



Creative Commons 2025
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Conselho editorial:

Frank Usarski (PUC-SP, São Paulo-SP) – editor
Darli Alves de Souza (PUC-SP, São Paulo-SP) – editor
Alfredo Teixeira (UCP, Portugal) – editor de seção temática
Sergio Dias Branco (Universidade de Coimbra) – editor de seção temática
Ricardo Toshio Bueno Hida (PUC-SP, São Paulo-SP) – marketing
Samuel Jônatas Garcia de Araújo (PUC-SP, São Paulo-SP) – editor de indexações
Silas Guerriero (PUC-SP, São Paulo-SP) – editor de resenhas
Sílvia Fernandes (UCP, Portugal) – copidesque em português europeu
Felipe Soares Forti (PUC-SP, São Paulo-SP) – diagramação
Rodrigo Wolff Apollini (FAVI-Curitiba) – revisão de texto

Conselho científico:

Adone Agnolin (USP, Brasil)
Alberto da Silva Moreira (PUC-Goiás, Brasil)
Bettina Schmidt (Universidade de Bangor, Reino Unido)
Elaine Moura Silva (UNICAMP, Brasil)
Gustavo Benavides (Universidade de Villanova, EUA)
Hirochika Nakamaki (Museu Nacional de Etnologia, Japão)
Jacob A. Van Belzen (Universidade de Amsterdã, Países Baixos)
James Heisig (Nanzan Institute for Religion & Culture, Japão)
Joanildo Burity (Universidade de Durham, Inglaterra)
Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF, Brasil)
Michele Martini, (Universidade de Cambridge, Reino Unido)
Paulo Jorge Soares Mendes Pinto (Un. Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Portugal)
Roberto Mouro Cortez Motta (UFPE, Brasil)
Ulrich Relebogilwe Kleinhempel (Universidade de Munique, Alemanha)

**Organização da
seção temática:**

Eulálio Avelino Figueira (PUC-SP)

Nominata de avaliadores:

Alfredo Teixeira (UCP-Lisboa)
Eulálio Avelino Figueira (PUC-SP)
Gláucio Alberto Faria de Souza (PUC-SP)
Pedro Lima Vasconcelos (UFAL)
Rafael Rodrigues da Silva (UFAL-AL)
Rafael Shoji (FIA-SP)
Wagner Lopes Sanchez (PUC-SP)
Silas Guerriero (PUC-SP)

REVER: Revista de Estudos da Religião / Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião (PUC-SP) / Instituto de Estudos de Religião (UCP) – v. 25, n. 2, 2025. São Paulo: PUC-SP, 2025. 76 pp.

Periodicidade quadrimestral

ISSN 1677-1222

REVER: Revista de Estudos da Religião é uma publicação semestral da parceria entre o PEPG em Ciência da Religião da PUC-SP e o Instituto de Estudos de Religião da UCP. Objetivamos informar sobre a pesquisa corrente e propiciar uma discussão metateórica sobre a ciência da religião, além de servir de elo com a discussão internacional, abrindo espaço a autores de outros países. Cada número da REVER apresenta uma **Seção temática**, além de artigos de temática livre na seção **Intercâmbio**. A seção **Subsídios** oferece texto úteis ao ensino de ciência da religião. Em **Fórum** o leitor encontra textos sobre temas diversos relacionados ao estudo das religiões. E a seção **Resenhas** apresenta resenhas de livros de interesse para a disciplina.



Homenagem ao Prof. Jose J. Queiroz

Tribute to Prof. José J. Queiroz

*Eulálio Avelino Pereira Figueira**

No dia 30 de agosto de 2024 nosso professor patriarca, José J. Queiroz, nos deixou definitivamente. Pioneiro da ciência da religião no Brasil, em 1978, quando ainda não se pensava e nem se falava nessa ciência, juntamente com o Professor Edênio Valle, protagonizou a criação do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP (com esta nomenclatura o programa de pós-graduação foi registrado). Era uma experiência inédita que ensaiava um modo científico peculiar de abordar religião, tinha como espelho as ciências humanas e a própria teologia que eram praticadas por aqui.

Estava lançada a intuição do estudo científico do fenômeno religioso por meio de abordagens multidisciplinares. Apesar de a história da ciência da religião na Alemanha já se apresentar centenária, a universidade brasileira não havia incluído no quadro de seus cursos e departamentos esta nomenclatura para designar uma disciplina ou uma área de conhecimento autônoma que se ocupasse dos estudos de religião. As heranças positivistas de nosso modelo universitário nacional (implantado pela República Velha somente em 1920) não postulavam a presença do religioso como objeto específico de estudos – incluindo a clássica abordagem teológica – e, muito menos, a possibilidade epistemológica de uma ciência autônoma da religião.

Na PUC-SP, o campo para a implantação de tal método de abordagem estava aberto. A Faculdade de Teologia – historicamente incumbida por tratar da religião – instituída nas origens da universidade, havia trilhado um caminho autônomo, fora retirada do corpo universitário desde a reforma universitária feita pelo regime militar. Como as demais universidades confessionais brasileiras, a PUC-SP não contava com a regulamentação legal do Ministério da Educação para sua Faculdade Eclesiástica (instituída pela Santa Sé) com seu curso de Teologia. Foi nessa moldura institucional ambígua, que exigia a distinção e a separação do religioso da ciência universitária, que o novo programa de pós-graduação entrou em cena – o que, em muitos, causou estranhamentos e, até mesmo, oposição.

Surge um novo mestrado. Nele, seus idealizadores vinham de uma formação clássica europeia e de uma experiência fecunda de vida universitária. No caso de José J. Queiroz, era herdeiro da tradição intelectual dominicana, em que a ciência tem seu lugar específico e sua justificativa repousa sobre a fé. Depois da formação em filosofia e teologia em Bolonha, escreveu e defendeu em latim uma tese doutoral em direito

* Doutor em Ciência da Religião. Contato: efigueira@pucsp.br. ORCID: 0000-0003-2441-3144

canônico/civil na Universidade Santo Tomás, em Roma. Na PUC, já atuava em um instituto que tinha como missão colocar a universidade em contato com a sociedade e a cultura. Queiroz tem no pensador Antonio Gramsci um dos autores de sua “caixa de ferramentas” teóricas, que irá contribuir com suas reflexões sobre cultura e religião populares.

Tratava-se, de fato, da criação de uma área de conhecimento que deveria enfrentar os desafios de demonstrar suas legitimidades epistemológica e política dentro da universidade e na comunidade acadêmica nacional. Era também a oferta de formação qualificada para agentes pastorais e sociais no contexto social e político do regime autoritário militar, que buscavam cidadania acadêmica e epistemológica fora das linhas da teologia.

Em 1978 o novo programa nasce pequeno e ousado; busca os caminhos metodológicos e políticos para construir a si mesmo, dentro dos parâmetros curriculares da PUC-SP e da incipiente Capes. O curso contava com um corpo docente restrito, o que se compensava com a figura dos professores convidados que passavam de tempos em tempos pelo programa. Sob a coordenação de Queiroz, o programa foi tomando forma de maneira lenta até chegar ao doutorado com algumas centenas de dissertações de mestrado defendidas, quando já exibia um desempenho acadêmico notável pelo corpo docente ampliado e pela resposta qualificada às exigências da Capes, e um reconhecimento de excelência nacional no meio acadêmico.

Uma identidade epistemológica própria já se mostrava clara: o então Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião assume-se como ciência da religião, afirmava-se como ciência específica sobre o fenômeno religioso distinguindo-se nitidamente de outras ciências humanas e da teologia para o trato do fato religioso. O que mais tarde foi institucionalizado na Área 44 da Capes, agregando e distinguindo as subáreas “Teologia” de “Ciência da Religião” nasceu em grande medida nesse canteiro fecundo. O programa de ciência da religião foi, de fato, o espaço acadêmico que pensou, praticou e formulou uma epistemologia própria para o estudo científico da religião, diferenciando-se da teologia do ponto de vista do objeto, dos métodos, das fontes teóricas e da organização curricular.

José J. Queiroz nasceu em Salto Grande, na região do Paranapanema, na véspera do Natal de 1932. A letra J. que comporia o segundo nome permaneceu como uma espécie de mistério. Seu pai assim o registrou. O nome original sempre despertou curiosidades em seu ciclo mais próximo. O que o pai queria designar com aquela letra jota? Talvez João, nome do próprio pai. Contudo, a personalidade de Queiroz não tinha mistérios; primava pela simplicidade e bondade, manifestadas imediatamente em suas posturas, gestos e palavras. Talvez fosse possuidor de um único segredo: não demonstrar sua competência em questões clássicas e modernas referentes aos domínios da vida intelectual.

Poliglota, tradutor, interdisciplinar e didático, estudioso e sempre sintonizado com as múltiplas faces das ciências humanas. A boina e as sandálias que usava eram incorporadas à sua personalidade, assim como a paciência, a serenidade e o bom humor. Quem teve o privilégio de conviver com ele levará para sempre essa imagem singela e o aprendizado da simplicidade que acompanha os sábios.

Homem de bondade ímpar, capaz de levar seus orientandos a enveredar por novas soluções de tal forma que o orientando se sentia como sendo o dono da mudança. Desempenhava com a mesma competência e cuidado, fosse para um mestrando, doutorando ou quem entrava no curso lato sensu. Tinha a leveza e a capacidade de falar a linguagem que todos entendiam, e eles se sentiam acolhidos pelo homem de grande sabedoria e de grande cuidado para com todos.

José J. Queiroz compõe a galeria dos grandes intelectuais da PUC-SP e daqueles que contribuíram com a construção da universidade que resistiu aos anos de chumbo e construiu para si mesma a identidade da liberdade acadêmica e da defesa dos direitos humanos. Sua formação em direito foi dedicada a esse serviço.

