, out. 2008. Disponível em: <https://novaescola.org.br/conteudo/1380/antonio-gramsci-um-apostolo-da-emancipacao-das-massas>. Acesso em 20 de março de 2024.

<sup>389</sup> SAVIANI, 2011, p. 57.

<sup>390</sup> O conceito de violência simbólica foi elaborado por Pierre Bourdieu, sociólogo francês, para descrever o processo em que se perpetuam e se impõem determinados valores culturais. Na medida em que seus efeitos tendem a ser mais psicológicos, a violência simbólica se diferencia da violência física, apesar de poder se expressar, em última instância, sob esta forma. Ao ser colocada em prática, a violência simbólica legitima a cultura dominante, que é imposta e acaba sendo naturalizada. Ao chegarem nesse último estágio, os indivíduos dominados não conseguem mais responder ou se opor com força suficiente; muitas vezes, sequer vendo a si mesmos como vítimas, sentindo que sua condição é algo impossível de ser evitado. Adaptado de <http://egpbf.mec.gov.br/modulos/mod-1/violencia-simbolica.html>.

estabelecidas, não consegue promover mudanças sociais significativas, nem emancipa grupos marginalizados e oprimidos. A sua insurreição se dá no sentido de interpretar a realidade histórica de forma dialética e perceber que “a história não segue um desenvolvimento único, como se já estivesse determinada”<sup>391</sup>, mas que ela pode “contribuir para a reprodução das relações sociais existentes como pode promover exatamente o contrário: favorecer a conscientização”<sup>392</sup>.

Sendo assim, a Escola deve estar atenta aos mecanismos opressivos presentes na cultura e na economia, a fim de oferecer aos educandos uma consciência crítica e transformadora dessa realidade. Nesse sentido, a corrente progressista se propõe a criar consciência crítica nos educandos, entendendo que a escola tem o papel de “socializar os conhecimentos e saberes universais, principalmente para as camadas populares”<sup>393</sup>, não permitindo que esse seja um privilégio apenas de elites econômicas, mas interpretando “a apropriação crítica e histórica do conhecimento enquanto instrumento de compreensão da realidade social e atuação crítica e democrática para a transformação social”<sup>394</sup>.

Assim sendo, diferentemente da pedagogia libertadora, a histórico-crítica não prioriza os saberes populares, mas os “conhecimentos historicamente acumulados pela humanidade”<sup>395</sup>, efetuando uma hermenêutica crítica sobre as esferas de poder que os condicionaram historicamente e atualizando esses saberes em face das realidades sociais contemporâneas. Nesse contexto, a proposta pedagógica é baseada no encontro da realidade cotidiana do educando com o saber científico historicamente estabelecido.

### **3.4 O HORIZONTE DA INTER E DA TRANSDISCIPLINARIDADE NAS CIÊNCIAS HUMANAS: UM POSSÍVEL CAMINHO DE DIÁLOGO COM A TEOLOGIA**

Depois de considerarmos panoramicamente as principais correntes pedagógicas presentes nas Ciências Humanas, percebendo claramente a premência de uma abordagem pedagógica contextual, crítica e dialogal, havemos de perspectivar um posicionamento epistemológico inter e transdisciplinar. Sendo

---

<sup>391</sup> SUHR, 2011, p. 153.

<sup>392</sup> SUHR, 2011, p. 153.

<sup>393</sup> SUHR, 2011, p. 154.

<sup>394</sup> GAZIM, 2005, p. 50.

<sup>395</sup> SUHR, 2011, p. 155.



assim, em primeiro lugar, precisamos buscar uma compreensão necessária do que sejam esses dois termos.

A diferença entre as duas terminologias é sutil, mas importante, sobretudo quando se pensa que uma pavimentava o caminho da outra. Assim, “a interdisciplinaridade caracteriza-se pela intensidade das trocas entre os especialistas e pelo grau de interação real das disciplinas no interior de um mesmo projeto de pesquisa”<sup>396</sup>. Dessa forma, uma abordagem interdisciplinar acontece “onde várias disciplinas se reúnem a partir de um mesmo objeto”<sup>397</sup>. Por conseguinte, a interdisciplinaridade parte de um nível de compreensão da realidade, ou seja, a abordagem interdisciplinar pressupõe um saber estabelecido que se soma a outros olhares disciplinares. A interdisciplinaridade pode acolher e integrar epistemologias de outras disciplinas, mas não busca uma unidade compreensiva, que seja a somatória das outras disciplinas.

Quanto à transdisciplinaridade, esse é um termo usado inicialmente por Jean Piaget, “que o define como busca de um novo paradigma que faria a ligação no interior de um sistema total sem fronteiras estáveis entre as disciplinas”<sup>398</sup>. Dessa forma, o sentido etimológico já traduz esse livre trânsito entre fronteiras epistemológicas, pois “a transdisciplinaridade compreende, como indica o prefixo ‘trans’, o que é, ao mesmo tempo, entre as disciplinas, entre as diferentes disciplinas e além de todas as disciplinas”<sup>399</sup>.

Podemos fazer uma distinção minimamente necessária entre interdisciplinaridade e transdisciplinaridade. A interdisciplinaridade leva em conta os saberes de outras disciplinas, mas continua circunscrita a sua área de conhecimento própria. Para ilustrar podemos pensar, por exemplo, num tema da disciplina de geografia, como o *espaço urbano*. Numa perspectiva interdisciplinar, traríamos uma compreensão de outras disciplinas, como a sociologia e a filosofia, sobre o que representa o *espaço urbano*, entretanto, o objeto estudado (*espaço urbano*)

---

<sup>396</sup> JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e Patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 74.

<sup>397</sup> FAZENDA, Ivani. Interdisciplinaridade: didática e prática de ensino. In: GEPI – Grupo de Estudos e Pesquisa em Interdisciplinaridade. **Interdisciplinaridade**. v. 1, n. 6. PUC/SP, p. 9-17, 2015. p. 13.

<sup>398</sup> KROHLING, Aloísio. A busca da transdisciplinaridade nas ciências humanas. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais** - nº 2, p. 193-212, 2007. p. 202.

<sup>399</sup> BARASAB, Nicolescu. **La transdisciplinariedad manifiesta**. Hermosillo/México: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A. C., 1996. p. 37. Texto original: La *transdisciplinariedad* comprende, como el prefijo “trans” lo indica, lo que está, a la vez, *entre* las disciplinas, *a través* de las diferentes disciplinas y *más allá* de toda disciplina. (Tradução própria)

continuaría sendo um objeto procedente da geografia e não da soma das outras disciplinas.

Diferentemente, a transdisciplinaridade não limita o objeto a uma área de conhecimento ou disciplina, mas rompe as fronteiras disciplinares, gerando conexões e abarcamento de paradoxalidades. Por conseguinte, podemos afirmar que “a visão transdisciplinar nos propõe considerar uma Realidade multidimensional, estruturada em múltiplos níveis, que substitui a Realidade unidimensional de um único nível no pensamento clássico”<sup>400</sup>. Assim sendo e usando a ilustração anteriormente feita para a interdisciplinaridade, tendo como objeto de pesquisa o *espaço urbano*, a transdisciplinaridade abordaria o espaço urbano como um espaço complexo, sistêmico e multidisciplinar. Logo, não haveria olhares individualizados de várias disciplinas, mas olhares simultâneos e colaborativos, pois “a transdisciplinaridade está interessada na dinâmica gerada pela ação de vários níveis de Realidade ao mesmo tempo”<sup>401</sup>

Destarte, na perspectiva interdisciplinar, uma disciplina associaria seu olhar ao de outras disciplinas no ato compreensivo de seu objeto de pesquisa. No horizonte transdisciplinar, a disciplina submeteria seu objeto de pesquisa à leitura de outras disciplinas, sem considerar o seu objeto de pesquisa como exclusivamente seu. A ideia de que dado objeto de pesquisa é monopólio de somente uma área de conhecimento destoa da mentalidade científica contemporânea, que reconhece a multidimensionalidade dos objetos e dos fatos. Logo, a mentalidade monodisciplinar demonstra, eventualmente, “um espírito de proprietário, como uma categoria organizacional de todo o saber, acreditando na especialização do trabalho, que tenta convencer suas fronteiras, a isolar a si mesma de outras ciências ensinadas, ou seja, na busca de poder e saber”<sup>402</sup>.

O horizonte interdisciplinar se estabelece quando se consegue incorporar o instrumental científico de outras disciplinas, bem como os resultados obtidos, “fazendo uso dos esquemas conceituais e das análises que se encontram nos

---

<sup>400</sup> BARASAB, 1996, p. 40. Texto original: La visión transdisciplinar nos propone considerar una Realidad multidimensional, estructurada en múltiples niveles, que reemplaza la Realidad unidimensional de un solo nivel en el pensamiento clásico. (Tradução própria)

<sup>401</sup> BARASAB, 1996, p. 38. Texto original: La transdisciplinariedad se interesa por la dinámica generada por la acción de varios niveles de Realidad a la vez. (Tradução própria)

<sup>402</sup> SILVA, Adilson Xavier da. et al. Interdisciplinaridade e transdisciplinaridade: dos conhecimentos e suas histórias. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, Araraquara, v. 13, n. 03, p. 979-996, 2018. p. 984.

diversos ramos do saber, a fim de fazê-los *integrarem* e *convergirem*, depois de terem sido *comparados* e *julgados*<sup>403</sup>. Já a perspectiva transdisciplinar prefere valorizar os diferentes enfoques e dimensões, considerando que as relações intersubjetivas são de viés crítico e intuitivo. Dessa forma, podemos esquematicamente demonstrar que na interdisciplinaridade, o objeto é imanente a dada disciplina, mas o conhecimento é alcançado aceitando diferentes olhares sobre o mesmo; enquanto, na transdisciplinaridade, o objeto é transcendente à disciplina de origem, e o conhecimento alcançado se dá em diferentes perspectivas.

A validade de uma abordagem inter e transdisciplinar, nas Ciências Humanas, decorre do fato de que “a interdisciplinaridade possibilita a integração dos conhecimentos e a transdisciplinaridade oportuniza a transcendência da subjetividade objetiva do sujeito em relação ao seu conhecimento”<sup>404</sup>. Ou seja, a visão interdisciplinar cria o ambiente favorável para um olhar mais abrangente, sistêmico e complexo dos objetos de pesquisa, configurando sua transdisciplinaridade.

Sabemos que a questão da transdisciplinaridade nas ciências é um assunto que remonta às décadas finais do século XX e possui uma produção teórica considerável. Um dos documentos mais significativos é a chamada *Carta da Transdisciplinaridade*, que foi produzido no *Primeiro Congresso Mundial da Transdisciplinaridade*, realizado no Convento de Arrábida (Portugal), no período de 2 a 6 de novembro de 1994. A Carta teve redatores eminentes como Lima de Freitas, Edgar Morin e Basarab Nicolescu, sendo que Morin e Nicolescu fazem parte do referencial bibliográfico do presente capítulo.

Nessa carta, foram elaborados quinze artigos, sendo que quatro, considerados mais úteis para a nossa discussão, são transcritos abaixo:

A visão transdisciplinar é resolutamente aberta, na medida em que ela ultrapassa o campo das ciências exatas devido ao seu diálogo e sua reconciliação, não somente com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência espiritual (Artigo 5). A transdisciplinaridade não constitui nem uma nova religião, nem uma nova filosofia, nem uma nova metafísica, nem uma ciência das ciências (Artigo 7). A transdisciplinaridade conduz a uma atitude aberta em relação aos mitos, às religiões e àqueles que os respeitam num espírito transdisciplinar. (Artigo 9). Uma educação autêntica não pode privilegiar a abstração no conhecimento. Deve ensinar a contextualizar, concretizar e globalizar. A

---

<sup>403</sup> JAPIASSU, 1976, p. 75.

<sup>404</sup> SILVA et al, 2018, p. 993.

educação transdisciplinar reavalia o papel da intuição, da imaginação, da sensibilidade e do corpo na transmissão dos conhecimentos. (Artigo 11)<sup>405</sup>.

O pré-mencionado documento representa uma contribuição de validade científica relevante para a discussão acerca da transdisciplinaridade nas ciências humanas, especialmente quando reconhece (no artigo 5) a validade da arte, da poesia e da experiência espiritual como conhecimentos legítimos e não pré-científicos ou irracionais. Portanto, “trata-se de construir uma visão interativa, superando a multidisciplinaridade e resgatando os conteúdos de cada área do conhecimento, cujo aprofundamento depende da necessidade e dos objetivos do Projeto”<sup>406</sup>.

Nesse sentido, saberes historicamente marginalizados, como o conhecimento religioso, recebem acolhida no ambiente científico, sobretudo porque a visão transdisciplinar “transgride as fronteiras epistemológicas de cada ciência, produzindo um novo saber. Um saber que devolve sentido à existência humana e ao saber humano”<sup>407</sup>. Isso posto, na visão transdisciplinar, o conhecimento religioso é reconhecido como elemento indispensável na produção do conhecimento científico. Isso posto, essa perspectiva metodológica sistêmica e transdisciplinar nos permite pensar em um possível diálogo epistemológico entre Ciências Humanas e Teologia.

Pensando nessa perspectiva dialogal, há quem diga que o conflito cognitivo entre Teologia e Ciência, iniciado com o iluminismo e intensificado com a ciência moderna do século XIX, tem sofrido um estancamento desde meados do século XX. Jacques Derrida<sup>408</sup> analisa esse possível *retorno* das religiões à esfera do conhecimento e da cultura secular, considerando que a religião na verdade nunca esteve efetivamente ausente da sociedade científica e secular. Ele próprio questiona:

Por que é tão difícil pensar esse fenômeno, apressadamente denominado ‘retorno das religiões’? Por que é surpreendente? Por que deixa atônitos em particular aqueles que acreditavam, ingenuamente, que uma alternativa opunha, de um lado, a religião e, do outro, a Razão, as Luzes, a Ciência, a Crítica (a crítica marxista, a genealogia nietzschiana, a psicanálise freudiana

---

<sup>405</sup> MELLO, Maria F. et tal. **Educação e transdisciplinaridade**, II / coordenação executiva do CETRANS. São Paulo: TRIOM, 2002. p. 195-196.

<sup>406</sup> SANTOS, 2010, p. 70.

<sup>407</sup> SANTOS, 2010, p. 70.

<sup>408</sup> Um dos mais importantes filósofos do século XX, Jacques Derrida (1930-2004) nasceu em El-Biar, Argélia, antiga colônia francesa. Fortemente influenciado por Sigmund Freud e Martin Heidegger.

e respectivas heranças), como se a existência de uma estivesse condicionada à outra<sup>409</sup>?

Assim, o que Derrida está dizendo, em outras palavras, é sobre a condição precária do processo de dicotomização entre conhecimento religioso e conhecimento científico. Por conseguinte, seria ilusório imaginar que o progresso científico significava supressão da presença do pensamento religioso, ou ainda, que a secularização iluminista europeia teria varrido a religião para fora da história ocidental. Portanto, a polarização cognitiva entre Ciência e Teologia não parece ser construtiva, uma vez que ambas continuam configurando a realidade da vida.

Nesse sentido, parece que o primeiro passo é admitir a independência e a autonomia metodológica tanto da Ciência como da Teologia, sobretudo “para dar espaço para cada um destes âmbitos fazer livremente a sua investigação”<sup>410</sup>. Assim, “divisar uma perspectiva independente entre os dois campos significa atribuir a cada um a sua relevância própria, de acordo com o seu objeto de estudo”<sup>411</sup>. Dito isso, não pode ser esquecido que cada uma delas tem um escopo discursivo próprio e uma disciplina (seja a Teologia, seja a Ciência) não pode ser reduzida aos critérios de verificabilidade da outra.

Dessa forma, quando se reconhece a independência dos dois campos de saberes e seus respectivos paradigmas metodológicos, abrem-se as portas para um horizonte dialogal, onde Ciência e Teologia podem atuar na perspectiva de uma complementar a outra, naquilo que lhe é próprio da sua área de pesquisa. Esteves, citando Karl Rahner, lembra que “o ser humano já se encontra no mundo, mesmo antes de assumir integralmente a responsabilidade da sua existência, pelo que existe uma dimensão antropológica que marca o diálogo teologia-ciência”<sup>412</sup>. Ou seja, antes de haver ciência e consciência, havia existência. O viver precede o saber. A antropologia da existência crida (aceita pela fé) precede a elaboração e a explicação racional da presença do homem no mundo.

---

<sup>409</sup> DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A religião**: seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 15.

<sup>410</sup> ESTEVES, Tiago José de Quadros. **Teologia e Ciência em diálogo**: análise da trilogia A Scientific Theology de Alister E. McGrath. Tese de doutorado em Teologia. Curso de Doutorado em Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Faculdade de Teologia). Lisboa, 2021. p. 32.

<sup>411</sup> ESTEVES, 2021, p. 32.

<sup>412</sup> RAHNER, 1971, *apud* ESTEVES, 2021, p. 35.

Nesse sentido, Esteves considera que “quando um cientista não está preocupado com a dimensão existencial da vida humana, com a bondade, ou ainda com a dimensão espiritual”<sup>413</sup>, ele pode estar desenvolvendo um tipo de ciência que possa, eventualmente, “ser usada com fins destrutivos”<sup>414</sup>. Portanto, os saberes teológicos e científicos não se anulam mutuamente, mas, conforme lembra o Papa Bento XVI, “teologia e ciência são complementares e não excludentes. Complementares se cada saber se mantém no seu âmbito, na sua epistemologia e na sua metodologia, dialogando e integrando-se reciprocamente”<sup>415</sup>.

O conhecimento científico e o conhecimento teológico podem se configurar no mundo da vida, respeitando suas peculiaridades e seus limites. Nesse sentido, Esteves, mais uma vez se reportando ao Bento XVI, lembra que “a consciência de que as questões últimas da vida não são objeto do método científico e, no entanto, são absolutamente fundamentais para a existência humana”<sup>416</sup>. Portanto, as Ciências precisam do aporte da dimensão simbólica que a Teologia pode oferecer, pois pensar num *ethos* social tão somente “a partir da biologia evolutiva, da psicologia, e da sociologia, constitui, em última análise uma pobreza antropológica, porque, o ser humano não se reduz à materialidade, mas transcende-a”<sup>417</sup>.

Isso posto, a ampliação da compreensão do lugar e da importância do ser humano no planeta Terra passa pela proposta do estabelecimento de uma racionalidade prudente (*razão prudential*), ou seja, é “necessário um processo de ‘ampliação da razão’, para o qual a teologia pode dar um importante contributo, ao dialogar academicamente com as outras ciências e ao expandir a razão, na interrogação pelas razões da fé”.

Destarte, todo saber, seja teológico ou científico, é parcial e nunca irretocável, pois tanto Teologia como Ciências estão em um processo de aperfeiçoamento. “Isto significa que nenhuma adquire conhecimento exaustivo – porque a exploração da natureza continuamente revela novas e inesperadas descobertas e a realidade infinita de Deus vai sempre exceder o alcance de seres humanos finitos {...}”<sup>418</sup>.

---

<sup>413</sup> RAHNER, 1971, *apud* ESTEVES, 2021, p. 37.

<sup>414</sup> RAHNER, 1971, *apud* ESTEVES, 2021, p. 37.

<sup>415</sup> RATZINGER, 1995, *apud* ESTEVES, 2021, p. 38.

<sup>416</sup> ESTEVES, 2021, p. 40.

<sup>417</sup> ESTEVES, 2021, p. 40.

<sup>418</sup> POLKINGHORNE, 2019, *apud* ESTEVES, 2021, p. 48.

O que se apresenta como caminho para o diálogo e a colaboração epistemológica entre as duas áreas de conhecimento passa pela ideia de negociações metodológicas e humildade cognitiva para aprendizagens mútuas, sobretudo porque

a teologia deve escutar a versão que a ciência apresenta para falar da história do universo e determinar como é que se relaciona com a crença religiosa de que o mundo é criação de Deus. Se se encontrar uma total inadequação, alguma forma de revisão deveria ser efetuada. Os fundamentalistas religiosos acreditam que isto (a inadequação) deveria estar sempre do lado da ciência, enquanto os fundamentalistas do cientismo acreditam que a religião é simplesmente irrelevante para um completo entendimento do cosmos. Estas posições extremas correspondem a uma pintura de conflito da relação entre ciência e religião. Um lado ou o outro procura adquirir vitória absoluta neste debate, o que é um objetivo seriamente distorcido que falha em reconhecer a relação complementar entre estas duas formas de procurar a verdade. Uma visão melhor equilibrada é de que ambas (teologia e ciência) merecem ser rigorosamente avaliadas no seu relacionamento; atividade que fornece uma agenda criativa para o debate entre ciência e religião<sup>419</sup>.

Portanto, o horizonte que se vislumbra ideal é o da cooperação e do respeito às perspectivas compreensivas de cada uma das áreas do conhecimento, possibilitando espacialidades de complementação e, até, relativa concordância empírica. Um exemplo interessante é o fato de que o conhecimento científico do cosmos se dá numa perspectiva escatológica, como também a compreensão do destino do universo, na perspectiva teológica, é também escatológica, senão vejamos:

o prognóstico último da cosmologia para o futuro do universo é confuso. A escala temporal é imensamente longa, mas eventualmente tudo irá terminar numa futilidade cósmica, ou pelo colapso ou, mais provavelmente, através do longa e prolongada decadência de um universo em permanente expansão e arrefecimento. A vida à base de carbono vai eventualmente desaparecer do cosmos. A teologia sempre se esforçou por manter uma visão realista da morte, tanto a dos indivíduos como a do universo. Não depende, por isso, de um otimismo evolucionista que, em última análise, é ilusório, mas localiza a sua esperança de um destino para além da morte somente na fidelidade do criador do mundo<sup>420</sup>.

Sendo assim, a ideia de que há uma polarização cognitiva entre Teologia e Ciência ou, o inverso, uma completa adequação, parece ser uma conclusão precipitada, “pois haverá perigo de que falar num conflito de ciência e religião, ou

---

<sup>419</sup> POLKINGHORNE, J. The science and religion debate: an introduction, in ALEXANDER, Denis. (ed.), **Has Science killed God**. Cambridge: Faraday Institute for Science and Religion, 2019, p. 3-13. p. 5.

<sup>420</sup> POLKINGHORNE, 2019, p. 4.

então numa absoluta harmonia sem quaisquer tensões{...}"<sup>421</sup>, negando as peculiaridades e os limites de cada uma dessas áreas do conhecimento. A tensão cognitiva e os distanciamentos e aproximações parecem ser salutares para o diálogo respeitoso, inteligente e produtivo. Assim, onde houver divergência que seja reconhecida, onde houver convergência que seja assumida. O que não parece produtivo é propagar a concordância desprovida de elementos verificáveis, ou a discordância sem definir os limites dessa mesma.

Entrementes, considerando esse horizonte colaborativo, Teologia e Ciências podem perspectivar um ambiente epistemológico de modéstia cognitiva. Assim, “a ciência deve aceitar os seus limites metodológicos {...} porque a ciência não deve ter a pretensão de conseguir explicar toda a realidade em todas as suas dimensões (cientificismo)”<sup>422</sup>. A teologia, de igual modo, “deve reconhecer a sua limitação em afirmações que toquem o âmbito das ciências naturais ou de qualquer outro âmbito do mundo natural, devendo consultar, com seriedade, os dados mais atualizados das ciências naturais”<sup>423</sup>.

Dito isso e considerando o percurso proposto nesse capítulo, há de se vislumbrar, em face da inter e da transdisciplinaridade além do horizonte colaborativo e complementar entre Ciências Humanas e Teologia, a possibilidade de uma interlocução epistemológica produtiva, colaborativa e saudável para as duas áreas do conhecimento. Sendo assim, o próximo capítulo proporrá uma epistemologia teológica que seja minimamente consensual no ambiente cristão, de escopo abrangente e dialogal com as Ciências, especialmente as Humanas.

---

<sup>421</sup> ESTEVES, 2021, p. 53.

<sup>422</sup> ESTEVES, 2021, p. 66.

<sup>423</sup> ESTEVES, 2021, p. 66.



## 4 CAMINHOS PARA UMA EPISTEMOLOGIA TEOLÓGICA CRISTÃ, NUMA PERSPECTIVA CONSENSUAL, ABRANGENTE E DIALOGAL: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE UM ESBOÇO EXEGÉTICO DO TEXTO DE HEBREUS 4, 12-13

A proposta de uma epistemologia teológica cristã, esboçada nessa pesquisa, não está preocupada com algum tipo de resposta definitiva para essa questão. A ideia é apontar caminhos e aportar dados e informações recentes que possam enriquecer um debate que é de longa data. O objetivo principal é situar a teologia como saber, academicamente estruturado, em diálogo com as outras ciências humanas, na contemporaneidade, especialmente, brasileira.

Dessa forma, “a questão da cientificidade da Teologia, no debate atual, depende, em primeiro lugar, de um conceito aberto de ciência, capaz de abranger áreas de pesquisa e metodologias diferentes das meramente positivas”<sup>424</sup>, e, nesse sentido, não deixa de ser um convite às outras ciências humanas para um ambiente epistemológico de diálogo e colaborações. Destarte, há crescente interesse das outras ciências humanas em dialogar com a Teologia, no sentido de que “a Revelação e o dogma não são absolutamente barreiras, mas pontos de partida e estímulos para a pesquisa”<sup>425</sup>.

A forma como se pretende estabelecer esse estatuto é dialogal, entretanto, a Teologia intenta manter o seu *lugar de fala* acadêmica a partir da originalidade de seu objeto de pesquisa e de sua compreensão cognitiva. Há de se pensar numa epistemologia que parta da teologia e não de outras ciências, pois a “teologia tem algo específico a dizer sobre aquilo que estuda. Ela tem um discurso específico que só ela possui e sabe elaborar”<sup>426</sup>. Não somente isso, mas é exatamente a especificidade da teologia que a torna competente para “contribuir significativamente no diálogo com os demais saberes especializados”<sup>427</sup>. Portanto, a racionalidade teológica se configura no ambiente da religião e da sociedade à medida em que “a razão teológica surge de uma dupla intenção: dizer o mistério que se vive e aceita, e

---

<sup>424</sup> HAMMES, Erico João. Pode teologia ser ciência? **Teocomunicação**, v. 36, n. 153, p. 541-554, 2006. p. 546.

<sup>425</sup> SUSIN, 1999, p. 106.

<sup>426</sup> ALVES, 2019, p. 20.

<sup>427</sup> ZABATIERO, 2007, p. 74.

traduzi-lo a fim de, por um lado, aproximá-lo da pessoa fiel e, por outro, torná-lo acessível à interlocução externa”<sup>428</sup>.

Dito isso e tendo em vista a clara opção que essa tese faz em relação ao seu objeto de pesquisa, esta partirá do texto bíblico com vistas a pensar na abordagem metodológica que lhe seja mais conveniente. Tal conveniência leva em conta dois objetivos principais: uma abordagem metodológica minimamente consensual no ambiente das diversas correntes cristãs e um horizonte metodológico dialogal e colaborativo com as outras ciências humanas.

Por conseguinte, deve ser lembrado que “o conhecimento teológico é constituído por um objeto, um sujeito e mediações específicas {...}”<sup>429</sup>. Portanto, quando consideramos o objeto de conhecimento da teologia, este é “Deus tal como aparece na revelação dos profetas até Cristo”<sup>430</sup>, lembrando que o texto bíblico (Antigo e Novo Testamentos) é patrimônio de todas as correntes cristãs, bem como tem sido usado como base de fé e *práxis* da maioria das denominações cristãs de todas as épocas.

Entrementes, considerando agora a questão metodológica, quando perguntamos pelo método, estamos querendo saber a maneira pela qual se pode conhecer o objeto. Dessa forma,

o método é o caminho que nos permite abranger e ordenar reflexivamente um conjunto de realidades, que devem ser percebidas na sua lógica interna e na sua ligação com outras. Trata-se de descobrir o princípio que liga essas realidades à ordem do ser e, portanto, descobrir a maneira de mostrá-las aos outros, para que apareçam em sua verdade interna e em sua capacidade de afetar os sujeitos que as conhecem<sup>431</sup>.

Portanto, não se admite um método que não esteja comprometido com a ideia de revelar o objeto, sobretudo porque um método teológico precisa considerar que a teologia sem as Sagradas Escrituras (Antigo e Novo Testamentos) acontece somente no campo das conjecturas e da tradição histórica. Nesse sentido, Perez citando Anselm Stolz (1937) “ênfatiza que a teologia só é possível se houver a Sagrada Escritura e, sobretudo, a encarnação de Deus. Porque, se assim não fosse, só seria possível falar de Deus, mas não um falar real e verdadeiro de Deus {...}”<sup>432</sup>.

---

<sup>428</sup> HAMMES, 2007. p. 167.

<sup>429</sup> CARDEDAL, 2008, p. 293.

<sup>430</sup> CARDEDAL, 2008, p. 293.

<sup>431</sup> CARDEDAL, 2008, p. 307.

<sup>432</sup> PEREZ, 2007. p. 14.

Não nos parece apropriado pensarmos na concepção de Teologia, como disciplina acadêmica, sem estabelecermos, com clareza, a abordagem metodológica que será proposta. Assim, “é muito importante garantir ao público que a teologia é intelectualmente viável e que é uma parte legítima na longa busca humana pela sabedoria e esclarecimento”<sup>433</sup>. Nessa perspectiva, há de se pensar numa proposta teológica que seja “capaz de interagir com outras disciplinas de forma autônoma, ou seja, capaz de situar de forma independente ao participar de um diálogo como outras disciplinas”<sup>434</sup>. Não somente isso, mas que a teologia cristã seja concebida como “disciplina intelectual legítima e coerente, com sua própria identidade, posição e propósito”<sup>435</sup>.

Considerando esse horizonte de reconhecida competência da teologia cristã para figurar no ambiente acadêmico, McGrath lembra o fato de que “a teologia é concebida como uma disciplina intelectualmente robusta, oferecendo aos cristãos uma visão privilegiada, a partir da qual eles podem explorar e interagir com o mundo ao seu redor {...}”<sup>436</sup>. Não obstante, entendemos que essa competência acadêmica da teologia deve viabilizar, também, a compreensão epistemológica para quem está fora do ambiente do cristianismo, sobretudo quando se pensa num horizonte transdisciplinar, sistêmico e dialógico.

Nesse contexto, é fato reconhecido que “cada disciplina científica requer uma abordagem de sua área de interesse, a qual é determinada por suas próprias características específicas”<sup>437</sup>. A expressão grega *kata phisin* (conforme sua própria natureza) realça a questão ontológica, ou seja, da coisa em si mesma, que admite as peculiaridades de cada objeto, e, por extensão, de cada proposta epistemológica.

Considerando o fato da inclusão de Alister McGrath<sup>438</sup> como defensor de uma teologia cristã de validade científica, lembramos que sua perspectiva é direcionada para as ciências naturais e não para a área de humanidades (como é a nossa proposta). Tal perspectiva é percebida quando ele confessa que “uma

---

<sup>433</sup> MCGRATH, Alister E. **A ciência de Deus**: uma introdução à teologia científica. Tradução de Thaís Semionato. Viçosa: Ultimato, 2016. p. 10.

<sup>434</sup> MCGRATH, 2016, p. 26.

<sup>435</sup> MCGRATH, 2016, p. 26.

<sup>436</sup> MCGRATH, 2016, p. 27.

<sup>437</sup> MCGRATH, 2016, p. 32.

<sup>438</sup> Alister MacGrath é um dos mais influentes pesquisadores cristãos da atualidade com formação na área de ciências naturais (biólogo) e ciências humanas (teólogo). Possui profícua produção literária, tendo como um dos livros mais conhecidos a obra “O delírio de Dawkins” (fonte: contra capa do livro “Ciência de Deus”, já referenciado nessa tese).

‘teologia científica’ designa um estilo de teologia que surge de uma interação com as *ciências naturais*, não de uma abordagem mais ampla que consideraria também as artes e as humanidades”<sup>439</sup>.

Não obstante, considerando as muitas questões epistemológicas que envolvem a teologia e as ciências tradicionais (naturais/humanas), estas são passíveis de considerações conjuntas, sobretudo quando se coloca a questão da racionalidade da fé teológica em diálogo com as ciências, sejam elas naturais ou humanas/sociais.

Dessa forma e retomando a questão da opção metodológica, faz-se necessário reconhecer que “cada aspecto da realidade requer seu próprio e distinto método de investigação {...}”<sup>440</sup>. Dito de outra forma, o método “deve ser *a posteriori*, e não *a priori*, e deve ser conduzido *kata phisin*, de acordo com a natureza distinta do aspecto da realidade investigada”<sup>441</sup>.

Quando buscamos estruturar esse ambiente epistemológico (no ambiente da teologia), partindo da realidade do objeto em si (*kata phisin*), fica evidente a necessidade de se pensar numa abordagem metodológica que não ignore a realidade metafísica do objeto. Ou seja, o objeto não se submete a um conhecimento exaustivo de sua natureza (*kata phisin*), pois ele possui uma constituição que não revela sua totalidade no ato de compreensão de sua realidade. Dito isso, podemos pensar num diálogo construtivo com alguns aspectos do *realismo crítico*<sup>442</sup>.

---

<sup>439</sup> MCGRATH, 2016, p. 36.

<sup>440</sup> MCGRATH, 2016, p. 37, 38.