Vale narrar um fato pouco conhecido: quando do processo sofrido por Leonardo Boff na Congregação da Doutrina da Fé, a pedido de Dom Paulo Evaristo Arns interpôs, juntamente com Hélio Bicudo, um recurso junto aos tribunais da Cúria Romana em nome da liberdade e dos direitos. Entrara em ação o jurista comprometido com a causa dos direitos à liberdade e à igualdade, mesmo sabendo do risco do fracasso. A utopia do mundo mais justo e fraterno foi seu horizonte permanente e lhe sustentou como intelectual, cidadão e cristão. O Evangelho proclamado na eucaristia celebrada em sua memória de sétimo dia caiu sob medida: soube sempre enfrentar as crises da vida lançando as redes em águas mais profundas (Lc 5,4).

A história do grande professor se confunde com a história da PUC-SP, com um modelo próprio de universidade confessional que, a seu modo, aliou de maneira inseparável as dimensões do ensino, da pesquisa e da extensão com o papel social e político junto aos excluídos e às vítimas de todo tipo de opressão. Por meio do Instituto de Estudos Especiais, que coordenou por anos, colocava em prática os ideais de uma universidade socialmente inserida em consonância com as opções pastorais da arquidiocese de São Paulo, alinhada à Teologia da Libertação.

A PUC consolidava-se como espaço de reflexão e de militância que resistia aos controles da ditadura militar e, ao mesmo tempo, acolhia pensadores cassados de suas cátedras e exilados. Nomes mundialmente conhecidos encontraram abrigo em nosso claustro universitário e ofereciam suas reflexões críticas ao país que ansiava por democracia.

José J. Queiroz foi um dos artífices dessa universidade que ainda exhibe a marca de pensamento e ação libertadores. Como tudo que é humano, essa geração está passando e deixando seus legados ao mundo da era digital. Se a PUC não é mais a mesma, também o mundo passa por mudanças vertiginosas que exigem, de novo, a pergunta pelas funções acadêmicas e políticas da Universidade. A sociedade da informação digital clama pela ciência que ajude a discernir o falso do verdadeiro, a formação de sujeitos críticos e criativos e a construção permanente das ciências. O avanço planetário dos regimes autoritários de extrema direita exige, mais uma vez, das universidades, a afirmação das liberdades e das igualdades fundamentais dos seres humanos contra todas as fobias e políticas de medo.

O Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião levará consigo a memória de Queiroz com sentimento de gratidão e de filiação acadêmica. A cada geração, a cada revisão curricular, a cada nova coordenação e a cada novo cientista da religião, a figura daquele que deu os primeiros passos estará, de alguma forma, presente.

Nas suas pegadas caminhará de modo incansável na busca da forma mais coerente de pesquisar e ensinar a estudar religião. Seu legado ensina a busca permanente do método específico de fazer ciência da religião e o caminho que cruza os conhecimentos para além de todos os isolamentos disciplinares.

Queiroz bebeu de Tomás de Aquino em sua formação primeira, permaneceu filósofo, aproximou-se de teorias dialéticas e chegou a Edgar Morin em sua maturidade. Praticou em sua carreira a multiplicidade de abordagens; começou de novo, deixou para trás o que não respondia aos desafios da realidade. Estudou, pesou e ensinou até quando sua idade permitiu. Viveu seus últimos anos na companhia da amada esposa Ana, a quem dedicava poesias de sua autoria. Adiou a morte com sua longa existência de noventa e um anos e oito meses.

A geração de orientandos e de alunos que aprenderam com o mestre a seriedade acadêmica e a humildade faz coro com essa homenagem que vem a público no presente dossiê de REVER. Os docentes que conviveram com Queiroz são, antes de tudo, gratos por sua vida, amizade e pioneirismo na Ciência da Religião. Os autores que contribuíram com as reflexões ora publicadas acendem, cada qual com sua perspectiva, uma vela em sua memória e, assim, se mantém aceso o luzeiro de pensamento e persistência desse nosso Orientador. José J. Queiroz, de fato, brilha entre nós como chama viva. “Os sábios brilharão como brilha o firmamento” (Dn 13,3).

Esse dossiê vem a público quando a PUC-SP mais uma vez renova sua direção com uma nova Reitoria escolhida pela comunidade. A figura de Queiroz sintetiza a memória da universidade que soube inventar a si mesma do ponto de vista acadêmico e político e tornar-se uma referência nacional na sua modalidade confessional e comunitária. Com Queiroz fazemos coro com os que afirmam a autonomia universitária, a qualidade acadêmica, a ousadia em criar o novo, o respeito à carreira acadêmica e à missão social da universidade.

As temáticas dos artigos expõem as múltiplas dimensões da personalidade acadêmica, das aptidões e das ações do mestre Queiroz no decorrer de sua longa existência. O pequeno mutirão de seus amigos e admiradores permitiu construir essa homenagem que será de todos os docentes e alunos do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião e, por certo, de toda a universidade.



A importância e a organização dos estudos na ordem dos pregadores

The Importance and Organization of Studies in the Order of Preachers

Domingos Zamagna*

Resumo: O objetivo deste texto é apresentar a importância, centralidade, espiritualidade e organização dos estudos na Ordem dos Frades Pregadores (dominicanos), uma nota distintiva da ordem desde sua fundação no século XIII, para defender o Evangelho, deturpado pelas heresias da época, e apresentação da perene verdade evangélica. Trata-se de uma homenagem ao Prof. Dr. José J. Queiroz, recém-falecido, que durante muitos anos impregnou-se de modo exemplarmente competente e amoroso desta tradição secular e a transmitiu aos seus numerosos discípulos e colegas de pesquisa e docência, de quem este autor foi orientando no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Palavras-chave: Ordem dos frades Pregadores. José J. Queiroz. Ciência da Religião

Abstract: The aim of this paper is to present the importance, centrality, spirituality, and structure of the studies within the Order of Preachers (Dominicans), a distinctive feature of the Order since its foundation in the 13th century. This tradition was established to defend the Gospel, which was distorted by the heresies of the time, and to present the perennial evangelical truth. This text is a tribute to Professor Dr. José J. Queiroz, who recently passed away. For many years, Professor Queiroz exemplarily and lovingly immersed himself in this secular tradition, passing it on to his numerous disciples and colleagues in research and teaching, among whom the author of this paper was a student in the Post-Graduation Program in Religious Studies at the Faculty of Social Sciences in the Pontifícia Universidade Católica of São Paulo.

Keywords: Order of Preachers. José J. Queiroz. Religious Studies.

* Jornalista profissional e Professor de Filosofia. Doutor em Ciência da Religião, Mestre em Ciências Bíblicas e Professor de Filosofia na UNIFAL. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9077432786729700>

Introdução: a Ordem dos Pregadores no Brasil

A Ordem dos Pregadores (também conhecida como Ordem Dominicana) foi fundada pelo espanhol São Domingos de Gusmão (1170-1221) em 1215, com aprovação do Papa Inocêncio III no contexto do IV Concílio de Latrão (1215), e confirmada no ano seguinte pelo Papa Honório III.

Na Itália, São Domingos fundou o convento de Bolonha, onde viveu e morreu. Nele se encontra sua sepultura, uma das razões pelas quais se trata de um santuário de grande prestígio. Numerosos peregrinos de várias partes do mundo visitam o túmulo do patriarca da ordem, obra da arte de Michelangelo.

Junto ao convento e ao santuário acha-se a casa de formação dos religiosos dominicanos da província de Bolonha, aberta também a estudantes de outras ordens e congregações de diversas nações. Esse convento ficou décadas fechado por causa das perseguições e supressão das ordens religiosas pelo governo liberal italiano desde 1866. A casa só foi devolvida à ordem no início do século XX, sendo ali reinstalado em 1927 o centro de estudos filosóficos e teológicos da província de Bolonha.

Desde então houve progressos, interrompidos apenas durante a Segunda Guerra Mundial (quando foi requisitado para ser hospital), de tal modo que os dominicanos de Bolonha se beneficiaram também do excelente ambiente cultural da cidade, cuja universidade remonta a 1088 e é um dos mais importantes polos universitários europeus.

A Província Dominicana de Bolonha, em 1936, decidiu expandir seus trabalhos ao Brasil, a começar pelo interior de São Paulo. Na verdade, os dominicanos já estavam no Brasil desde o Império, visto que religiosos da Província de Toulouse (França) vieram para o Brasil em 1881, instalando-se em Minas Gerais, Goiás, Pará e Rio de Janeiro. Excetuando-se anos de guerra na Europa, cada província enviava seus estudantes para se formarem na França ou na Itália.

O professor José J. Queiroz fez os seus estudos universitários em Bolonha e em Roma, realizando períodos de aperfeiçoamento em outros países europeus. Retornou ao Brasil graduado e pós-graduado em filosofia, teologia e direito canônico.

Na Europa, Queiroz teve a oportunidade de conhecer e estudar com alguns dos principais filósofos e teólogos do século XX, tais como J. Maritain, R. Garrigou-Lagrange, Y. Congar, M. D. Chenu, A. J. Festugière, J. Geiger, Cornélio Fabro, K. Barth, O. Cullmann, M. M. Labourdette, H. Dondaine, E. Schillebeeckx, H. D. Gardeil, H. de Lubac, R. Spiazzi, S. Ramirez, M. Browne, J. A. Jungmann, K. Rahner, R. de Vaux, S. Lyonnet, C. Spicq, P. Benoît, C. Colombo, B. Lonergan, M. L. Ciappi, J. Pieper, G. Ebeling e J. M. Bochenski, entre outros.

Como eram e ainda são feitos os estudos na tradição da Ordem dos Pregadores?

Os estudos na Ordem dos Pregadores

Desde sua fundação, a Ordem dos Pregadores foi chamada de “*Ordo Veritatis*”. A palavra latina “*Veritas*” aparece no lema e escudo da ordem. É claro que a verdade deve ser o ideal de toda instituição da Igreja; logo, não é um apanágio dos Pregadores, nem

de qualquer outro grupo, pretender apropriar-se de tal ideal. Que ser humano que pode colocar-se fora do âmbito da verdade?

O ideal da verdade, porém, deve estar à frente de qualquer comunidade e de suas realizações concretas. Além disso, o ideal da verdade padece de certa ambiguidade: às vezes, ele estimula o ser humano, dinamiza as suas potencialidades; outras vezes o desestimula, enfraquece e até imobiliza sua militância.

O homem moderno quase nunca nega, nem desvaloriza a verdade – ao menos, teoricamente. Desconfia, porém, da capacidade de encontrá-la, faz dela um ideal cada vez mais longínquo. Seria ela uma causa perdida?

Desde seu nascimento, a busca da verdade para os Pregadores é um ato de amor que deve atingir os que são diferentes. No ideal de São Domingos, trata-se de uma experiência sapiencial e profética, mas é também tarefa da razão e conhecimento, a partir do estudo e da docência. Na espiritualidade dos Pregadores, os modelos são bem conhecidos: São Domingos na itinerância, nos caminhos da vida, conhecendo as heresias (albigenses), compreendendo de perto os hereges e indicando-lhes o caminho do Evangelho; e Santo Tomás de Aquino, na universidade, fazendo da pesquisa e do magistério um qualificado auxílio para a evangelização.

Essa é a tradição dos estudos na Ordem dos Pregadores há oito séculos, vinculando o estudo à pregação. Uma espiritualidade de olhos abertos, uma visão abrangente, discernindo o que é promissor e o que não é para o povo, procurando estar próximos e trabalhar pelos que mais precisam e sofrem: os empobrecidos (embora carentes, são filhos de Deus, sem precisar de adjetivos, portanto dotados de dignidade e, logo, de direitos e deveres); os pecadores, que precisam da misericórdia do Pai para serem semelhantes a Deus pela Graça.

Parte integrante e sempre valorizada na escola dos Pregadores será a “disputa”. Ai de quem não se dispuser a conhecer com profundidade a opinião dos outros, para saber com elas dialogar. *Legere, disputare, praedicare* eram as funções dos mestres. Santo Tomás foi um exemplo vivo dessa atitude, nunca desprezando em cada questão abordada as opiniões dos objetores.

São tantos os exemplos... mas podemos, como grandiosa lição, citar uma obra especial sobre essa prática, a Questão Disputada “*De Veritate*”. Durante três anos (1256-1259), o santo doutor esgrime essa metodologia no Convento de Saint Jacques, em Paris. É uma das mais caras tradições dos Pregadores: nunca combater sem conhecer; A adesão à Verdade é um dom de Deus, mas ela não passa pela via da mera autoridade e, sim, pela argumentação.

É assim que um seguidor de São Domingos e Santo Tomás se torna sábio, “*Doctor Veritatis*”.

Para bem enxergar o mundo, é preciso pensar claramente. Mas é preciso que a experiência do mundo seja autêntica (nunca quimérica, um como que subproduto mitológico), pois não há nada na mente se antes não passar pelos sentidos. A palavra de Deus, contemplada e transmitida (*contemplari et contemplata aliis tradere*), afasta das vaidades, das “verdades imaginadas”, das “palavras ociosas” (cf. Mt 12,36-37), e conduz ao Evangelho encarnado, que é a característica do cristianismo (cf. 1Jo 1,1-4).

Um tal estudo não impede a experiência de tocar o mundo e de ser tocado por Deus. Não há visão clara sem o compromisso. Não basta a “experiência desnuda”, asséptica – é preciso estudar para aproximar de Deus e do irmão, para proferir um discurso significativo, e não o alarido fundamentalista e alienante de uma religião “enlavrada”. Não ter reservas diante da verdade da Palavra encarnada, que se consumou pela entrega total numa cruz.

Certa vez, após uma pregação para uma comunidade bem pobre, perguntaram a São Domingos:

- Pai, onde o senhor aprendeu tudo isso?

Respondeu:

- No livro do Crucifixo.

É diante dos pobres que os estudiosos podem testar a verdade que ensinam. Não devem ser consideradas saudáveis, do ponto de vista da concepção dos estudos na escola de São Domingos e Santo Tomás, as matrizes curriculares desviantes de uma práxis histórica, visando a mera tecnicidade, tantas vezes longe de uma postura ética, mesmo que aparentemente útil ou imediatamente proveitosa, mas que não assume o diálogo entre fé e razão, em vista da práxis evangélica, comunitariamente vivida e testemunhada. Por isso, é preciso ficar bem claro: o ideal dos estudos aqui abordados, em nome da fé, supõe todos os recursos à racionalidade. Os estudos estão a serviço da apostolicidade.

Resumidamente: estudos e ensino estão ordenados ao ministério da pregação. Não uma ordem de professores, mas uma Ordem de Pregadores.

A organização do *Ratio Studiorum*

Vida mergulhada em estudos, uma preocupação fundamental de São Domingos desde 1220-1221, quando se esboça a legislação escolar, será sempre incentivada e fará parte das Constituições de 1228. A importância dos estudos é tal que, mesmo numa ordem de vida mista (contemplação e ação), desde 1220 já se introduz a lei da “dispensa”, ou seja: nenhuma atividade, mesmo as pastorais, devem impedir a aplicação do religioso à vida de estudos.

Como todas as instituições da Igreja, os Frades Pregadores também possuem um *Ratio Studiorum*, que de tempos em tempos sofre melhorias, de acordo com as necessidades para cumprir cada vez melhor a missão da ordem.

Além das instituições de ensino superior leigas ou da Igreja católica, os dominicanos mantêm também várias escolas especializadas para onde envia seus futuros *scholars*, por exemplo: Comissão Leonina, fundada em 1879 por Leão XIII, para a edição crítica das obras de Santo Tomás e Aquino, atualmente em Paris; Escola Bíblica e de Arqueologia Francesa de Jerusalém, fundada em 1890 pelo padre M.-J. Lagrange; Instituto Dominicano de estudos medievais (dedicado à pesquisa sobre as tradições e o patrimônio islâmico, num contexto de diálogo inter-religioso), no Cairo (Egito); Instituto para a cultura e diálogo religioso, Ibadan (Nigéria); Instituto de estudos medievais, Montréal (Canadá); Escola Dominicana de Filosofia e Teologia, Berkeley (USA); Centro de estudos ISTINA (Ecumenismo), Paris etc.

Do ponto de vista da organização prática, o sistema de formação dos Pregadores (noviciado, filosofia e teologia) é conduzido diretamente pelo mestre geral da Ordem. Cada Província tem um regente de estudos e um *Studium Provinciale*, que confere o grau acadêmico de *Lector* (equivalente ao que, no Brasil, chamamos de “mestrado”, que dá acesso ao ensino superior. Para lecionar numa instituição de ensino superior dominicana é preciso ter o *Lectoratus*.

Muitos *Studia* são também faculdades e conferem o título de bacharelado e/ou licenciatura. Um *Studium* que abrange diversas Províncias é chamado de *Studium Generale*, que também pode ser uma faculdade e conferir o título de mestre e/ou doutor. Além disso, a Ordem dos Pregadores tem um certo número de universidades espalhadas pelo mundo, seguindo regimentos da ordem, da Igreja e das nações onde se inserem. A última iniciativa da ordem é a implantação de uma universidade num dos países mais pobres da África, Burkina Faso.

Os Pregadores sempre adotaram um sistema de escolhas por eleições e os provinciais e o mestre da ordem acatam os resultados das eleições, eles mesmo eleitos pelo voto dos confrades.

Além disso, cada convento da ordem deve ter um responsável pela formação permanente, organizando cursos, apreciação de livros, reciclagens, convidando conferencistas, e promovendo seminários, atualização das bibliotecas etc.

Os professores dessas escolas devem ter uma porcentagem de docentes ou pesquisadores que tenham feito a especialização na doutrina de Santo Tomás de Aquino.

Aos que se distinguem pela pesquisa aprofundada nas ciências sagradas, após anos de trabalhos e publicações, a ordem confere o título máximo de *Magister in Sacra Theologia* (o título é conferido pelo mestre geral da ordem com o seu conselho, ou pelo capítulo geral da ordem, que se reúne de quatro em quatro anos). Esse título foi criado em 1303, sendo papa Bento XI, que era frade Pregador.

Obviamente, todo este aparato institucional só tem pleno significado no coração da Igreja, como serviço ao povo. Para isso é que se perfaz todo um rigoroso itinerário: filosofia e outras ciências humanas; idiomas; sagradas escrituras; patrística; história; dogma, moral, espiritualidade, liturgia; direito, ecumenismo e diálogo inter-religioso. Ou, na lapidar sentença de Santo Alberto Magno: na harmonia de uma vida comunitária, a busca da Verdade (*In dulcedine societatis, quaerere Veritatem*).

Referências:

DIEZ, Feliciano M. *Espiritualidade Dominicana*. Província Frei Bartolomeu de Las Casas. São Paulo, s/d.

D'AMARAL, Márcio T. *Os assassinos do sol* (Os medievais: séculos IX a XIV). UFRJ: Rio de Janeiro, 2017. p. 225-288.

MONDIN, Battista. *Dicionário Enciclopédico do Pensamento de Santo Tomás de Aquino*. Loyola: São Paulo, 2023.

PESCH, Otto H. *Thomas d'Aquin*. Grandeur et limites de la Théologie médiévale. Cerf: Paris, 1994.

PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat. Os estudos na Ordem Dominicana. In: *Dominicanos DCCL*. Duas Cidades: São Paulo, 1966. p. 65-101.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. Loyola: São Paulo, 1999.

VICAIRE, M.-H. *Histoire de Saint Dominique*. I: Un homme évangélique; II: Au cœur de l'Église. Cerf: Paris, 1957.

Recebido em: 12/12/2025

Aprovado em: 10/01/2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Eulálio Avelino Pereira Figueira.



SEÇÃO TEMÁTICA

O Prof. Queiroz e a parceria com a Universidade Católica Portuguesa – um testemunho

Professor Queiroz and the partnership with the Portuguese Catholic University – a testimony

*João Manuel Duque**

Resumo: O artigo pretende dar um testemunho pessoal de trabalho com o Prof. Queiroz e apresentar uma espécie de relatório dos 25 anos da parceria entre o Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP e a Universidade Católica Portuguesa, iniciada pelo Prof. José J. Queiroz e que teve muitas realizações ao longo destes anos.

Palavras-chave: Parceria acadêmica internacional, Ciência da Religião, cooperação universitária luso-brasileira, José J. Queiroz, pós-graduação em Ciência da Religião.

Abstract: The article aims to give a personal testimony of working with Prof. Queiroz and present a kind of report on the 25 years of the partnership between the Postgraduate Program in Science of Religion at PUC-SP and the Portuguese Catholic University, a partnership that was initiated by Prof. José J. Queiroz and who had many achievements over the years.

Keywords: International academic partnership, Study of Religion, luso-brazilian university cooperation, José J. Queiroz, postgraduate Study in Religion.

* Doutor em Teologia - *Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen* (1996). Atualmente é professor catedrático da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa - Braga. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9252-6709>

Introdução

A Universidade Católica Portuguesa e a PUC-SP mantêm uma relação de alguns anos destinada à pesquisa e lecionação comuns na área de Estudos de Religião. Essa já longa parceria, com significativas realizações, é atualmente articulada entre o Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) da UCP e o Programa de Ciência da Religião da PUC-SP. No âmbito da parceria, têm sido realizados simpósios bianuais (neste momento, já na IX edição), tem sido feita alguma lecionação conjunta nos respetivos programas e leva-se a cabo a edição conjunta da revista REVER. É, de facto, uma das (senão a) parceria mais fértil na área entre Portugal e Brasil.

Tendo em conta a história significativa deste projeto, pretende-se apresentar, aqui, uma resenha do percurso feito, em estilo de testemunho, para memória histórica. O enquadramento neste volume da revista deve-se precisamente ao facto de esse processo ter sido iniciado pelo professor José Queiroz, ilustre homenageado.

Inícios

Nos inícios de 2009 realizou-se, na Faculdade de Filosofia da UCP, em Braga, o I Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciência da Religião. Os dinamizadores do evento foram, sobretudo, o professor José J. Queiroz, coordenador do grupo de pesquisa Pós-Religare (Pós-modernidade e Religião) do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP, e os professores João Vila Chã SJ, e Manuel Sumares, docentes de filosofia da referida faculdade da UCP, também envolvidos na direção da Revista Portuguesa de Filosofia e na coordenação do Programa de Doutoramento em Filosofia da mesma Faculdade.

Esse simpósio, com participação de docentes e estudantes das duas instituições, marcou o arranque de uma longa e muito fértil parceria. Na ocasião, o foco da parceria era o estudo da religião em contexto de pós-modernidade. Eu próprio participei nessa primeira edição, como palestrante plenário, a convite da organização. Do simpósio resultou uma publicação, editada em Braga pela Faculdade de Filosofia (Sumares, Catalão, Gomes, 2010).

O plano inicial do projeto focou-se na organização de um simpósio anual, alternadamente em São Paulo e em Braga. Nesse sentido, no ano seguinte, de 3 de agosto a 2 de setembro (2010), o II Simpósio realizou-se na PUC-SP, sob coordenação local do professor José Queiroz e do grupo Pós-religare. De Braga, participaram quatro professores, nos quais me incluí, como palestrante plenário. Do simpósio resultou também a publicação de um volume, a cargo da Editora Ideias & Letras (Queiroz; Guedes; Quintiliano, 2012).

Não conseguindo manter a periodicidade anual, passou-se para a bianual e, em finais de junho de 2012, organizou-se o III Simpósio, desta vez de novo em Braga, com coordenação do professor Manuel Sumares e com forte envolvimento dos alunos locais de doutoramento, entre os quais Adelino Oliveira, aluno de São Paulo, próximo

ao professor Queiroz e a terminar o doutoramento em Braga. Das comunicações apresentadas, nunca chegou a realizar-se publicação.

De 3 a 5 de novembro de 2014, foi a vez de se realizar, em São Paulo, o IV Simpósio, sob o tema “Religião, política e laicidade”. Contou com a presença de três docentes de Braga, e o professor Queiroz foi apoiado, na organização, pelo professor Adelino Oliveira e pela professora Maria Luíza Guedes. Também não chegou a realizar-se publicação das comunicações.

“Crise” e consolidação

A jubilação do professor Sumares, da parte da UCP, e a avançada idade do professor Queiroz, da parte da PUC-SP, provocou um inevitável impasse no projeto, pois era necessário pensar a sua continuidade, eventualmente com novos protagonistas na organização. Como a organização cabia, desta vez, a Portugal, e como eu próprio tinha participado como comunicador em todas as edições, assumi a liderança da organização do V Simpósio, em Braga, sob o tema “Racionalidades, afetividades e experiências religiosas na contemporaneidade”. Realizou-se de 20 a 23 de junho de 2016, e contou com a participação de quatro docentes de S. Paulo, assim como de numerosos doutorandos de Portugal e do Brasil, com comunicações. Algumas das comunicações plenárias foram publicadas num dos volumes da revista *Theologica* (vol. 52, 1-2, 2017), da Faculdade de Teologia. Isso significou, também, um maior envolvimento, nessa parceria, da Faculdade de Teologia da UCP e do Programa de Doutoramento em Estudos da Religião, recém-criado pela Faculdade de Filosofia, de que eu era coordenador. Da parte de Portugal, estava assim delineada a continuidade do projeto.

Essa continuidade veio a confirmar-se, da parte do Brasil, com a realização do VI Simpósio, de 19 a 21 de setembro de 2018, sob o tema “Experiências religiosas e mídias sociais em contexto da sociedade da pós-verdade”. A organização esteve a cargo do professor Adelino Oliveira e das professoras Maria Luiza Guedes e Maria Nadia Basso, e com participação, no Conselho Científico e nas comunicações plenárias, de vários professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP, muito para além dos membros do grupo Pós-religare. De Portugal, estiveram presentes três professores da Faculdade de Teologia e um da Faculdade de Filosofia. Mais uma vez, não se chegou a realizar publicação das intervenções.

A reunião final entre os organizadores marcou um momento de transformação, que, ao mesmo tempo, foi um momento claro de consolidação e alargamento do projeto.

Transformação

Até então, da parte da PUC-SP, a coordenação da parceria tinha estado a cargo do grupo de pesquisa Pós-Religare; da parte da Universidade Católica Portuguesa, apesar de alguma variedade de atores, a coordenação estava vinculada aos programas de doutoramento em Filosofia e em Estudos de Religião, ambos da Faculdade de Filosofia.

Na reunião de 21 de setembro de 2018, decidiu-se que a parceria seria assumida por todo o Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP. Nessa transformação, desempenharam um papel significativo os professores João Décio Passos e Eulálio Figueira, devido aos contactos pessoais com os envolvidos de Portugal, sobretudo da Faculdade de Teologia. Por parte de Portugal, a parceria seria dinamizada pelo Programa de Doutoramento em Estudos de Religião, da Faculdade de Filosofia, e pelo Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) da Faculdade de Teologia (Braga, Lisboa e Porto). Considerou-se que assim estavam lançadas as bases institucionais para o futuro da parceria, independentemente dos atores individuais.

Ao mesmo tempo, deu-se um passo significativo para o alargamento da relação. Por um lado, avançou-se na possibilidade de lecionação conjunta em alguns programas, sobretudo em cursos livres, usando a modalidade de ensino a distância. Por outro lado, decidiu-se avançar para a edição conjunta da revista REVER, principal revista do Programa da PUC-SP e uma das mais influentes na área, no Brasil. O professor Alfredo Teixeira, da Faculdade de Teologia e do CITER, ficou responsável pelos números a editar pela UCP.

Entretanto, na nova configuração organizativa, realizou-se o VII Simpósio, coordenado pela equipa da UCP, sob o tema “Religião, mobilidade e cidadania”. Tendo em conta a concentração temática, passou a denominar-se Simpósio Luso-Brasileiro de Estudos de Religião. Realizado de 27 a 29 de janeiro de 2021, sofreu por completo os efeitos da pandemia. Nesse sentido, a sua realização aconteceu completamente on-line. Devido a esse fator, a participação foi facilitada, contando com numerosas propostas de comunicação. Uma parte das comunicações foi publicada em número temático da REVER (v. 22, n. 1, 2022).

De 18 a 28 de abril de 2023, foi a vez da organização, por parte da PUC-SP, do VIII Simpósio. O tema escolhido foi “Religião e política: territórios e fronteiras do domínio religioso”. Nas comunicações plenárias seguiu-se o hábito dos simpósios anteriores: para cada tema, incluir um/a comunicador/a do Brasil e um/a de Portugal. O formato manteve-se on-line, o que permitiu numerosa assistência e grande participação com comunicações. Também agora, uma boa parte das comunicações foi publicada num número da REVER (v. 24, n. 1, 2024).