<sup>441</sup> MCGRATH, 2016, p. 38.

<sup>442</sup> O realismo crítico (RC) é um movimento intelectual internacional e interdisciplinar na filosofia da ciência que se inspira no trabalho inicial de Roy Bhaskar. Como um movimento filosófico nas ciências humanas, o RC tem estado ativo há mais de quatro décadas, tendo gerado uma revista (*Journal for Critical Realism*), uma série de livros (na prestigiada Editora Routledge), uma associação internacional (International Association for Critical Realism - IACR) e uma conferência anual que reúne filósofos, cientistas sociais e ativistas do mundo todo (VANDENBERGHE, Frédéric; PIMENTEL, Thiago Duarte. *Realismo Crítico, Ontologia e Sociologia. Teoria e Cultura*, v. 14, n. 2, Juiz de Fora, 2019. p. 8).

#### 4.1 INTERFACES ENTRE REALISMO CRÍTICO E METAFÍSICA CRISTÃ

O realismo crítico, especialmente a partir de seu principal proponente, Roy Bhaskar<sup>443</sup>, apresenta sérios questionamentos à “crença sedutora de que a ontologia (a forma como as coisas são) é determinada por aquilo que se pode conhecer. Ou seja, se não podemos perceber algo, isto não pode existir”<sup>444</sup>. A dimensão metafísica do objeto de pesquisa da teologia cristã, aqui definido como texto bíblico, apresenta uma interface com o realismo crítico, sobretudo na perspectiva de transcendência proposta no ambiente da compreensão teológica. Assim, no ambiente metodológico da teologia cristã como no horizonte do realismo crítico, a ontologia determina sua epistemologia, ou seja, “a natureza de um aspecto da realidade determina a *maneira* pela qual ela deve ser conhecida e *até que ponto* ela pode ser conhecida”<sup>445</sup>.

Entretantes, na proposta do realismo crítico, a compreensão cognitiva não pode ser exaustiva em relação ao objeto de pesquisa. De certa forma, o RC de Bhaskar “deixa bem claro que o mundo não se limita aquilo que pode ser observado. Em outros termos: a existência não depende da observação ou de ser observável”<sup>446</sup>. Destarte, a compreensão da realidade será sempre parcial e estratificada e, dessa forma, “cada ciência lida individualmente com um nível diferente dessa realidade, o que, por sua vez, a obriga a elaborar e utilizar métodos investigativos adaptados e adequados a esse nível”<sup>447</sup>.

Pensando na necessidade de reconhecer a peculiaridade de cada área do conhecimento, “a especificidade do objeto de uma ciência deve se refletir na metodologia daquela ciência”<sup>448</sup>, e, no caso da teologia cristã, essa precisa reconhecer que “a identidade específica do objeto de uma ciência determina sua resposta em relação àquele objeto”<sup>449</sup>. Logo, como no ambiente do realismo crítico,

---

<sup>443</sup> Nascido em 1944, filho de pai indiano e de mãe inglesa, cresceu em Londres e estudou Filosofia, Política e Economia em Oxford, onde ensinou no Pembroke College e iniciou uma tese de doutorado em economia do desenvolvimento, mas sua carreira acadêmica foi dedicada ao lançamento das bases do “Realismo Crítico”. Faleceu com 70 anos no ano de 2014. (Informações adaptadas do site: <https://quecazzo.blogspot.com/2014/11/roy-bhaskar-15-de-maio-de-1944-19-de.html>)

<sup>444</sup> MCGRATH, 2016, p. 158.

<sup>445</sup> MCGRATH, 2016, p. 158.

<sup>446</sup> MCGRATH, 2016, p. 159.

<sup>447</sup> MCGRATH, 2016, p. 160.

<sup>448</sup> MCGRATH, 2016, p. 175.

<sup>449</sup> MCGRATH, 2016, p. 175.

uma epistemologia cristã exige uma abordagem metodológica que considere o caráter metafísico e transcendente do seu objeto de pesquisa (texto bíblico).

Por conseguinte, tanto na perspectiva do realismo crítico como na teologia cristã, a questão metodológica será sempre *a posteriori*, ou seja, uma resposta à especificidade do objeto. Assim, “a escolha dos meios para chegar a uma verdade objetiva, o tipo de ligação epistêmica, a norma crítica e a possibilidade de prova em cada disciplina devem ser determinadas pela especificidade do objeto de estudo em questão”<sup>450</sup>.

Buscando uma compreensão mais aprofundada do *realismo crítico*, com o propósito de encontrarmos uma zona de convergência metodológica com a teologia, percebemos que para o RC a primeira questão não é epistemológica, mas ontológica. Então a pergunta não é como posso conhecer o mundo, mas quais são as estruturas desse mundo e como ele funciona? Outra pergunta necessária é que tipo de mundo ou de realidade eu pressuponho na minha pesquisa. Ou seja, existe uma pré-compreensão a partir da ontologia do ser que pesquisa<sup>451</sup>. Pensa-se, assim, a possibilidade de se estabelecer um terreno comum, ainda que ele não seja totalmente conhecido (epistemologicamente configurado), mas que admita a existência desse mundo em sua estrutura própria (ontologicamente falando).

Sayer (2000)<sup>452</sup>, em artigo traduzido por Cynthia Hamlin, entende que há completa independência entre o mundo real e o nosso conhecimento<sup>453</sup>. Nesse sentido, o realismo crítico trabalha com a ideia de uma realidade *a priori*. Tal horizonte demonstra viabilidade, sobretudo porque se “não quisermos mergulhar numa pluralidade de mundos incomensuráveis, temos de assumir que os cientistas estão investigando o mesmo mundo e que podem chegar a um consenso sobre a verdade científica (racionalismo julgamental)”<sup>454</sup>.

---

<sup>450</sup> BARTH, 1927, apud MCGRATH, 2016, p. 177.

<sup>451</sup> VANDENBERGHE, PIMENTEL, 2019, p. 9.

<sup>452</sup> Andrew Sayer é, atualmente, um dos teóricos mais eminentes do Realismo Crítico, aparecendo como um dos três autores mais citados quando se trata dessa temática (adaptado de PRADO, José Willer *et al.* Realismo crítico e estudos organizacionais: uma análise bibliométrica. **Revista Pensamento Contemporâneo em Administração**, vol. 13, núm. 2, p. 125-147, Rio de Janeiro, 2019. p. 141).

<sup>453</sup> Artigo originalmente publicado como capítulo 1 de Andrew Sayer (2000), *Realism and Social Science* em Londres pela editora Sage. O texto traduzido em português (aqui citado) tem como referência: SAYER, Andrew. Características chave do realismo crítico na prática: um breve resumo. **Estudos de Sociologia**, UFPE v.2, n.6, p. 7-32. 2000. p. 7.

<sup>454</sup> VANDENBERGHE; PIMENTEL, 2019, p. 10.

Parece equivocada a ideia de que existem mundos diferentes ou realidades paralelas quando se pensa em discussão científica. Os cientistas possuem mundos subjetivos próprios, mas existem realidades próprias. A questão da comensurabilidade e da incomensurabilidade pode ser conjugada razoavelmente quando admitimos que existe um mundo real que não é refém de nenhuma elaboração subjetiva. Nesse sentido, Peters questiona o relativismo epistemológico de Khun, pois “é inegável que ele efetivamente escorregou para tal relativismo em vários momentos de sua obra, como na sua asserção frequente de que cientistas orientados por paradigmas diferentes ‘vivem em mundos diferentes’”<sup>455</sup>.

A compreensão sistêmica reconhece que uma abordagem metodológica que contempla realidades meramente imediatas não responde suficientemente à complexidade do objeto ou do fenômeno. Assim, assume-se que

um enunciado científico nunca é confrontado com a observação empírica de modo isolado e direto, dado que as asserções e conceitos científicos adquirem significado somente por conta de suas interrelações com os demais elementos da teoria de que fazem parte<sup>456</sup>.

Considerando a complexidade da realidade, uma epistemologia que considera uma ontologia linear e monolítica esbarra em encruzilhadas cognitivas que não podem ser transpostas. Portanto, pensa-se na possibilidade de uma leitura estratificada (não parcelada), mas no sentido de considerar que a realidade possui muitos estratos (níveis). O realismo crítico, através do seu principal teórico, Roy Bhaskar, propõe uma ontologia estratificada que distingue entre os domínios *do real*, *do atual* e *do empírico*. “Nos termos mais básicos, o real corresponde ao que pode ocorrer; o atual, ao que de fato ocorre”<sup>457</sup>. Já o domínio do empírico está situado no ambiente das experiências, ou seja, “dos fatos tais como percebidos e registrados pelos seres humanos”<sup>458</sup>.

Dessa forma, constata-se que “o real é o que quer que exista, seja natural ou social, independentemente de ser um objeto empírico para nós e de termos uma compreensão adequada de sua natureza”<sup>459</sup>. Em suma, o objeto ou fenômeno, no domínio do *real*, existe em si mesmo (independente de serem percebidas ou não

---

<sup>455</sup> PETERS, Gabriel. Domínios de Existência: realismo crítico e ontologia estratificada do mundo social. **Teoria e Cultura**, v. 14, n. 2, Juiz de Fora, 2019. p. 84.

<sup>456</sup> PETERS, 2019, p. 88.

<sup>457</sup> PETERS, 2019, p. 90.

<sup>458</sup> PETERS, 2019, p. 90.

<sup>459</sup> SAYER, 2000, p. 9.

suas potencialidades/poderes), mesmo que nossa capacidade cognitiva não seja suficiente para apreendê-lo. Já o domínio do *atual* se refere ao momento em que os objetos têm suas potencialidades manifestas, ou seja, quando os “poderes são ativados”<sup>460</sup>, visibilizando algumas das características daquele objeto, não necessariamente, todas elas. Enquanto o “*empírico* é o domínio da experiência”, onde se estabelece a compreensão e o registro daquilo que foi efetivamente percebido.

Dessa forma, a atividade científica e a teorização sobre os objetos são ações transitivas (sujeitas aos contextos), mas o mundo está posto e eventualmente desconhecido, mas ontologicamente estabelecido. Portanto, “a transitividade do conhecimento científico como empreitada humana tem de ser distinguida da intransitividade existencial do mundo como tal”<sup>461</sup>, sobretudo porque os aspectos ontológicos a partir dos “quais o conhecimento científico-natural trata existem antes e independentemente de sua apreensão pelos seres humanos”<sup>462</sup>.

Entrementes, Sayer citando Bhaskar explica que “a distinção entre as dimensões intransitiva e transitiva da ciência implica que o mundo não deve ser reduzido à nossa experiência acerca do mesmo {...}, como se o mundo correspondesse ao espectro de nossos sentidos, sendo idêntico àquilo que experimentamos”<sup>463</sup>. Dessa forma, o mundo não poderia ser suficientemente representado em nossas experiências cognitivas.

Por conseguinte, na perspectiva do realismo crítico, a dimensão transitiva diz respeito à atividade histórica de produção de conhecimento, enquanto a dimensão intransitiva diz respeito à realidade das coisas em si. Bhaskar considera essa a encruzilhada cognitiva que a epistemologia precisa considerar, pois

qualquer filosofia da ciência adequada deve encontrar uma forma de lidar com este paradoxo central da ciência: que os homens em sua atividade social produzem conhecimento, que é um produto social como qualquer outro, e que não são mais independentes de sua produção do que aqueles homens que produzem automóveis, poltronas ou livros, atuando como artesãos, técnicos, publicitários, dentro de padrões e competências específicas; e que não estão menos sujeitos a mudanças do que qualquer outra mercadoria. Este é um lado do ‘conhecimento’. A outra é que o conhecimento é ‘de’ coisas que não são produzidas pelos homens: a gravidade específica do mercúrio, o processo de eletrólise, o mecanismo de

---

<sup>460</sup> SAYER, 2000, p. 10.

<sup>461</sup> PETERS, 2019, p. 91.

<sup>462</sup> PETERS, 2019, p. 91.

<sup>463</sup> BHASKAR, 1975, *apud* SAYER, 2000, p. 9.



propagação da luz. Nenhum destes 'objetos de conhecimento' depende da atividade humana.<sup>464</sup>

Assim, o reconhecimento das diferenças que caracterizam as “dimensões ontológica (ou intransitiva) e epistemológica (ou transitiva) do conhecimento também permite a Bhaskar abraçar o realismo sem negar a *falibilidade* e a *corrigibilidade*”, uma vez que esses saberes foram construídos historicamente, e, portanto, são passíveis de “revisões e correções, ampliações e refutações conforme avança a ciência como empreitada coletiva”<sup>465</sup>.

Diante disso, parece razoável admitir que o realismo crítico considera pretensiosa a ideia do realismo empírico e positivista (racionalidade científica tradicional), quando “assume que aquilo que podemos observar é tudo o que existe”<sup>466</sup>, imaginando que o que “ocorre de fato no nível dos eventos exaure o mundo, eliminando o domínio do real, dos poderes que podem ou ser ativados, ou permanecer dormentes”<sup>467</sup>.

Dessa forma, o realismo crítico enxerga a realidade estratificada nesses três níveis (real, atual e empírico), não uma realidade uniforme e totalmente transparente aos mecanismos de investigação científica. Portanto, há de se levar em conta no ato compreensivo do objeto ou fenômeno que “aquilo que aconteceu ou aquilo que se sabe ter acontecido, não exaure o que poderia ter acontecido ou tudo o que aconteceu”<sup>468</sup>.

Destarte, o realismo crítico não deixa de ser um realismo transcendental, uma vez que não interpreta a realidade sob a perspectiva de uma racionalidade linear e objetivista. O próprio Bhaskar percebe que é razoável essa justaposição, pois ele confessa:

---

<sup>464</sup> ARCHER, Margaret; BHASKAR, Roy; COLLIER, Andrew; LAWSON, Tony; NORRIE, Alan. **Critical realism**: essential readings. London and New York: Routledge, 1998. p. 17. Texto original: *Any adequate philosophy of science must find a way of grappling with this central paradox of science: that men in their social activity produce knowledge which is a social product much like any other, which is no more independent of its production and the men who produce it than motor cars, armchairs or books, which has its own craftsmen, technicians, publicists, standards and skills and which is no' less subject to change than any other commodity. This is one side of 'knowledge'. The other is that knowledge is 'of' things which are not produced by men at all: the specific gravity of mercury, the process of electrolysis, the mechanism of light propagation. None of these 'objects of knowledge' depend upon human activity.* (Tradução própria)

<sup>465</sup> HARTWIG, 2007, *apud* PETERS, 2019, p. 92.

<sup>466</sup> SAYER, 2000, p. 11.

<sup>467</sup> SAYER, 2000, p. 11.

<sup>468</sup> SAYER, 2000, p.11.

Eu chamei minha filosofia geral da ciência de 'realismo transcendental' e minha filosofia específica de 'naturalismo crítico' das ciências humanas. Gradualmente, as pessoas começaram a misturar os dois e a referir-se ao híbrido como 'realismo crítico'. Ocorreu-me que havia boas razões para não contestar a mudança. Para começar, Kant denominou seu idealismo transcendental de 'filosofia crítica'. O realismo transcendental tinha tanto direito ao título do realismo crítico<sup>469</sup>.

Dessa forma, quando partimos da “concepção de que grande parte da realidade existe e opera independentemente da nossa consciência ou conhecimento dela e ainda de que a mesma não responde totalmente ao levantamento empírico ou ao exame hermenêutico”<sup>470</sup>, reconhecemos que nossos processos de compreensão da realidade não abarcam a natureza inerente de cada objeto (ontologia).

A grande questão ou o ponto nevrálgico é a diferença que existe entre a natureza da realidade (a coisa em si) e a possibilidade de apreender essa realidade. São duas coisas distintas, ontologia e epistemologia em polos diferentes. Nesse contexto, o encontro do mundo real com o mundo cognoscível é onde “a distinção crucial é traçada entre a ontologia, que se preocupa com a natureza da realidade, e a epistemologia, que se preocupa com a natureza do conhecimento”<sup>471</sup>.

Assim, não se pensa, na perspectiva do realismo crítico, em uma epistemologia que dê conta da realidade do objeto em si. Tal horizonte interpretativo reconhece “que grande parte da realidade existe e opera independentemente da nossa consciência ou conhecimento dela. A realidade não responde totalmente ao levantamento empírico ou ao exame hermenêutico”<sup>472</sup>. Assim, toda interpretação da realidade é passível de contextualização e complementaridade. Sem embargo, “isso não implica que o conhecimento seja sem esperança ou que a possibilidade de realismo seja uma busca fútil”<sup>473</sup>. Pelo contrário, isso, apenas, quer dizer “que

---

<sup>469</sup> BHASKAR, Roy. **Reclaiming Reality**: a critical introduction to contemporary philosophy. London and New York: Routledge, 2011. p. 190. Texto original: *I had called my general philosophy of science 'transcendental realism' and my special philosophy of the human sciences 'critical naturalism'. Gradually people started to elide the two and refer to the hybrid as 'critical realism'. It struck me that there were good reasons not to demur at the mongrel. For a start, Kant had styled his transcendental idealism the 'critical philosophy'. Transcendental realism had as much right to the title of critical realism.* (Tradução própria)

<sup>470</sup> ANACHE, Marcelo de Carvalho Azevedo. LAURENCEL, Luiz da Costa. Realismo Crítico: uma investigação sobre a natureza das coisas. **Revista Scientiarum História**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 01-08, 2021. p. 01.

<sup>471</sup> ANACHE; LAURENCEL, 2021, p. 3.

<sup>472</sup> ANACHE; LAURENCEL, 2021, p. 3.

<sup>473</sup> ANACHE; LAURENCEL, 2021, p. 5.

nossas representações do mundo são sempre históricas, perspectivistas e falíveis, o que implica, entre outras coisas, a necessidade do pluralismo metodológico<sup>474</sup>.

Destarte, considerando, minimamente, o horizonte metodológico do realismo crítico ou transcendental, pretendemos colocá-lo em diálogo com uma pretensa epistemologia teológica cristã, percebendo espaços de convergências cognitivas. Dito isso, na análise dos textos bíblicos, um pressuposto fundamental é a ideia de transcendência, expressa especialmente no conceito de revelação, que não deixa de ser uma especificidade do objeto de pesquisa da teologia. A ideia de revelação “diz respeito à noção fundamental de que as ideias centrais da fé cristã devem suas origens direta ou indiretamente a Deus, e não à razão humana autônoma”<sup>475</sup>.

Dessa forma, não se trata de uma teoria religiosa concebida originalmente a partir de um agente humano. Nesse entendimento, os processos posteriores de transmissão e tradução do texto bíblico não são admitidos como parte do processo revelacional, mas somente o ato inaugural de recebimento do texto pelo autor/autores bíblicos, pois pressupõe que a origem do texto é divina<sup>476</sup>.

Portanto, o ato revelacional inaugural é a concepção do texto bíblico, que funda ontologicamente o objeto de pesquisa, pois os livros sagrados ou Escrituras Sagradas são acolhidas e lidas como registros de revelações de verdades a respeito do mundo de Deus, verdades essas que não seriam acessadas se não fossem comunicadas pelos seres espirituais<sup>477</sup>. Não obstante, sabemos que o conceito de revelação pode ser de grande abrangência, extrapolando o ambiente de textos sagrados, mas (à semelhança de Dietrich e Silva) nossa “presente reflexão sobre o conceito de revelação será restrita à Bíblia Sagrada do cristianismo”<sup>478</sup>.

Entretentes, apesar de admitirmos que os textos sagrados da Bíblia cristã sejam o marco principal da revelação de Deus, não se presume que essa revelação seja estática e exaustiva, mas “o ponto fundamental aqui é que atualmente não

---

<sup>474</sup> ANACHE; LAURENCEL, 2021, p. 5.

<sup>475</sup> MCGRATH, 2016, p. 222.

<sup>476</sup> “Revelação de Jesus Cristo, que Deus lhe deu para mostrar aos seus servos as coisas que em breve devem acontecer e que ele, enviando por intermédio do seu anjo, notificou ao seu servo João, o qual atestou a palavra de Deus e o testemunho de Jesus Cristo, quanto a tudo o que viu” (Livro de Apocalipse, 1,1-2. In: BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1622).

<sup>477</sup> DIETRICH, Luiz José; SILVA, Cássio Murilo Dias da. Religião, revelação, textos sagrados. **Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 13, n. 1, p. 627-656, jan./abr. 2021. p. 631.

<sup>478</sup> DIETRICH; SILVA, 202, p. 631.

temos acesso à totalidade da ‘revelação’, qualquer que ela seja”<sup>479</sup>. O que se reconhece é que a revelação é percebida “pelo impacto que ela gerou na história – como as Escrituras, as diversas instituições eclesiais e a liturgia, que indicam que algo decisivo ocorreu e que são mediadoras de sua importância para nós”<sup>480</sup>.

Dito isso, assume-se, aqui, a compreensão metafísica dos textos sagrados da Bíblia cristã, uma vez que ela “denota o conhecimento de entidades ou questões que transcendem o reino das ciências, empiricamente embasadas, incluindo a ideia de ‘Deus’”<sup>481</sup>. Assim, se admitimos uma abordagem metodológica que não ignore a dimensão ontológica do objeto, inevitavelmente estamos adentrando o campo da metafísica, sobretudo porque uma teoria teológica “reconhece e acolhe uma metafísica responsável, baseada e determinada por uma interação com a realidade”<sup>482</sup>.

Assim, quando o realismo crítico trabalha com a ideia de um objeto que não seja exaustivamente conhecido em face de sua inalienável condição de ser que não revela totalmente sua natureza essencial (*kata phisis*), há razoável aproximação com a ideia do Deus cristão, manifesto nas Escrituras. Ferreira lembra que Barth fez uma diferenciação entre inspiração verbal e inspiração literal dos textos bíblicos. Nesse sentido, “a Palavra e as ações de Deus nunca podem ser identificadas com palavras humanas ou eventos históricos registrados na Bíblia, mas devem ser transcendentais”<sup>483</sup>.

Sem embargo, nossa proposta de pesquisa não comporta uma discussão adequada sobre essa diferenciação mencionada entre inspiração verbal e inspiração literal. O que pode ser esclarecido é o fato de que, para Barth, a Palavra de Deus (inspiração ou revelação literal) não é o mesmo que Escritura Sagrada (inspiração verbal), pois ele entende que “a Palavra de Deus nos confronta na Escritura Sagrada, mas a Escritura não é, no sentido verdadeiro, Palavra de Deus”<sup>484</sup>. Por conseguinte, “a palavra pregada e escrita {...} nada mais faz além do que apontar

---

<sup>479</sup> MCGRATH, 2016, p. 224.

<sup>480</sup> MCGRATH, 2016, p. 224.

<sup>481</sup> MCGRATH, 2016, p. 247.

<sup>482</sup> MCGRATH, 2016, p. 257.

<sup>483</sup> FERREIRA, Franklin. Karl Barth: uma introdução à sua carreira e aos principais temas de sua teologia. **Fides reformata**, VIII, n. 1, p. 29-62, 2003. p. 47.

<sup>484</sup> FERREIRA, 2003, p. 48.

para a verdadeira revelação divina, a saber, a palavra de Deus em seu sentido absoluto e transcendental”<sup>485</sup>.

Não obstante, nossa pesquisa não endossa a ideia de distinção entre inspiração literal e inspiração verbal, mas distingue inspiração de revelação. Nesse sentido, nossa opinião não entra em desacordo com a ideia de inspiração divina das Escrituras, como proposto pelo Apóstolo Paulo: “Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça {...}”<sup>486</sup>. Entretanto, a inspiração (*theopneustos* – sopro de Deus) do texto bíblico não garante que todo leitor das Escrituras terá uma revelação (*apocalipsis*) do seu conteúdo. O próprio Senhor Jesus explicou que muitos estudiosos e sábios não conseguiriam entender a revelação de Deus contida nas suas palavras<sup>487</sup>.

Dessa forma, há de se distinguir a potencial revelação de Deus nos textos sagrados da atividade exegética de interpretação dos mesmos textos, ou seja, é preciso “fazer separação entre o conhecimento que Deus dá de si mesmo e os métodos e o conteúdo das ciências humanas<sup>488</sup>”. Não somente isso, mas há no texto bíblico a ideia recorrente de que “as coisas encobertas pertencem ao Senhor, nosso Deus, porém as reveladas nos pertencem, a nós e a nossos filhos, para sempre<sup>489</sup>”.

Smith, citando Craigie, lembra que é praticamente impossível conhecer aquilo que o pré-mencionado texto considera como *coisas encobertas*, “pois a mente humana é restrita pelos limites de sua finitude {...} e é possível conhecer a Deus de um modo profundo e vivo, por meio de sua graça, sem jamais ter captado ou compreendido as coisas encobertas”<sup>490</sup>.

Nossa compreensão de revelação não pretende ser reduzida à ideia de conhecimento, sobretudo porque o termo conhecimento de Deus, especialmente no contexto do Antigo Testamento, “significava ter um entendimento intelectual de quem ele era, ter um relacionamento pessoal e emocional com ele e ser obediente à sua aliança e mandamentos”<sup>491</sup>. A perspectiva de revelação que perseguimos,

<sup>485</sup> FERREIRA, 2003, p. 47.

<sup>486</sup> Segunda carta de Paulo a Timóteo, 3,16. In: BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1576.

<sup>487</sup> Por aquele tempo, exclamou Jesus: Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e instruídos e as revelaste aos pequeninos (Evangelho de Mateus, 11,25. In: BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1262.)

<sup>488</sup> SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento**: história, método e mensagem. Tradução de Hans Udo Fuchs; Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 90.

<sup>489</sup> Livro de Deuteronômio, 29,29. In: BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 290.

<sup>490</sup> CRAIGIE, 1976, *apud* SMITH, 2001, p. 95.

<sup>491</sup> SMITH, 2001, p. 97.

diferentemente, baseia-se numa compreensão que não seja limitada à capacidade racional de apreensão da realidade, mas que seja transcendente. Não uma irracionalidade, mas uma *transracionalidade*.

Nesse sentido, o conceito de revelação<sup>492</sup> que é proposto aqui baseia-se na ideia de um *Deus Abscôndito*, ou seja, um Deus que se encontra numa dimensão inacessível aos sentidos humanos, traduzido no célebre texto do Profeta Isaías: “Verdadeiramente tu és o Deus que te ocultas, o Deus de Israel, o Salvador”<sup>493</sup>. Outrossim, no contexto do Novo Testamento, Paulo referenda a mesma ideia de um Deus que se recolhe no recôndito de sua glória e que não admite conhecimento exaustivo de sua pessoa, quando apresenta-o como “aquele que tem, ele só, a imortalidade e habita na luz inacessível; a quem nenhum dos homens viu nem pode ver; ao qual seja honra e poder sempiterno. Amém”<sup>494</sup>!

Assim, pode-se dizer, com certa segurança, que a revelação não é uma conquista cognitiva alcançada pelo esforço intelectual do homem. Por isso, sabemos “que Deus jamais é totalmente visível ou completamente conhecido no Antigo Testamento. Se Deus fosse totalmente conhecido, seria limitado pela capacidade humana de compreensão e não seria, de modo algum, Deus”<sup>495</sup>. Esse horizonte de ocultamento econômico<sup>496</sup> é visto, também, no contexto do Novo Testamento, na perspectiva pedagógica das parábolas, onde se apresenta a proposta dialética de ocultamento e revelação, senão vejamos:

Então, se aproximaram os discípulos e lhe perguntaram: Por que lhes falas por parábolas? Ao que respondeu: Porque a vós outros **é dado conhecer** os mistérios do reino dos céus, mas **àqueles não lhes é isso concedido**. Pois ao que tem se lhe dará, e terá em abundância; mas, ao que não tem, até o que tem lhe será tirado. Por isso, lhes falo por parábolas; **porque, vendo, não vêem; e, ouvindo, não ouvem**, nem entendem. De sorte que neles se cumpre a profecia de Isaías: Ouvireis com os ouvidos e de **nenhum modo entenderéis**; vereis com os olhos e de **nenhum modo perceberéis**. Porque o coração deste povo está endurecido, de mau grado ouviram com os ouvidos e fecharam os olhos; para não suceder que vejam

---

<sup>492</sup> O autor dessa pesquisa não ignora o fato de que vários autores e pesquisadores (Gerhard Von Rad, Ralph Smith, George Eldon Ladd etc) entendem que a revelação se dá, além das Escrituras Sagradas, através de Jesus Cristo, da história da nação de Israel, das teofanias/epifanias, dos profetas, etc. Não obstante, nossa proposta de pesquisa enfatiza a revelação que está potencialmente contida nos textos bíblicos, e, especificamente, nos textos do Novo Testamento.

<sup>493</sup> Livro de Isaías, 45,15. In: BÍBLIA Sagrada: Antigo e Novo Testamentos (ARC). Tradução: João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

<sup>494</sup> Primeira carta de Paulo a Timóteo, 6,16. In: BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1572.

<sup>495</sup> SMITH, 2001, p. 99.

<sup>496</sup> O neologismo “ocultamento econômico” que propomos tem a intenção de demonstrar que Deus reserva para si aspectos de sua divindade que não tenciona revelar aos seres humanos.

com os olhos, ouçam com os ouvidos, entendam com o coração, se convertam e sejam por mim curados. Bem-aventurados, porém, **os vossos olhos, porque vêem; e os vossos ouvidos, porque ouvem** (negrito do autor)<sup>497</sup>.

Destarte, percebe-se, claramente, o movimento de ocultamento de determinadas verdades daqueles que não estão envolvidos num encontro confiante e afetuoso com o Senhor Jesus. O Deus que não se revela aos desinteressados, indiferentes e incrédulos parece ser a explicação mais razoável desse contexto.

## 4.2 A REVELAÇÃO COMO PRESSUPOSTO BÁSICO PARA O MÉTODO TEOLÓGICO

Dessa forma, instala-se, nesse estágio da nossa busca por uma epistemologia teológica cristã, um pressuposto fundamental para a nossa abordagem metodológica, que é a necessidade de se partir de um horizonte revelacional. Dito isso, é oportuno lembrar que o horizonte metodológico proposto ao longo da nossa pesquisa considera prioritária uma abordagem que contemple a especificidade do nosso objeto de pesquisa (texto sagrado).

Isso posto, “os estudos sobre a religião precisam considerar aquilo que a difere de qualquer outra significação imaginária: a pertinência da Revelação de Deus; o elemento divino que funda a religião”<sup>498</sup>. Nesse sentido, nenhuma epistemologia teológica alcança profundidade se não considerar o pressuposto da revelação, pois, da mesma maneira que a “Sociologia e a Antropologia analisam as funções e o papel da religião, mais interessadas nas suas estruturas simbólicas, a teologia, sem desconsiderar essas pertinências, lança-se ou abre-se para a análise dos *vestígios* do divino”<sup>499</sup>.

Assim, a interpretação do fenômeno religioso (que está diretamente ligado à forma como se lê os textos sagrados), no ambiente cristão, não se esgota numa compreensão sociológica acerca da repercussão da fé na vida social. Assim, “embora afirme que a religião é agenciada no plano imanente, a teologia insiste em

---

<sup>497</sup> Evangelho de Mateus, 13,10-16. In: BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1322.

<sup>498</sup> SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente - o diabo está no meio:** o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. Tese de doutorado em Teologia. Instituto ecumênico de pós-graduação em teologia, Faculdades EST. São Leopoldo/RS, 2005. p. 168.

<sup>499</sup> SCHULTZ, 2005, p. 168.

dizer que ela está *carregada* de divino”<sup>500</sup>. Logo, há de se pensar numa teologia que conceba religião a partir de “um fundamento uma origem *a priori*, totalmente transcendente, e que o imaginário religioso é obra de Deus, lócus de sua manifestação”<sup>501</sup>.

Portanto, uma epistemologia teológica que se arrogue consistente deve se empenhar no sentido de “escapar tanto do reducionismo imanente quanto do transcendente; da ilusão da autonomia absoluta do discurso religioso e da ilusão da dependência total desse discurso em relação às condições sociais ou psicológicas”<sup>502</sup>. As duas extremidades (imanência e transcendência), se polarizadas, criam a “ilusão de considerar *religião* mero reflexo de Deus e daquela de considerá-la mero reflexo das estruturas sociais”<sup>503</sup>.

Nesse sentido, à medida que a religião se dá conta de sua presença e ação no mundo (imanência), ela também aponta para a transcendência, pois “ela dá nome ao inominável, representação ao irrepresentável, lugar ao não localizável”<sup>504</sup>. Nessa perspectiva de transcendência, faz-se necessário lembrar que a religião cristã está epistemologicamente ancorada nos textos sagrados e, por isso, há de se reconhecer que os mesmos textos sagrados não podem partir de uma racionalização do seu conteúdo, mas sim de uma compreensão que se baseie no acolhimento, pela fé, da revelação.

Nessa linha de pensamento, Schultz, citando Geertz (1978), lembra que, para o crente, não é suficiente estar enamorado de um sistema de crenças, pois “não basta considerar que ele explica o mundo, ou que ele expresse a formulação de conceitos e ordens da existência: o fiel vê a religião como ‘símbolos de algumas verdades transcendentais’”<sup>505</sup>. Tal horizonte demonstra que a revelação é um componente básico da religião, pois “para a teologia, a religião tem um aspecto transcendente na sua natureza e na sua origem, e a estuda considerando seu elemento fundante, Deus e sua Revelação”<sup>506</sup>.