Está prevista a realização do IX Simpósio, de 21 a 23 de janeiro de 2025, sob o tema “Religião e Cultura Digital”. Será em regime híbrido, com parte presencial em Lisboa (com presença de alguns professores da PUC-SP) e parte transmitida online. A organização, por parte da UCP, concentrou-se no CITER, uma vez que os professores e pesquisadores envolvidos são todos membros deste centro de investigação. Sendo a sede do CITER em Lisboa (embora a sua atividade esteja ligada também aos núcleos da Faculdade de Teologia em Braga e no Porto), decidiu-se que a parte presencial seja em Lisboa e não em Braga, como aconteceu no início. Essa parece ser a configuração do futuro próximo.

Conclusão

Este breve percurso histórico, ao estilo de relatório e de testemunho, para além de fazer memória de um trajeto e a deixar arquivada para o futuro, permitiu também compreender quão fértil foi a atividade do professor José Queiroz nessa relação internacional. De facto, devido à sua inspiração inicial e à sua tenacidade organizativa, foi colocada em curso uma parceria que, em realidade, nem sequer conhece nenhum documento de convénio, a não ser o geral entre a PUC-SP e a UCP. Trata-se, claramente, de um exemplo de como as relações pessoais e a persistência dão frutos académicos muito significativos. Nós, que herdamos este caminho, estamos por isso muito gratos ao seu iniciador e impulsionador.

Na ocasião em que celebraremos os 25 anos de uma parceria sustentada e promissora, atrevo-me a dizer que, na área de estudos de religião, se trata de uma das relações mais longas, mais estáveis e mais férteis entre Portugal e Brasil. A sua continuidade está certamente garantida. Poderá, eventualmente, alargar-se e aprofundar-se, nomeadamente através de projetos conjuntos de pesquisa e formação.

Referências

SUMARES, Manuel; CATALÃO, Helena B.; GOMES, Pedro M. D. Valinho (org.). *Religiosidade – o seu carácter irreprimível*. Perspectivas Contemporâneas. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2010.

QUEIROZ, José J.; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Ângela Maria Lucas (org.). *Religião, modernidade e pós-modernidade*. Interfaces, novos discursos e linguagens. S. Paulo: Ideias & Letras, 2012.

Recebido em: 01/11/2024

Aprovado em: 29/06/2024

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Eulálio Avelino Pereira Figueira.



SEÇÃO TEMÁTICA

A importância da disciplina “projetos de pesquisa em ciência da religião” iniciada por José J. Queiroz

The importance of the course “Research Projects In The Study Of Religion” inaugurated by José J. Queiroz

Frank Usarski*

Resumo: Mestrandas e mestrandos em Ciência da Religião da PUC-SP devem cursar, no primeiro semestre, o curso “Projetos de Pesquisa em Ciência da Religião”. Essa disciplina obrigatória foi institucionalizada pelo professor José J. Queiroz e é, desde então, um item importante do currículo do respectivo Programa. O presente ensaio aprecia esse legado à luz de teoremas epistemológicos de Alfred Schütz que salientam a importância da matéria para a formação de novas gerações de cientistas da religião.

Palavras-chave: Projeto de pesquisa; Ciência da Religião; Formação acadêmica; José J. Queiroz; Alfred Schütz.

Abstract: Master's students in the Study of Religion at PUC-SP must take the course “Research Projects in Religious Studies” in the first semester. This mandatory discipline was institutionalized by Professor José J. Queiroz and has been, since then, an important item of the program's curriculum. This essay appreciates this legacy in the light of Alfred Schütz's epistemological theorems, which underscore the importance of the subject for the training of new generations in the field of the academic study of religion.

Keywords: Research project; Study of Religion; Academic training; José J. Queiroz; Alfred Schütz.

* Livre docente em Ciência da Religião pela PUC-SP. Professor no PPG em Ciência da Religião da PUC-SP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9926-2331>

Introdução

Qualquer instituição digna do ensino superior tem implementado, no seu currículo, atividades letivas acerca de problemas epistemológicos e suas implicações técnicas relevantes para sua área acadêmica. Não surpreende, portanto, que desde sua fundação, em 1978, o programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP tem oferecido no primeiro semestre para mestrandos a disciplina obrigatória “Projetos de Pesquisa em Ciência da Religião”.

Durante décadas, o responsável por essa matéria foi o professor José J. Queiroz, que ensinou ao corpo discente como organizar seus projetos em dez itens. A jocosa nomenclatura “os dez mandamentos” da proposta de Queiroz indica que essa estrutura se tornou uma espécie de lei em nosso programa, sem restringir a liberdade, de as/os professoras/es que assumiram a disciplina depois da aposentadoria de Queiroz, de acrescentar um ou outro tópico ao conjunto décuplo original. Um pequeno manual que orienta a elaboração de um projeto, publicado em 2023 em homenagem ao professor Queiroz (Stern; Usarski, 2023), aborda os seguintes princípios estruturantes: Tema do projeto; título; estado da questão; justificativa; objeto; problema; quadro teórico; hipótese; objetivos; metodologia; cronograma; referências bibliográficas.

Este sucinto ensaio não pretende discutir cada item dessa lista. Em vez disso, o espaço limitado será utilizado para apreciar o valor da disciplina no contexto de formação de novas gerações de cientistas da religião. O respectivo raciocínio é organizado em três passos.

A reflexão se inicia com algumas observações na sala de aula referente à situação das/os recém-chegadas/os mestrandas e mestrandos no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP. O parágrafo seguinte dedica-se a uma síntese de argumentos de Alfred Schütz sobre a diferença categorial entre o pensamento cotidiano e as operações científicas, e deixará claro que a descrita “mentalidade” das/os alunas/os iniciantes não é algo peculiar, mas é sintomática para qualquer ambiente universitário.

Nessa base, o ensaio avança para uma apreciação da disciplina “Projetos de Pesquisa em Ciência da Religião” do ponto de vista da sua funcionalidade didática no processo de socialização acadêmica.

A religiosidade pessoal como desafio acadêmico

É sintomático que uma das primeiras matérias que os recém-aprovados mestrandas/os têm que cursar é a disciplina “Projetos em Ciência da Religião”. Uma carreira acadêmica não se inicia a partir de convicções subjetivas, valores pessoais e maneiras de organizar a vida privada de acordo com interesses pragmáticos.

Isso vale para qualquer ciência humana, mas se torna ainda mais urgente no âmbito da nossa disciplina. Vale lembrar que a ciência da religião é um campo de estudo empírico que analisa os bens culturais originados das convicções religiosas de indivíduos ou comunidades (Hutter, 2000, p. 118). Isso implica uma delimitação do objeto de estudo a fenômenos observáveis.

Baseada em fatos empíricos, a ciência da religião busca reconstruir sistematicamente os *discursos sobre* o "divino", abstraindo da questão se esta dimensão metafísica realmente existe ou não. Esse princípio é um dos pilares da identidade disciplinar, conhecido como "agnosticismo metodológico", que exige que o pesquisador controle suas próprias convicções religiosas e se abstenha de fazer afirmações de fé enquanto atua como cientista da religião.

A experiência na sala de aula indica que essa perspectiva disciplinada surpreende as/os recém-matriculadas/os, que, em sua maioria, professa uma determinada religião. Fora da academia, as crenças e práticas dessas/es alunas/os cumprem funções antropológicas existenciais e fornecem a sensação de proteção por uma força maior (Cherniak; Mikulincer; Shaver; Granqvist, 2021).

As respectivas convicções e suas consequências comportamentais são constituintes da personalidade (Saroglou, 2015) e moldam as posturas e ações do sujeito. A emoção vinculada a uma crença religiosa pode interferir ainda mais na dinâmica de aprendizagem devido à diversidade de orientações religiosas privadas presentes no grupo. Enquanto um curso de teologia se caracteriza por uma homogeneidade no que diz respeito da fé dos discentes, um programa de pós-graduação em ciência da religião atrai estudantes de diferentes crenças e diferentes graus de compromisso com uma tradição espiritual. Nesse sentido há não apenas uma tensão entre a religiosidade subjetiva de cada estudante e o tratamento científico das religiões pelas/os professoras/es, mas também entre as/os alunas/os devido a divergentes preferências espirituais.

O impacto didático dessa constelação varia de acordo com as biografias das/os estudantes e da composição da turma. Geralmente trata-se de um clima subjacente que se torna concreto apenas em determinados momentos, por exemplo em conversas particulares entre orientador/a e orientanda/o ou, até mesmo, por meio de discordâncias explícitas entre alunas/os sobre questões existenciais. Em todo caso, a discrepância entre a cosmovisão privada e a reconstrução científica do nosso campo de estudo necessita atenção do ponto de vista da introdução ao ambiente universitário. A disciplina “Projetos em Ciência da Religião” é um instrumento chave neste sentido.

A tensão entre a “atitude natural” e “atitude teórica” segundo Alfred Schütz

A sociologia fenomenológica na tradição de Alfred Schütz (1899-1959), sobretudo o conceito das *múltiplas realidades*, fornece uma referência útil para entender melhor as implicações da situação esboçada no primeiro parágrafo. Schütz apresenta as respectivas ideias no contexto da sua investigação fenomenológica da consciência assumida pelo ser humano enquanto ele habita o chamado *mundo da vida*. Esta esfera existencial é o lugar da atuação do indivíduo em estado de alerta diante das tarefas e demandas diárias. Isso implica que *mundo da vida* não é um objeto de reflexão, mas sim da “dominação” guiado por “um interesse eminentemente prático, causado pela necessidade de cumprir os requisitos básicos da nossa vida” (Schütz, 2019). Agindo no *mundo da vida*, o indivíduo assume a chamada *atitude natural*, um conceito apresentado pelo fundador da

fenomenologia, Edmund Husserl, que Schütz incorporou na sua sociologia. Trata-se de uma postura que

diz respeito ao modo irrefletido como nós nos relacionamos com o mundo à nossa volta. Cremos na realidade exterior e confiamos que nosso olhar capta uma realidade que existe por si mesma. Neste processo, as possibilidades e limites que o sujeito tem ao conhecer não se apresentam enquanto objeto de reflexão crítica. (Gemino, 2015, p. 110).