---

<sup>500</sup> SCHULTZ, 2005, p. 168.

<sup>501</sup> SCHULTZ, 2005, p. 169.

<sup>502</sup> SCHULTZ, 2005, p. 169.

<sup>503</sup> SCHULTZ, 2005, p. 169.

<sup>504</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: domínios do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 387.

<sup>505</sup> GEERTZ, 1978, *apud* SCHULTZ, 2005, p. 177.

<sup>506</sup> SCHULTZ, 2005, p. 179.



Nesse sentido, Schultz, citando Otto<sup>507</sup>, lembra que “a religião é um fenômeno *a priori*, anterior ao sentimento, à razão e à experiência codificada ou determinada socialmente”<sup>508</sup>. Não obstante, a dimensão da religião cristã, como experiência *apriorística*, somente se configura epistemologicamente no seu encontro com o texto bíblico, que, nesse caso, não pode prescindir de seu horizonte revelacional.

Nessa perspectiva, a experiência religiosa não nasce de uma conjuntura social ou cultural, mas é uma manifestação soberana do sagrado. “A religião, assim, é aquilo que emerge do encontro do *numinoso* com o ser humano”<sup>509</sup>. A transracionalidade da experiência com o sagrado apresenta uma encruzilhada epistemológica peculiar em relação às outras ciências, pois “revelar não significa passar a ser compreensível conceitualmente”<sup>510</sup>. Nesse sentido, a ciência não consegue tráfegar para além do racional e do empírico, o que exige uma abordagem complementar que inclua os aspectos revelacionais da experiência com o sagrado.

Portanto, não se pode *purificar* os textos sagrados da sua dimensão transcendente, pois se pressupõe que o fenômeno religioso não se esgota numa abordagem histórico-social. Logo, na elaboração da sua epistemologia, “a teologia reconhece que a sua contribuição, o dado Transcendência, é pertinente no estudo da religião, e não pode ser ignorado pelas outras ciências”<sup>511</sup>.

Destarte, uma epistemologia que considera o horizonte transdisciplinar e dialógico, especialmente no ambiente das ciências humanas, “não rejeita as contribuições das outras ciências que estudam a religião. Em certa maneira até as *exige*”<sup>512</sup>. Tal atitude revela o caráter transdisciplinar da religião e, por consequência, da interpretação dos livros sagrados. Sem embargo, não pode ser esquecido que cabe a teologia a “tarefa específica de estudar aquilo que Deus anda fazendo apesar dos processos psicológicos e sociológicos em jogo na religião – no que de resto as outras ciências também concordam”<sup>513</sup>.

---

<sup>507</sup> Rudolf Otto, na sua *opus magnum*, O Sagrado, defende a ideia de que a religião não pode ser reduzida a uma compreensão racional, mesmo que os atributos racionais geralmente sejam auto-evidentes, ainda assim eles de forma alguma esgotam a divindade (OTTO, Rudolf. **O sagrado**: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 34).

<sup>508</sup> SCHULTZ, 2005, p. 179.

<sup>509</sup> SCHULTZ, 2005, p. 182.

<sup>510</sup> SCHULTZ, 2005, p. 182.

<sup>511</sup> SCHULTZ, 2005, p. 189.

<sup>512</sup> SCHULTZ, 2005, p. 189.

<sup>513</sup> SCHULTZ, 2005, p. 190.

Portanto, roubar a teologia do seu caráter transcendente é negar-lhe a origem divina, enquanto ignorar os aspectos imanentes da mesma é privar-lhe do seu papel sócio-histórico. Destarte, fica aqui admitido que “embora a religião não nasça na sociedade, cresce com ela. E aí a complexidade da religião abre-se em três movimentos: Deus de um lado, o ser humano e o mundo de outro; no meio, a fé na Revelação, aquilo que dá movimento”<sup>514</sup>. Dito isso, assume-se que a revelação é o canal de comunicação da divindade com o ser humano, revelação essa que, no caso cristão, está potencialmente contida no texto das Sagradas Escrituras.

A admissão da existência do sagrado e do reconhecimento da religião como possibilidade de experiência transcendente justifica o fato de que “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano”<sup>515</sup>. Eliade explica: “A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*”<sup>516</sup>, mostrando que o termo quer dizer somente o que está implícito no “seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela”<sup>517</sup>.

A experiência religiosa com o sagrado, que aqui (para a devida ênfase) localizamos como o ambiente da revelação, apresenta-se como o encontro com a divindade, com o sagrado. Otto destaca o caráter *numinoso* desse encontro, onde a experiência com o sagrado revela a grandeza e o poder (às vezes assustador) da divindade e o espanto e a admiração do crente diante do seu Deus. Dessa forma, para ele, “as religiões surgem de um sentimento que é anterior à racionalização por meio de doutrinas e dogmas. Esse ‘momento’ ele chama de *numinoso*”<sup>518</sup>. Nesse sentido, não nos apropriamos dos termos *hierofania* e *numinoso* para dizer que eles são sinônimos de revelação, mas para dizer que é nesse ambiente de encontro com o sagrado que se possibilita a revelação.

Nesse contexto de encontro com a realidade *numinosa* do sagrado, na perspectiva de Otto, ou da *hierofania* do sagrado (encontro com o *ganz andere*), na proposta de Eliade, podemos localizar o caminho da revelação no horizonte dos

---

<sup>514</sup> SCHULTZ, 2005, p. 191.

<sup>515</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 13.

<sup>516</sup> ELIADE, 1992, p. 13.

<sup>517</sup> ELIADE, 1992, p. 13.

<sup>518</sup> OTTO, 2007, *apud* FIGUR, Elvio Nei. A palavra que retumba descendo do alto: a experiência numinosa de Lutero e a hierofania no texto sagrado. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 45, n. 01, p. 151-162, 2019. p. 154.

livros sagrados. Essa relação que criamos entre *numinoso* e *ganz andere* pode ser traduzida na explicação do próprio Eliade, quando ele demonstra que

o *numinoso* singulariza-se como qualquer coisa de *ganz andere*, radical e totalmente diferente: não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganz andere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade, o sentimento de “não ser mais do que uma criatura”, ou seja – segundo os termos com que Abraão se dirigiu ao Senhor –, de não ser “senão cinza e pó” (Gênesis, 18: 27)<sup>519</sup>.

Destarte, essa relação pode ser interpretada como o sentimento despertado (*numinosidade*) no encontro com o totalmente outro/diferente (*ganz andere*). Portanto, a experiência de manifestação do sagrado (*hierofania*) apresenta essa interação entre o *ganz andere* (o totalmente outro/diferente) e o sentimento de admiração/espanto/medo (*numinosidade*) que ele desperta. Entrementes, poderíamos localizar várias narrativas bíblicas que mostram que no ambiente das *hierofanias* (manifestações do sagrado) acontecem revelações, como é o caso do chamado de Moisés (episódio da sarça ardente), da convocação de Gideão (encontro com o Anjo do Senhor) e do comissionamento de Isaías (Serafins no templo).

Não obstante, tendo em vista a ênfase nos textos do Novo Testamento, na perspectiva dessa tese, evocamos o chamado de Saulo de Tarso. A experiência foi marcante, assustadora e sobrenatural, pois ele afirma que

seguindo ele estrada fora, ao aproximar-se de Damasco, subitamente uma luz do céu brilhou ao seu redor, e, caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: Saulo, Saulo, por que me persegues? Ele perguntou: Quem és tu, Senhor? E a resposta foi: Eu sou Jesus, a quem tu persegues; mas levanta-te e entra na cidade, onde te dirão o que te convém fazer. Os seus companheiros de viagem pararam emudecidos, ouvindo a voz, não vendo, contudo, ninguém. Então, se levantou Saulo da terra e, abrindo os olhos, nada podia ver<sup>520</sup>.

A irrupção do sagrado (*hierofania*), na experiência de Saulo de Tarso (apóstolo Paulo), apresenta exatamente o horizonte citado anteriormente, pois a presença do *ganz andere* (Jesus glorificado) gerou admiração/espanto (*numinosidade*) devido à manifestação de uma luz mais brilhante que o sol (quando narrada por Paulo em Atos 26. 13), à queda por terra ao som de uma voz sem a presença de um emissor e à cegueira diante da visão.

<sup>519</sup> ELIADE, 1992, p. 12.

<sup>520</sup> Atos dos Apóstolos, 9,1. In: BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1440.

Assim, a revelação que Saulo de Tarso recebe da parte do Senhor Jesus acontece no ambiente de manifestação do sagrado acompanhado de sentimentos e emoções de temor e espanto (*numinosidade*). Nesse sentido, Saulo já conhecia as narrativas acerca de Cristo, mas não conseguia ver nelas uma manifestação da divindade, chegando a essa compreensão somente nessa *hierofania*. Assim, a história do reformador Lutero também guarda semelhanças com a ideia de manifestação do sagrado proporcionando revelação. Isso é o que ele deixa vislumbrar quando confessa:

Eu não amava o Deus justo, que pune os pecadores; ao contrário, eu o odiava. Mesmo quando, como monge, eu vivia de forma irrepreensível, perante Deus eu me sentia pecador, a minha consciência me torturava muito. Eu andava furioso e de consciência confusa. Não obstante, teimava impertinentemente em bater à porta dessa passagem; desejava com ardor saber o que Paulo queria dizer com ela. Aí Deus teve pena de mim. Dia e noite eu andava meditativo, até que, por fim, observei a relação entre as palavras: 'A Justiça de Deus é nele revelada como está escrito: o justo viverá por fé'. Aí passei a compreender a justiça de Deus como sendo uma justiça pela qual o justo vive através da dádiva de Deus, ou seja, da fé. Comecei a entender que o sentido é o seguinte: Através do Evangelho é revelada a justiça de Deus, isto é, a justiça através da qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé, como está escrito: 'O justo vive por fé'. **Então me senti como renascido, e entrei pelos portões do próprio paraíso. Aí toda a Escritura me mostrou uma face completamente diferente**<sup>521</sup> (negrito do autor).

A experiência de Lutero é bastante exemplar na forma que o leitor cristão busca compreensão dos textos bíblicos. Assim, de acordo com a narrativa de Lutero, ele não alcançou uma compreensão profunda do texto (*apesar de sua teima impertinente*), se não no momento em que recebeu uma *revelação*, compreensão essa que as suas faculdades intelectivas não tinham alcançado. Assim, a revelação que Lutero alcançou do texto pré-mencionado, no nosso entender, assenta-se bem sobre a ideia de *hierofania*, pois foi como “um raio de luz divina brilhasse em seu entenebrecido coração”<sup>522</sup>, proporcionando uma compreensão dessa passagem de uma forma absolutamente nova e diferente (conforme o texto negrito da narrativa).

Ainda, interpretando o testemunho de Lutero, Figur entende que “nesse relato o reformador descreve a *hierofania* que lhe instaura não apenas uma nova

---

<sup>521</sup> LUTERO, Martinho. **Pelo Evangelho de Cristo**: Obras Seleccionadas de momentos decisivos da Reforma. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 30.

<sup>522</sup> LAWSON, Steven J. **A Heroica Ousadia de Martinho Lutero**. São José dos Campos: Fiel, 2013. p. 30.

compreensão do texto, mas uma nova realidade”<sup>523</sup>. Nesse sentido, o texto é o meio de manifestação do sagrado e a espacialidade profana é “onde o *divino* se manifesta e **revela** sua mensagem”<sup>524</sup> (negrito do autor). Dito isso, podemos assentir que a revelação do que não está evidente (racionalmente identificável) no texto sagrado acontece no ambiente da *hierofania*.

Considerando os contextos bíblicos de *hierofania*, assim como a experiência cristã de iluminação/revelação<sup>525</sup> na leitura de textos sagrados, é fato aceitável que a racionalização do conteúdo revelado é uma sucessão que acontece espontaneamente, sobretudo pela natureza racional/intelectiva do ser humano. Esse horizonte é classicamente conhecido na expressão latina de Anselmo de Cantuária, *credo ut intellegam* (creio para entender), ou seja, após o ato revelacional e a crença nele, estabelece-se a racionalização do conteúdo apreendido. Assim, a busca por cognicidade do texto sagrado considera a *aprioricidade* do contexto hierofânico “em que o Deus se revela, se manifesta, no, e por meio do texto *sagrado* instaurando, assim, uma nova realidade”<sup>526</sup>.

Colocadas essas questões e considerando o pressuposto revelacional, nossa expectativa é de propormos uma epistemologia que, num primeiro momento, apresente um consenso metodológico mínimo entre as diversas correntes teológicas cristãs<sup>527</sup> e que, também, seja competente para dialogar com as outras ciências humanas, numa perspectiva sistêmica, abrangente e transdisciplinar. Assim, tal horizonte epistemológico “não defende uma explicação exagerada da realidade de um ponto de vista metafísico”<sup>528</sup>, mas que não nega o caráter transcendente e revelacional do seu objeto de pesquisa.

Dessa forma, pontuadas estas questões preliminares e considerados os diálogos com as ciências humanas (desenvolvido no capítulo anterior) e com o realismo crítico (neste capítulo), podemos perspectivar uma epistemologia teológica

---

<sup>523</sup> FIGUR, 2019, p. 160.

<sup>524</sup> FIGUR, 2019, p. 160.

<sup>525</sup> Embora possa fazer distinção razoável entre iluminação e revelação, no ambiente da teologia sistemática, não o faremos aqui. A iluminação/revelação aqui está associada ao fato da divindade aclarar/revelar verdades que o leitor da Bíblia não alcançaria somente pelos seus esforços cognitivos. Assim iluminação ou revelação é uma ação soberana e proposital da divindade em relação à busca do crente (Jeremias 29,13. In. BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1038).

<sup>526</sup> FIGUR, 2019, p. 160.

<sup>527</sup> No capítulo anterior, em face da difusão metodológica no ambiente teológico cristão, sugerimos a possibilidade de sintetizar esse horizonte metodológico em três perspectivas: hermenêutica-contextual, cristã-confessional e crítica-histórica.

<sup>528</sup> MCGRATH, 2016, p. 257.

cristã de viés abrangente, consensual e dialogal. Assim, passemos à análise de um texto bíblico (nosso objeto de pesquisa) que possa se submeter a um esboço exegético exemplar, onde seja colocada em prática as perspectivas metodológicas aqui ventiladas.

### 4.3 ESBOÇO DE EXEGESE EXEMPLAR DO TEXTO DE HEBREUS 4. 12, 13

Inicialmente, oferecemos uma explicação prévia acerca da escolha desse texto para nossa exegese. A opção feita pela passagem da carta aos hebreus, no capítulo quatro, versos doze e treze se justifica porque ela faz uma caracterização abrangente, coerente e assertiva do que é a Palavra de Deus. Trata-se de uma adjetivação conclusiva sobre as qualidades inerentes das Escrituras Sagradas. Não há, até onde sabemos, uma conceituação mais elaborada acerca dos textos sagrados do Novo Testamento, senão vejamos:

Porque a palavra de Deus é viva, e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração. E não há criatura que não seja manifesta na sua presença; pelo contrário, todas as coisas estão descobertas e patentes aos olhos daquele a quem temos de prestar contas<sup>529</sup>.

Apresentadas essas justificativas acerca da escolha do texto sagrado, precisamos considerar, primeiramente, qual modelo exegético adotaremos. Temos duas matrizes metodológicas principais, no ambiente da exegese bíblica, historicamente configuradas desde o século XVIII. “Nessa conjuntura histórica do século XVIII vertentes protestantes racionalistas e liberais apropriaram-se do método histórico (Método Histórico-Crítico) enquanto vertentes ortodoxas assumiram o termo histórico-gramatical”<sup>530</sup>. Nesse sentido, as duas matrizes seguiram suas trajetórias no campo da pesquisa bíblica, sendo ao longo dos anos atualizadas “com contribuições disponibilizadas pelos estudos de diversas áreas do conhecimento já cristalizados e de outros que haveriam de surgir”<sup>531</sup>.

---

<sup>529</sup> Carta aos Hebreus, 4,12. In: BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1584.

<sup>530</sup> COELHO, Lázara Divina. **Aplicação do método histórico-gramatical em Lucas 4,16-21**. Tese de doutorado em Ciências da Religião – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia/GO, 2021. p. 54.

<sup>531</sup> COELHO, 2021, p. 54.

### 4.3.1 Origem, desenvolvimento e etapas do método histórico-gramatical

O método histórico-gramatical (MHG), para alguns pesquisadores, pode ter seu nascedouro situado nas primeiras escolas interpretativas da igreja primitiva, como a de Antioquia (Síria) e a patrística latina. Não obstante, o método histórico-gramatical, no seu sentido etimológico, parece ser uma nomeação mais recente. Segundo Anglada, citando Terry, 1964, o termo gramático-histórico parece ter sido usado pela primeira vez por Karl A. G. Keil, no seu tratado latino sobre interpretação histórica na cidade de *Leipzig* em 1788<sup>532</sup>. Sendo que esse método tinha como pressuposto uma abordagem religiosa-confessional no estudo da Bíblia<sup>533</sup>. Dessa forma, esse método admite “as pressuposições bíblicas quanto à natureza das Escrituras, que emprega princípios gerais e métodos linguísticos e históricos coerentes com o caráter divino-humano da Bíblia”<sup>534</sup>.

Destarte, “o método histórico gramatical tem por objetivo achar o significado de um texto sobre a base do que suas palavras expressam em seu sentido simples, à luz do contexto histórico em que foram escritas”<sup>535</sup>. Portanto, “a interpretação é executada de acordo com regras gramaticais e semânticas comuns à exegese de qualquer texto literário, baseada na situação do autor e do leitor de seu tempo”<sup>536</sup>. Nesse sentido, a principal missão desse método é “considerar em sua exegese as condições históricas, a gramática e o contexto”<sup>537</sup>.

Sendo assim e partindo dos pressupostos do MHG, temos, por exemplo, no contexto do Novo Testamento, as seguintes condições a serem preenchidas no ato interpretativo: a revelação bíblica é transcendente à experiência histórica; a Bíblia não é uma narrativa meramente histórica (mas, sim, a história de Deus e de seus atos); a Bíblia funda uma história particular (relações de Deus com Israel e a Igreja); o conteúdo histórico da Bíblia não é automaticamente apreensível; o centro da história bíblica é Cristo; o nascimento de Cristo inaugura o Reino de Deus; a Bíblia

---

<sup>532</sup> ANGLADA, Paulo. **Introdução à hermenêutica reformada**: correntes históricas, pressuposições, princípios e métodos linguísticos. Ananindeua: Knox Publicações, 2006. p. 101.

<sup>533</sup> LOPES, 2004, *apud* LOPES, 2005, p. 117-118.

<sup>534</sup> ANGLADA, 2006. p.101.

<sup>535</sup> KUNZ, Claiton André. Exegese do Novo Testamento a partir do método histórico-gramatical. **Revista Batista Pioneira**, Ijuí, v. 4, n. 1, p. 11-38, 2015. p. 12.

<sup>536</sup> KUNZ, 2015, p. 12.

<sup>537</sup> KUNZ, 2015, p. 12.

conjuga sem contradições unidade e diversidade; a Bíblia apresenta tipologias consistentes para sua interpretação<sup>538</sup>.

Destarte, partindo desses pressupostos, fica admitida a crença na veracidade do texto bíblico, no que tange a sua concepção original, levando em conta “o caráter divino e humano das Escrituras, sua inspiração e infalibilidade, a historicidade dos relatos bíblicos e a intencionalidade dos textos em comunicar sentido de maneira proposicional”<sup>539</sup>.

Dito isso, fica evidente que o MHG lida com o texto sagrado partindo de duas pressuposições bíblicas definitivas, que são a inspiração e a preservação do texto bíblico. “A doutrina da inspiração é a pressuposição fundamental da hermenêutica reformada”<sup>540</sup>. Portanto, essa doutrina atesta que a Bíblia, apesar de “escrita por autores humanos, é obra do Espírito Santo, o qual os moveu e superintendeu de tal modo, que tudo o que eles registraram no cânon, constitui-se, não meramente palavras humanas, mas Palavra de Deus”<sup>541</sup>. Quanto à doutrina da preservação das Escrituras, esta “professa que Deus preservou cuidadosamente, no decorrer dos séculos, o texto bíblico que ele revelou e inspirou, a fim de assegurar sua disponibilidade às gerações subsequentes”<sup>542</sup>.

Dessa maneira, fica claro que “o Método Histórico-Gramatical de interpretação da Bíblia busca descobrir, objetivamente, o sentido do texto bíblico, que é a intenção do autor, para sua audiência original”<sup>543</sup>. Diante disso, as etapas do MHG estão em consonância com esse horizonte bíblico-teológico. Nesse sentido, temos várias propostas no que diz respeito aos passos do método. Encontramos em Douglas Stuart e Gordon D. Fee<sup>544</sup>, no seu tradicional manual de exegese bíblica, as seguintes etapas que podem ser sintetizadas assim: Análise textual (definição do texto e tradução), contextos histórico/literário/bíblico/teológico e análise de conteúdo/forma. Além desses passos, há mais um, chamado *Aplicação*. Entretanto,

---

<sup>538</sup> ANGLADA, 2006, p.104-106.

<sup>539</sup> LOPES, 2005, p. 118.

<sup>540</sup> ANGLADA, 2006, p.136.

<sup>541</sup> ANGLADA, 2006, p.136.

<sup>542</sup> ANGLADA, 2006, p.155.

<sup>543</sup> COELHO, Lázara Divina. **Os caminhos do método histórico-gramatical: uma perspectiva descritiva**. Dissertação de mestrado. Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2014. p. 38.

<sup>544</sup> STUART, Douglas; FEE, Gordon D. **Manual de exegese bíblica: antigo e novo testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 31-55.



deixamos esse passo fora dessa síntese por entender que a aplicação é uma proposta mais hermenêutica do que exegética.

Outro autor que estabelece uma sequência lógica para as etapas do MHG é Kuns, primando sua proposta pela simplicidade e sequência didática. Sendo assim, ele propõe três bases de desenvolvimento do método: nível do texto, dos contextos e das análises. Somam-se as três bases, os passos chamados tradução e síntese. Resumidamente, no nível do texto, define-se a perícope e procede-se a crítica textual; no nível dos contextos, discute-se os aspectos históricos, literários e culturais; no nível das análises, é tratada a questão gramatical (lexical, morfológica, sintática, estilística e literária), a forma e a estrutura. Percorridos estes três níveis, procede-se à tradução atualizada e à síntese final da exegese<sup>545</sup>.

Entretantes, outros autores que tratam do método histórico-gramatical poderiam ser elencados, aqui, na perspectiva das etapas (dos passos), mas, para não nos alongarmos demais, ficaremos restritos aos dois mencionados. Não obstante, considerando que o manual de exegese bíblica, de autoria de Stuart e Fee, é majoritariamente reconhecido e adotado por aquelas escolas teológicas e seminários teológicos brasileiros que privilegiam o método exegético histórico-gramatical<sup>546</sup>, discutiremos sucintamente cada uma das etapas baseando-se principalmente nessa obra.

Então, os passos propostos por Stuart e Fee podem ser sintetizados assim: análise textual (definição do texto e tradução), contextos histórico/literário/bíblico/teológico e análise de conteúdo/forma. O primeiro passo é a análise textual, *via de regra*, comum à maioria dos métodos exegéticos (como o método histórico-crítico, método histórico-social etc). Nesse passo, a “preocupação mais importante do intérprete de qualquer texto antigo é a questão textual. Que palavras o autor usou, e em que ordem? A ciência que procura restabelecer a forma original dos documentos manuscritos é a crítica textual”<sup>547</sup>. Nesse sentido, recomenda-se fazer uma tradução inicial, escolhendo o texto grego (caso do Novo

---

<sup>545</sup> KUNZ, 2015, p. 13-31.

<sup>546</sup> O método histórico-gramatical está mais presente no ambiente teológico confessional. Diferentemente, o método histórico-crítico está mais presente nos espaços teológicos de perspectiva mais acadêmica e ecumênica.

<sup>547</sup> STUART; FEE, 2008, p. 213.

Testamento) que vai ser usado na sua exegese<sup>548</sup>, lembrando-se que “essa não é a tradução final”<sup>549</sup>.

Ato contínuo, o segundo passo do MHG é o estudo dos contextos, que é um passo mais demorado, pois envolve quatro dimensões: histórica, literária, bíblica e teológica. Nesse sentido, “a situação histórica na qual, ou para a qual, uma parte específica das Escrituras foi escrita precisa ser entendida para que o seu significado seja plenamente compreendido”<sup>550</sup>. Portanto, analisar um texto em sua situação histórica é reconhecer que “o ambiente social, o cenário histórico e geográfico, a data, é normalmente essencial para a avaliação do significado da passagem”<sup>551</sup>.

Pensando, agora, o contexto literário, precisa ser dito que ele está, em parte, ligado ao histórico, mas acontece em dado momento da história e “não é com todo o contexto histórico, que se aprende de quaisquer fontes, mas com a maneira peculiar pela qual um autor inspirado, ou editor, colocou uma passagem nos limites de todo um bloco de literatura”<sup>552</sup>. Nessa fase, segundo Wegner<sup>553</sup>, busca-se compreender se “o conteúdo do texto forma um todo orgânico e coerente, ou se são perceptíveis quebras e rupturas no desenvolvimento do assunto”<sup>554</sup>. Logo, na análise literária, o objetivo maior é encontrar no texto aspectos que garantam sua integralidade e coesão, garantido que ele constitui uma unidade literária.

Quanto ao contexto teológico e o contexto religioso, podemos estabelecer conexões entre os dois, razão pela qual trataremos ambos de forma conjunta. Logo, usaremos o termo contexto teológico-religioso. Essa abordagem pode ser feita de forma dialética, colocando a passagem bíblica em diálogo com a compreensão teológica daquele espaço ou grupo social. Sendo assim, uma mensagem destacada pode ser verificada quanto a sua presença em outros lugares da Bíblia e que tipo de diálogo ela trata, eventualmente, com os demais livros sagrados. Estabelecida essa relação interna, busca-se, em seguida, identificar quais interlocuções esse texto faz com o entorno teológico. Nessa perspectiva, a teologia pode interpelar a passagem

---

<sup>548</sup> Há dois textos gregos que dominam o ambiente de traduções, hoje, que são o *receptus* e o de *Nestle*, com maior prevalectimento do último no ambiente acadêmico.

<sup>549</sup> STUART; FEE, 2008, p. 210.

<sup>550</sup> STUART; FEE, 2008, p. 66.

<sup>551</sup> STUART; FEE, 2008, p. 66.

<sup>552</sup> STUART; FEE, 2008, p. 68.

<sup>553</sup> A citação de Wegner, nessa etapa do MHG, não o alista como proponente desse método. Na verdade, sua predileção metodológica, na realização da exegese bíblica, é pelo método histórico-crítico.

<sup>554</sup> WEGNER, Uwe. **Exegese do novo testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998. p. 84.

bíblica em algumas frentes: “Quais são as preocupações teológicas dela? A passagem levanta questões ou dificuldades acerca de algum tema ou opção teológica que precisam ser explicadas? Qual é a importância das questões teológicas que a passagem levanta”<sup>555</sup>?

Entretantes, percorridas estas duas etapas (análise textual e contextos), passemos as análises do conteúdo e da forma. Nesse terceiro passo, analisaremos separadamente conteúdo e forma. A análise do conteúdo está diretamente ligada à questão gramatical, considerando os aspectos filológicos, morfológicos e sintáticos. Assim, deve ser lembrado que “a gramática tem a ver com todos os elementos básicos para o entendimento dos relacionamentos entre palavras e grupos de palavras numa língua”<sup>556</sup>. Na análise do conteúdo, a questão semântica merece, também, atenção especial, pois ela possibilita estudar o “sentido de um texto, a saber, de suas palavras, expressões e frases”<sup>557</sup>. Tal procedimento nos permite compreender a “relação entre forma e conteúdo, entre significante e significado, e isso nas palavras, nas frases e nos textos”<sup>558</sup>.

Pensando, agora, na análise da forma, percebe-se, no contexto do método histórico-gramatical, que a ênfase não é somente nos materiais voltados para a oralidade (diferentemente, por exemplo, do método histórico-crítico), mas também nos textos escritos. No MHG, a ênfase está na identificação dos gêneros amplos/gerais e dos gêneros menores, sendo que os gêneros gerais ou maiores (no contexto do Novo Testamento) seriam os evangelhos, os atos dos apóstolos, as cartas e o apocalipse, enquanto os gêneros menores seriam os paradigmas, as histórias a respeito de Jesus, história da paixão, os ditos, as parábolas, as alegorias etc. Uma terceira categoria seria a dos subgêneros que estão contidos nos gêneros menores, que seriam as figuras de linguagem (hipérbole, paradoxo, metáfora, símile etc)<sup>559</sup>.

Feitas as caracterizações mínimas necessárias sobre o MHG, precisa ser dito que esse método parte da ideia de que “é nos pressupostos bibliológicos que as doutrinas relacionadas às Escrituras e à interpretação são diretamente tratadas, de

---

<sup>555</sup> STUART; FEE, 2008, p. 99, 100.

<sup>556</sup> STUART; FEE, 2008, p. 266.

<sup>557</sup> WEGNER, 1998, p. 250.

<sup>558</sup> EGGER, 1994, *apud* WEGNER, 1998, p. 250.

<sup>559</sup> WEGNER, 1998, p. 169-206.

forma que constituem uma espécie de fonte aos princípios que regem o Método”<sup>560</sup>. Sendo assim, o método histórico-gramatical parte do pressuposto de que o texto bíblico (objeto pesquisado) é uma realidade *a priori*, que conserva características (inerentes) incontestáveis como inerrância e infalibilidade, mesmo que elas não estejam evidentes a uma racionalidade epistêmica. Ou seja, o texto como *kata phisis* (coisa em si) tem uma natureza que não pode ser compreendida de forma exaustiva.

#### 4.3.2 Origem, desenvolvimento e etapas do método histórico-crítico

Nesse sentido, o nascimento do método histórico-crítico (MHC) não deixa de ser uma reação a essa perspectiva conservadora de pesquisa bíblica, sobretudo porque, na perspectiva da cientificidade moderna (racionalidade epistêmica), o MHG partia de “pressupostos teológicos quanto à natureza da Bíblia, de Deus, de Cristo e da Igreja. Portanto, segundo os críticos, era um método viciado, que já sabia de antemão os resultados a que iria chegar. Não era científico”<sup>561</sup>. Nesse sentido, o MHC nasce com a proposta de se libertar de qualquer pressuposto teológico quanto à crença na inspiração ou infalibilidade das Escrituras Sagradas. O texto não é visto como objeto de fé e de revelação, mas como documento humano, sujeito à imprecisão, erro e inverdades.

Destarte, no horizonte de pesquisa do MHC, as Escrituras Sagradas precisam ser escrutinadas na perspectiva de identificar os erros e contradições e, ao mesmo tempo, buscar as palavras que verdadeiramente vieram de Deus. Diante desse horizonte, o MHC está em busca de um cânon normativo e um cânon formal, sendo que o cânon normal consistiria “na coleção dos sessenta e seis livros que compõem a Bíblia, formalmente reconhecidos pela Igreja antiga como a Escritura da Igreja Cristã. O cânon normativo seriam as partes destes livros que são realmente a Palavra de Deus”<sup>562</sup>.

Na perspectiva do MHC, “o texto antes entendido como revelação divina era agora estudado na relação com os impérios do mundo antigo, como expressão de grupos sociais, entendido dentro do contexto de embates de tendências teológicas

---

<sup>560</sup> COELHO, 2014, p. 60.

<sup>561</sup> LOPES, 2005, p. 120

<sup>562</sup> LOPES, 2005, p.121.

rivais”<sup>563</sup>. O texto bíblico, no horizonte analítico do MHC, não tem procedência divina, ou seja, é um objeto que se submete integralmente a uma abordagem racionalizante. “Dito, em outras palavras, o método histórico-crítico rompe com a ideia tradicional da revelação divina dos escritos bíblicos como 'descendo do céu' em forma e conteúdo, para colocá-los em seu contexto histórico e cultural”<sup>564</sup>. Portanto, eventuais narrativas mítico-religiosas não são consideradas verossímeis, pois “dentro desta abordagem, a razão é o guia final do exegeta”<sup>565</sup>.

Gloor evoca uma encruzilhada epistemológica significativa, especialmente em face do estabelecimento do racionalismo (inicialmente em Descartes e reforçado por Spinoza) e do empirismo (John Locke), no século XVII, quando há uma tendência clara para a interpretação de qualquer texto sob o escrutínio da razão. Nesse sentido, “de acordo com Spinoza e Locke, a Bíblia deve ser estudada como qualquer outro livro, isto é, com um método claro, racional e ateológico”<sup>566</sup>.

Outro marco temporal, agora, no ambiente propriamente teológico, é a publicação da obra de Richard Simom (1638-1672),

que mostrou que o princípio luterano da *sola scriptura* colidiu com uma atitude crítica, devido às múltiplas incertezas presentes na Bíblia. Simon publicou histórias críticas ao Antigo e ao Novo Testamento, e fez observações sobre o texto e versões do Novo Testamento. Ele questionou a autoria de Moisés como autor do Pentateuco e também escreveu uma nova tradução do Novo Testamento para o francês (1695)<sup>567</sup>.