Quem assume uma atitude natural coloca qualquer dúvida sobre a adequação da percepção de fatos entre parênteses (*epoché*) e trata o mundo como “certo”, que não necessita nenhuma explicação. Uma das características-chave da atitude natural é sua coletividade. Isso significa do ponto de vista de cada interlocutor em um contexto cultural:

Aceito como simplesmente dado que nesse meu mundo também existam outros seres humanos, e que eles existam não apenas corporalmente como outros objetos, nem somente entre esses objetos, mas como dotados de uma consciência que, em essência, é igual a minha. Assim, desde o princípio, meu mundo da vida e não meu mundo privado, mas algo intersubjetivo; a estrutura fundamental da sua realidade é comum a nós. (Schütz; Luckmann, 2023, p. 20).

Sob essas condições, o indivíduo resolve as exigências cotidianas mediante a aplicação rotineira de um estoque de conhecimento adquirido durante seu percurso biográfico. Esse repertório consta, entre outros, em receitas de ação, opiniões, convicções, normas e valores de toda espécie que se manifestam em iniciativas pragmáticas, posições políticas e afirmações religiosas pessoais.

Enquanto o repertório de comportamentos bem-sucedidos no passado continua a se comprovar como “válido”, não há nenhum motivo para abandonar a atitude natural. Ela é apenas temporária e parcialmente suspensa quando o fluxo de ações é interrompido devido à falta ou à inadequação de um “algoritmo” até então tomado como garantido. Assim que um novo padrão de comportamento for acrescentado ao estoque de conhecimento, o *mundo da vida* retoma seu percurso “normal”.

Schütz afirma que o *mundo da vida* tem uma “densidade” particular. O cotidiano é a esfera que o indivíduo habita a maior parte do seu tempo. Uma vez que o sujeito o experimenta como “um mundo intersubjetivo comum de comunicação e ação social” (Schütz, 2019, p. 29), sua veracidade está sendo continuamente ratificada pelas ações e reações de interlocutores supostamente submetidos a mesma realidade.

A partir das considerações sobre o *mundo da vida*, Schütz elabora seu conceito de *múltiplas realidades* afirmando que, dependendo de mudanças dos estilos mentais, o sujeito passa por diferentes “zonas” subjetivas, cada uma com características específicas. Entre as esferas “extracotidianas”, encontram-se os mundos dos sonhos, da experiência religiosa, da arte, o lúdico, para nomear apenas alguns. De acordo com Schütz:

Todos esses mundos [...] são províncias finitas de significado. Isso significa que (a) todos eles têm um estilo cognitivo peculiar (embora não o do mundo de operar com a atitude natural); (b) todas as experiências dentro de cada um desses mundos são, com relação a esse estilo cognitivo, consistentes em si mesmas e compatíveis entre si (embora não sejam compatíveis com o significado da vida cotidiana); (c) cada uma

dessas províncias finitas de significado pode receber um acento específico da realidade (embora não seja o acento da realidade do mundo operacional). (Schütz, 2019, p. 29).

A zona “extracotidiana” mais sistematicamente contemplada por Alfred Schütz é a “província” da ciência. Como as outras, ela corresponde a um estilo mental típico, uma relação típica entre o sujeito e o mundo externo e uma configuração social particular. Segundo Schütz, uma operação intelectual científica ocorre na *atitude teórica*. Trata-se de uma “suspensão” (*epoché*) específica que é, em certo sentido, oposta à do cotidiano.

Enquanto na atitude natural o indivíduo é norteado por ambições pragmáticas e trata a realidade como facticidade, o pensamento científico é norteado por um interesse intelectual considerando qualquer aspecto observado em princípio carente de uma explicação. Em outras palavras: o cientista não age mais no interior do *mundo da vida* “interessado no resultado de suas ações, esperando ou temendo as consequências desses atos”. Em vez disso, observa os dados e ocorrências no campo da sua pesquisa “com o mesmo distanciamento com o qual o cientista natural observa as ocorrências em seu laboratório”. (Schütz, s. a., p. 30) Isso quer dizer:

O cientista questiona os aspectos evidentes da vida quotidiana, não se limita a aceitar os fenômenos tal como aparecem, mas submete-os a uma dúvida sistemática. Interessa-se por fatos e contextos objetivos e, por conseguinte, coloca entre parêntesis a sua subjetividade [...] e o seu sistema de relevância pragmática baseado na vida quotidiana; assim, traz apenas uma parte da sua personalidade para o seu trabalho e assume o papel de um observador desinteressado em intervir nos acontecimentos sob investigação. Assim, concentra-se unicamente na análise de um problema científico nos seus horizontes internos e externos, baseando-se nos seus conhecimentos teóricos e procedendo de acordo com as regras da metodologia científica. (Eberle, 1984, p. 58).

Enquanto a/o pesquisador/a desempenha seu papel no campo da ciência, “seus motivos não estão entrelaçados com os motivos da pessoa ou pessoas observadas” (Schütz, s. a., p. 21). Em vez disso, ele/a se apropria do conhecimento considerado válido pelos membros da sua comunidade científica, inclusive “as regras dos procedimentos que resistiram às provas, a saber, os métodos de sua ciência, incluindo-se os métodos de formar constructos de uma maneira cientificamente relevante” (Schütz, s.a., p. 33). Nesse contexto, cada integrante do grupo acadêmico se orienta na hierarquia da relevância estabelecida pelo status quo da disciplina. Aceita, portanto,

o que é considerado por seus colegas [...] como conhecimento estabelecido ou “demonstrar” porque ele não pode aceitar isso. É apenas dentro dessa referência que ele pode selecionar seu problema científico específico e fazer suas decisões científicas. Essa referência constitui o seu “estar em uma situação científica” que se sobrepõe a sua situação biográfica como um ser humano dentro do mundo. (Schütz, s. a., p. 31).

Vale salientar que diferentemente da província do sono, que se impõe naturalmente sobre o indivíduo quando este está cansado, a atitude teórica é assumida deliberadamente. Ela depende da decisão e dos esforços do indivíduo de abandonar sua identificação com o *mundo da vida*. Para gerar essa posição “artificial”, o sujeito tem que adquirir mecanismos que promovam está mudança do estilo mental.

A disciplina “projetos de pesquisa em ciência da religião” à luz dos conceitos de Alfred Schütz

A elaboração de um projeto no decorrer da disciplina institucionalizada pelo professor José J. Queiroz confronta a/o estudante do primeiro semestre com as exigências epistemológicas e habilidades metodológicas convencionais na área da ciência da religião. Cada um dos itens estruturantes tem uma função específica e contribui para a inserção das/dos candidatas na área acadêmica em que são matriculadas/os. Do ponto de vista da abordagem de Alfred Schütz, cinco destes tópicos se destacam. Trata-se do “estado da arte”, da “justificativa”, do “problema da pesquisa”, do “quadro teórico” e da “metodologia”.

O levantamento do “estado da arte” é um dos primeiros passos de um trabalho acadêmico devido ao fato de que qualquer ciência é um empreendimento grupal. O conhecimento produzido em conjunto pelos integrantes da respectiva comunidade científica define o *status quo* cognitivo de uma disciplina e representa o ponto de partida para novos projetos com a finalidade de aprofundar ou expandir o estoque de saber acumulado até então. Segundo Alfred Schütz:

O cientista entra no mundo já constituído da contemplação científica, que lhe é dado pela tradição histórica da sua ciência. Daí ele vai participar de um universo de discurso que abrange os resultados obtidos por outros, os problemas colocados por outros, as soluções sugeridas por outros, os métodos trabalhados por outros. (Schütz, 1979, p. 257).

Por meio de uma busca bibliográfica de publicações de terceiros sobre o assunto a ser abordado pelo projeto, a/o candidata/o torna-se consciente da situação atual de pesquisa e se familiariza com as tendências atuais e os principais resultados da investigação coletiva em andamento. Esse panorama permite também a identificação de carências no estoque de conhecimento da comunidade. Tais faltas são de suma importância para a justificativa do projeto. Quanto mais a/o mestranda/o é capaz de antecipar em que sentido seu próprio trabalho contribuirá para o preenchimento de uma determinada lacuna, mais promissora parece sua própria obra (ainda embrionária) do ponto de vista da disciplina.

Segundo Alfred Schütz, a noção de uma discrepância entre um conteúdo que faz parte do estoque de saber e algo ainda desconhecido gera uma busca em prol da superação dessa tensão cognitiva na medida em que a expansão do repertório é considerada relevante para os sujeitos envolvidos. Isso vale tanto para o *mundo da vida* quanto para o campo da ciência.

Cada uma das duas “camadas”, porém, possui uma “estrutura de relevância” específica dependente do tipo do “interesse” que domina a respectiva esfera e define quais e em que sentido determinados elementos aparecem como desafios para o/a ator/a. No ambiente cotidiano pragmático, com suas “ocupações efetivas dentro de um mundo social” (Pereira dos Santos; Verissimo, 2022, p. 120), o sujeito experimenta itens e ocorrências como problemáticos quando eles dificultam ou impedem a realização rotineira de um objetivo vital.

A situação é diferente no ambiente científico. A/o pesquisador/a põe sua “subjetividade [...] entre semelhantes, inclusive sua experiência corporal enquanto ser humano psicofísico” (Schütz, 1979, p. 256) entre parênteses e abandona “o sistema de relevâncias existente na esfera prática” (Schütz, 1979, p. 255). Nesse estágio de consciência, ela/e está meramente motivada/o pela “obtenção de conhecimento através de sua observação”. Em outras palavras: “O teorizar científico não serve a nenhum propósito prático. Seu objetivo não é dominar o mundo, mas observá-lo e, se possível, compreendê-lo.” (Schütz, 1979, p. 254).

Esse ato de compreensão é direcionado pelo *status quo* da disciplina da/o pesquisador/a. O referencial da sua intelectualização é o conhecimento disponível para “o corpus de sua ciência”, ou seja, um estoque de saber “bem diferente daquele que o homem tem disponível em sua vida cotidiana” (Schütz, s. a., p. 32-33).

O problema abordado por um projeto, portanto, não é selecionado devido a um motivo existencial da/do autor, mas de acordo com o interesse na sua solução por parte da comunidade acadêmica em função do progresso cognitivo coletivo. Isso significa que “qualquer problema que surja dentro do campo científico tem de compartilhar o estilo universal desse campo e tem de ser compatível com os problemas já constituídos e sua solução, quer aceitando-os, quer recusando-os” (Schütz, 1979, p. 258).

Para que este trabalho não seja descaracterizado como uma espécie de jornalismo (Przyborski; Wohlrab-Sahr, 2021, p. 13), mas assuma o caráter de uma análise digna da comunidade acadêmica, a/o estudante é obrigada/o a elaborar um quadro teórico que guiará seus esforços de revelar as implicações do segmento do objeto que é definido como intelectualmente problemático.

A opção a favor de conceitos uteis para a solução do problema se orienta nos axiomas constitutivos da ciência da religião. Autores identificados com nossa disciplina formulam questões que estão de acordo com o caráter empírico da disciplina e o princípio do “agnosticismo metodológico”.

Isso significa que as/os pesquisadores/as não participam de especulações emotivas sobre aspectos de uma fé religiosa e de defesa das suas consequências práticas. Em vez disso, querem estudar, de maneira “desapaixonada” (Maishanu, 2018, p. 1) como os dogmas e normas de uma determinada tradição espiritual (inclusive daquelas professadas nas suas vidas privadas) são sistematicamente interligados, em que momentos e contextos históricos eles foram formulados e modificados, quais efeitos econômicos e políticos eles têm e em que sentido estes elementos convergem ou divergem com os de outras correntes religiosas. São problematizações como essas que o cientista da religião alemão Rainer Flasche tem em mente quando afirma que:

O cientista da religião é sempre um observador, não um *insider*, ou seja, ele não faz parte do respectivo evento religioso, mas o enxerga apenas de fora. Qualquer ciência da religião que afirme ser possível trabalhar adequadamente no contexto da disciplina apenas quando [o cientista] se engajar pessoalmente nos processos religiosos em questão, ou se identificar com tais processos, perderia seu caráter científico (Flasche, 2008, p. 59).

Nesse sentido, uma comunidade do budismo tibetano em São Paulo, por exemplo, cujos membros são convictos de que um jovem entre eles é a reencarnação de um

grande mestre que merece veneração especial chama atenção da ciência da religião não para falsificar ou comprovar a veracidade desta crença. É apenas interessante pela repercussão da *fé* reencarnacionista na respectiva comunidade segundo o “teorema de Thomas”, que afirma que a consideração de algo como “real” tem consequências reais (Thomas, 1928, p. 572).

Respeitando a fé dos praticantes, uma questão academicamente legítima poder-se-ia referir ao efeito sociológico da suposta presença de um representante reencarnado sobre a hierarquia e coesão interna do grupo. Aqui, o conceito de carisma (na tradição de Max Weber e seus aprofundamentos e acréscimos mais recentes) serviria como quadro argumentativo compatível com o etos da ciência da religião e pode ser aplicado independentemente da opinião pessoal da/o pesquisador/a sobre a “autenticidade” ou não da suposta reencarnação.

O exemplo aponta para o princípio metodológico de que a/o cientista da religião – bem como qualquer outra/o pesquisador/a na área de ciências sociais – “observa os padrões de interação humana ou seus resultados desde que eles estejam acessíveis a sua observação e abertos a sua interpretação” (Schütz, s. a., p. 33). Para Alfred Schütz, no que diz respeito ao *ato* de observação, não há diferenças entre o *mundo da vida* e a esfera científica.

Todo o nosso conhecimento do mundo, no senso-comum assim como no pensamento científico, envolve constructos, isto é, um conjunto de abstrações, generalizações, formalizações, idealizações específicas ao respectivo nível de organização do pensamento. Falando claramente, não existe simplesmente uma coisa chamada “fatos”. Todos os fatos são desde o início fatos selecionados de um contexto universal pelas atividades da nossa mente. Eles são, portanto, sempre fatos interpretados, sejam fatos observados como deslocados de seus contextos pela adoção de abstrações ou fatos considerados em seu contexto particular. Nos dois casos, eles carregam seus horizontes interpretados internos e externos. Isso não quer dizer que, no cotidiano e na ciência, somos incapazes de apreender a realidade do mundo. Só quer dizer que apreendemos apenas certos aspectos da realidade, principalmente aquelas que são relevantes para nós, seja por serem úteis para nossa sobrevivência ou por corresponderem a um conjunto regras aceitas para o procedimento do pensar que chamamos de método da ciência. (Schütz, s. a., p. 3).

A especificidade da observação científica reside na unilateralidade do processo em caso da observação científica, bem como na ausência de ambições práticas por parte do observador. Enquanto o fluxo de interação no *mundo da vida* depende da “leitura” mútua dos gestos e palavras pragmaticamente intencionais dos parceiros de comunicação envolvidos, a/o pesquisador desvincula-se da dinâmica social imediata, registra as expressões vitais dos seus sujeitos de um ponto de vista distanciado e as interpreta de acordo com sua perspectiva teórica. Isso significa que a/o pesquisador/a “procede de maneira similar ao observador [...] no mundo da vida cotidiana”, porém é guiada/o “por um sistema de relevâncias inteiramente diferente.” (Schütz, 1979, p. 273)

Quanto aos resultados da observação nas duas esferas, Schütz diferencia entre “constructos de primeiro grau” (cotidiano) e “constructos de segundo grau” (ciência), ou seja, “constructos dos construtos feitos pelos atores no cenário social, cujo comportamento o cientista social tem de observar e explicar de acordo com as regras de procedimento da sua ciência” (Schütz, 1979, p. 269).

Isso implica que as ciências sociais, inclusive a ciência da religião, têm que privilegiar métodos que dão conta das práticas cotidianas dos seres humanos e seus respectivos significados. Não se trata, portanto, de um mero registro das atividades observadas. “Em vez disso, precisamos descobrir algo sobre as construções e orientações implícitas ou sobre os esquemas subjacentes em que a ação está inserida” (Przyborski; Wohlrab-Sahr, 2021, p. 15).

Essa programática empírica exige do pesquisador uma sensibilidade metodológica para o risco de uma discrepância desmaiada entre os constructos do primeiro e os do segundo grau. Esse é o “postulado de adequação”, formulado por Alfred Schütz de seguinte maneira:

[O] modelo científico da ação humana deve ser construído de tal maneira que o ato humano executado no mundo da vida por um ator individual [...] será compreensível para o próprio ator assim como para seus parceiros em termos da interpretação de senso-comum do cotidiano. O atendimento a esse postulado garante a consistência dos constructos do cientista social em relação aos constructos da experiência de senso-comum da realidade social. (Schütz, s. a., p. 36).

Autores da área da ciência da religião reconhecem a pertinência da exigência de Schütz, mas a entendem como um tipo ideal relativizada pela pesquisa concreta. Por isso, Hutter afirma “que a descrição de uma religião [...] deve fazer com que suas articulações teológicas sejam ouvidas [...] para que a descrição não leve a uma imagem distorcida, mas também faça justiça à autocompreensão da religião” (Hutter, 2000, p. 125).

Ao mesmo tempo, porém, há um consenso de que a imagem de uma religião construída de acordo com o agnosticismo metodológico cria muitas vezes uma tensão com a autocompreensão dos seus seguidores (Pye, 2017, p. 172). Nesse sentido, Hock alerta:

Por mais que a Ciência da Religião deva procurar se sintonizar com a autocompreensão dos membros de uma comunidade religiosa analisada, “a partir de dentro”, ela precisa se esforçar claramente para uma distinção estrita entre diferentes níveis: entre autodescrição e apresentação, entre “sentenças de fé” e a citação dessas sentenças de fé, entre discurso religioso e discurso científico. (Hock, 2010, p. 38).

Conclusão

Todas/os as/os integrantes do corpo docente do programa de pós-graduação em ciência da religião da PUC-SP estão conscientes da importância da matéria “Projetos de Pesquisa em Ciência da Religião”. Em cada semestre, a funcionalidade dessa oferta letiva torna-se evidente já nas primeiras semanas e confirma sua significância para o progresso de alunas/os recém-matriculadas/os. Uma leitura da disciplina à luz de reflexões epistemológicas de Alfred Schütz revela as razões da satisfação com a matéria e confirma nossa gratidão ao colega José J. Queiroz, cuja iniciativa pioneira repercute até hoje na rotina acadêmica do nosso colegiado.

Referências

CHERNIAK, A. D.; MIKULINCER, M.; SHAVER, P. R.; GRANQVIST, P. Attachment theory and religion. *Current Opinion in Psychology*, 40, p. 126-130, 2021.

EBERLE, T. S. *Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft: der Beitrag der Phänomenologie an die Methodologie der Sozialwissenschaften*. Bern: P. Haupt, 1984.

FLASCHE, R. *Religionswissenschaft-Treiben. Versuch einer Grundlegung der Religionswissenschaft*. Berlin: Lit Verlag, 2008.

GEMINO, A. D. M. Considerações sobre a distinção entre atitude natural e atitude fenomenológica na fenomenologia de Husserl. *ECOS - Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 5, n. 1, p. 108-118, 2015.