O método histórico-crítico não comporta transcendência nem subjetivismo, pois está arraigado numa racionalidade explicativa, ou seja,

---

<sup>563</sup> NOGUEIRA, Paulo. Os métodos histórico-críticos: pressupostos e pautas para renovação. **Estudos teológicos**, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 296-310, 2019. p. 297.

<sup>564</sup> GLOOR Daniel. El método histórico-crítico. **Aportes Bíblicos**, Revista de la Escuela de Ciencias Bíblicas, San José/Costa Rica, n. 22, p. 01-72, 2016. p. 9. Texto original: *Dicho de otra manera, el método histórico-crítico rompe con la idea tradicional de la revelación divina de los escritos bíblicos como “bajados del cielo” em forma y contenido, para ubicarlos em su contexto histórico y cultural.* (Tradução própria).

<sup>565</sup> GLOOR, 2016, p. 9. Texto original: *Dentro de este acercamiento, la razón es la guía final del exegeta* (Tradução própria).

<sup>566</sup> GLOOR, 2016, p. 15. Texto original: *Según Spinoza y Locke, la Biblia tiene que ser estudiada como cualquier otro libro, es decir, con un método claro, racional y a-teológico.* (Tradução própria)

<sup>567</sup> GLOOR, 2016, p. 16. Texto original: [...] quien mostró que el principio luterano de la *sola scriptura* chocaba con una actitud crítica, debido a las múltiples incertidumbres presentes en la Biblia. Simon publicó historias críticas del Antiguo y del Nuevo Testamento, e hizo observaciones sobre el texto y las versiones del Nuevo Testamento. Cuestionó que Moisés fuese el autor del Pentateuco y escribió además una nueva traducción del Nuevo Testamento en francés (1695). (Tradução própria).

a razão é o instrumento por excelência para descobrir a história do texto bíblico. A razão é o guia supremo e absoluto para a compreensão de um texto bíblico. Este último ponto mostra claramente que o método histórico-crítico é o produto do Iluminismo (Era do Iluminismo)<sup>568</sup>.

Nesse horizonte, o pesquisador goza de elevado grau de responsabilidade, pois fica pressuposto que as análises histórico-críticas serão isentas de parcialidades ou de erros, porque “o crítico histórico tem a tarefa de dizer ao leitor o que o texto bíblico pode ou não significar, e não simplesmente o que significava ou não significava”<sup>569</sup>.

Assim, a principal proposta do exegeta que adota o método histórico-crítico é com a racionalidade objetiva e com o completo ateísmo metodológico. Não há espaço para abordagens que evoquem transcendentalismo ou narrativas míticas, logo, “a vocação do crítico histórico é a de um observador neutro, que elimina qualquer tipo de compromisso de fé para estabelecer uma verdade”<sup>570</sup>.

Dessa forma, partindo desses pressupostos, Nogueira, citando Zimmermann (1967), em sua famosa obra *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, apresenta o MHC orientado por quatro eixos fundamentais: a crítica textual, a crítica literária, a história das formas e a crítica da redação. Esses eixos fornecem, nessa perspectiva, os passos do método, que por seu caráter austero e didático, continua sendo usado por um grande número de faculdades teológicas em vários países<sup>571</sup>.

Isso posto, esses quatro eixos propostos por Zimmermann e mencionados por Nogueira<sup>572</sup> são adotados integralmente, adaptados ou desdobrados em sub-eixos por outros exegetas, mas percorrem basicamente essas etapas. Temos, por

<sup>568</sup> GLOOR, 2016, p. 23-24. Texto original: *La razón es el instrumento por excelencia para descubrir la historia del texto bíblico. La razón es la guía suprema y absoluta para comprender un texto bíblico. Este último punto muestra claramente que el método histórico-crítico es el producto de la Ilustración (Siglo de las Luces)*. (Tradução própria).

<sup>569</sup> GLOOR, 2016, p. 24. Texto original: *El crítico histórico tiene la tarea de decir al lector y lectora lo que el texto bíblico puede o no puede significar, y no simplemente lo que significó o no significó*. (Tradução própria).

<sup>570</sup> GLOOR, 2016, p. 24. Texto original: *La vocación del crítico histórico es la de ser un observador neutral que elimina cualquier clase de compromiso de fe con el fin de establecer la verdad*. (Tradução própria).

<sup>571</sup> NOGUEIRA, 2019, p. 297.

<sup>572</sup> Paulo Nogueira, embora considere a validade do MHC, entende que ele precisa de reformulações, conforme observamos na conclusão do artigo citado aqui nessa pesquisa, senão vejamos: “Neste artigo nos propusemos a avaliar criticamente três pressupostos básicos de práticas de interpretação dos métodos histórico-críticos, a saber: a) a preferência pela história factual, b) uma relação moderna e, portanto, negativa para com a estrutura mítica da linguagem bíblica e, por fim, c) o conceito “comunidade”. **Nossa proposta é que os MHC possam ser atualizados** em relação a esses três pressupostos a partir da inclusão de perspectivas contemporâneas da historiografia, dos estudos de linguagem mítica e de cultura popular” (NOGUEIRA, 2019, p. 309) (negrito do autor).

exemplo, no celebrado e reconhecido Manual de exegese do Novo Testamento de Uwe Wegner<sup>573</sup>, o desdobramento desse percurso em onze etapas, mas que admite ser suficiente a redução para apenas oito, (tradução literal, crítica textual, análise literária, análise da redação, análise das formas, análise do conteúdo, análise teológica, atualização)<sup>574</sup>. Outros autores, como Lopes<sup>575</sup>, apresenta o método histórico-crítico em três eixos: crítica das fontes, crítica da forma e crítica da redação<sup>576</sup>.

Destarte, precisamos de um esclarecimento inicial sobre a nomenclatura de método histórico-crítico porque, talvez seja mais seguro falar de métodos histórico-críticos como faz Nogueira (2019)<sup>577</sup> ou como faz Gloor, afirmando que a questão determinante são os passos do método, ou seja, “a rigor, o método histórico-crítico não existe. O que chamamos de método histórico-crítico é um conjunto de etapas que foram desenvolvidas em momentos diferentes”<sup>578</sup>. Logo, precisamos enfatizar o que é comum nos passos, porque não seria possível abarcar a diversidade de passos e conceituações dos mesmos, conforme vemos em alguns autores citados até aqui.

Sendo assim, Gloor advoga que “o primeiro passo que constitui a base de todos os outros passos é a crítica textual, ou seja, o estabelecimento do texto mais próximo possível ao que poderíamos chamar de ‘texto original’, para nós, hoje, desconhecidos ou perdidos”<sup>579</sup>. Esse passo contempla a análise dos diferentes textos e manuscritos com vistas a buscar um texto que se aproxime ao máximo do original. Nessa etapa, é conveniente fazer uma tradução (literal) preliminar da *perícope*, previamente selecionada do texto bíblico (hebraico/aramaico ou grego), com o propósito de alcançar uma tradução mais elaborada ao fim da exegese.

---

<sup>573</sup> WEGNER, 1998.

<sup>574</sup> WEGNER, 1998, p. 334.

<sup>575</sup> Augustus Nicodemus Lopes traça um perfil histórico do MHC, apresentando suas características principais, mas questiona sua legitimidade científica na prática exegética reformada (vide LOPES, 2005).

<sup>576</sup> LOPES, 2004, *apud* LOPES, 2005. p. 123-129.

<sup>577</sup> NOGUEIRA, 2019.

<sup>578</sup> GLOOR, 2016. p. 25. Texto original: *En sentido estricto, el método histórico-crítico no existe. Lo que denominamos método histórico-crítico es un conjunto de pasos que se desarrollaron en diferentes momentos.* (Tradução própria).

<sup>579</sup> GLOOR, 2016, p. 26. Texto original: *El primer paso que forma la base de todos los otros pasos es la crítica textual, es decir, el establecimiento del texto más cercano posible a lo que podríamos denominar “texto original”, para nosotros hoy desconocido o perdido.* (Tradução própria).

Dessa forma, a crítica textual pavimenta o caminho para os demais passos, pois “dela dependem todas as demais ciências bíblicas que corporalizam a religião cristã, pois lança os fundamentos sobre os quais toda e qualquer investigação bíblica deva ser construída”<sup>580</sup>. Dito isso, além de lidar com o levantamento dos diversos manuscritos, versões bíblicas antigas e citações dos pais da igreja (em busca do texto mais confiável), a crítica textual se preocupa em

estabelecer a história da transmissão do texto através dos séculos. O crítico compara os diferentes manuscritos e variantes de leitura de uma oração ou passagem. Esta comparação permite saber como foi interpretado um texto em diferentes lugares ao longo do tempo, e assim revela a maneira e as circunstâncias da transmissão de um texto<sup>581</sup>.

A etapa posterior à crítica textual depende do foco que será dado à exegese, se será o conteúdo do texto ou a forma como ele se apresenta na sua estrutura formal. Pensamos, por se tratar de um texto bíblico, ser mais apropriado estudar primeiramente seu conteúdo gramatical para, assim, depois tecermos considerações relacionadas à análise literária, formal e redacional.

Sendo assim, “a segunda etapa concentra-se na análise gramatical e filológica do texto”<sup>582</sup>. Wegner<sup>583</sup> usa uma comparação interessante entre conteúdo e estrutura a partir da figura do corpo. Assim, a “estrutura é fornecida pelo esqueleto e as diferentes partes que o compõem; seu conteúdo, pelos músculos, nervos, e órgãos que lhe dão a vitalidade de um ser humano”<sup>584</sup>.

Dessa forma, “a análise do conteúdo trata das questões filológica e gramatical, buscando compreender o texto através de sua linguagem (o aspecto

---

<sup>580</sup> PAROSCHI, Wilson. **Crítica textual do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1993. p. 17.

<sup>581</sup> GLOOR, 2016, p. 27. Texto original: *Establecer la historia de la transmisión del texto a través de los siglos. El crítico compara los diferentes manuscritos y variantes de lectura de una oración o pasaje. Esta comparación permite conocer cómo fue interpretado un texto en diferentes lugares a lo largo del tiempo, y revela de esta manera las circunstancias de la transmisión de un texto* (texto justaposto da citação 18 e 19). (Tradução própria).

<sup>582</sup> GLOOR, 2016, p. 26. Texto original: *El segundo paso se enfoca en el análisis gramatical y filológico del texto*. (Tradução própria).

<sup>583</sup> Wegner prefere apresentar, após a análise textual, as etapas voltadas para a parte estrutural do texto (aspecto literário, formal e redacional), acreditando que a estrutura acabará por afetar o conteúdo dos textos, “embora sob perspectivas específicas e isoladas” (WEGNER, 1998, p. 248). Outros autores (como GLOOR, 2016) preferem apresentar primeiramente o conteúdo e depois a parte estrutural. Optaremos pela segunda possibilidade, mas validando a ilustração feita por Wegner.

<sup>584</sup> WEGNER, 1998, p. 248.



filológico) e de sua sintaxe (o aspecto gramatical)”<sup>585</sup>. Na etapa filológica, deve-se analisar a etimologia (a origem), a semântica (significado) e a morfologia das palavras. Assim, na análise filológica, o exegeta precisa evitar duas coisas: o anacronismo semântico e a queda no desuso semântico. Este anacronismo semântico significa dar a uma palavra um significado que só tem ou se adquiriu mais tarde, mas que ainda não estava na mente de quem o redigiu<sup>586</sup>. Já na etapa gramatical, a preocupação principal é com a sintaxe, ou seja, com a forma como as palavras são estruturadas na frase, demonstrando a inter-relação entre elas.

Portanto, nessa fase do método, algumas perguntas precisam ser formuladas e respondidas, senão vejamos: Quais conteúdos são apresentados no texto? Que significados tinham no momento da sua formulação? De que maneira e com quais significados foram usados no texto? Como desejavam ser interpretados os formuladores do texto? Qual intenção principal do texto?<sup>587</sup>

Sendo assim, após a análise textual e a análise de conteúdo, chegamos às três últimas etapas, que são a crítica literária (das fontes), crítica das formas e a crítica da redação. Precisa ser dito que autores como Wegner e Gloor (já referenciados nessa pesquisa) acrescentam outros passos. Wegner<sup>588</sup>, por exemplo, acrescenta aos já citados: análise da história da transmissão do texto, análise da historicidade, análise histórico-traditiva, análise teológica e atualização. Gloor<sup>589</sup> acrescenta, apenas, mais um passo: crítica das tradições. Além de Wegner e Gloor, podemos citar Haroldo Reimer e Ivoni Reimer<sup>590</sup> que acrescentam também mais algumas etapas: análise histórica e análise teológica.

Nesse sentido, mencionamos também Lopes<sup>591</sup> (referenciado nesse texto também), que considera o método histórico-crítico somente nas etapas: crítica das fontes (literária), crítica das formas e crítica da redação. Assim, ele entende que a crítica textual é um passo inevitável, tanto no método histórico-crítico ou qualquer outro modelo exegético que trabalhe com o texto bíblico, por isso não o menciona.

---

<sup>585</sup> GLOOR, 2016, p. 36. Texto original: *El análisis gramático-filológico intenta comprender el texto a través de su lenguaje (el aspecto filológico) y de su sintaxis (el aspecto gramatical)*. (Tradução própria)

<sup>586</sup> GLOOR, 2016, p. 37.

<sup>587</sup> WEGNER, 1998, p. 248.

<sup>588</sup> WEGNER, 1998, p. 323-335.

<sup>589</sup> GLOOR, 2016, p. 01-72.

<sup>590</sup> REIMER, Ivoni Richter. REIMER, Haroldo. À luz da crítica histórica: sobre o método histórico-crítico no estudo da Bíblia. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 59 n. 2, p. 384-396, 2019.

<sup>591</sup> LOPES, 2005, p. 115-138.

Analisadas essas diferentes etapas do método teológico, consideramos, por oportuno, assumir um esboço metodológico mais compacto e representativo dos passos do MHC. Acreditamos que a análise do texto, passo inevitável (abrangendo a tradução), somados à análise do conteúdo, à análise literária (das fontes), à análise das formas e à análise da redação representam bem a proposta histórica do MHC. A esse escopo acrescentamos, apenas, o passo da análise teológica, oferecendo, ainda, nessa etapa, um mínimo de contextualidade ao método.

Dito isso, analisemos sinteticamente as etapas que ficaram por ser caracterizadas (já que tratamos da crítica textual e a análise do conteúdo). O terceiro passo, na sequência proposta aqui, é a análise literária ou análise das fontes. Embora haja autores que não usem crítica literária no mesmo sentido de crítica das fontes, “no sentido estrito, e é assim que o termo é usado no método histórico-crítico, a crítica literária visa à crítica de fontes”<sup>592</sup>. Nessa perspectiva, “a análise de fontes tenta determinar quais fontes escritas ou orais foram usados nos textos do Antigo e do Novo Testamento”<sup>593</sup>, permitindo ao exegeta se aproximar de forma mais compreensiva e objetiva do texto bíblico.

Assim sendo, para Wegner, a análise literária ou crítica literária “procura estudar os textos como unidades literariamente formuladas e acabadas”<sup>594</sup>. Portanto, assume-se como pressuposto que os autores/autoras “redigiram seus textos de maneira compreensível, coerente e lógica. Por essa razão, os textos cuja linha de pensamento ou progressão interna apresentam problemas, são suscetíveis de terem sido alterados posteriormente”<sup>595</sup>. Destarte, partindo desse pressuposto, o MHC, nessa etapa, admite a possibilidade de que “o texto original pode ter sido secundariamente reduzido, acrescido, interpretado ou transferido do seu contexto primário”<sup>596</sup>.

Entrementes, considerando esse horizonte de possíveis acréscimos ou reduções de um texto primevo, admite-se que os textos bíblicos podem ter se

---

<sup>592</sup> GLOOR, 2016, p. 42. Texto original: *En sentido estricto, y es así como se emplea el término en el método histórico-crítico, la crítica literaria apunta a la crítica de las fuentes.* (Tradução própria).

<sup>593</sup> LOPES, 2003, *apud* GLOOR, 2016, p. 42. Texto original: *El análisis de las fuentes intenta determinar qué fuentes escritas u orales han sido empleadas en los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento.* (Tradução própria).

<sup>594</sup> WEGNER, 1998, p. 84.

<sup>595</sup> WEGNER, 1998, p. 99.

<sup>596</sup> WEGNER, 1998, p. 99.

“originado de períodos históricos distintos e refletem diferentes teologias”<sup>597</sup>. Nesse sentido, a historicidade do texto e o processo de transmissão do texto são as abordagens a serem feitas na análise das fontes, considerando que é objetivo das mesmas descobrirem os diversos documentos, nas suas diferentes épocas e contextos socioculturais que foram inseridos no texto em análise.

Diante disso, tendo em vista a busca dessas fontes documentais, podemos citar, por exemplo, a teoria das *duas fontes* (pensando somente no Novo Testamento), “que representa uma mescla entre hipóteses de uso recíproco e de uso de fontes. De acordo com ela, Marcos constitui o evangelho mais antigo e esteve à disposição dos outros dois evangelhos em forma escrita”<sup>598</sup>. Nesse sentido, na redação de Mateus e Lucas, os mesmos “recorreram adicionalmente a uma segunda fonte, não conhecida por Marcos: assim denominada fonte dos ditos (Q)”<sup>599</sup>. Logo, os evangelhos de Mateus e Lucas, na sua composição, têm em Marcos uma matriz original (fonte 1) somada à matriz Q (a fonte 2), que são ditos ou *logias*, e, ainda, um material que é exclusivo de Mateus e de Lucas, consistindo material próprio desses evangelhos. Sem embargo, o espaço não comporta uma discussão mais elaborada sobre essa teoria<sup>600</sup>. Limitamo-nos, aqui, a mostrar que essa é uma discussão própria desse terceiro passo (análise literária ou das fontes).

Analizados os três primeiros passos, passemos à quarta etapa, a análise (crítica) da forma. “A crítica da forma concentra-se nas unidades de material oral, e não de material escrito como é o caso da crítica literária [...]”<sup>601</sup>. Nesse sentido, “o crítico das formas quer saber o que foi a forma oral do que agora nos é apresentado como um texto escrito na Bíblia”<sup>602</sup>.

Nessa etapa, há um cuidado especial em identificar as formas de se comunicar presentes no texto bíblico, percebendo se há regularidade nessas formas. Procura identificar também no texto se existe um gênero literário predominante, se é

<sup>597</sup> LOPES, 2005, p. 123.

<sup>598</sup> STEGEMANN, Wolfgang. **Jesus e seu tempo**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 167.

<sup>599</sup> STEGEMANN, 2012, p. 167.

<sup>600</sup> Resumidamente, a teoria das duas fontes tenta explicar a interdependência literária entre Mateus, Marcos e Lucas. A crítica literária sobre os três evangelhos sinópticos reconhecem que Mateus e Lucas se serverm de parte do evangelho de Marcos, incorporam material da fonte Q, mas também materiais que não foram retirados do evangelho de Marcos ou da fonte Q, mas de suas próprias fontes (GLOOR, 2016, p. 47).

<sup>601</sup> GLOOR, 2016, p. 51, 52. Texto original: *La crítica de las formas se enfoca en las unidades del material oral, no del material escrito como es el caso de la crítica literária [...]*. (Tradução própria).

<sup>602</sup> GLOOR, 2016, p. 52. Texto original: *El crítico de las formas quiere saber cuál fue la forma oral de lo que ahora se nos presenta como un texto escrito en la Biblia*. (Tradução própria).

possível localizar o lugar de sua produção e leitura (lugar vivencial – *sitz im Leben*) e, por fim, se há uma intenção evidente no que se refere ao uso das formas e gêneros literários no texto considerado<sup>603</sup>.

Nesse sentido, a crítica da forma tem uma relevância muito grande na compreensão do texto bíblico devido ao fato de termos, nas sociedades dos tempos bíblicos, o predomínio de uma linguagem oral, assim, “o objetivo da crítica da forma é descobrir as formas originais dos textos bíblicos, ainda em sua fase oral de transmissão, antes de serem submetidos à escrita, como aparecem no cânon formal”<sup>604</sup>.

Destarte, essa etapa do MHC acredita que seja possível identificar eventuais alterações do texto bíblico no momento de sua codificação. Ademais, na crítica da forma aventa-se a possibilidade de que muitas narrativas de milagres, manifestações sobrenaturais de cura e expulsão de demônios possam ser uma história fantástica criada pela comunidade religiosa. Nesse sentido, Lopes<sup>605</sup> lembra a leitura que Bultmann fazia desses eventos, uma vez que para ele “as histórias milagrosas foram criadas como prova da messianidade de Jesus e incluem exorcismos, curas milagrosas e milagres na natureza”<sup>606</sup>. O próprio Bultmann esclarece sua perspectiva desmitologizante, justificando o fato de que “para o homem de nosso tempo, a concepção mitológica do mundo, as representações da escatologia, do redentor e da redenção, estão já superadas e carecem de valor”<sup>607</sup>.

Dessa maneira, na crítica da forma existe uma grande amplitude de abordagens que vão desde a proposta de se estabelecer um lugar vivencial, passando pela discussão da intencionalidade do texto, a classificação dos gêneros textuais, as figuras de linguagem mais frequentes, a análise do processo de transmissão do texto e a historicidade do texto. Quando se pensa em estabelecer o lugar vivencial, reconhece-se que “todas as pessoas estão acostumadas a existir dentro de papéis sociais diversos, isto determina que também suas manifestações orais ou por escrito, ligadas a esses papéis, serão forçosamente distintas”<sup>608</sup>. Logo,

---

<sup>603</sup> WEGNER, 1998, p. 167.

<sup>604</sup> LOPES, 2005, p. 125.

<sup>605</sup> Nota de esclarecimento - A descrição dos passos do MHC perpetrada por Lopes, apresentada aqui, tem caráter discursivo e não apologético. No referido artigo, Lopes, na verdade, crítica e questiona a validade do MHC no ambiente exegetico teológico.

<sup>606</sup> LOPES, 2005, p. 126.

<sup>607</sup> BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e mitologia**. 4 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 15.

<sup>608</sup> ROLOFF, 1979, *apud* WEGNER, 1998, p. 172.

a moldura que o lugar e as obrigações sociais impõem sobre os sujeitos influenciam sua produção textual.

Pensando, agora, na intencionalidade do texto, parece óbvio que “o texto possui, por isso, uma determinada intenção em relação aos seus destinatários”<sup>609</sup>. Diante disso, é necessário olhar para o texto como uma mensagem que tem um objetivo definido. Quanto à classificação dos gêneros, não é fácil “alcançar unanimidade entre os pesquisadores”<sup>610</sup>, não obstante, pesquisadores como Dibelius e Bultmann<sup>611</sup>, grosso modo, dividiram (em termos gramaticais) os textos em narrativo e discursivo. A partir dessa categorização abrangente, são identificados nos evangelhos, no livro de Atos, nas cartas e no apocalipse conteúdos que são narrativos ou discursivos.

Analisando, agora, as figuras de linguagem, estas são variadas e *mui* frequentes nos textos do Novo Testamento. Podemos alistar parábolas, alegorias, metáforas, símiles, hipérboles etc, sendo que as parábolas ocupam um lugar especial nos evangelhos. Wegner, citando Bultmann, oferece uma subclassificação para as parábolas: parábolas propriamente ditas, narrativas parabólicas e narrativas de exemplos<sup>612</sup>.

Assim, as parábolas propriamente ditas, *via de regra*, oferecem temas com aspectos típicos, corriqueiros e conhecidos por todos. Em geral, possuem um núcleo definido de comparação. As narrativas parabólicas, diferentemente, oferecem situações bem específicas, não apresentando comparações evidentes. Já as parábolas que oferecem narrativas de exemplos, primam por focalizar condutas exemplares a partir de personagens que funcionam como modelos, sejam negativos, sejam positivos<sup>613</sup>.

Destarte, considerando a tão grande abrangência da crítica da forma, já percorremos as questões ligadas à definição do lugar vivencial, à intencionalidade do texto, à classificação dos gêneros e às figuras de linguagens mais frequentes. Agora, vamos analisar o processo de transmissão do texto e a historicidade do texto.

---

<sup>609</sup> WEGNER, 1998, p. 174.

<sup>610</sup> WEGNER, 1998, p. 169.

<sup>611</sup> A classificação mais conhecida e adotada está ligada a dois pesquisadores alemães, Martin Dibelius e Rudolf Bultmann, e as suas obras. Eles publicaram respectivamente “A história das formas do evangelho” em 1913 e “A história da tradição sinótica” em 1921 (cf WEGNER, 2008, p. 169).

<sup>612</sup> BULTMANN, 1995, *apud* WEGNER, 1998, p. 206.

<sup>613</sup> WEGNER, 1998, p. 207, 208.

Assim, o processo histórico de transmissão do texto (que é diferente da historicidade do texto) tem como um de seus objetivos a possibilidade de “analisar eventuais estágios de um texto durante o seu processo de transmissão oral, até ser fixado por escrito”<sup>614</sup>. Nessa perspectiva, tem-se a intenção de identificar “as modificações que os textos, originalmente em circulação sob a forma de perícopes isoladas, sofreram no curso da transmissão oral, como conhecer os grupos de tradentes responsáveis por tais elaborações”<sup>615</sup>.

Igualmente e não menos importante, a questão da historicidade do texto é uma situação que remonta ao nascimento do MHC e seus pressupostos de racionalidade epistêmica, pois acena com a possibilidade de que determinadas passagens bíblicas, devido ao seu caráter mítico e fantástico, não devem ser acolhidas como relato verídico. É sabido que, no ambiente da análise das formas, é colocada “em dúvida a historicidade de vários eventos e narrativas sobre Jesus”<sup>616</sup>. Nesse sentido, alguns procedimentos seriam necessários para atestar a autenticidade do texto. Considerando palavras e ações de Jesus, podemos confirmar a historicidade dos textos pela *atestação múltipla*, ou seja, a presença em vários escritos (evangelhos, fontes orais etc); pela *descontinuidade* (vocabulário distinto de tradições judaicas, por exemplo); pela *coerência* (adequação entre discurso e entorno social); e pelo *estilo de vida de Jesus* (vocabulário, ênfases, temas etc)<sup>617</sup>.

Percorrida a quarta etapa, chegamos ao quinto passo, a análise ou crítica da redação. “A crítica da redação nasceu na esteira da crítica das fontes e da crítica da forma”<sup>618</sup>. A necessidade de se identificar quem foram os escribas, editores ou colecionadores do texto final passou a determinar os esforços críticos na busca de compreensão do texto atualmente codificado. Nesse sentido,

enquanto a crítica das fontes se preocupou em identificar e reconstruir as fontes literárias (documentos) que foram usadas originalmente para a composição do texto bíblico, e a crítica da forma com o processo de transmissão oral pelo qual estes documentos e a tradição oral passaram, a crítica da

---

<sup>614</sup> EGGER, 1994, apud WEGNER, 1998, p. 230.

<sup>615</sup> EGGER, Wilhelm. **Metodologia do Novo Testamento**: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. São Paulo: Loyola, 1994. p. 166.

<sup>616</sup> THEISSEN; MERZ, 2002, apud WEGNER, 1998, p. 236.

<sup>617</sup> WEGNER, 1994, p. 237.

<sup>618</sup> LOPES, 2005, p. 127.

redação preocupa-se com os redatores, aqueles que se utilizaram destas fontes orais ou escritas e lhes deram a forma final<sup>619</sup>.

A análise da redação introduz uma questão extremamente inquietante porque, na perspectiva da crítica redacional, os atores finais, que produziram o texto que a igreja cristã possui atualmente, podem se apresentar não somente como editores de um texto, mas exercendo um papel hermenêutico, pois “eles selecionam e interpretam tradições transmitidas para fornecer respostas a novas situações em suas comunidades. Eles são os primeiros intérpretes e exegetas da Tradição cristã”<sup>620</sup>.

Tal situação se tornaria altamente possível porque o princípio usado “para separar a verdade do erro no cânon formal é descobrir os materiais originais, para, em seguida, expurgá-los das alterações feitas pelos redatores, quando editaram os textos sagrados na forma em que se encontram no cânon formal”<sup>621</sup>. Nessa perspectiva, a crítica editorial ou da redação se detém no redator final, por isso as “técnicas editoriais do último escritor são analisadas para determinar os interesses e preocupações que o motivaram a escrever este trabalho”<sup>622</sup>.

Destarte, percorridos os cinco passos, considerados essenciais no MHC (análise textual, análise do conteúdo, análise literária/fontes, análise das formas, análise da redação), deter-nos-emos na análise teológica, julgada oportuna, nessa pesquisa, por oferecer a possibilidade de enxergar a influência do entorno teológico na produção do texto bíblico, como também identificar qual horizonte teológico o texto está propondo. Nesse sentido, “consultando vários manuais de exegese, nota-se que a maioria deles não reserva capítulo à parte para a interpretação teológica”<sup>623</sup>.

Sendo assim, a pertinência desse passo na exegese proposta pelo MHC se justifica pelo fato de que, quando prescindimos dessa etapa, podemos “separar o texto em estudo da riqueza evangélica apresentada pelo conjunto da Escritura, sem cuja visão a exegese isolada poderia facilmente incorrer em juízos arbitrários ou

---

<sup>619</sup> LOPES, 2005, p. 127

<sup>620</sup> GLOOR, 2016, p. 69.

<sup>621</sup> LOPES, 2005, p. 127.

<sup>622</sup> GLOOR, 2016, p. 65. Texto original: *Se analizan las técnicas editoriales del último escritor para determinar los intereses y preocupaciones que le motivaron a escribir esta obra.* (Tradução própria).

<sup>623</sup> WEGNER, 1998, p. 297.

parciais”<sup>624</sup>. Pensamos que a exegese, sem esse passo, corre o risco de chegar a uma compreensão que nada mais seja do que um recorte artificial de uma realidade religiosa, não conseguindo representar o pensamento geral da teologia daquele contexto.

Nesse sentido, uma consideração muito importante sobre o lugar da análise teológica no MHC é levantada quando se reconhece que “a exegese teológica se caracteriza por ser uma exegese que não se contenta meramente em extrair o significado verbal preciso do texto, mas que vai além para descobrir a teologia que informa o texto”<sup>625</sup>. Igualmente, a análise teológica se torna indispensável também para termos uma compreensão abrangente da teologia cristã, sobretudo porque quando temos uma noção geral do pensamento teológico, podemos compreender melhor verdades localizadas em textos específicos.

#### **4.3.3 Aplicação dos passos metodológicos da exegese de Hebreus 4. 12,13**

Entrementes, tendo desenvolvido uma breve teorização sobre os passos dos métodos histórico-gramatical e histórico-crítico, passemos à aplicação desses passos num esboço exegético. Inicialmente, precisa ser esclarecido que os métodos histórico-gramatical e histórico-crítico guardam semelhanças razoáveis quanto às etapas da exegese, não obstante as duas matrizes metodológicas possuam pressupostos filosóficos diferentes, como já foi demonstrado nos tópicos anteriores. Dito isso, fica estabelecido que nossa abordagem metodológica aqui não tem em vista fundir os dois paradigmas, mas permitir que a abordagem de cada um possa gerar espacialidades de convergência compreensiva ou, se for o caso, de distanciamento cognitivo.

Sendo assim, colocaremos em paralelo as abordagens dos passos, não misturando as mesmas para que, ao fim da exegese, possamos estabelecer pontos de aproximação e de divergências compreensivas. Tal perspectiva está alinhada com a proposta de pesquisa dessa tese que busca um terreno de diálogo e abordagem transdisciplinar do conhecimento teológico em relação às outras ciências.

---

<sup>624</sup> WEGNER, 1998, p. 297.

<sup>625</sup> MARTINEZ, 1984, *apud* WEGNER, 1998, p. 297.



Dito isso, outro esclarecimento importante é que o esboço<sup>626</sup> exegético que se propõe aqui não tem pretensões exaustivas ou aprofundamentos técnicos quanto ao sentido último do texto. Também não lançaremos mão de instrumental exegético especializado, sobretudo porque uma abordagem dessa natureza exigiria uma dissertação ou tese somente para desenvolver o tema. Igualmente, precisa ser lembrado que o esboço exegético proposto, aqui, vai lidar com dois métodos, o que tornaria uma missão impossível se tencionássemos um nível de aprofundamento técnico.

Nessa esteira de raciocínio, precisa ser lembrado que a ideia de analisarmos (exegeticamente) um texto bíblico tem em vista a proposta de oferecermos uma abordagem metodológica dialogal e transdisciplinar que possibilite interlocução com outras áreas do conhecimento. Portanto, o foco está na metodologia e não no conteúdo tratado ou apreendido e, nesse contexto, o mais importante não é o resultado final, mas o caminho percorrido. Sendo assim e feitos esses prévios esclarecimentos, vamos analisar os passos ou etapas de cada método. Assim, os passos propostos para o MHG nessa pesquisa são: análise textual, contextos histórico/literário/bíblico/teológico e análise de conteúdo/forma. Já os passos do MHC são: Análise textual, análise do conteúdo, análise literária (das fontes), análise das formas, análise da redação e análise teológica.

#### **4.3.3.1 Análise textual de Hebreus 4. 12, 13**

No método histórico-gramatical, a análise textual envolve uma tradução provisória do texto sagrado e a comparação das diversas versões do texto grego (caso do Novo Testamento). Os exegetas mais conservadores, de forma geral, dão preferência para o texto grego que passou ser conhecido como texto recebido (*receptus*)<sup>627</sup>. Nessa fase, também, faz-se uma análise das traduções na língua do leitor, percebendo semelhanças e diferenças nesse processo.

---

<sup>626</sup> Segundo o dicionário Infopedia, o esboço pode ser entendido como um sumário, o estágio inicial de algo que pode ser aperfeiçoado. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/esbo%C3%A7o>. Acesso em 17 de jun. de 2024.

<sup>627</sup> Texto *Receptus* é baseado no texto grego de Desidério Erasmo de 1516, usado como base para as traduções das igrejas reformadas (tradução alemã de Lutero, King James 1611 etc). O texto grego atual do Receptus é o de 1598, editado por Beza e republicado pela Universidade de Cambridge em 1894. Fonte: TRINITARIAN, Bible Society. The new testament Greek. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2022.

Igualmente, no método histórico-crítico, a análise textual é o primeiro passo. Nessa etapa, o exegeta crítico-histórico considera o fato de que é preciso chegar a um texto primevo, entendendo que o texto atual passou por modificações no processo de transmissão do mesmo<sup>628</sup>. Valoriza-se aqui uma análise crítica dos diversos manuscritos e versões do texto bíblico, sendo que os exegetas crítico-históricos tem predileção pelo texto grego de Nestle-Aland<sup>629</sup>.

Consideremos, agora, o texto escolhido para nosso esboço exegetico que é o que se segue:

Porque a palavra de Deus é viva, e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração. E não há criatura que não seja manifesta na sua presença; pelo contrário, todas as coisas estão descobertas e patentes aos olhos daquele a quem temos de prestar contas<sup>630</sup>.

Entendemos que é razoável definir uma perícopé que vai do capítulo 4. 1 ao 4. 13<sup>631</sup> sem maiores dificuldades, não somente por questões gramaticais, mas também por questões de ordem temática, uma vez que o assunto tratado se limita à

---

<sup>628</sup> GLOOR, 2016, p. 27.

<sup>629</sup> O texto grego do Novo Testamento de Nestle-Aland (1851-1913) tem sua origem no pesquisador Eberhard Nestle que baseado no texto de Westcott e Hort (pesquisadores que questionaram a supremacia, até então, do texto *receptus*), produziu uma edição crítica do novo testamento (1898), chamada *Novum Testamentum Graece*. Essa edição foi aperfeiçoada em anos posteriores, obtendo um formato definitivo pelas mãos do filho de Eberhard Nestle (Erwin Nestle – 1883 – 1972), que produziu a 13ª edição (cf. PAROSCHI, 1993. p. 129-135). Em tempos mais recentes já foi lançada a 28ª edição, sendo que essa edição é a base das exegeses científicas atuais.

<sup>630</sup> Carta aos Hebreus, 4,12. In: BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1584.

<sup>631</sup> Temamos, portanto, que, sendo-nos deixada a promessa de entrar no descanso de Deus, suceda parecer que algum de vós tenha falhado. Porque também a nós foram anunciadas as boas-novas, como se deu com eles; mas a palavra que ouviram não lhes aproveitou, visto não ter sido acompanhada pela fé naqueles que a ouviram. Nós, porém, que cremos, entramos no descanso, conforme Deus tem dito: Assim, jurei na minha ira: Não entrarão no meu descanso. Embora, certamente, as obras estivessem concluídas desde a fundação do mundo. Porque, em certo lugar, assim disse, no tocante ao sétimo dia: E descansou Deus, no sétimo dia, de todas as obras que fizera. E novamente, no mesmo lugar: Não entrarão no meu descanso. Visto, portanto, que resta entrarem alguns nele e que, por causa da desobediência, não entraram aqueles aos quais anteriormente foram anunciadas as boas-novas, de novo, determina certo dia, Hoje, falando por Davi, muito tempo depois, segundo antes fora declarado: Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais o vosso coração. Ora, se Josué lhes houvesse dado descanso, não falaria, posteriormente, a respeito de outro dia. Portanto, resta um repouso para o povo de Deus. Porque aquele que entrou no descanso de Deus, também ele mesmo descansou de suas obras, como Deus das suas. Esforcemo-nos, pois, por entrar naquele descanso, a fim de que ninguém caia, segundo o mesmo exemplo de desobediência. Porque a palavra de Deus é viva, e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração. E não há criatura que não seja manifesta na sua presença; pelo contrário, todas as coisas estão descobertas e patentes aos olhos daquele a quem temos de prestar contas. Tendo, pois, a Jesus, o Filho de Deus, como grande sumo sacerdote que penetrou os céus, conservemos firmes a nossa confissão (BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1584).

questão do descanso sabático. Morais (2021) reconhece que “normalmente, os pesquisadores concordam que o final do texto seria o 13 e não 14”<sup>632</sup>, embora ele opte pela extensão até o verso 14 em função de uma abordagem formal do texto (estrutura em quiasmo). Não obstante, na nossa proposta, entendemos que o assunto do verso 14 já destoa dos versículos anteriores, sobretudo porque no trecho de Hebreus 4. 1-13 há a introdução do assunto, discussão e conclusão do tema, justificando a doutrina do descanso a partir da confiabilidade na palavra de Deus, especialmente enfatizada nos versículos 12 e 13. A partir do verso 14, há alteração na construção discursiva do texto, evocando outra forma de argumentação, na forma de um apelo à devoção e confissão da fé.

Não obstante, Morais defende que a perícope deve ser Hb 4.1-14, por entender “ser ela um ótimo recorte que concentra a ideia de seu autor sobre a essência do descanso à disposição dos seus ouvintes”<sup>633</sup>. Entretanto, pensamos que a inserção do verso 14, inevitavelmente arrasta os versos 15 e 16, pois estão interligados tematicamente ao verso 14, que trata do sacerdócio de Cristo. Portanto, dada a proposta de nosso estudo, que é focalizar um texto paradigmático do Novo Testamento que nos ofereça a possibilidade de uma abordagem epistemológica abrangente, consensual e dialogal, daremos especial atenção ao verso 12, citando pontualmente o verso 13.

Consideremos, agora, o texto grego Nestle Aland, que é um dos mais usados pelas traduções contemporâneas:

Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διίκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανῆς ἐνώπιον αὐτοῦ πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος (hebreus 4. 12, 13)<sup>634</sup>.

Outro texto, bastante tradicional, usado com menos frequência no meio teológico-acadêmico é o texto chamado *Receptus*, que era o texto prevalecente até meados do século XIX. Nesse sentido, as duas famílias de textos não apresentam

---

<sup>632</sup> MORAIS, Reginaldo Pereira de. O descanso de Hebreus 4. 1-14, a partir de sua estrutura. In: PERONDI, Ildo; SANTOS, Adriano Lazarini Souza dos; RUFINO, Chaybom Antônio (Orgs.). **Carta aos Hebreus: reflexões teológico-pastorais**. São Leopoldo: Oikos, 2021. p. 34.

<sup>633</sup> MORAIS, Reginaldo Pereira de. **O descanso sabático em hebreus**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, 2018. p. 273.

<sup>634</sup> NESTLE, Eberhard Erwin et al; **Novum Testamentum Graece**. 28. edição. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. p. 663.

diferenças quanto às palavras e mesmo quanto à sintaxe da frase, conforme se observa no texto *Receptus* (abaixo) em comparação com o texto de Nestle (acima), senão vejamos:

Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διίκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας 13 καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανῆς ἐνώπιον αὐτοῦ πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος (Hebreus 4. 12, 13)<sup>635</sup>.

Assim sendo e não havendo controvérsias textuais significativas quanto à essa passagem (hebreus 4. 12, 13), uma vez que não há diferenças vocabulares entre o texto *Nestle* e o texto *Receptus*, lembramos que o referido texto (hebreus 4. 12) já estava presente no Codex Sinaiticus, que é uma compilação de manuscritos da Bíblia cristã datado de meados do século IV, contendo a primeira cópia completa do Novo Testamento no dialeto grego koiné. Isso posto, a única ressalva a ser feita é em relação a uma variante textual na Nestle (28 ed.) que é a menção a um manuscrito uncial do Codice Vaticano (B Hier<sup>pt</sup>)<sup>636</sup> da palavra *enarges* (ἐναργῆς) em vez de *energes* (ἐνεργῆς), que provavelmente foi uma troca de vogais, apenas, mesmo porque a palavra grega *energes* aparece outras três vezes no Novo Testamento, mas sempre com essa construção (*energes*). Feita essa única ressalva, analisemos as traduções pátrias mais conhecidas a partir do quadro abaixo:

Texto – Hebreus 4. 12, 13.	Editor/editora - versão
Porque a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais penetrante do que espada alguma de dois gumes, e penetra até à divisão da alma e do espírito, e das juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e intenções do coração. E não há criatura alguma encoberta diante dele; antes todas as coisas estão	Sociedade bíblica Trinitariana do Brasil, versão almeida corrigida e fiel (ACF)

<sup>635</sup> TRINITARIAN, Bible Society, 2022, p. 404.

<sup>636</sup> B Hier<sup>pt</sup> – B significa que é um manuscrito de um texto grego maiúsculo (uncial); Hier quer informar que é da região do Egito (Hierápolis) e o texto sobre-escrito <sup>pt</sup> quer dizer (parte), ou seja, uma parte do manuscrito B.

<p>nuas e patentes aos olhos daquele com quem temos de tratar.</p>	
<p>Porque a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração. E não há criatura que não seja manifesta na sua presença; pelo contrário, todas as coisas estão descobertas e patentes aos olhos daquele a quem temos de prestar contas.</p>	<p>Sociedade Bíblica do Brasil – versão Almeida Revista e Atualizada (ARA), 2008.</p>
<p>Porque a palavra de Deus é viva, e eficaz, e mais penetrante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até à divisão da alma, e do espírito, e das juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e intenções do coração. E não há criatura alguma encoberta diante dele; antes, todas as coisas estão nuas e patentes aos olhos daquele com quem temos de tratar.</p>	<p>Sociedade Bíblica do Brasil – versão Almeida Revista e corrigida (ARC), 2009</p>
<p>Pois a Palavra de Deus é viva, eficaz e mais penetrante do que qualquer espada de dois gumes; penetra até dividir alma e espírito, junturas e medulas. Ela julga as disposições e as intenções do coração. E não há criatura oculta à sua presença. Tudo está nu e descoberto aos olhos</p>	<p>Editora Paulus – Bíblia de Jerusalém, 2002.</p>

daquele a quem devemos prestar contas.	
--	--

(Fonte: Autorial)

Analisando essas traduções, que são as mais conhecidas no cenário teológico cristão brasileiro, percebemos que o texto de Hebreus 4. 12, 13 não apresenta diferenças significativas. Ademais, o texto grego *Receptus* (inserido aqui na perspectiva do método histórico-gramatical) e o texto *Nestle* (colocado na perspectiva do método histórico-crítico) demonstram que a análise textual de ambos os métodos não encontrou zonas de conflito. Ao contrário, o primeiro passo (apesar de partir de textos gregos diferentes) não apresentou situações limitantes à compreensão.

Entretanto, conforme já citado nessa pesquisa, a análise ou crítica textual (primeiro passo) é comum à maioria (senão a todos) dos métodos exegéticos, pois “dela dependem todas as demais ciências bíblicas que corporalizam a religião cristã, pois lança os fundamentos sobre os quais toda e qualquer investigação bíblica deva ser construída”<sup>637</sup>. Portanto, MHG e MHC receberam considerações conjuntas nesse primeiro passo. Entretanto, os demais passos dos dois métodos serão tratados separadamente.

#### 4.3.3.2 Avaliação de contextos na perspectiva do método histórico-gramatical

Nesse segundo passo do MHG, está proposto o estudo dos contextos histórico, literário, bíblico e teológico. Sem embargo, dividiremos os contextos em dois blocos para dar certa celeridade nesse passo, ou seja, trataremos de contexto histórico-literário e contexto bíblico-teológico.

Sendo assim, inicialmente justificamos a análise conjunta de contexto histórico e literário, porque não seria possível fazer uma investigação literária do texto num vácuo histórico, portanto, o histórico e o literário se imiscuem no seu devir. Dessa forma, nessa breve exposição, informações históricas e literárias estarão sendo apresentadas conjuntamente.

Nesse sentido, uma questão histórica de difícil solução é onde e quando foi escrito esse documento (considerando o todo da epístola aos Hebreus), uma vez

---

<sup>637</sup> PAROSCHI, 1993, p. 17.

que “ignoramos o local e a época da redação da carta. Em alguns manuscritos antigos indica-se Roma e Atenas como locais do remetente, contudo não podemos atribuir grande valor histórico a essas referências”<sup>638</sup>. Sabemos que os pais da Igreja primitiva, de maneira geral, situavam os destinatários em Jerusalém, mas, também, “o cristianismo em Roma foi indicado como o público-alvo do autor. A ausência de dados seguros, contudo, levou à escolha de outras localizações, tais como: Samaria, Antioquia, Chipre, Éfeso, Colossos, Bitínia, Ponto, Corinto”<sup>639</sup>.

Sem embargo, há alguns pesquisadores que acreditam ser possível que se tenha algumas certezas quanto aos destinatários, senão vejamos:

Há algo seguro — não pôde ter sido escrita a nenhuma das grandes Igrejas, pois em tal caso o nome do lugar ao que se dirigiu não teria desaparecido tão completamente {...}. Mas com muita maior probabilidade o significado é que foi escrita à Itália, desde o estrangeiro por alguém procedente da Itália, e que, por alguma razão estava ausente de sua terra. Podemos dizer, pois, que a carta foi escrita à Itália; e se foi assim, quase com segurança foi a Roma<sup>640</sup>.

A questão de definição dos destinatários é bastante inquietante, pois uma exegese razoável depende muito do conhecimento das demandas do grupo contemplado com a carta. Pode-se dizer, com certa segurança, que o horizonte da relação escritor(a/es) e leitores demonstra “um conhecimento tal do Antigo Testamento, do tabernáculo, dos sacerdotes e do sistema de sacrifícios que deve ter sido escrito por um erudito na matéria e para eruditos”<sup>641</sup>.

Já em relação à datação da carta, essa “não pode ser definida com exatidão. Geralmente presume-se uma data após o ano 67, o presumível ano do falecimento do apóstolo Paulo”<sup>642</sup>, entretanto, não é possível ter essa certeza. O que se sabe é que “a carta foi escrita antes da última década do primeiro século, visto que o presbítero de Roma, Clemente, ao redigir sua carta à igreja em Corinto no ano de 97 fez uso de Hb”<sup>643</sup>.

---

<sup>638</sup> LAUBACH, Fritz. **Carta aos Hebreus**: comentário esperança. tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2000. p. 10.

<sup>639</sup> PERONDI, Ildo; SANTOS, Adriano Lazarini Souza dos; RUFINO, Chaybom ânttone (Orgs.). **Carta aos Hebreus**: reflexões teológico-pastorais. São Leopoldo: Oikos, 2021. p. 14.

<sup>640</sup> BARCLAY, William. **The Letter to The Hebrews**. Buenos Aires (Argentina): La Aurora, 1983. p. 11-12.

<sup>641</sup> BARCLAY, 1983, p. 12.

<sup>642</sup> LAUBACH, 2000, p. 10.

<sup>643</sup> LAUBACH, 2000, p. 10.

Assim sendo, buscando uma contextualização espacial e temporal da carta, partiremos de consensos mínimos, pois parece haver um debate mais pacificado acerca do fato de que os destinatários dessa carta “são cristãos de segunda geração, de origem judaica ou gentílica, possivelmente situados em Roma”<sup>644</sup>. Assim sendo, percebe-se claramente que a carta aponta para uma iminente perseguição dos cristãos hebreus<sup>645</sup>. Diante disso, “pode-se dizer com segurança que a Carta deve ter sido escrita entre duas perseguições em circunstâncias em que os cristãos não eram de fato perseguidos, não obstante eram impopulares”<sup>646</sup>.

Assim, quando consideramos que “a primeira perseguição foi na época de Nero, no ano 64, e outra na de Domiciano cerca de 85 {...} a Carta foi escrita em algum momento entre estas duas datas”<sup>647</sup>. Quanto à autoria<sup>648</sup> dessa carta, julgamos desnecessária uma discussão mais demorada sobre quem de fato a escreveu, uma vez que isso tem se revelado um debate estéril porque não há consenso histórico-científico sobre o autor ou autora da carta. Não obstante, há aqueles que são os mais indicados, como Paulo, Barnabé, Silas, Timóteo, Priscila e Apolo.

Avaliando o contexto literário, há de se considerar o diálogo proposto entre código e contexto, lembrando sempre que a codificação do texto acontece na relação com a sociedade. Por isso, a produção de um texto está imersa nos processos sociais e históricos, ou seja, ela está em diálogo com seu entorno. Assim sendo, quando olhamos para o texto de Hebreus 4. 12 (*Porque a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais penetrante do que espada alguma de dois gumes, e penetra até à divisão da alma e do espírito, e das juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e intenções do coração*), algumas palavras possuem ênfases evidentes e apontam caprichos próprios do(a/os) redator(a/es) da carta, uma vez que é pouco provável uma pessoa “imitar o estilo, a maneira de escrever, a

---

<sup>644</sup> PERONDI *et al*, 2021, p. 15.

<sup>645</sup> “E por isso também Jesus, para santificar o povo pelo seu próprio sangue, padeceu fora da porta. Saíamos, pois, a ele fora do arraial, levando o seu vitupério. Porque não temos aqui cidade permanente, mas buscamos a futura” (Hebreus 13. 12-14).

<sup>646</sup> BARCLAY, 1983, p. 11.

<sup>647</sup> BARCLAY, 1983, p. 11.

<sup>648</sup> A despeito de intermináveis disputas e escritos, nada nos levou a um veredicto mais certo, acerca da autoria desse tratado, do que o de Orígenes, que disse (segundo foi citado por Eusébio): ‘Quem escreveu esta epístola, só Deus o sabe’. Porém, que não se trata de uma das obras de Paulo, esse é o juízo quase unânime dos eruditos modernos. Cf. CHAMPLIN, Russel Norman. **O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo**. Volume 5. São Paulo: Hagnos, 2002. p. 464.



escolha do vocabulário e o uso dos elementos conectivos adverbiais (isto, entretanto, não obstante, pois, etc), além de outros artifícios lingüísticos, que se tornam como as impressões digitais do escritor”<sup>649</sup>.

Portanto, desse encontro entre código (texto) e contexto (forma), percebemos que estamos diante de um conteúdo de qualidade literária elevada, pois esse documento (a carta toda) é considerado pelos especialistas da língua grega como o escrito grego mais erudito do Novo Testamento, além de empregar cerca de 150 palavras de uso exclusivo (*hápax legomena*). Percebe-se claramente que o autor do texto é versado também na cultura greco-romana<sup>650</sup>.

Destarte, tendo feitas algumas considerações sobre o contexto histórico-literário, avaliemos, agora, o contexto bíblico-teológico de hebreus 4. 12. Percebe-se claramente que os termos adjetivadores relativos à Palavra de Deus (viva, eficaz, cortante, penetrante, julgadora/discernidora) criam uma relação muito interessante entre a natureza da palavra (viva e eficaz/energizada) e sua efetiva ação (cortante e penetrante), produzindo como resultado uma capacidade crítico/julgadora/discernidora da realidade. Dessa forma, essa competência da palavra bíblica é levada ao ambiente teológico, onde, eventualmente, são encontradas as bases das formulações religiosas.

Entrementes, essa natureza vivificante e energizante da Palavra de Deus, aliada com sua capacidade de sondar o interior do ser humano, prospecta uma religiosidade onde, no dizer de Champlin, “[...] a hipocrisia se desfaz, o engano é desmascarado {...}. Sua palavra revela-nos aquilo que somos”<sup>651</sup>. O que se pressupõe nesse texto é que é possível uma religiosidade devota, honesta, santa e transparente se levarmos em conta a descrição que é feita da Palavra de Deus. Logo, o contexto bíblico aqui oferece um princípio teológico, onde deveria estar ancorado o sistema religioso judaico-cristão e, sem dúvida, oferece também uma crítica ao desempenho religioso claudicante dos cristãos hebreus. Esse descompasso entre o que a Palavra de Deus propõe e o que a teologia assume e vivencia enquanto proposta de práxis religiosa parece ser resumido nos versículos onze e doze do capítulo cinco dessa carta (Hb. 5. 11, 12)<sup>652</sup>.

---

<sup>649</sup> CHAMPLIN, 2002. p. 464.

<sup>650</sup> PERONDI *et al*, 2021, p. 13.

<sup>651</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 520.

<sup>652</sup> A esse respeito temos muitas coisas que dizer e difíceis de explicar, porquanto vos tendes tornado tardios em ouvir. Pois, com efeito, quando devíeis ser mestres, atendendo ao tempo decorrido,

### 4.3.3.3 Análise do conteúdo e da forma no ambiente do método histórico-gramatical

Essa etapa é um espelho da tensão metodológica necessária entre teoria e método, entre o que é a coisa em si e como se busca conhecê-la. Então, nesse tópico das análises, conteúdo e forma são duas coisas bem distintas. Nesse sentido, no ambiente do MHG, a análise do conteúdo foca na gramática do texto, considerando os aspectos filológicos, morfológicos, sintáticos e, especialmente, semânticos. Vamos, então, ao caminho a que nos propusemos, começando pela análise do conteúdo!

Sendo assim e como já foi dito anteriormente, estamos diante de um texto de maior sofisticação gramatical, cujo autor ou autora possui um jeito muito próprio de escrever, sendo muito original e carregado de maneirismos. Diante disso, convém apresentar alguns vocábulos que possuem papel determinante na compreensão desse texto por serem tratados exclusivamente nessa passagem. Destacamos dois termos gregos fundamentais para a compreensão da passagem: a) *Tomóteros* (τομώτερος), que significa muito afiado, mais cortante, penetrante; b) *kriticós* (κριτικός), que significa julgar, discernir.

Analisando o primeiro termo (*tomóteros*), percebemos que seu uso é incomum no Novo Testamento. Aparece exclusivamente nesse texto, sendo que o verbo usual para indicar a ação de cortar, nos textos do Novo Testamento, é a palavra *Ekkoptō* (*Ekkoptw*, derivada do verbo *koptw*), enquanto o verbo penetrar quase sempre está associado à palavra *Eisérchomai* (*Eisevrcomai*). Logo, o vocábulo *tomóteros* é uma exclusividade desse texto. Observando o segundo termo (*kriticós*), esse também aparece somente uma vez, sendo que é frequente encontrar outras variações vocabulares como *krivsiç*, *krithvç*, *krivnw*, significando respectivamente julgamento, juiz, julgar<sup>653</sup>.

Feitas essas observações gerais sobre esses dois termos, quando analisamos, com mais exatidão, primeiramente a palavra *tomóteros*, vê-se que é um

---

tendes, novamente, necessidade de alguém que vos ensine, de novo, quais são os princípios elementares dos oráculos de Deus; assim, vos tornastes como necessitados de leite e não de alimento sólido (BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1585).

<sup>653</sup> As informações acerca dos dois vocábulos gregos “*tomoteros e kriticos*”, quanto aos seus significados e ocorrências, foram deduzidas das citações dos mesmos na Concordância Fiel do Novo Testamento (DENHAM, James Richard. **Concordância Fiel do Novo Testamento** - Grego-Português. São José dos Campos/SP: Fiel, 1994, p. 449-768).

termo próprio e exclusivo desse texto (hebreus 4. 12), enfatizando o poder cortante e penetrante da Palavra de Deus. Encontramos na Nova Chave Linguística do Novo Testamento Grego<sup>654</sup> a sugestão de traduzir *tomóteros* para afiado, o que é bastante indicativo para o fato de que a Palavra de Deus corta porque é afiada. Não obstante, notamos que muitas concordâncias, comentários e dicionários da língua grega do Novo Testamento omitem esse adjetivo com frequência. Não se encontra, por exemplo, nos conhecidos dicionários Vine (editora CPAD), como também no dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento (editora Vida Nova). Parece claro que o termo *tomóteros* é uma sofisticação elegante do adjetivo *tomos* (*tomovç*), que significa cortante. Logo, *tomóteros* é uma superlativização do adjetivo, dando a ideia de que a Palavra de Deus é extremamente cortante.

Pensemos, agora, no termo *kríticós*, que é uma palavra conhecida na língua portuguesa, pois foi diretamente transliterada da língua grega (e não traduzida) para o nosso vernáculo. Não obstante, o texto de Hebreus 4. 12 opta pela expressão *apta para discernir*, oferecendo a ideia de que o texto bíblico exerce uma ação cognitiva ativa, ou seja, estaríamos diante de “um gênero de texto que arroga ser vivo, penetrante e cognoscente”<sup>655</sup>, competente para estudar, pesquisar e conhecer o leitor. Nesse sentido, o termo *kríticós* é uma novidade no texto de Hebreus 4. 12 porque, embora com frequência a Bíblia enfatize a necessidade de compreender ou discernir o texto bíblico, não há a presença da palavra *kríticós* em outras passagens dessa carta, como também no restante do texto do Novo Testamento.

Isso posto, além dessas duas palavras de uso exclusivo em Hebreus 4. 12 (*tomóteros* e *kríticós*), temos dois vocábulos que são determinantes para a compreensão desse texto. Trata-se das palavras *viva* e *eficaz* (*Zōv, ἐνεργής*). A caracterização da palavra de Deus como viva e eficaz é a condição para que ela seja considerada cortante/penetrante (*tomóteros*) e julgadora/discernidora (*kríticós*) da realidade e do ser humano em especial. A construção frasal garante uma compreensão baseada na causa e efeito, ou seja, se a palavra é viva e eficaz ela possibilita profundidade compreensiva e juízos seguros.

---

<sup>654</sup> HAUBECK, Wilfrid; SIEBENTHAL, Heinrich Von. **Nova chave linguística do Novo Testamento Grego**: Mateus – Apocalipse. São Paulo: Targumin/Hagnos, 2009. p. 1207.

<sup>655</sup> SILVA, José Roberto Limas da. Uma hermenêutica baseada no conceito de vivência diltheyano. **Revista Unitas**, v.5, n.2 (n. especial), 2017. p. 67.

Destarte, apresentada a perspectiva do conteúdo, voltemos os olhos para a análise da forma em busca da necessária tensão para chegarmos a uma compreensão equilibrada. Pensando na análise da forma, no contexto do MHG, o foco não é somente na identificação de materiais voltados para a oralidade (como é o caso do MHC), mas também para os documentos escritos.

Analisando a questão dos gêneros literários maiores do Novo Testamento (Evangelhos, Atos, Cartas, Apocalipse), apesar do uso generalizado do termo *Carta aos Hebreus*, faz-se necessário avaliar em que gênero literário podemos enquadrar esse texto, sobretudo porque “alguns consideram este livro aos Hebreus essencialmente uma epístola; outros preferem pensar nele como um tratado; e ainda outros julgam-no um sermão ou homilia”<sup>656</sup>. Portanto, uma categorização geral fica inviável, porque a carta “começa como um tratado, prossegue como um sermão, e termina como uma epístola”<sup>657</sup>. Seguro parece dizer que esse documento não se enquadra numa classificação tradicional, mas que apresenta características de um tratado teológico, como também de um sermão e de uma epístola.

Considerando o contexto específico do capítulo quatro, verso doze (*Porque a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração* – ARA, 2008), vê-se que há na estrutura do versículo a presença de uma figura de linguagem proeminente, a metáfora. Na metáfora, “o conceito é transferido de um objeto ou indivíduo para outro objeto ou indivíduo por causa de semelhança real ou imaginária”<sup>658</sup>, ou seja, a característica inerente de um objeto ou ser é atribuída a outro objeto ou ser. A metáfora está estabelecida entre Palavra de Deus e Vida, ou seja, a Palavra de Deus é metaforicamente associada com algo vivo. Assim, não seria somente o texto escrito, inerte, mas alguma coisa dinâmica, dotada de vida.

Dessa forma, se não podemos classificar o texto de Hebreus numa categoria maior das Escrituras, na condição de carta (por exemplo), podemos asseverar que a passagem, no capítulo quatro, verso doze, pode ser enquadrada como uma

---

<sup>656</sup> CHAMPLIN, 2002. p. 469.

<sup>657</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 469.

<sup>658</sup> MIRANDA. Osmundo Afonso. **Introdução ao estudo das parábolas**. São Paulo: Aste, 1984. p. 28.

abordagem apologética discursiva, pois o texto encerra uma argumentação contundente acerca da natureza e da eficácia da Palavra de Deus.

Assim, percorremos os três passos fundamentais do método histórico-gramatical que são, pela ordem, análise textual, contextos (histórico, literário, bíblico, teológico) e análises (do conteúdo e da forma). Nesse sentido, não faremos nenhuma síntese, avaliação e/ou aplicação, entendendo que essa atitude não é um passo exegético, mas sim uma abordagem hermenêutica (útil e necessária) que deverá ser feita somente em sequência ao processo exegético. Dito isso, passemos, agora, para as etapas do MHC.

#### 4.3.3.4 Análise do conteúdo na perspectiva do método histórico-crítico.

Isso posto, a partir de agora, vamos pensar nos próximos passos do MHC, uma vez que já percorremos todas as etapas propostas do MHG. Oportuno também lembrar que o primeiro passo do método histórico-crítico (análise textual) já foi percorrido conjuntamente com o método histórico-gramatical, restando, portanto, cinco etapas (análise de conteúdo, crítica literária/fontes, crítica das formas, crítica da redação e análise teológica).

Sendo assim, na perspectiva da análise do conteúdo, as questões principais são de ordem gramatical (morfologia, sintaxe, semântica). Por isso, olhando a construção do texto destacado (Hebreus 4. 12), vê-se claramente que a expressão *porque/pois* (γὰρ) tem a intenção de ser conclusiva com os versículos anteriores (v. 1-11), que tratam do repouso (descanso sabático) para aqueles que creem e obedecem aos mandamentos divinos. Logo, a construção *porque a palavra de Deus é viva e eficaz* tem caráter conclusivo e não explicativo. Dito isso, a questão sintática desse verso é extremamente importante para caracterizar a intenção do autor quanto ao caráter conclusivo da sua explanação.

Assim sendo, quando caracterizarmos a palavra de Deus pela adjetivação proposta (viva, eficaz, penetrante, discernidora), considerando respectivamente os vocábulos gregos (*zōn*, *energes*, *tomóteros* e *kriticós*)<sup>659</sup>, precisamos de ter em

---

<sup>659</sup> Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ δεικνύμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανῆς ἐνώπιον αὐτοῦ πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος (hebreus 4. 12-13) Cf. NESTLE; ALAND, 28 ed.

mente que esses adjetivos estão presentes como corroboradores da importância e do lugar da palavra de Deus na vida do crente. “O foco do autor nessa última seção é no poder da Palavra de Deus (4.12) e na incapacidade de o homem esconder-se dela (4.13)”<sup>660</sup>.

Dessa forma, a argumentação em favor da dignidade da Palavra de Deus tem como foco justificar a condição de juiz legítimo que é o próprio Deus. Por isso o versículo doze cancela o que será afirmado no treze, embora, “isto não fica aparente a princípio, mas gradualmente, através desses versículos, o autor chega ao seu ponto alto — ‘todas as coisas estão descobertas e patentes aos olhos daquele a quem temos de prestar contas’”<sup>661</sup>. Portanto, num primeiro momento, tão importante quanto identificar a adjetivação da palavra de Deus é entender os motivos do autor ao fazer isso.

Assim, a distribuição dos conteúdos de forma estruturada, própria da carta dos hebreus, deve ser levada em conta na maneira como se interpreta cada passagem. Afirmamos isso porque no momento em que as “conexões importantes são ignoradas ou não valorizadas devidamente, então toda a construção desfigura-se. Assim, um erro relativo à estrutura literária nunca deixa de ter consequências para a interpretação do pensamento”<sup>662</sup>, ou seja, na avaliação do conteúdo de cada parte da carta aos hebreus está presente a proposta de um texto estruturado tematicamente.

#### **4.3.3.5 Análise (crítica) literária na perspectiva do método histórico-crítico.**

A análise literária ou crítica das fontes é um passo muito específico da crítica histórica da Bíblia porque pressupõe a possibilidade de inserção de documentos de contextos não somente religiosos ortodoxos, mas também da literatura secular na construção dos textos bíblicos. Destarte, várias teorias poderiam ser alocadas aqui, não obstante, em relação à carta aos hebreus, vamos dar destaque para a possível influência dos escritos de Filon de Alexandria.

---

<sup>660</sup> LOPES, Hernandes Dias. **Hebreus: a superioridade de Cristo**. São Paulo: Hagnos, 2018. p. 59.

<sup>661</sup> LIGHTFOOT, Neil R. **Comentário bíblico vida cristã: hebreus**. São Paulo: Vida Cristã, 1981. p. 108.

<sup>662</sup> VANHOYE, Albert. **A mensagem da epístola aos hebreus**. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. p. 25.

Assim, especialmente para os pesquisadores que defendem que a carta aos hebreus foi endereçada aos hebreus de Alexandria (Egito), admite-se como razoável a possibilidade do escritor aos hebreus ter recebido considerável influência de Filon, sobretudo no que tange a forma do texto. Nesse sentido, Feitosa citando Guthrie, “resume a proximidade entre Hebreus e Filon, afirmando que: Tanto Filo quanto nosso autor, a despeito de seus métodos diferentes de exegese, compartilham de uma alta estima pelas Escrituras”<sup>663</sup>. Ademais, “os dois usam exclusivamente a versão da Septuaginta e introduzem o texto com formulas semelhantes de citação”<sup>664</sup>.

Entretanto, no campo da crítica das fontes, especialmente no ambiente da fenomenologia da religião, insinua-se a possibilidade de narrativas religiosas egípcias terem influência ainda mais abrangente nos textos cristãos, como a aventada influência de Filon na carta aos hebreus. “Ainda dentro desse panorama de possível influência egípcia para Hebreus, desde o sec. XIX se tem argumentado que as narrativas da vida de Jesus podem refletir uma transposição do mito egípcio dos deuses Osíris e Hórus”. Ainda, pensando nesse horizonte de reinterpretação da mitologia egípcia, Feitosa, citando Brandon, resume essa ideia, mostrando que “no âmbito da fenomenologia das religiões, Osíris e uma prefiguração de Cristo como deus morto, ressuscitado e salvador”, mas fazendo a ressalva de que não se interpreta a salvação de Osíris no sentido soteriológico (vicário)<sup>665</sup>.

Entretanto, não nos parece razoável estabelecer essa relação e dependência de forma tão conjectural e, ainda, alheia à religiosidade judaica do primeiro século (marcadamente resistente ao panteão de divindades egípcias). Feitosa, mesmo, assume “que não há elementos textuais concludentes em Hebreus que permitam uma ratificação peremptória de sua dependência ou interligação com Filon, mitos egípcios, literatura pseudepígrafa”<sup>666</sup>. Ademais, pesquisadores como Goppelt, veem mais semelhança entre os escritos de Lucas (evangelho e Atos), sobretudo em face dos dramas sociais e perseguições vividas pela igreja. Pois, a temática da mensagem está mais identificada com “a igreja que se encontra diante do

---

<sup>663</sup> GUTHRIE, 1984, *apud* FEITOSA, Darlyson Moyses Alves. **Epístola aos hebreus**: bases textuais para um neomonoteísmo cristão. Tese de doutorado em Ciências da Religião. Programa de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – Departamento de Filosofia e Teologia, Goiânia/Go, 2012. p. 62.

<sup>664</sup> FEITOSA, 2012, p. 62.

<sup>665</sup> BRANDON, 1975, *apud* FEITOSA, 2012, p. 64.

<sup>666</sup> FEITOSA, 2012, p. 65.

longo caminho, que corre o risco de se cansar sob a pressão da situação social da fé. Nessa sua orientação, Hebreus está mais perto de Lucas do que qualquer outro documento no NT<sup>667</sup>.

#### 4.3.3.6 Análise das formas no horizonte do método histórico-crítico

A análise ou crítica da forma, no ambiente do método histórico-crítico (MHC) privilegia as unidades de material oral e não os documentos escritos. Essa é uma distinção bastante importante em relação ao MHG, que trabalha com os dois materiais, de forma geral. Portanto, a principal missão da análise da forma é tentar compreender o texto na sua fase oral antes de ser codificado na Bíblia.

Diante disso, o texto aos Hebreus apresenta uma questão que precisa ser sanada, antes, que é a definição do seu gênero literário. Nesse sentido, há quem considere uma ação precipitada chamar o texto de Carta aos hebreus, pois “o texto foi comumente chamado de Carta ou Epístola, contudo, a estrutura do escrito nos dá a impressão de que o autor estivesse falando livremente<sup>668</sup>. Dessa forma, há quem pense que o texto tem características de uma exposição oral, algo semelhante a uma homília. Portanto, o texto aos hebreus, para estes, “não é uma epístola, mas sim um sermão, no fim do qual foi transcrito um bilhete de acompanhamento, redigido quando o texto desse sermão foi enviado a alguma comunidade distante<sup>669</sup>.

Destarte, ainda entre aqueles que defendem o caráter de um discurso exortativo e não de uma missiva, Santos, citando Lugo e Rosas, entendem que o texto aos hebreus pode ser encaixado “dentro do gênero oratório, que mescla exposição doutrinal e exortação pastoral. A finalidade deste sermão ou homilia por muito tempo pensou-se que seria combater o judaísmo dissuadindo cristãos convertidos de retornarem a ele<sup>670</sup>. Não obstante, atualmente, acredita-se que essa mensagem aos hebreus tem outros objetivos. Assim, “as exortações feitas pelo autor de Hebreus visam fortalecer a fé, a esperança e a paciência de uma comunidade que sente a tentação do desânimo<sup>671</sup>.

---

<sup>667</sup> GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2003. p. 491.

<sup>668</sup> SANTOS, Adriano Lazarini Souza dos. Introdução. In: PERONDI; SANTOS; RUFINO, 2021. p. 16.

<sup>669</sup> VANHOYE, 1983, p. 10.

<sup>670</sup> LUGO; ROSAS, 2008, apud SANTOS, 2021, p. 16-17.

<sup>671</sup> MORA, Gaspar. **La Carta a los Hebreos como escrito pastoral**. Barcelona: Herder, 1974. p. 5.



Dessa forma, admitida a possibilidade de que o texto aos hebreus (tradicionalmente chamado de carta aos hebreus) tenha sido uma exortação oral (um sermão), num primeiro momento, oferece um horizonte bastante paradoxal na discussão da sistematização desse texto na forma escrita. Podemos dizer isso, sobretudo porque a precisão literária do texto, ou seja, o texto grego refinado (o mais culto do Novo Testamento) oferece um obstáculo sério ao processo de transcrição da mensagem oral para o texto escrito.

Entretanto, há trechos na carta (como o texto destacado aqui de hebreus 4. 12) que demonstram grandiosa eloquência verbal. Nesse sentido, devemos nos lembrar que “os grandes oradores gregos, como Demóstenes, o maior de todos eles, tinham o hábito de intercalar tão sonoros adjetivos no primeiro parágrafo de um discurso”<sup>672</sup>. A adjetivação eloquente da palavra de Deus (viva, eficaz, penetrante e julgadora) é um indicativo de que o autor do texto, eventualmente, era um grande orador. Nesse sentido, “o autor de Hebreus sentiu que, já que ia falar da revelação suprema de Deus aos homens, devia revestir seu pensamento da linguagem mais nobre possível”<sup>673</sup>. Por fim, na tentativa de analisarmos a carta (ou o texto) aos hebreus, percebemos que “o autor da Carta deve ter sido preparado na oratória grega. Ao tornar-se cristão não desdenhou o patrimônio assimilado; *usou o talento que tinha a serviço de Jesus Cristo*”<sup>674</sup>.

#### **4.3.3.7 Análise da redação no horizonte do método histórico-crítico**

A análise da redação ou crítica da redação está em busca dos editores/escritores/redatores que deram a forma final do texto. Conjectura-se, relativamente aos redatores, que, nessa etapa da exegese do MHC, sejam percebidas suas habilidades técnicas e suas motivações na codificação do texto escrito. Sendo assim, a busca pelo autor ou autora da carta aos Hebreus ganha matizes especiais porque nunca houve consenso sobre sua autoria, além do fato de não haver qualquer pista clara no desenvolvimento do texto sobre seu possível autor ou autora.

---

<sup>672</sup> BARCLAY, 1983, p. 15.

<sup>673</sup> BARCLAY, 1983, p. 15.

<sup>674</sup> BARCLAY, 1983, p. 15.

É sabido que, nos primeiros séculos da cristandade, Paulo era o principal indicado para o lugar de redator da carta aos hebreus, sendo que um famoso advogado dessa autoria paulina foi Clemente de Alexandria (150-215). Ele “acreditava que Paulo tinha escrito esta epístola em hebraico para os hebreus e que Lucas a tinha traduzido para o grego”<sup>675</sup>. Entretanto,

depõem contra a autoria paulina o estilo cuidadoso e tranquilo, com transições suaves. Além disso, o autor se esconde atrás de sua obra e não se denomina apóstolo. Não utiliza as expressões mais comuns de Paulo e emprega abundantemente o termo sacerdote, que Paulo nunca utilizou. Isso contrasta com o estilo impetuoso, cheio de oposições enérgicas, colocando-se pessoalmente em primeiro plano, elementos típicos do Apóstolo das Nações<sup>676</sup>.

Dessa forma, a autoria de Paulo foi perdendo apoio ao longo dos séculos, sobretudo pela ausência na carta aos hebreus de temas próprios da teologia paulina (a graça, a teologia da cruz, a justiça de Deus etc). Novas candidaturas foram sugeridas, como Lucas e Barnabé, entretanto, “nenhuma conseguiu se impor”<sup>677</sup>. Em tempos mais recentes,

outros nomes foram sugeridos em lugar delas, propôs-se o nome de Silvano ou Silas (At 15,22), companheiro de Paulo (At 15,40-18,5; ITs 1.1; 2Ts 1,1; 2Cor 1,19) e secretário de Pedro (IPd 5,12), e até mesmo o nome do apóstolo Pedro em pessoa, mas também os nomes de Judas, irmão de Tiago, do qual se tem uma breve epístola; de Filipe, ‘um dos Sete’ (At 6,5; 8; 21,8); de Priscila, mulher de Áquila (Rm 16,3-5; At 18), de Apolo (ICor 1,12; 3,4-6.22; 16,12; Tt 3,13) e de Aristião, discípulo do Senhor segundo Pápias. Mais recentemente, chegou-se a sugerir até mesmo que a doutrina de Hebreus seria proveniente de Maria, mãe de Jesus.<sup>678</sup>

Sem embargo, a vaga a autor, autora ou autores permanece sem ocupação, não havendo nenhum consenso definitivo acerca dos mencionados nomes. Diante disso, uma possibilidade interessante para discutir a redação da carta ou de proto-documentos de hebreus seria não a conjecturação da autoria a partir de si mesma, mas a identificação da comunidade dos destinatários. Nesse sentido, há diversas possibilidades para os leitores dessa carta, sendo que a primeira opção foi

---

<sup>675</sup> BOURKE, Myles. Hebreus. In: BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E. (Orgs.) **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2015. p. 689.

<sup>676</sup> VANHOYE, 2003, *apud*, SANTOS, 2021, p. 12.

<sup>677</sup> VANHOYE, 1983, p. 8.

<sup>678</sup> VANHOYE, 1983, p. 9.

(historicamente) a igreja da Palestina, depois cogitou-se outras regiões como: Roma, Samaria, Antioquia, Chipre, Éfeso, Colossos, Bitínia, Ponto, Corinto<sup>679</sup>.

Entretanto, apesar de não haver consenso sobre os destinatários, há bons argumentos para se acreditar que Roma seria um destino razoável a partir do próprio texto de Romanos, especialmente o capítulo treze, verso quatro (Rm. 13. 24<sup>680</sup>). Outros elementos podem ser associados por inferência, senão vejamos:

- 1) O cristianismo romano teve ascendência judaica; 2) A última carta de Paulo foi endereçada a igreja de Roma e o contexto a aproxima de Hebreus; 3) Há conexões literárias entre Hebreus e escritos comprovadamente romanos como 1Pedro, 1Clemente e Hermas; 4) O termo 'líderes' (Hb 13,7.17.24) é uma expressão típica da igreja de Roma; 5) O contraste entre a Jerusalém terrena e a celestial é típico do contexto romano, uma vez que o templo não poderá mais ser reconstruído; 6) Roma acolhia bem as pessoas oriundas de outras partes do império, estando sujeitas a perseguições e sofrimentos; 7) Somente Hebreus e o Pastor de Hermas se interessam pela problemática do segundo arrependimento; 8) Dados históricos comprovam a existência de uma sinagoga dos Hebreus em Roma, formada por famílias provenientes da Palestina ou da Diáspora<sup>681</sup>.

Considerando essa possibilidade de ser uma comunidade de judeus cristãos em Roma, permitimo-nos imaginar que o autor da carta era uma pessoa pertencente a essa comunidade, mas ausente por questões de trabalho, de obrigações missionárias ou, até mesmo, por estar privado de liberdade. Os versículos dezoito e dezenove do capítulo treze nos permitem imaginar esse quadro: “Orai por nós, pois estamos persuadidos de termos boa consciência, desejando em todas as coisas viver condignamente. Rogo-vos, com muito empenho, que assim façais, a fim de que eu vos seja restituído mais depressa”<sup>682</sup>.

Acenando com esse horizonte, abre-se a oportunidade de entendermos o contexto vivencial (*sitz im Leben*) de autor e leitores. Nesse sentido, “somos informados que em Roma havia nesse período uma grande população estrangeira, principalmente judaica, residente num dos bairros mais pobres e ao mesmo tempo mais perigosos da cidade, o Trastevere”<sup>683</sup>. Logo, a carta aos hebreus pode estar situada num contexto redacional (admitindo que o autor seja da mesma comunidade

---

<sup>679</sup> SANTOS, 2021, p. 14.

<sup>680</sup> “[...] os da Itália vos saúdam” (BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1597).

<sup>681</sup> BORING, 2015, apud SANTOS, 2021, p. 15

<sup>682</sup> Hebreus, 13,18-19. In. BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1597.

<sup>683</sup> CARDOSO, José Roberto Corrêa. **Cristologia angelomórfica de Hebreus**: Estudo sócio-retórico e história das religiões comparadas em Hebreus 1.1-14; 2.5-18; 7.1-10. Tese de doutorado em Ciências da Religião. Programa de Pós-graduação da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005. p. 40.

de leitores) de cristãos-judeus na diáspora, vivendo como imigrantes em Roma, debaixo de condições sociais de pobreza e desprezo.

#### 4.3.3.8 Análise teológica no horizonte do método histórico-crítico

A necessidade de se compreender o contexto teológico é de grande importância para a exegese porque ela nos permite perceber a influência da compreensão teológica na vida daqueles que estão produzindo o texto. Igualmente, é importante para os leitores do texto sagrado a cosmovisão teológica que possuem, pois ela funciona como filtro hermenêutico da mensagem que estão recebendo.

Entretanto, considerando que no passo exegético anterior (análise da redação) acenamos com a possibilidade da carta aos hebreus estar endereçada à comunidade cristã-judaica em Roma, entendemos como razoável propor uma análise teológica respeitando esse contexto geográfico e social. Nesse sentido, a epístola aos hebreus é bastante diferente das cartas paulinas, sobretudo pelo contexto social imediato que é percebido na forma como as questões doutrinárias são tratadas pelo(a/s) autor(a/es), uma vez que elas “nasciam da experiência concreta das comunidades e dos indivíduos”<sup>684</sup>.

Esse contexto social insalubre e aparentemente hostil em Roma é percebido em passagens que deixam antever situações de opressão e negação de direitos básicos. Nesse sentido, a própria trajetória dos heróis da fé (relatada no capítulo onze) oferece um exemplo de perseverança diante de perseguições e hostilidades, que são apresentadas no capítulo dez, versos trinta e dois a trinta e cinco (Hb 10. 32 – 35), quando os cristãos hebreus são exortados nos seguintes moldes:

Lembra-vos, porém, dos dias anteriores, em que, depois de iluminados, sustentastes grande luta e sofrimentos; ora expostos como em espetáculo, tanto de opróbrio quanto de tribulações, ora tornando-vos coparticipantes com aqueles que desse modo foram tratados. Porque não somente vos compadecestes dos encarcerados, como também aceitastes com alegria o espólio dos vossos bens, tendo ciência de possuídes vós mesmos patrimônio superior e durável. Não abandoneis, portanto, a vossa confiança; ela tem grande galardão<sup>685</sup>.

---

<sup>684</sup> NEGRO, Mauro. Cristianismo extra-paulino: uma introdução ao conjunto de Hebreus e cartas apostólicas. *Revista eletrônica espaço teológico*, Vol. 05, N. 7, Jan/Jun, p. 80-90, 2011. p. 89.

<sup>685</sup> Hebreus 10,32-35. In. *BÍBLIA Sagrada*, 2008, p. 1592.

Portanto, existe a possibilidade real dessa comunidade estar vivendo sob condições sociais injustas e opressivas, sobretudo porque se admitirmos que essa carta foi escrita antes do ano 100 da era cristã, como é admitida pela maioria dos eruditos do Novo Testamento, temos um horizonte de perseguição e tributação dos judeus praticantes do judaísmo (e prosélitos), como também, eventualmente, de seitas ligadas ao judaísmo histórico, como era o caso do cristianismo. Stegemann; Stegemann nos apresenta esse contexto:

Um fator adicional deve ser visto na política do César Domiciano voltada contra o judaísmo, uma vez que indiretamente ela atingia os crentes em Cristo. No início dos anos 90, Domiciano tratou com mais rigor o recolhimento do *fiscus ludaicus* instituído por seu pai. Esse imposto havia substituído o imposto judaico do templo. Em conexão com o agravamento do *fiscus ludaicus* sob Domiciano, também os não-judeus que se norteavam pelo modo de vida judaico passaram a sofrer uma pressão perigosa. O recolhimento extremamente rigoroso do imposto por Domiciano {...} acarretou, por um lado, a anulação do limite de idade até então vigente, mas sobretudo também uma ampliação do círculo das pessoas tributadas. Tornaram-se sujeitas ao imposto também as pessoas que seguiam o modo de vida judaico, embora não se tivessem declarado oficialmente pelo judaísmo, ou que ocultavam a sua procedência judaica e, dessa forma, haviam escapado até aquele momento do tributo adicional imposto ao povo judeu. E preciso contar com a possibilidade de que os crentes em Cristo fossem enquadrados nas duas categorias<sup>686</sup>.

Sendo assim, a marginalidade dos cristãos judeus estava diretamente ligada a sua etnia e seus hábitos sociais e religiosos. Portanto, podemos perceber que uma análise teológica não pode acontecer num vácuo religioso e social. Por isso, nesse passo metodológico, consideramos a qualidade da cidadania judaica, na diáspora, e sua repercussão na produção do texto (carta) aos hebreus. Diante disso, torna-se oportuna uma reflexão teológica acerca da realidade judaica, em face da recorrência desses processos marginalizadores do povo judeu, ao longo dos séculos, o que nos permitirá também certa atualização do processo exegético.

Dito isso, sabemos que, ao longo da história, os judeus peregrinaram por diversas nações (Egito, Mesopotâmia, Síria, Roma, Alexandria etc). Modernamente, Hanna Arendt cita os judeus que moravam na Europa, que eram explorados pelos reis e governadores, patrocinando obras públicas, mas que continuavam sendo odiados pelo povo da terra. Ela questiona o fato de que os judeus “como grupo, não eram nem trabalhadores, nem gente da classe média, nem latifundiários, nem

---

<sup>686</sup> STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **Historia social do protocristianismo**. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal / São Paulo: Paulus, 2004. p. 369.

camponeses. Sua riqueza parecia fazer deles membros da classe média, mas não participavam do seu desenvolvimento capitalista”<sup>687</sup>.

Assim sendo, como na modernidade (no contexto de Arendt), o antissemitismo foi uma experiência recorrente na história dos hebreus, pois sabemos que os judeus que moravam em Roma, no primeiro século, ocupavam o subúrbio de Roma chamado *Trastevere*, que era um bairro de condições precárias e extremamente perigoso<sup>688</sup>. O que se percebe na história dos judeus é que, apesar de serem trabalhadores e sábios empreendedores, isso nunca lhes garantiu, fora de seu País, uma vida confortável e segura. Nesse sentido, sempre foram obrigados a viver periféricamente, como se observa na sua estadia em Roma. O bairro, chamado de *Trastevere*, funcionava como um gueto em relação à superpopulosa Roma. Cardoso nos informa que o ambiente de insegurança do *Trastevere* “faz dele um refúgio para os mais miseráveis dentre os miseráveis. Todo um mundo agitado e inquietante, composto de estrangeiros, de fora-da-lei que desafiam a autoridade”<sup>689</sup>. Esse quadro sociológico nos faz lembrar os recentes movimentos migratórios de povos da América Latina para a América do Norte e de africanos para a Europa, mostrando a condição precária do imigrante e do estrangeiro em terra estranha.

Quando consideramos a diáspora hebraica desde o cativeiro babilônico até a diáspora do primeiro século cristão, decorrente das guerras judaicas com Roma, descobrimos um pouco da alma de migrante do povo Hebreu, sempre fustigada pela condição de moradores em terra estrangeira. Tais sentimentos são revelados amplamente nas narrativas bíblicas<sup>690</sup>. Observamos também que, no contexto do primeiro século, “não era só em Roma que a xenofobia estava presente, pode-se dizer que Roma era paradigmática como cidade, o que acontecia aí, se reproduzia em outros lugares”<sup>691</sup>. Tal situação se repetia em Alexandria, com demonstração dramática desse sentimento xenófobo que levava à perseguição, prisão, tortura e saque dos bens dos judeus que ali residiam. Nesse caso, a posição dos judeus ricos em nada aliviava sua situação, pois “riqueza por si só não tornava o indivíduo

---

<sup>687</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989. p. 22.

<sup>688</sup> CARDOSO, 2005, p. 40.

<sup>689</sup> CARDOSO, 2005, p. 40.

<sup>690</sup> Às margens dos rios da Babilônia, nós nos assentávamos e chorávamos, lembrando-nos de Sião. Nos salgueiros que lá havia, pendurávamos as nossas harpas, pois aqueles que nos levaram cativos nos pediam canções, e os nossos opressores, que fôssemos alegres, dizendo: Entoai-nos algum dos cânticos de Sião. Como, porém, haveríamos de entoar o canto do Senhor em terra estranha? Salmo 17,1-4. In: BÍBLIA Sagrada, 2008.

<sup>691</sup> CARDOSO, 2005, p. 40.

um notável, pelo contrário, gerava a inveja dos que se sentiam lesados pelo sucesso do outro, visto que tais oportunidades lhe pertenciam por direito”<sup>692</sup>.

Feitas essas considerações gerais, oferecemos nesse último passo (análise teológica) elementos que possibilitem uma reflexão mais atualizada e contextual da carta aos hebreus em face da igreja contemporânea e seus desafios atuais relacionados aos processos políticos de inserção de grupos sociais marginais e periféricos na sociedade. Assim como desejamos, em atendimento à nossa proposta de pesquisa, discutir uma abordagem epistemológica, no ambiente da teologia cristã, que seja dialogal com os processos sociais, como também, a possibilidade de colaboração metodológica com as demais áreas do conhecimento.

#### **4.4 REFLEXÕES PRELIMINARES ACERCA DO ENCONTRO DO MHC E DO MHG COM O REALISMO CRÍTICO EM FACE DO HORIZONTE TRANSDISCIPLINAR DA TEOLOGIA**

Inicialmente, precisamos lembrarmos que o objetivo desse capítulo era a busca de uma epistemologia teológica cristã, numa perspectiva consensual, abrangente e dialogal, sendo que esse horizonte seria buscado a partir de uma proposta pedagógica transdisciplinar no tratamento do objeto de pesquisa da teologia em diálogo com as outras ciências humanas.

Sendo assim, ao longo desse capítulo, colocamos em diálogo a perspectiva metodológica da teologia em contato com propostas epistemológicas que apresentavam similaridades e pontos de convergência cognitiva. Nesse sentido, percebemos uma interface muito promissora com o Realismo Crítico, que é uma corrente epistemológica crítica ao modelo racionalista empirista de origem positivista, como detalhamos ao longo desse capítulo.

Entretantes, à medida que buscávamos pontos de convergência entre o realismo crítico e a epistemologia cristã, percebemos que no ambiente metodológico da teologia cristã como no horizonte do realismo crítico, a ontologia determina sua epistemologia, ou seja, “a natureza de um aspecto da realidade determina a *maneira* pela qual ela deve ser conhecida e *até que ponto* ela pode ser conhecida”<sup>693</sup>.

---

<sup>692</sup> CARDOSO, 2005, p. 40.

<sup>693</sup> MCGRATH, 2016, p. 158.

Assim sendo, o realismo crítico propõe uma ontologia estratificada que distingue entre os domínios *do real, do atual e do empírico*. Para o realismo crítico, o *real* é a coisa (objeto) em si, não totalmente cognoscível; o *atual* é a forma como o objeto/fenômeno se manifesta, não havendo garantias que ele esteja manifestando a totalidade de suas características; e o *empírico* que é o que pode ser acessado pelos sentidos, ou seja, pela pesquisa ou observação<sup>694</sup>. Dessa forma, analisando essa estratificação, percebemos que ela guarda relação estreita com o objeto de pesquisa da teologia, o texto sagrado, pois ele se apresenta em três níveis compreensivos: o texto sagrado em sua procedência divina (o real); o texto codificado (o atual); o texto compreendido (empírico).

Destarte, levando avante essa perspectiva epistemológica, consideramos essencial lembrarmos que a revelação é um pressuposto fundamental na perspectiva de formulação da teoria do conhecimento teológico cristão. Portanto, ao longo dessa pesquisa ficou demonstrada a necessidade de uma abordagem metodológica que considere a especificidade do nosso objeto de pesquisa (texto sagrado).

Não somente isso, mas a admissão do texto sagrado como realidade *apriori*, na perspectiva de ser uma coisa/objeto em si mesmo (*kata phisin*), pressupõe uma abordagem metodológica que considere a transcendência do objeto, como já foi exaustivamente discutido nesse capítulo. Sendo assim, os mecanismos de apreensão da realidade do objeto não podem ser reduzidos a uma abordagem racionalista empírica.

Portanto, o estabelecimento de um método teológico pressupõe que ele considere o fato de que a revelação funda ontologicamente o objeto de sua pesquisa, pois os livros sagrados ou Escrituras Sagradas são acolhidos e lidos como registros de revelações verdadeiras a respeito do mundo de Deus, verdades essas que não seriam acessadas se não fossem comunicadas pelos seres espirituais<sup>695</sup>. Assim, se a procedência do texto é espiritual/transcendente, qualquer abordagem metodológica que comece pela esfera da objetividade e da racionalidade comprometeria todo o processo.

Feitas essas considerações de forma detalhada ao longo do capítulo, entendemos que o ato revelacional é inaugural e fundamental para o restante do

---

<sup>694</sup> PETERS, 2019, p. 90.

<sup>695</sup> DIETRICH, 2021, p. 631.



processo de compreensão do texto bíblico, mas precisa ser acompanhado por outras etapas, sobretudo porque ele é um artefato literário passível de apreensão cognitiva. Por conseguinte, o texto admite e necessita de abordagens racionalizantes para que atenda às formulações teológicas e seja oferecido à comunidade religiosa como elemento constitutivo das confissões de fé.

Nessa perspectiva, propusemos uma breve exegese de um texto bíblico do Novo Testamento (hebreus 4,12), apresentando dois modelos exegéticos tradicionais (método histórico-gramatical e método histórico-crítico). Assim, após percorridas as diversas etapas de cada método, pudemos analisar a efetividade de cada um deles no processo analítico do texto bíblico. Entretanto, antes de fazermos qualquer consideração técnica sobre os métodos, precisamos deixar em evidência os pressupostos filosóficos de cada um.

Sendo assim, o método histórico-gramatical tem como pressuposto que as Escrituras Sagradas são uma realidade *a priori*, possuindo características (inerentes) incontestáveis como inerrância e infalibilidade, mesmo que elas não estejam evidentes a uma abordagem objetiva racionalista. Para tanto, parte-se de duas pressuposições bíblicas definitivas, que são a inspiração e a preservação do texto bíblico. “A doutrina da inspiração é a pressuposição fundamental da hermenêutica reformada”<sup>696</sup>. Portanto, essa doutrina atesta que a Bíblia, apesar de “escrita por autores humanos, é obra do Espírito Santo, o qual os moveu e superintendeu de tal modo, que tudo o que eles registraram no cânon, constitui-se, não meramente palavras humanas, mas Palavra de Deus”<sup>697</sup>.

Destarte, no outro polo, o método histórico-crítico tem como pressuposto principal o princípio da dúvida metódica, ou seja, os textos bíblicos, no horizonte analítico do MHC, não são vistos como de origem divina ou espiritual, mas vistos como um objeto que se submete integralmente a uma abordagem racionalizante. “Dito, em outras palavras, o método histórico-crítico rompe com a ideia tradicional da revelação divina dos escritos bíblicos como 'descendo do céu' em forma e conteúdo, para colocá-los em seu contexto histórico e cultural”<sup>698</sup>. Não se admite, nesse contexto, a ideia de um texto inspirado ou revelado por alguma divindade, mas um artefato literário que foi concebido a partir de um contexto sociocultural.

---

<sup>696</sup> ANGLADA, 2006, p.136.

<sup>697</sup> ANGLADA, 2006, p.136.

<sup>698</sup> GLOOR, 2016, p. 9.

Isto posto, pensando somente nas etapas dos dois métodos, percebemos que, quanto à crítica textual, à crítica literária e à análise de conteúdo, os dois métodos, basicamente, possuem abordagens e níveis de aprofundamento semelhantes. Essa conformidade já não acontece no ambiente da análise (crítica) da forma, pois no horizonte do método histórico-gramatical investiga-se as fontes documentais, usadas para compor o texto original, na perspectiva de que esse texto não foi produzido numa esfera de motivações particulares ou objeto de ajustamentos ideológicos ao meio social. Nesse sentido, pressupõe-se que houve um texto inaugural, inspirado e não corrompido. Diferentemente, o método histórico-crítico admite a possibilidade real de que esses textos foram adaptados aos interesses político-religiosos. Ademais, na crítica da forma, considera-se a possibilidade de que muitas narrativas de milagres, manifestações sobrenaturais de cura e expulsão de demônios possam ser uma história fantástica criada pela comunidade dos crentes.

A crítica da redação também apresenta um distanciamento considerável entre as duas abordagens metodológicas. Na perspectiva do MHC, a crítica editorial ou da redação se detém no redator final. Por isso as “técnicas editoriais do último escritor são analisadas para determinar os interesses e preocupações que o motivaram a escrever este trabalho”<sup>699</sup>. Nesse contexto, não se acredita na isenção do redator, pois ele não escreve por uma determinação ou inspiração divina, mas movido pela sua cosmovisão e interesses pessoais ou comunitários. Já no horizonte do MHG, a crítica da redação é tratada no âmbito do contexto literário e se preocupa principalmente em situar os possíveis escritores, redatores e compiladores na perspectiva de que eles foram instrumentalizados pelo próprio Deus para essa missão. Não há uma discussão sobre a possibilidade desses autores, compiladores/redatores estarem produzindo uma literatura a partir de um contexto sociocultural, pois eles são considerados pessoas inspiradas por Deus para produzir um texto que será tratado como Palavra de Deus.

Pensando, agora, na análise teológica, percebemos que os dois métodos avançam na direção de uma compreensão dialética entre o conteúdo bíblico e teológico, na construção dos mecanismos hermenêuticos de interpretação dos textos sagrados. Não somente isso, o texto foi concebido (independentemente do debate acerca da procedência, se divina ou humana) num contexto de encontro

---

<sup>699</sup> GLOOR, 2016, p. 65

entre essa mensagem e a compreensão teológica da comunidade religiosa. Assim, os dois métodos (MHC e MHG) caminham na mesma proposta investigativa.

Feitas essas considerações genéricas sobre os dois métodos, passemos a analisar a competência deles para figurarem (ou não) como ferramentas metodológicas no ambiente da construção de uma epistemologia teológica cristã. Não se deve esquecer que a escolha de uma abordagem ou das duas implicará em negociações metodológicas com a epistemologia das outras ciências humanas, na perspectiva de uma teoria do conhecimento teológico que seja consensual, abrangente e dialogal.

Destarte, o método histórico-crítico, como metodologia, se revela extremamente útil na investigação da origem e desenvolvimento do texto sagrado. Não obstante, seus pressupostos filosóficos de suspeita da presença divina nos textos e de rejeição a qualquer sinal de transcendência da racionalidade geram um entrave epistemológico no ambiente da teologia cristã. Assim, o uso do MHC, na perspectiva dessa pesquisa, precisaria ser reduzido a uma proposta exclusivamente instrumental, despindo-se de seu pressuposto fundamental (racionalidade epistêmica).

Lima, considerando o pensamento do cardeal J. Ratzinger (Papa Bento XVI), afirma que “com esta capacidade de decifrar o texto em seu momento inicial, o método histórico-crítico possibilitou a compreensão dos textos bíblicos no seu contexto histórico original e, portanto, no seu sentido primitivo”<sup>700</sup>. Não obstante,

como sua formulação típica, porém, surgiu eivada de pressupostos filosóficos racionalistas, torna-se necessário ir aos seus fundamentos, refletindo sobre eles e discernindo a possibilidade de separar filosofia e metodologia. J. Ratzinger sublinha que a exegese não pode pretender desenvolver um método que chegue a certezas ao nível das ciências naturais. Trata-se de estudar a Palavra, que possui um dinamismo próprio e que não pode ser reduzida aos aspectos históricos e literários. Por isso, o exegeta não pode partir de uma pré-compreensão racionalista, mas deve admitir que Deus pode manifestar-se na história e que a história pode ter, em virtude disto, novos inícios<sup>701</sup>.

Nesse sentido, o pressuposto filosófico fundamental do MHC acerca da impossibilidade de transcendência (revelação, milagres, inspiração sagrada, milagres etc) já rouba a prometida objetividade e neutralidade do método, pois já

---

<sup>700</sup> LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. A interpretação da Sagrada Escritura: eixo hermenêutico segundo J. Ratzinger – Papa Bento XVI. **ATEO**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 58, p. 159-186, 2018. p. 164.

<sup>701</sup> LIMA, 2018, p. 164.

realiza um juízo prévio, afirmando que o texto é um artefato literário produzido pela racionalidade humana. “Desta maneira, embora se apresentando como ‘objetivo’, o método histórico-crítico na realidade traduz já um determinado ponto de vista sobre o que é ciência e sobre o que é a fé e sua possibilidade de averiguação”<sup>702</sup>.

Não obstante, “é possível distinguir, no método histórico, os pressupostos filosóficos e a metodologia propriamente dita, de modo que se pode utilizar sua metodologia sem pagar tributos às visões filosóficas que o inspiraram”<sup>703</sup>. Entretanto, haverá sempre o risco de se utilizar um método sem reconhecer sua formulação filosófica, incorrendo no risco de uma transgressão metodológica pouco aceitável em termos científicos.

Entretanto, a busca de uma zona de intercessão ou de convergência do MHC com o realismo crítico parece não ser muito promissora, sobretudo porque o realismo crítico suspeita de toda perspectiva metodológica que está em busca da essência do objeto. Para o RC, “a distinção entre as dimensões intransitiva e transitiva da ciência implica que o mundo não deve ser reduzido à nossa experiência acerca do mesmo {...}, como se o mundo correspondesse ao espectro de nossos sentidos, sendo idêntico àquilo que experimentamos”<sup>704</sup>. Dessa forma, o mundo não poderia ser suficientemente representado em nossas experiências cognitivas. Entretanto, o MHC, na sua proposição histórica, acredita que os resultados da pesquisa científica são espelhos da realidade.

Outra questão inquietante no ambiente do MHC é que ele lida com a dificuldade em estabelecer consensos compreensivos, sobretudo porque não se alcança “um resultado seguro para a compreensão dos textos, uma vez que os resultados das pesquisas dificilmente concordavam entre si”<sup>705</sup>. Nesse sentido, o MHC poderia ser admitido não como um método teológico suficiente, dado as limitações impostas pelo seu horizonte racionalista explicativo, mas, quem sabe, como uma etapa de um método teológico mais abrangente. Tal ponderação se justifica porque o método histórico-crítico pode ser compreendido como “uma das dimensões fundamentais da exegese, mas não esgota a tarefa da interpretação para

---

<sup>702</sup> LIMA, 2018, p. 165.

<sup>703</sup> RATZINGER, 1989, *apud* LIMA, 2018, p. 165.

<sup>704</sup> BHASKAR, 1975, *apud* SAYER, 2000, p. 9.

<sup>705</sup> LIMA, 2018, p. 166.

quem, nos textos bíblicos, vê a única Escritura Sagrada e nela crê como inspirada por Deus<sup>706</sup>.

Pensando no pressuposto revelacional, considerado essencial no horizonte metodológico a que se propõe essa pesquisa, a presença potencial da revelação no texto não é acessível pelo mero uso de instrumental histórico-crítico, sobretudo porque os textos sagrados foram concebidos numa perspectiva relacional entre o Deus crido e o crente que exerce fé.

Nesse sentido, o MHG (método histórico-gramatical) encontra-se alinhado a este horizonte, pois considera como pressuposto fundamental a crença na veracidade do texto bíblico, no que tange a sua concepção original, levando em conta “o caráter divino e humano das Escrituras, sua inspiração e infalibilidade, a historicidade dos relatos bíblicos e a intencionalidade dos textos em comunicar sentido de maneira proposicional”<sup>707</sup>. Assim, o MHG entende que, na análise do texto bíblico, “a Palavra do próprio Deus nunca se apresenta na simples literalidade do texto”<sup>708</sup>. Portanto, no processo de apreensão desse texto, “é preciso transcender a literalidade num processo de compreensão, que se deixa guiar pelo movimento interior do conjunto e, portanto, deve tornar-se também um processo de vida”<sup>709</sup>.

Ademais, o MHG analisa o texto sagrado baseado em duas pressuposições bíblicas definitivas que são a inspiração e a preservação do texto bíblico. Assim “a doutrina da inspiração é a pressuposição fundamental da hermenêutica reformada”<sup>710</sup>. Logo, a inspiração, na perspectiva de um método teológico, não pode ser ignorada, pois a ideia de transcendência do texto bíblico se baseia no fato de sua origem divina. Nesse sentido, para o cardeal Ratzinger, a inspiração bíblica é mais do que uma ação pontual, mas deve ser concebida como uma capacitação dada por Deus, “que conduz o autor humano, pouco a pouco, com sua reflexão, suas tentativas de expressão, suas possíveis remodelações do escrito, a expressar o que realmente o Espírito Santo tem em vista: a Palavra de Deus”<sup>711</sup>.

Considerando a perspectiva metodológica esboçada até aqui, pensamos que a ideia de uma abordagem metodológica monolítica que valida somente um saber

---

<sup>706</sup> RATZINGER, Joseph. BENTO XVI. **Gesù di Nazaret**. Milano: RCS Libri, 2007. p. 12.

<sup>707</sup> LOPES, 2005, p. 118.

<sup>708</sup> BENTO XVI (RATZINGER), 2016, *apud* LIMA, 2018, p. 169.

<sup>709</sup> BENTO XVI (RATZINGER), 2016, *apud* LIMA, 2018, p. 169.

<sup>710</sup> ANGLADA, 2006, p.136.

<sup>711</sup> LIMA, 2018, p. 174.

critico-científico ou que enfatiza apenas a dimensão subjetiva ou transcendente do método não oferece a possibilidade de elaborar uma epistemologia consensual, abrangente e dialogal. Portanto, a ideia de dicotomizar racionalidade e historicidade (não crítica, mas hermenêutica) é um horizonte bastante superado no ambiente das ciências sociais.

Nesse sentido, a dimensão histórico-crítica (no contexto da racionalidade exegética) e a dimensão teológica (simbólica/interpretativa) não devem se anular, pois "as duas dimensões [...] não podem ser consideradas antagônicas, pois daí derivaria o perigo de dualismo, com suas consequências não só a nível exegético, mas ainda teológico, pastoral e espiritual". Nesse sentido, precisa ser reconhecido que "não há antagonismo entre fé e razão, mas dimensões próprias de investigação, que não se excluem mas se complementam, assim também os dois níveis de estudo exegético devem ser desenvolvidos em harmonia<sup>712</sup>".

Encerrando esse capítulo, não parece apropriado conceber um método teológico que chegue à conclusões invalidantes da fé histórica, da missão da igreja e do estabelecimento de uma racionalidade prudencial. Há de se pensar numa abordagem metodológica que não anule o sentimento religioso e que seja promotor de um ethos social saudável e frutífero para a vida religiosa no ambiente da coletividade (cf. Atos 2. 46, 47)<sup>713</sup>. Dito isso, há de se conceber uma exegese que seja capaz de superar a abordagem histórica-crítica, abarcando o mundo teológico, sobretudo pela posição privilegiada das Escrituras no estabelecimento da fé cristã. Logo, "o trabalho exegético põe sempre em jogo a própria vida e missão da Igreja. Por isso é necessário 'desenvolver uma exegese não somente histórica, mas também teológica'<sup>714</sup>.

---

<sup>712</sup> BENTO XVI, 2010, apud LIMA, 2018, p. 177.

<sup>713</sup> Diariamente perseveravam unânimes no templo, partiam pão de casa em casa e tomavam as suas refeições com alegria e singeleza de coração, louvando a Deus e contando com a simpatia de todo o povo. Enquanto isso, acrescentava-lhes o Senhor, dia a dia, os que iam sendo salvos. Atos dos Apóstolos 2,46-47. BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1429.

<sup>714</sup> BENTO XVI, 2008, apud LIMA, 2018, p. 181.

## CONCLUSÃO

Inicialmente, faz-se necessária uma avaliação panorâmica do caminho percorrido até aqui, sobretudo para que essas considerações finais possam responder e atender ao que foi definido como problema de pesquisa, bem como aos objetivos que foram estabelecidos desde o projeto dessa tese. Portanto, faremos uma breve recensão, começando pela introdução, não tendo, de forma alguma, a proposta de percorrer exaustivamente caminhos já trilhados.

Sendo assim, considerando que a proposta temática dessa tese é a busca por uma epistemologia para a teologia cristã, entendemos que, introdutoriamente, era necessário fazer uma caracterização do que vem a ser ciência (num contexto geral). Ato contínuo propusemos um devir histórico das ciências, bem resumido<sup>715</sup>. Nesse sentido, percebemos que “aparentemente há uma crença amplamente aceita de que há algo de especial a respeito da ciência e de seus métodos”<sup>716</sup>, sendo que, na compreensão leiga, há um entendimento de que a ciência tem competência para fazer um juízo seguro sobre todas as questões da vida.

Não obstante, a ideia de que a ciência produz um saber definitivo e de validade universal tem gerado grandes questionamentos. Assim, esse conceito da ciência tem enfrentado resistência, especialmente a partir do século XIX, sendo acusada de ser um modelo opressor e totalitário, pois “se a atitude científica é a única racional, a única verdadeiramente humana, verdadeiramente justificada e fecunda, o sentido que ela projeta sobre o homem e o mundo só pode ser o único possível”<sup>717</sup>. Tal postura demonstra a presença de um fundamentalismo intolerante em relação às demais leituras da realidade, fomentando uma compreensão monolítica da vida.

Entrementes, chegamos ao século XX<sup>718</sup>, com a imagem da ciência arranhada e fraturada em diversas correntes epistemológicas, representadas

---

<sup>715</sup> Optamos por introduzir o assunto da pesquisa caracterizando, de imediato, o conhecimento científico para não edificar sobre o vazio cognitivo, sobretudo porque não há como falar de epistemologia (filosofia da ciência) sem antes falar de ciência. Assim, o projeto de pesquisa foi apresentado nos seus elementos essenciais (problema de pesquisa, teses, objetivos, referencial teórico e metodologia) no interior da introdução.

<sup>716</sup> CHALMERS, 1993, p.12.

<sup>717</sup> JAPIASSU, 1975, p. 203.

<sup>718</sup> Esse processo já se delineia a partir da metade do século XIX, quando as ciências humanas ganham estatuto próprio (especialmente através da publicação da obra *Introdução às ciências humanas* - Wilhelm Dilthey).

dicotomicamente na divisão entre ciências naturais (duras/puras) e ciências humanas/sociais. Assim, configura-se a afirmação epistemológica das ciências humanas, consideradas, até então, como ciências de segunda categoria em face de seu estatuto científico mais subjetivo e historicista. Nesse contexto, há uma pulverização em diversas áreas, na perspectiva das especializações dessas esferas do conhecimento.

Destarte, considerando esse quadro de crise epistemológica das ciências clássicas, chamado por Husserl de crise das ciências europeias<sup>719</sup>, estaríamos diante de um novo momento no ambiente do conhecimento científico, onde algumas áreas de conhecimento, que eram desprezadas como saber acadêmico-científico, agora, são assumidas como saberes dotados de cientificidade. Nesse contexto, de maneira especial, fizemos menção, na introdução dessa pesquisa, ao reconhecimento das ciências da religião e à teologia como área de conhecimento específica (área 44), assumindo, então, *status* de saber regularmente constituído no ambiente da educação superior brasileira.

Assim, na introdução da nossa tese, apresentamos esse quadro de inserção da teologia na cena acadêmico-científica, na perspectiva de que, nesse novo ambiente epistemológico (menos racionalista-empirista), ela possa se configurar em diálogo com as outras ciências humanas. Nesse sentido, há de se prezar “a sua irreduzível relação à experiência e prática da fé, que transcende as possibilidades explicativas das ciências naturais e humanas, embora não se localize fora do âmbito da racionalidade”<sup>720</sup>.

Na expectativa de se estruturar um modelo epistemológico próprio da Teologia cristã, “talvez seja tempo de pensar a teologia acadêmica {...} como tendo a vocação específica de prover um cenário dentro do qual todo o amplo espectro de vozes teológicas (bem como das apropriadas vozes não-teológicas) possa ser ouvido {...}”<sup>721</sup>. Assim, estaríamos diante de um cenário apropriado para a interlocução acadêmica e a partilha de saberes.

Entrementes, caminhando para o término da nossa introdução, admitimos a possibilidade de se pensar numa epistemologia teológica própria, que seja capaz de

---

<sup>719</sup> A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental – uma Introdução à filosofia fenomenológica. Essa obra foi publicada originalmente em 1935. O título foi publicado aqui no Brasil pela editora Forense e está referenciada nessa pesquisa.

<sup>720</sup> ZABATIERO, 2007, p. 74.

<sup>721</sup> KAUFMAN, 1993 *apud* ZABATIERO, 2007, p. 82.



dialogar com outras áreas do conhecimento sem perder sua especificidade. Nesse sentido, achamos inconveniente a ideia de reduzir a nossa proposta epistemológica a uma abordagem hermenêutica<sup>722</sup>.

Assim, acreditamos, conforme já mencionamos na introdução dessa tese, que a radicalidade da ideia de superação da epistemologia pela hermenêutica, mormente, pela hermenêutica filosófica ontológica, parece inapropriada. É absolutamente razoável que “as limitações do conhecimento, devido à insuficiência da epistemologia para compreender as diversas visões do mundo, podem ser resolvidas se aceitarmos unir a epistemologia com a hermenêutica”<sup>723</sup>. Portanto, a expectativa de que “a hermenêutica é, antes, o que obtemos quando não somos mais epistemológicos”<sup>724</sup> parece inviabilizar-se pela natureza própria dos processos cognitivos que exigem racionalizações objetivas minimamente consensuais.

Isso posto, no descerramento da introdução, apresentamos minimamente alguns pressupostos do nosso projeto de pesquisa (problema de pesquisa, hipóteses, objetivos, metodologia e referencial teórico) que nortearam essa pesquisa. Finalmente, encerramos a introdução apresentando e perspectivando o primeiro capítulo que se encarregaria de caracterizar os termos estreitamente ligados à epistemologia, como teoria do conhecimento, metodologia e objeto de pesquisa. Além disso, foi proposta para esse capítulo uma introdução ao método teológico, não ignorando que há uma grande difusão das abordagens metodológicas no contexto das diversas correntes teológicas cristãs.

Sendo assim, conforme anunciado na introdução, o capítulo um (título 2) se ocupou de conceituar e caracterizar a epistemologia, bem como os termos diretamente ligados a ela. Nesse sentido, foi assumido o termo epistemologia como filosofia da ciência e também como teoria do conhecimento, sendo que nessa pesquisa os termos são usados intercambiavelmente. Foi julgado oportuno também fazer uma breve revisão histórica sobre o desenvolvimento dos dois paradigmas metodológicos principais, a saber, explicativo e compreensivo, situando-os respectivamente sob o guarda-chuva filosófico do positivismo e da fenomenologia.

---

<sup>722</sup> Não retomaremos essa discussão aqui, sobretudo porque fizemos uma oposição consistente à ideia da superação da epistemologia pela hermenêutica. Richard Rorty (já referenciado nessa pesquisa) defende a superação da epistemologia por parte da hermenêutica, mas não concorda com a ideia de substituir a primeira pela última. Nesse sentido, oferecemos resistência à ideia de superação, fato já demonstrado nessa pesquisa.

<sup>723</sup> FLORES-GALINDO, 2009, p. 200.

<sup>724</sup> RORTY, 1994, p. 321.

Nesse sentido, recorreremos ao que já discutimos no capítulo um, transpondo os comentários firmados naquele momento. Destarte, na perspectiva positivista, a abordagem explicativa “instaura as ciências como investigação do real, do certo e do indubitável, do precisamente determinado e do útil”<sup>725</sup>. Para essa mentalidade, não há conhecimento confiável fora desse horizonte científico, sobretudo porque os resultados da pesquisa, nessa abordagem, acreditam que o conhecimento do objeto é uma representação de sua realidade. Assim, esse modelo metodológico arroga para si a plena capacidade de independência do pesquisador em relação ao objeto, possibilitando ao sujeito um juízo neutro sobre a realidade do objeto.

Pensando, agora, na matriz compreensiva, podemos dizer que esta proposta metodológica é uma reação ao modelo explicativo, sabidamente fundado na possibilidade de explicação da realidade a partir de um horizonte racionalista e objetivista. No modelo compreensivo, o conhecimento é o resultado do encontro entre o pesquisador e o objeto. Nessa perspectiva, Hessen lembra que “o conhecimento significa uma relação entre um sujeito e um objeto que entram, por assim dizer, em contato mútuo”<sup>726</sup>. Assim, a abordagem compreensiva, também, não deixa de ser uma oposição ao projeto de instituir o modelo explicativo como paradigma metodológico no ambiente das Ciências Sociais.

Feita essa breve revisão histórica desses paradigmas, apresentamos o contexto metodológico atual no ambiente das ciências humanas/sociais<sup>727</sup>, após seu efetivo rompimento com o paradigma explicativo das ciências naturais. Ato contínuo, fizemos breve e *arriscada* classificação dos métodos usados, especialmente, no ambiente das ciências humanas/sociais. Firmadas as conceituações e caracterizações minimamente necessárias aos termos epistemologia e método, passamos a definir o objeto de pesquisa.

Dessa forma, no ato de buscar definir o objeto de pesquisa, precisa ser levado em conta que ele é a razão principal da epistemologia, pois uma área de conhecimento que não tem um objeto de pesquisa definido não pode ser considerada uma ciência. Assim, nesse processo de definir o objeto de pesquisa

---

<sup>725</sup> COMTE, 1988, p. 12.

<sup>726</sup> HESSEN, 1980, p. 35.

<sup>727</sup> Nessa pesquisa, não buscamos distinguir ciência social de humana, sobretudo porque muitos teóricos preferem tratá-las conjuntamente como humanas. Não obstante, é possível fazer distinção prática delas, sendo que a sociologia e a antropologia são exemplos clássicos das ciências sociais, enquanto a filosofia e a história são bons exemplos de ciências humanas.

(objeto de conhecimento) foi necessário percorrer, antes, um longo caminho em busca das teorias que tratam da origem do conhecimento (racionalismo, empirismo, intelectualismo, apriorismo). Não somente isso, mas também foi discutida a possibilidade ou a impossibilidade do conhecimento (dogmatismo, ceticismo, agnosticismo, realismo, objetivismo, relativismo e subjetivismo).

Assim, estabelecidos e caracterizados esses elementos epistemológicos, foi inaugurada uma discussão sobre a presença do método no ambiente teológico cristão, considerando as peculiaridades do objeto de pesquisa. Nesse sentido, há de se admitir a presença do método teológico cristão desde o nascimento da igreja cristã (patrística), como também no período da idade média (escolástica), numa perspectiva pré-científica.

Por oportuno, cito também o comentário feito no capítulo primeiro, entendendo que o método teológico atribuído à patrística e à escolástica está despido de cientificidade, como a concebemos atualmente. Pode ser dito que o método, nesse contexto, foi considerado efetivamente como uma abordagem interpretativa sem o aparelhamento crítico da modernidade, sobretudo porque “abordagens focadas no método científico tendem a retroceder no máximo aos séculos XVI e XVII, partindo em geral de Galileu Galilei e Francis Bacon, ou de René Descartes, passando por Isaac Newton”<sup>728</sup>.

Nesse sentido, a teologia no ambiente de instauração de uma realidade essencialmente iluminista, racionalista e humanista precisou se reconfigurar, e, nesse processo, criou aproximações e distanciamentos com as demais ciências. Nesse contexto, mais crítico e objetivista, a teologia se depara com matrizes metodológicas de viés mais cientificista, como é o caso do método histórico-crítico, onde a interpretação da bíblia é mais contextual com a realidade material e sociocultural. Somando-se a esses eventos, o surgimento das ciências da religião, em meados do século XIX, inaugura uma fase em que o conhecimento religioso não será discutido somente na perspectiva teológica, obrigando a teologia a repensar seu paradigma metodológico.

Diante do quadro apresentado, a teologia se vê diante de um grande desafio cognitivo, que é propor uma abordagem metodológica que pavimente o caminho para um tipo de *racionalidade teológica*, considerando seus pressupostos

---

<sup>728</sup> ALVES, 2019, p. 47.

revelacionais e bíblicos. Nesse sentido, um horizonte a ser perseguido parece ser o já proposto por Anselmo de Cantuária<sup>729</sup> (*credo ut intellegam*, ou seja, creio para entender), onde a crença inaugura o processo cognitivo, mas continua em busca de racionalidade intelectual.

Entrementes, no término do capítulo um, ainda, houve espaço para levantar outra questão inquietante para o estabelecimento de um método teológico minimamente consensual, que é a presença de diversas perspectivas metodológicas praticadas pelas diferentes correntes cristãs. Nesse sentido, foram consideradas, de forma exemplar, três abordagens (hermenêutica-contextual, cristã-confessional e crítica-histórica), demonstrando que existe uma grande difusão metodológica nessas abordagens. Assim, após apresentar esse quadro conceitual, onde foram caracterizados os diversos elementos constitutivos da epistemologia e os dissensos metodológicos elencados, buscaremos um ambiente metodológico de interlocução das ciências humanas com a teologia. Esse foi o desafio proposto e assumido no próximo capítulo.

Seguindo o percurso panorâmico da nossa pesquisa, chegamos ao capítulo dois (título 3), considerando o desafio lançado no capítulo anterior, no sentido de propor a criação de um ambiente de diálogo epistemológico com as ciências humanas. Sendo assim, nesse capítulo lançamo-nos na tarefa de, primeiramente, apresentar um percurso histórico de construção da epistemologia das ciências humanas para, depois, buscar interfaces com a teologia. Inicialmente, nesse capítulo ficou esclarecido que o estabelecimento das ciências humanas como saberes de gabarito científico se dá em meados do século XIX sob o primado, ainda, das ciências naturais.

Entrementes, foi lembrado que esse contexto científico relegava as ciências humanas como filosofia, teologia e história a uma forma de ciência amadora, que só tinha gabarito científico se submetida ao arcabouço metodológico das ciências naturais. Assim, as ciências humanas vão reagir a esse contexto propondo uma abordagem própria, onde o seu objeto de pesquisa não poderia ser alienado da realidade da vida ou abstraído dessa, pois o ser humano não se ausenta no processo do conhecimento. Dessa forma, o “ponto de partida da vida e da conexão permanente com ela formam o primeiro traço fundamental na estrutura das ciências

---

<sup>729</sup> Anselmo de Cantuária foi um monge italiano nascido no século XI d. C.

humanas; já que as ciências humanas repousam sobre a vivência, a compreensão e a experiência de vida”<sup>730</sup>.

Não obstante, em tempos mais recentes, essa polarização metodológica tem arrefecido, inclusive há muitos pesquisadores admitindo que “entre o ato explicativo e o interpretativo há uma completa indissolubilidade, para além de uma mera compatibilidade entre ambos. Ou seja, {...} o explicar e o compreender não são apenas compatíveis, mas absolutamente inseparáveis”<sup>731</sup>. Portanto, o que se perspectiva nesse ambiente metodológico, considerando essa zona de consensos mínimos necessários entre explicar e compreender, entre racionalidade (cartesiana) e historicidade (nos termos diltheyanos), é o reconhecimento dos elementos subjetivos, simbólicos e míticos na construção da cognoscibilidade.

Assim, a citada dimensão cognitiva (do mito e do símbolo) possibilita convergências epistemológicas entre ciência e religião, sobretudo porque “os mitos {...} servem a uma necessidade que vai além da consciência religiosa, à necessidade de conectar os fenômenos da natureza tanto quanto da sociedade e fornecer uma espécie de primeira explicação para eles”<sup>732</sup>.

Sem embargo, na contemporaneidade, tem-se percebido o recrudescimento da racionalidade instrumental<sup>733</sup>, própria do início do século XX, numa perspectiva de um pragmatismo científico e tecnológico. Dito horizonte está diretamente ligado ao modelo de mercado produtivo e de capitalismo financeirizado. Nesse sentido, o texto desse capítulo conclui que o contexto político-econômico acaba por impactar a pesquisa científica e os projetos educacionais, partejando um paradigma metodológico pragmático e funcionalista. Tal modelo opera hierarquizando saberes, assumindo como verdade científica a possibilidade de tornar lógica e quantificável toda forma de conhecimento, engendrando uma compreensão monolítica da realidade, reduzindo objeto e método a uma única lógica.

Ainda, no capítulo dois, foram tecidas considerações sobre esse ambiente de estabelecimento de uma racionalidade de viés pragmático-funcionalista, no ambiente das ciências humanas. Assim, para entendermos esse processo,

---

<sup>730</sup> DILTHEY, 2010b, p. 97

<sup>731</sup> CAMPOS, 2020, p. 71.

<sup>732</sup> DILTHEY, 2010a, p. 168.

<sup>733</sup> Terminologia cunhada por Horkheimer no século XX, mas que guarda estreita relação com a ideia de racionalidade a serviço exclusivamente da técnica e do trabalho (próprias do período áureo da revolução industrial).

houvemos por bem fazer uma breve revisão histórica das principais escolas pedagógicas. Dessa forma, foram alistadas três matrizes pedagógicas, categorizadas em escolas não-críticas, críticas e progressistas. Nesse sentido, foram consideradas escolas não-críticas: a pedagogia tradicional, a pedagogia escolanovista e a pedagogia tecnicista. Já as chamadas críticas são: escola como violência simbólica (Bourdieu), escola como aparelho ideológico (Althusser), escola dual (Baudelot e Estlabet). Por fim, as progressistas são: pedagogia libertária, pedagogia libertadora e pedagogia histórico-crítica.

Em seguida, ainda nesse capítulo, foi reconhecido como de grande pertinência o horizonte metodológico da pedagogia histórico-crítica, na perspectiva de Dermeval Saviani, sobretudo pela sua proposta de crítica aos processos educacionais, assumindo que os processos cognitivos devem estar firmados na “apropriação crítica e histórica do conhecimento enquanto instrumento de compreensão da realidade social e atuação crítica e democrática para a transformação social”<sup>734</sup>.

Entretanto, na segunda parte desse capítulo, discutiu-se a questão da presença da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade na proposta pedagógica das ciências humanas. Assim, após as caracterizações e distinções entre inter e transdisciplinaridade, ficou assentido que esse é um caminho razoável no ambiente das ciências humanas, sendo lembrado que é um debate que já demonstra razoáveis consensos, sobretudo a partir da publicação da carta da transdisciplinaridade (referenciada nessa pesquisa) no alvorecer do século XX.

No descerramento desse capítulo, julgou-se que, no contexto das ciências humanas, a presença de uma pedagogia de viés crítico e contextual, aliada a um horizonte pedagógico de transdisciplinaridade seria um terreno favorável para a interlocução e colaboração entre ciências humanas e teologia. Portanto, parece razoável que a teologia estabeleça uma epistemologia própria, considerando suas peculiaridades (em face do método e do seu objeto de pesquisa), propondo uma abordagem de perspectiva consensual (internamente falando) e dialógica em relação às outras áreas do conhecimento (externamente falando). Assim, em nosso próximo capítulo isso será levado a termo.

---

<sup>734</sup> GAZIM, 2005, p. 50.

Assim, chegamos ao capítulo três (título 4) que, diferentemente dos demais, tem caráter mais assertivo, uma vez que nele estamos propondo o caminho para o estabelecimento de uma epistemologia para a teologia cristã, que vai se configurando no encontro do seu objeto de pesquisa e sua abordagem metodológica em diálogo com as ciências humanas. Assim, de maneira mais definitiva, fica estabelecido o texto das Escrituras Sagradas como seu objeto de pesquisa, entendendo que “a teologia só é possível se houver a Sagrada Escritura e, sobretudo, a encarnação de Deus. Porque, se assim não fosse, só seria possível falar de Deus, mas não um falar real e verdadeiro de Deus {...}”<sup>735</sup>. Igualmente, fica estabelecido que o método a ser adotado precisa estar submetido às peculiaridades de seu objeto de pesquisa, pois “cada aspecto da realidade requer seu próprio e distinto método de investigação {...}”<sup>736</sup>.

Nesse capítulo, há uma proposta clara de uma epistemologia para a teologia cristã que seja competente para dialogar com o ambiente epistemológico das ciências humanas, encontrando no Realismo Crítico<sup>737</sup> um interlocutor apropriado e identificado com a ideia de transcendência do objeto de pesquisa. Nesse sentido, assim como a teologia, o RC comunga da ideia de que o ponto de partida não é o método, mas o ente (objeto), logo, “a identidade específica do objeto de uma ciência determina sua resposta em relação àquele objeto”<sup>738</sup>. Portanto, assim como no ambiente do realismo crítico, uma epistemologia cristã exige uma abordagem metodológica que considere o caráter metafísico e transcendente do seu objeto de pesquisa (texto bíblico).

Outra zona de convergência epistemológica significativa entre o RC e a teologia é a ideia de estratificação da realidade. Assim, para o realismo crítico, as três dimensões do objeto de pesquisa são tratadas na dimensão do *real*, do *atual* e do *empírico*, pressupondo que o real é o objeto em si (*kata phisin*), o atual é o objeto manifesto e o empírico, o objeto compreendido. Nessa perspectiva, o real nunca pode ser esgotado, o atual não manifesta todas as potências do real e o empírico é o conhecimento adquirido, limitado por sua própria natureza. A comparação entre

---

<sup>735</sup> PEREZ, 2007, p. 14.

<sup>736</sup> MCGRATH, 2016, p. 37, 38.

<sup>737</sup> O Realismo Crítico foi significativamente discutido no capítulo quatro, logo não vemos motivos para apresentá-lo aqui, novamente.

<sup>738</sup> MCGRATH, 2016, p. 175.

essa estratificação da realidade com as dimensões interpretativas do objeto de pesquisa da teologia (texto sagrado) é inevitável.

Entretentes, num primeiro momento, a comparação entre essas dimensões do objeto de pesquisa foi tratada somente na questão da esfera do real<sup>739</sup>, no sentido do texto sagrado apontar para uma realidade transcendente, metafísica. Essa relação comparativa abre as portas para o estabelecimento de um pressuposto que é considerado fundamental na configuração de uma epistemologia teológica, que é a ideia de revelação. Assim, a concepção de revelação “diz respeito à noção fundamental de que as ideias centrais da fé cristã devem suas origens direta ou indiretamente a Deus, e não à razão humana autônoma”<sup>740</sup>.

Destarte, foi assumido um conceito próprio de revelação na perspectiva de estabelecê-la como pressuposto do método teológico cristão. Assim, o conceito de revelação que é proposto aqui baseia-se na ideia de um *Deus Abscôndito, ou seja*, um Deus que se encontra numa dimensão inacessível aos sentidos humanos, traduzido no célebre texto do Profeta Isaías: “Verdadeiramente tu és o Deus que te ocultas, o Deus de Israel, o Salvador”<sup>741</sup>. Assim, o acesso a esse Deus que não é autoevidente no texto sagrado (objeto de pesquisa) é mediante a revelação.

Nessa perspectiva de considerar a revelação como pressuposto fundante do método teológico foram elencados os conceitos de *hierofania* em Eliade e de *numinoso* em Otto, considerando a manifestação e a natureza do sagrado como dimensões inter-relacionadas com a ideia de revelação cristã. Assim, estabelecidas essas conexões entre uma pretensa epistemologia teológica cristã com as ciências humanas, mormente com os pressupostos filosóficos do realismo crítico, passamos a um exercício prático, oferecendo uma análise exegética de um texto bíblico do Novo Testamento.

Dito isto, no ato propositivo do esboço exegético de um texto sagrado (hebreus 4. 12), fez-se necessário conceituar e caracterizar dois modelos exegéticos tradicionais, no ambiente da teologia cristã, que são o método histórico-gramatical (MHG) e o método histórico-crítico (MHC). Nesse sentido, foram apresentadas também as diversas etapas de cada um dos métodos, oferecendo explicações

---

<sup>739</sup> No encerramento do capítulo quatro é retomada essa relação do objeto de pesquisa da teologia com a estratificação do RC, considerando também a dimensão do atual e do empírico.

<sup>740</sup> MCGRATH, 2016, p. 222.

<sup>741</sup> Livro de Isaías, 45,15. In: BÍBLIA Sagrada: 1969.



detalhadas sobre cada uma. Assim, após as devidas caracterizações dos métodos, foi oferecido um exercício prático de análise exegética do texto de hebreus 4. 12.

Dessa forma, após esse extenso procedimento, foi oferecida uma avaliação final sobre o desempenho dos métodos histórico-gramatical e histórico-crítico. Nesse sentido, foi considerada a capacidade de cada método responder aos pressupostos metodológicos necessários a uma epistemologia teológica cristã, não se esquecendo que o horizonte perseguido é de natureza consensual, abrangente e dialógica com as ciências humanas. Nesse sentido, os métodos foram analisados também na sua interface com o realismo crítico, indicando os pontos de convergência e divergência.

Assim, o terceiro capítulo chega ao seu fim, oferecendo um horizonte epistemológico em que o realismo crítico se coloca como um interlocutor cognitivo alinhado com os pressupostos epistemológicos da teologia cristã, elegendo o método histórico-gramatical como abordagem privilegiada e enxergando no método histórico-crítico um colaborador pontual. Nesse sentido, o MHC poderia ser acolhido não como um método teológico suficiente, dado as limitações impostas pelo seu pressuposto racionalista-objetivista, mas, quem sabe, como uma etapa de uma abordagem mais abrangente. Tal ponderação se justifica porque o método histórico-crítico pode ser compreendido como “uma das dimensões fundamentais da exegese, mas não esgota a tarefa da interpretação para quem, nos textos bíblicos, vê a única Escritura Sagrada e nela crê como inspirada por Deus”<sup>742</sup>.

Feito esse percurso panorâmico pela introdução e pelos três capítulos que precedem as considerações finais, queremos apresentar, como último ato dessa tese, o esboço de uma epistemologia teológica cristã. Sendo assim, o que se segue é conteúdo exclusivo desse momento da tese e representa um caminho possível para o problema de pesquisa apontado no projeto dessa tese que é: *em que medida é possível uma epistemologia para a teologia cristã, configurando uma teoria do conhecimento consensual, abrangente e dialogal?*

Destarte, com essa indagação em mente, passemos às considerações necessárias. Assim, num primeiro momento, lembramos que a teologia cristã, em face da sua origem histórica e sua trajetória, não encontra em nenhuma outra ciência uma correspondência plena, nem mesmo na filosofia. Logo, seu estatuto

---

<sup>742</sup> RATZINGER, 2007, p. 12.

epistemológico precisa ser absolutamente original e identificado com seu objeto de pesquisa. Portanto, a possibilidade de uma epistemologia para a teologia cristã ganha viabilidade em face das demandas internas da própria teologia, como também do auspicioso diálogo que ela (a teologia) é capaz de desenvolver com as ciências humanas, em face do horizonte transdisciplinar das duas áreas de conhecimento.

Nesse sentido, a teologia busca se estabelecer a partir de uma racionalidade teológica que lhe proporcione um discurso que seja coerente com sua natureza (*kata phisin*) e que seja compreensível para o seu entorno acadêmico. Logo, “o discurso teológico, assim, precisa se constituir em formas que possibilitem o *diálogo* com – e entre – os mais variados interlocutores em seus diferentes espaços de atuação: igrejas, academia, sociedade”<sup>743</sup>.

Assim sendo, sua epistemologia está assentada numa abordagem metodológica que não admite neutralidade plena. Nesse sentido, reforçamos o que já foi sublinhado por Bultmann, quando ele reconhece que “a verdadeira teologia só existe quando há um envolvimento pessoal e existencial entre o sujeito que faz teologia e a realidade sobre a qual trabalha”<sup>744</sup>. Portanto, o distanciamento metodológico do objeto que se pesquisa não se efetiva integralmente, pois “Deus não é outro objeto de nossa razão que pode ser conhecido à distância e com uma aparente neutralidade” [...] <sup>745</sup>.

Não obstante, precisa ser dito que, apesar desse ambiente de envolvimento do pesquisador com o objeto, o método teológico não pode virar as costas para as Ciências, pois a “reflexão metodológica se encontra inevitavelmente exposta a uma exigência de precisão metodológica proveniente da Ciência moderna”<sup>746</sup>. Dito horizonte é salutar, sobretudo pela proposta de se produzir conhecimento num contexto pedagógico interdisciplinar e dialógico com as outras ciências.

Portanto, após considerar a exclusividade de seu objeto de pesquisa<sup>747</sup> e relembrar sinteticamente os pressupostos básicos para uma abordagem metodológica, apresentamos um escopo da proposta epistemológica para a teologia

---

<sup>743</sup> ZABATIERO, 2007, p. 80.

<sup>744</sup> PÉREZ, 2007, p. 13.

<sup>745</sup> PÉREZ, 2007, p. 13.

<sup>746</sup> KASPER, 1967, apud ALVES, 2019, p. 24.

<sup>747</sup> Relembrando mais uma vez que nosso objeto de pesquisa parte do texto bíblico. Acreditamos que o terreno seguro para uma epistemologia teológica cristã passa pelo acolhimento das Escrituras Sagradas como seu objeto de pesquisa.

cristã. Nessa apresentação, consideramos que essa teoria do conhecimento se propõe a ser consensual, abrangente e dialogal.

Sendo assim, a epistemologia da teologia cristã parte de seu pressuposto fundamental, que é a revelação. Nesse sentido, o edifício epistemológico se funda na capacidade que o texto bíblico tem de revelar a pessoa de Deus. Nessa perspectiva, temos corroborações internas, ou seja, testemunhos das Escrituras em diversas passagens, tanto no Antigo como no Novo Testamentos. Exemplarmente, citamos nessa pesquisa o episódio da sarça (Êxodo 3), onde uma manifestação do sagrado (*hierofania*) é sucedida por uma revelação (*apocalipsis*). Igualmente, pode ser elencado o encontro de Paulo com o Cristo glorificado (Atos 9), onde ele experimenta uma manifestação sobrenatural (*hierofania*), seguida de uma revelação (*apocalipses*) acerca dos propósitos de Deus para sua vida.

Pensando ainda nesse pressuposto fundamental para a epistemologia teológica cristã, que é a revelação, podemos estabelecer uma interface com o Realismo Crítico, propondo uma relação comparativa com o seu modelo de estratificação da realidade, que parte da compreensão ontológica para a dimensão epistemológica<sup>748</sup>. Assim, poderíamos dizer que o *real* é a coisa em si, o objeto em sua natureza transcendente e não totalmente acessível. Na teologia, temos a ideia do Deus *abscôndito*, mas revelado em Cristo, acessível mediante a fé, que pode ser conhecido ou revelado através das Escrituras Sagradas.

Nesse sentido, assumimos o risco de considerar Jesus como *a coisa em si*, uma vez que não conseguimos esgotar o conhecimento acerca de sua pessoa no estágio de nossa existência, ou seja, *o real* não pode ser exhaustivamente conhecido, mas somente o que dele se deixa revelar<sup>749</sup>. Outra dimensão do objeto, no contexto do realismo crítico, é a do *atual*. Nessa interface, podemos pensar na forma como o texto sagrado se apresenta, ou seja, na sua proposta de revelar Deus/Cristo.

Não obstante, isso não garante revelação pelo simples acesso ao texto bíblico. Nesse sentido, incrédulos, ateus, agnósticos, céticos não encontram a Cristo

---

<sup>748</sup> O realismo crítico trabalha com três dimensões da realidade do objeto (real, atual e empírica).

<sup>749</sup> Porque, agora, vemos como em espelho, obscuramente; então, veremos face a face. Agora, conheço em parte; então, conhecerei como também sou conhecido. 1 Co.13,13. In. BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1514.

pelo simples contato com a *atualidade* do texto bíblico<sup>750</sup>. Nessa etapa, reconhece-se que é possível acessar o texto bíblico codificado através da ação racional e intelectual, tratando-se, por exemplo, da abordagem exegética, onde se privilegia os métodos de pesquisa do texto (crítica textual, crítica literária, crítica da forma, crítica da redação e análise dos contextos histórico, religioso e teológico etc).

Evidentemente que, nessa etapa, não se imagina uma compreensão exaustiva do significado do texto, pois o mesmo, quando pesquisado, não garante compreensão plena *do real*, mas somente do *atual*. Nesse sentido, a parábola da semente é um excelente lecionamento, senão vejamos: “Por isso, lhes falo por parábolas; porque, vendo, não vêem; e, ouvindo, não ouvem, nem entendem”<sup>751</sup>. Logo, na dimensão do *atual*, os esforços racionais são bem vindos e necessários, mas eles não podem garantir acesso ao *real*.

A terceira dimensão do realismo crítico é a dimensão do *empírico*, onde a realidade do objeto é concebida no ambiente da experiência. A comparação que se faz com o método teológico aqui é a ideia de que o que foi alcançado na primeira etapa (revelação), racionalizado na segunda etapa (interpretação), agora será experimentado ou vivenciado (empíria) no ambiente da teologia prática (diaconia, liturgia, aconselhamento). Dessa forma, a terceira dimensão aponta para as vivências cotidianas das comunidades de fé, que visibilizam a epistemologia teológica na sua *práxis* cotidiana.

Destarte, consideradas as perspectivas de uma epistemologia teológica cristã abrangente e dialogal, entendemos que existe um horizonte de transdisciplinaridade que o objeto de pesquisa da teologia (textos sagrados) exige em face das diversas dimensões de apreensão da sua natureza. Entrementes, se no contexto do *real*<sup>752</sup> (texto em sua condição metafísica) exige-se fé e atitude religiosa, já no contexto do *atual* (texto em sua estrutura literária) há de se buscar apoio nas ciências humanas, no sentido de compreender os contextos históricos, sociais e culturais em que está inserida a produção desses textos. Sendo assim, o objeto de pesquisa da teologia, no seu contexto *atual*, pode e deve se submeter aos

---

<sup>750</sup> De fato, sem fé é impossível agradar a Deus, porquanto é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe e que se torna galardoador dos que o buscam. Carta aos Hebreus 11,6. In Bíblia Sagrada, 2008, p. 1593.

<sup>751</sup> Evangelho de Mateus 13,13-14. In BÍBLIA Sagrada, 2008, p. 1265.

<sup>752</sup> Não pode ser esquecido, aqui nessas proposições, que as dimensões do *real*, do *atual* e do *empírico* fazem parte da ideia de estratificação ontológica proposta por Bhaskar (devidamente referenciado nessa pesquisa).

processos epistêmicos das outras ciências numa perspectiva transdisciplinar e dialogal, não se esquivando de seu pressuposto fundamental, a revelação.

Consideradas as perspectivas transdisciplinar e dialógica, incluímos a necessidade de a epistemologia teológica cristã propor uma abordagem metodológica consensual, entendendo que há uma difusão metodológica evidente. Assim, há de ser proposto um horizonte de consensos metodológicos minimamente necessários entre as diversas correntes teológicas. No capítulo um, foram apresentadas três vertentes, considerando-as como paradigmas representativos dos diversos segmentos da religiosidade cristã, mesmo sujeitos aos riscos de um reducionismo. Sendo assim, as vertentes metodológicas seriam cristã-confessional, crítica-histórica e hermenêutica-contextual.

Portanto, essas vertentes precisam se sentir representadas num método teológico geral, abrangente e consensual. Pensamos que o segmento cristão-confessional se sentiria bem representado na dimensão metodológica do *real*, pois contempla os aspectos *mistagógicos* e cultuais envolvidos nos atos de fé e adoração. Nesse segmento, as experiências com os aspectos transcendentais, próprios do ambiente da revelação, estariam em evidência na liturgia cotidiana das comunidades de fé. Assim, o texto da carta aos hebreus (4.12), elencado em nosso esboço de exegese, enfatizou o aspecto revelacional da palavra de Deus (viva, eficaz, penetrante e discernidora).

Quanto ao segmento crítico-histórico, este poderia se identificar com a dimensão metodológica do *atual*, onde são contemplados os aspectos racionais e explicativos. Esta base metodológica busca o “diálogo com as ciências sociais e humanas e estrutura-se a partir dele. Serve-se, neste caso, das ferramentas e, sobretudo, da atitude crítica que encontra nestes interlocutores científicos”<sup>753</sup>. Esse horizonte metodológico tem perspectiva acadêmico-científica e está diretamente ligado à educação teológica superior, mormente, nos programas de pós-graduação.

Já na vertente hermenêutico-contextual, a identificação seria com a dimensão metodológica *empírica*, onde a “reflexão teológica pressupõe que a dinâmica crente-cristã deve ser explorada a partir de sua facticidade, da sua efetiva concretização e realização histórica”<sup>754</sup>. Nesse sentido, teologias contextuais como a Teologia da Libertação, Teologia da Missão Integral e Teologia Feminista se

---

<sup>753</sup> PALMA, 2020, p. 155.

<sup>754</sup> PALMA, 2020, p. 156.

sentiriam representadas nessa dimensão metodológica, que prioriza uma análise sociopolítica, numa perspectiva de gradação, ou seja, “depois de captar as urgências, os anseios e as interpelações à consciência cristã, opera-se a reflexão teológica”<sup>755</sup>.

Finalmente, nesse horizonte de busca de consensos metodológicos, pensamos que a pesquisa bíblica avança significativamente quando essas correntes teológicas entendem que os métodos exegéticos não precisam existir um em oposição ao outro, na perspectiva de que se você adota o MHG (método histórico-gramatical) você não pode dialogar com o MHC (método histórico-crítico), por exemplo. Assim, a proposta de uma teoria do conhecimento teológico consensual, abrangente e dialógico, minimamente vislumbrada nessa tese, aponta para esse caminho de interlocuções, sinergias e parcerias generosas. Glórias a Deus!

---

<sup>755</sup> BOFF, 1980, p. 31.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Nilma Figueiredo de; SEMINÉRIO, Franco Lo Presti. Cognição e emoção: a importância do imaginário para a metacognição e a educação. In: LIBÂNEO, José Carlos; SANTOS, Akiko (orgs.). **Educação na era do conhecimento em rede e transdisciplinaridade**. 3 ed. Campinas/SP: Alínea, 2010.

ALVES, César Andrade. **Método teológico e Ciência**: a Teologia entre as disciplinas acadêmicas. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

ALVES, Rubem. **Filosofia da Ciência**: introdução ao jogo e suas regras. 21. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ANACHE, Marcelo de Carvalho Azevedo. LAURENCEL, Luiz da Costa. Realismo Crítico: uma investigação sobre a natureza das coisas. **Revista Scientiarum História**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 01-08, 2021.

ANGLADA, Paulo. **Introdução à hermenêutica reformada**: correntes históricas, pressuposições, princípios e métodos linguísticos. Ananindeua: Knox Publicações, 2006.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando**: Introdução à filosofia. 3 ed. São Paulo: Moderna, 2003.

ARCHER, Margaret; BHASKAR, Roy; COLLIER, Andrew; LAWSON, Tony; NORRIE, Alan. **Critical realism**: essential readings. London and New York: Routledge, 1998.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BARASAB, Nicolescu. **La transdisciplinariedad manifiesta**. Hermosillo/México: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A. C., 1996.

BARCLAY, William. **The Letter to The Hebrews**. Buenos Aires (Argentina): La Aurora, 1983.

BHASKAR, Roy. **Reclaiming Reality**: a critical introduction to contemporary philosophy. London and New York: Routledge, 2011.

BÍBLIA Sagrada: Antigo e Novo Testamentos (ARC). Tradução: João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BÍBLIA Sagrada: Antigo e Novo Testamentos. Tradução: João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BLANCHÉ, Robert. **A epistemologia**. 3 ed. Tradução de Natália Couto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1980.

BOMBASSARO, Luiz Carlos. **As fronteiras da epistemologia**: uma introdução ao problema da racionalidade e da historicidade do conhecimento. Petrópolis/RJ: Vozes, 1992.

BOURKE, Myles. Hebreus. In: BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E. (Orgs.) **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2015.

Brasília-DF, 15 de março de 1999. Despacho do Ministro, publicado no Diário Oficial da União de 5/7/1999. **Ministério da Educação. 1999**. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces241\\_99.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces241_99.pdf). Acesso em 19 de março de 2024.

BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e mitologia**. 4 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

CAMARGO, José Carlos Godoy; ELESBÃO, Ivo. O problema do método nas ciências humanas. **Mercator- Revista de Geografia**, Fortaleza, n. 06, p. 07-18, 2004.

CAMARGO, Rosa Maria Bortolotti de. Os principais autores da corrente crítico-reprodutivista. **Revista Internacional de Educação Superior**. Campinas, SP, v.3 n.1 p.224-239 jan/abr. 2017.

CAMPOS, Fabiano Victor. Explicar e compreender: a querela em torno do procedimento epistemológico próprio da Ciência da Religião. In: SENRA, Flávio et. al. (orgs.). **A epistemologia das ciências da religião**: pressupostos, questões e desafios. Curitiba: CRV, 2020,

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 1993.

CARDEDAL, Olegário González. **El queacer de la teologia**. Salamanca/Espanha: Ediciones Sígueme, 2008.

CARDOSO, José Roberto Corrêa. **Cristologia angelomórfica de Hebreus**: Estudo sócio-retórico e história das religiões comparadas em Hebreus 1.1-14; 2.5-18; 7.1-10. Tese de doutorado em Ciências da Religião. Programa de Pós-graduação da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.



CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: domínios do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CHALMERS, Alan F. **O que é ciência afinal?** Brasília: Editora Brasiliense, 1993.

CHAMPLIN, Russel Norman. **O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo**. Volume 5. São Paulo: Hagnos, 2002.

CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

CHIZZOTTI, Antônio. História e atualidade das Ciências Humanas e Sociais. **Cadernos de História da Educação**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 599-613, 2016.

COELHO, Lázara Divina. **Aplicação do método histórico-gramatical em Lucas 4,16-21**. Tese de doutorado em Ciências da Religião – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia/GO, 2021.

COELHO, Lázara Divina. **Os caminhos do método histórico-gramatical: uma perspectiva descritiva**. Dissertação de mestrado. Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2014.

COGGIOLA, Osvaldo. Ciências Humanas: o que são, para que servem. **Inteligere, Revista de História Intelectual**, São Paulo, n. 9, p. 14-38, 2020.

COMTE, Auguste. **Curso de Filosofia Positiva, Discurso Preliminar Sobre o Conjunto do Positivismo, Catecismo Positivista**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>. Acesso em 19 de março de 2024.

CRESWELL, John W.; CRESWELL, J. David. **Projeto de pesquisa: Métodos quantitativo, qualitativo e misto**. Porto Alegre: Penso, 2021.

DENHAM, James Richard. **Concordância Fiel do Novo Testamento - Grego-Português**. São José dos Campos/SP: Fiel, 1994.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A religião: seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Porto Alegre: L & PM, 2013.

DIETRICH, Luiz José; SILVA, Cássio Murilo Dias da. Religião, revelação, textos sagrados. **Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 13, n. 1, p. 627-656, jan./abr. 2021.

DILTHEY, Wilhelm. **A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas**. São Paulo: UNESP, 2010b.

DILTHEY, Wilhelm. **Essência da filosofia**. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Forense, 2010a.

DILTHEY, Wilhelm. **Introduction to the Human Sciences**. Edited by R. A. Makkreel & F. Rodi; tradução Michael Neville. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

DUSSEL, Henrique. questão de ortodoxia ou ortopráxia? In: **Caminhos de libertação latino-americana**: reflexões para uma teologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 1985.

EDITORIAL. Teologia e Método. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, ano XXXVII, n. 104, p.5-10, 2006.

EGGER, Wilhelm. **Metodologia do Novo Testamento**: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. São Paulo: Loyola, 1994.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESTEVEVES, Tiago José de Quadros. **Teologia e Ciência em diálogo**: análise da trilogia A Scientific Theology de Alister E. McGrath. Tese de doutorado em Teologia. Curso de Doutorado em Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Faculdade de Teologia). Lisboa, 2021.

FARIA, Paulo Antônio Couto. **Teologia e ciências da religião no panorama acadêmico brasileiro em diálogo com Paul Ricoeur**. Tese de doutorado em Teologia. Departamento de Teologia, FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte/MG, 2016.

FAZENDA, Ivani. Interdisciplinaridade: didática e prática de ensino. In: GEPI – Grupo de Estudos e Pesquisa em Interdisciplinaridade. **Interdisciplinaridade**. v. 1, n. 6. PUC/SP, p. 9-17, 2015.

FEITOSA, Darlyson Moyses Alves. **Epístola aos hebreus**: bases textuais para um neomonoteísmo cristão. Tese de doutorado em Ciências da Religião. Programa de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – Departamento de Filosofia e Teologia, Goiânia/Go, 2012

FERRARI, M. **Antônio Gramsci**: um apóstolo da emancipação das massas. Nova Escola, São Paulo, out. 2008. Disponível em: <https://novaescola.org.br/conteudo/1380/antonio-gramsci-um-apostolo-da-emancipacao-das-massas>. Acesso em 20 de março de 2024.

FERREIRA, Franklin. Karl Barth: uma introdução à sua carreira e aos principais temas de sua teologia. **Fides reformata**, VIII, n. 1, p. 29-62, 2003.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

FIGUR, Elvio Nei. A palavra que retumba descendo do alto: a experiência numinosa de Lutero e a hierofania no texto sagrado. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 45, n. 01, p. 151-162, 2019.

FLORES-GALINDO. Maria de La. Epistemología y hermenéutica: entre lo conmensurable y lo inconmensurable. **Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales**. Universidad Autónoma de la Ciudad de México /México, p. 198-211. 2009.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo, Martins Fontes, 1981.

FRANGIOTTI. Roque. **História da teologia**: período medieval. São Paulo: Paulinas, 1992.

GABATZ, Celso; SILVA José Roberto Limas da. O Devir histórico hermenêutico e o recrudescimento da interpretação mítica na contemporaneidade. **REFLEXUS – Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, V. 17, n. 1, p. 43-58, 2023.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997.

GARRETT, Brian. **Metafísica**: conceitos-chave em filosofia. Tradução Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2008.

GAZIM, Edna Cristina Bueno; et. al. Tendências pedagógicas brasileiras: contribuições para o debate. **Revista Chão da Escola**, Curitiba, n. 4, p. 41-52, out. 2005.

GIL, Antônio Carlos. **Como Elaborar Projetos de Pesquisa**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6 ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GLOOR Daniel. El método histórico-crítico. **Aportes Bíblicos**, Revista de la Escuela de Ciencias Bíblicas, San José/Costa Rica, n. 22, p. 01-72, 2016.

GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

HAMMES, Érico João. A epistemologia teológica em questão: da dor do mundo gerar futuro. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.39, p. 165-185, 2007.

HAMMES, Erico João. Pode teologia ser ciência? **Teocomunicação**, v. 36, n. 153, p. 541-554, 2006.

HAUBECK, Wilfrid; SIEBENTHAL, Heinrich Von. **Nova chave linguística do Novo Testamento Grego: Mateus- Apocalipse**. São Paulo: Targumin/Hagnos, 2009.

HAVEMANN, Robert. **Dialética sem Dogma**. Rio de Janeiro, Zahar, 1967.

HEGEL, George W. F. **Introdução à história da Filosofia**. 4 ed. Tradução de Henrique de Lima Vaz e Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova cultural, 1989.

HENRY, John. **A revolução científica e as origens da ciência moderna**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Coimbra/Portugal: Armênio Amado, 1980.

HOCH, Lothar C. Primeiro curso de Teologia do Brasil autorizado pelo MEC. 2000. **Portal Luteranos**. Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/primeiro-curso-de-teologia-do-brasil-autorizado-pelo-mec>. Acesso em 19 de março de 2024.

HUSSERL, Edmund. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma Introdução à filosofia fenomenológica**. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

IMRE, Lakatos. **Historia de la ciência y sus reconstrucciones racionales**. Madri. Tecnos, 1987.

JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e Patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

JAPIASSU, Hilton. **Nascimento e morte das ciências humanas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

JAPIASSU, Hilton. **O mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

JOLIVET, Régis. **Curso de filosofia**. 13. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1979.

JÚNIOR, José Carlos Baracat. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino**. Tese de Doutorado – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

KAPLAN, Abraham. **A conduta na pesquisa: metodologia para as ciências do comportamento**. São Paulo: Herder: Edusp, 1969.

KASSIC, Clovis Nicanor. **Pedagogia libertária na história da educação brasileira**. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n.32, p.136-149, 2008.

KOIRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento científico**. Tradução de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

KROHLING, Aloísio. A busca da transdisciplinaridade nas ciências humanas. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais** - nº 2, p. 193-212, 2007.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

KUNZ, Claiton André. Exegese do Novo Testamento a partir do método histórico-gramatical. **Revista Batista Pioneira**, Ijuí, v. 4, n. 1, p. 11-38, 2015.

LAUBACH, Fritz. **Carta aos Hebreus**: comentário esperança. tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2000.

LAWSON, Steven J. A Heroica Ousadia de Martinho Lutero. São José dos Campos: Fiel, 2013.

LIBÂNEO, José Carlos. As teorias pedagógicas modernas revisitadas pelo debate contemporâneo na educação. In: LIBÂNEO, José Carlos; SANTOS, Akiko (orgs.). **Educação na era do conhecimento em rede e transdisciplinaridade**. Campinas: Alínea, 2010.

LIBÂNEO, José Carlos. **Democratização da escola pública**: a pedagogia crítica-social dos conteúdos. 9. ed. São Paulo: Loyola, 1990. p. 29

LIGHTFOOOT, Neil R. **Comentário bíblico vida cristã**: Hebreus. São Paulo: Vida Cristã, 1981.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. A interpretação da Sagrada Escritura: eixo hermenêutico segundo J. Ratzinger – Papa Bento XVI. **ATeo**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 58, p. 159-186, 2018.

LOPES, Augustus Nicodemus. O Dilema do método histórico-crítico na Interpretação Bíblica. **Fides Reformata**, São Paulo, ano X, n. 1, p. 115-138, 2005.

LOPES, Hernandes Dias. **Hebreus**: a superioridade de Cristo. São Paulo: Hagnos, 2018.

LUTERO, Martinho. Pelo Evangelho de Cristo: Obras Seleccionadas de momentos decisivos da Reforma. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2005.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia da pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2011.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Tradução de Rubens Enderle. Livro 1. O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de. A abordagem etnográfica na investigação científica. In MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de; CASTRO, Paula Almeida. (orgs) **Etnografia e educação**: conceitos e usos [online]. Campina Grande: EDUEPB, p. 49-83. 2011.

MCGRATH, Alister E. **A ciência de Deus**: uma introdução à teologia científica. Tradução de Thaís Semionato. Viçosa: Ultimato, 2016.

MELLO, Maria F. et tal. **Educação e transdisciplinaridade**, II / coordenação executiva do CETRANS. São Paulo: TRIOM, 2002.

MINAYO, Maria Cecília de Souza et al. **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2009.

MIRANDA. Osmundo Afonso. **Introdução ao estudo das parábolas**. São Paulo: Aste, 1984.

MORA, Gaspar. **La Carta a los Hebreos como escrito pastoral**. Barcelona: Herder, 1974.

MORAIS, Reginaldo Pereira de. O descanso de Hebreus 4. 1-14, a partir de sua estrutura. In: PERONDI, Ildo; SANTOS, Adriano Lazarini Souza dos; RUFINO, Chaybom Ânttone (Orgs.). **Carta aos Hebreus**: reflexões teológico-pastorais. São Leopoldo: Oikos, 2021.

MORAIS, Reginaldo Pereira de. **O descanso sabático em Hebreus**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, 2018.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MOSER, Paul K. Realismo, objetividade e ceticismo. In: GRECO, John; SOSA, Ernest. **Compêndio de epistemologia**. 2 ed. São Paulo: Loyola, p. 117-151, 2012.

NEGRO, Mauro. Cristianismo extra-paulino: uma introdução ao conjunto de Hebreus e cartas apostólicas. **Revista eletrônica espaço teológico**, Vol. 05, N. 7, Jan/Jun, p. 80-90, 2011.

NESTLE, Eberhard Erwin et al; **Novum Testamentum Graece**. 28. edição. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NOGUEIRA, Paulo. Os métodos histórico-críticos: pressupostos e pautas para renovação. **Estudos teológicos**, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 296-310, 2019.

OLIVEIRA, Josiane Silva de; DAVEL, Eduardo Paes Barreto. **Organizações & Sociedade**, Maringá, v. 28, n. 96, p. 1-8, 2021.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PALMA, Alexandre. Teologia europeia na contemporaneidade. Categoria, transformações e perspectivas. **Ephata**, v. 2, n. 2, p. 145-160, 2020, p. 156.

PAROSCHI, Wilson. **Crítica textual do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

PATY, Michel. Ciência, filosofia e sociedade. In: COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Francesa e seu Impacto na América Latina**. São Paulo, Edusp-CNPq, 1990.

PÉREZ, Ángel Cordovilla. **El ejercicio de la teología**: introducion al pensar teológico y sus principales figuras. Salamanca/Espanha: Edições Sigueme, 2007.

PERONDI, Ildo; SANTOS, Adriano Lazarini Souza dos; RUFINO, Chaybom Ânttone (Orgs.). **Carta aos Hebreus**: reflexões teológico-pastorais. São Leopoldo: Oikos, 2021.

PETERS, Gabriel. Domínios de Existência: realismo crítico e ontologia estratificada do mundo social. **Teoria e Cultura**, v. 14, n. 2, Juiz de Fora, 2019.

PIEPER, Frederico. Ciências da Religião nas universidades públicas brasileiras: modelos de implementação e desafios. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 19, n. 2, mai/ago 2019.

POLKINGHORNE, J. The science and religion debate: an introduction, in ALEXANDER, Denis. (ed.), **Has Science killed God**. Cambridge: Faraday Institute for Science and Religion, p. 3-13, 2019.

POPPER, Karl. **Conjecturas e refutações**. Tradução de Sérgio Bath. 5 Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

PRADO, José Willer *et al.* Realismo crítico e estudos organizacionais: uma análise bibliométrica. **Revista Pensamento Contemporâneo em Administração**, vol. 13, núm. 2, p. 125-147, Rio de Janeiro, 2019.

RAHNER, Karl. **Cambio estrutural de la Iglesia**. Madrid: Cristiandad, 1974.

RATZINGER, Joseph. BENTO XVI. **Gesù di Nazaret**. Milano: RCS Libri, 2007.

REIMER, Ivoni Richter. REIMER, Haroldo. À luz da crítica histórica: sobre o método histórico-crítico no estudo da Bíblia. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 59 n. 2, p. 384-396, 2019.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1994.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. 3 ed. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

SANTOS, Adriano Lazarini Souza dos. Introdução. In. PERONDI, Ildo; SANTOS, Adriano Lazarini Souza dos; RUFINO, Chaybom Ânttone (Orgs.). **Carta aos Hebreus: reflexões teológico-pastorais**. São Leopoldo: Oikos, 2021.

SANTOS, Akiko. Teorias e métodos pedagógicos sob a ótica do pensamento complexo. In: LIBÂNEO, José Carlos; SANTOS, Akiko (orgs.). **Educação na era do conhecimento em rede e transdisciplinaridade**. 3 ed. Campinas/SP: Alínea, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. 3 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SAVIANI, Demerval. **A pedagogia no Brasil: história e teoria**. Campinas, SP: Autores Associados, 2020.

SAVIANI, Demerval. **Escola e democracia: teorias da educação, curvatura da vara, onze teses sobre educação e política**. Campinas: Autores associados, 1989.

SAVIANI, Demerval. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. 11.ed. rev. Campinas: Autores Associados, 2011.

SAYER, Andrew. Características chave do realismo crítico na prática: um breve resumo. **Estudos de Sociologia**, UFPE v.2, n.6, p. 7-32. 2000.

SCHMITT, Flavio. Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 325-339, jul./dez. 2019.

SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente - o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro**. Tese de doutorado em Teologia. Instituto ecumênico de pós-graduação em Teologia, Faculdades EST. São Leopoldo/RS, 2005.

SCOCUGLIA, Jovanka Baracuhey Cavalcanti. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas Ciências Humanas contemporâneas. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 17, n. 2, p. 249-281, jul./dez. 2002.



SILVA, Adilson Xavier da. et al. Interdisciplinaridade e transdisciplinaridade: dos conhecimentos e suas histórias. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, Araraquara, v. 13, n. 03, p. 979-996, 2018.

SILVA, José Roberto Limas da. **Ensino religioso**: explicar ou compreender o fenômeno religioso? Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Faculdade Unida, Vitória/ES, 2016.

SILVA, José Roberto Limas da. Uma hermenêutica baseada no conceito de vivência diltheyano. **Revista Unitas**, v.5, n.2 (n. especial), 2017.

SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento**: história, método e mensagem. Tradução de Hans Udo Fuchs; Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2001.

STEGEMAN, Ekkehard W.; STEGEMAN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal / São Paulo: Paulus, 2004.

STEGEMANN, Wolfgang. **Jesus e seu tempo**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

STUART, Douglas; FEE, Gordon D. **Manual de exegese bíblica**: antigo e novo testamento. São Paulo: Vida Nova, 2008.

SUHR, Inge Renate Fröse. **Teorias do conhecimento pedagógico**. Curitiba: IBPEX, 2011.

SUSIN, Luis Carlos. Fazer teologia em tempos de globalização: nota sobre método em teologia. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 31, p. 97-108, 1999.

SUSIN, Luís Carlos. Teologia na teia do conhecimento. Problemas de epistemologia e metodologia. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (org.). **A teia do conhecimento**: fé, ciência e transdisciplinaridade. São Paulo: Paulinas, 2009.

TRINITARIAN, Bible Society. **The New Testament Greek**. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2022.

VANDENBERGHE, Frédéric; PIMENTEL, Thiago Duarte. Realismo Crítico, Ontologia e Sociologia. **Teoria e Cultura**, v. 14, n. 2, Juiz de Fora, 2019.

VANHOYE, Albert. **A mensagem da epístola aos hebreus**. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. **Método histórico-crítico**. São Paulo: CEDI, 1992.

WEGNER, Uwe. **Exegese do novo testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WEINBERG, S. Os limites da explicação científica. **Caderno Mais! Folha de São Paulo**, 24/06/2001, p. 7-12, 2001.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Do estatuto acadêmico da Teologia: pistas para a solução de um problema complexo. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 47, n. 2, p. 67-87, 2007.

ZAGZEBSKI, Linda. O que é conhecimento. In: GRECO, John; SOSA, Ernest. **Compêndio de epistemologia**. 2 ed. São Paulo: Loyola, p. 153-189, 2012.

ZILLES, Urbano. Fé e razão na filosofia e na ciência. **Rev. Trim.**, Porto Alegre, v. 35, Nº 149, Set, p. 457-479, 2005.

ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento**. Porto Alegre: Ed. Da PUCRS, 1994.