HOCK, K. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MAISHANU, I. M. On the Origins and Definitions of Comparative Method in the Study of Religion. *DEGEL: The Journal of the Faculty of Arts and Islamic Studies*, 16, n. December, p. 1-12, 2018.

PEREIRA DOS SANTOS, H.; VERISSIMO, D. S. Relevância nas fenomenologias de Gurwitsch e Schütz: contornos de um problema. *Phenomenological Studies, Revista da Abordagem Gestáltica*, 28, n. 1, p. 115-127, 2022.

PRZYBORSKI, A.; WOHLRAB-SAHR, M. *Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch*. München: De Gruyter Oldenbourg, 2021.

PYE, M. Integração metodológica na Ciência da Religião. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, 17, n. 2, p. 162-178, 2017.

SAROGLOU, V. Personality and Religion. In: WRIGHT, J. D. (Ed.). *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Oxford: Elsevier, 2015. p. 801-808.

SCHÜTZ, A. *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SCHÜTZ, A. Sobre múltiplas realidades. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 18, n. 52, p. 13-47, 2019.

SCHÜTZ, A. *Senso-comum e a interpretação científica da ação humana*, s.a. Disponível em: https://cienciassociaisunifesp.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/07/alfred_schutz_senso_comum.pdf.

STERN, F.; USARSKI, F. *Pequeno manual de pesquisa em ciências humanas: projetos de pesquisa e de intervenção com exemplos de estudos da religião*. São Paulo: Recriar, 2023.

THOMAS, W. I.; THOMAS, D. S. *The child in America*. Oxford: Alfred A. Knopf, 1928.

Recebido em: 11/12/2025

Aprovado em: 13/01/2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Eulálio Avelino Pereira Figueira.



Universidade Católica e sociedade: universalidade nos compromissos científico e social

Catholic University and society: universality on scientific and social commitments

Alípio Casali*

Resumo: O presente ensaio crítico é uma homenagem ao professor emérito da PUC-SP, dr. José J. Queiroz. Esta reverência se faz exaltando um projeto que o homenageado cultivou ao longo de anos em sua carreira: o de tornar a universidade católica, particularmente a PUC-SP, uma instituição cuja universalidade se realiza não apenas mediante seu compromisso de elaborar conhecimentos científicos de interesse universal, mas também por meio de sua deselitização e seu compromisso social, mormente diante do agravamento dos desequilíbrios climáticos e das desigualdades estruturais. A configuração de tal projeto é analisada criticamente ao longo da história da universidade católica no Brasil.

Palavras-chave: José J. Queiroz. PUC-SP. Universidade Católica. Universalidade.

Abstract: This critical essay is a tribute to professor emeritus of PUC-SP, Dr. José J. Queiroz. This acknowledgment is made by exalting a project that the honoree has cultivated over the years in his career: that of making the catholic university, particularly PUC-SP, an institution whose universality is realized not only in the commitment to develop scientific knowledge of universal interest, but also through its de-elitization and its social commitment, mainly considering the worsening of climate imbalances and structural inequalities. The configuration of such a project is critically analyzed throughout the history of the catholic university in Brazil.

Keywords: José J. Queiroz. PUC-SP. Catholic University. Universality.

* Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP (1989). Professor Titular do Departamento de Fundamentos, Políticas e Gestão da Educação, da PUC-SP. Docente e Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Educação: Currículo, da PUC-SP, onde coordena a Linha de Pesquisa Currículo, Conhecimento e Cultura. Contato: casali@pucsp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3883-3051>

Apresentação

O propósito do presente ensaio crítico é homenagear o dr. José J. Queiroz, professor emérito da PUC-SP, universidade à qual prestou relevantes serviços acadêmicos de 1971 a 2020. Faço essa reverência ressaltando o valor estratégico de um projeto ao qual ele insistentemente se referiu e ao qual se dedicou em todas as frentes gestoras nas quais atuou, na PUC-SP: a deselitização da universidade católica e a institucionalização de seu compromisso social.

Conheci o prof. Queiroz em meu primeiro dia de trabalho como professor da PUC-SP, exatamente no dia 1.º de fevereiro de 1973. Era uma reunião de professores da disciplina “Problemas Filosóficos e Teológicos do Homem Contemporâneo”, uma disciplina introdutória obrigatória para todos os alunos ingressantes na universidade, que fazia parte do então incipiente e pedagogicamente inovador Ciclo Básico de Ciências Humanas e Educação. Em muitas ocasiões, nos mais variados contextos, o prof. Queiroz voltou a este tema: a universidade católica latino-americana, seguindo as diretrizes do Documento de Buga (Celam, 1967), tem o dever histórico-crítico de reconfigurar-se como instituição, deselitizar-se e se articular organicamente com os problemas, aspirações e projetos das classes populares, no exercício de seu ensino, pesquisa e extensão, sem prejuízo da sua missão universalista com a ciência e com a elevação intelectual da sociedade.

De modo peculiar, quando se apresentou como pré-candidato a reitor da PUC-SP, no ano de 1988, essa foi também a tônica da sua pré-candidatura: (re)instituir uma universidade católica socialmente comprometida, na linha do Documento de Buga (Celam, 1967) e da III Conferência Episcopal Latino-Americana (opção preferencial pelos pobres), realizada em Puebla, México, 1979.

Em 2015, após 44 anos de serviços prestados à universidade, o Conselho Universitário (Consun) concedeu-lhe o título de professor emérito da PUC-SP, com seu colega e amigo, o prof. dr. padre Edênio Valle. Na sessão solene de outorga daquele título pelo Consun, em 28 de outubro de 2015, o prof. Queiroz pronunciou um memorável discurso (Queiroz, 2015). Um dos focos de sua fala foi o já referido Documento de Buga (Celam, 1967). De partida, nosso homenageado demarcou com clareza sua grande questão – e a resposta do Documento:

Eis a grande pergunta que se colocaram os peritos reunidos em Buga: – Qual é a identidade e o papel da Universidade Católica no contexto das necessárias mudanças no Continente? As Universidades Católicas devem ser *verdadeiras universidades*, isto é, *centros de elaboração de cultura e consciência lúcida da sociedade em que vivem* (Queiroz, 2015, p. 3 – grifos nossos).

Seu discurso avança, agora, sobre a análise que o Documento de Buga faz acerca da história e da situação das universidades católicas na América Latina:

[As universidades católicas] limitavam-se à formação de profissionais oriundos em geral das *elites* sem realizar um verdadeiro compromisso com a mudança social. Não ofereciam respostas efetivas às verdadeiras necessidades da sociedade. Não tinham consciência das urgências em que vivia a América Latina. [...] Esse desafio deveria concretizar-se nas seguintes tarefas: *superar o elitismo cultural*, desmascarar a mentira tão frequente

de nossas sociedades, estudar os problemas das sociedades oferecendo soluções, gestar uma *cultura autóctone e latino-americana* (Queiroz, 2015, p. 4 – grifos nossos).

E o prof. Queiroz arremata seu posicionamento sobre a questão: “No meu entender, este Documento permanece como uma *utopia*, isto é, um não lugar, ou como um ainda não, mas provocador de *experiências renovadoras*” (Queiroz, 2015, p. 4 – grifos nossos).

Imediatamente, faz uma ressalva histórica acerca da PUC-SP: “Em nossa Universidade, pelo menos em parte, suas orientações surtiram efeito” (Queiroz, 2015, p. 4). E cita, em uma primeira vertente, algumas das principais iniciativas da PUC-SP nesse sentido: a criação do Ciclo Básico em Ciências Humanas e Educação com seu projeto político-pedagógico inovador, desde 1971; a democracia interna na gestão da universidade; a “desclericalização” da gestão da universidade, que produziu também o efeito de deslocar os processos pedagógicos do foco sobre a doutrina para um foco sobre o conhecimento crítico. E o prof. Queiroz conclui:

Enfim, [...] nossa universidade [PUC-SP] se firmou, como queria o Documento de Buga, como “verdadeira universidade cristã, embora com todos os seus problemas, limitações, divergências e contradições internas, naturais numa instituição universitária dinâmica e produtiva” (Queiroz, 2015, p. 5).

Em uma segunda vertente, o prof. Queiroz refere-se à iniciativa do grão-chanceler da PUC-SP, cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, que tirou do papel o projeto originário do Centro de Estudos Especiais (CEE), idealizado pelo prof. dr. Dom Cândido Padin e pela profa. dra. Nadir Kfour¹, para dar vida ao Instituto de Estudos Especiais (IEE), à frente do qual esteve o próprio prof. Queiroz desde 1976. O IEE deveria tornar-se, sob as diretrizes do Documento de Buga, um “órgão ativador da consciência das universidades católicas com relação às suas responsabilidades ante os grandes desafios do Continente Latino-Americano e da realidade brasileira” (Queiroz, 2015, p. 5).

A despeito de sua peculiar modéstia, o prof. Queiroz não deixou de assinalar, ele próprio, seu pioneirismo à frente do IEE: “Com uma pequena sala, uma secretária e quatro pesquisadores, ousamos as utopias do Documento de Buga” (Queiroz, 2015, p. 5). E especificou algumas dessas utopias:

Ações na área dos desafios oriundos dos direitos humanos lesados no período da brutal repressão militar, a revalorização da cultura popular num grande debate sobre a cultura do povo, a busca de entender o mundo e as representações dos menores de conduta desviante, a desumana situação dos presos e a explicação do grande número de reincidências, o diálogo com os teólogos do Terceiro Mundo e as comunidades de base, a revitalização do Tuca a serviço das comunidades e dos movimentos sociais buscando respostas para os principais problemas do momento nos encontros chamados Tuca-Vivo (Queiroz, 2015, p. 5).

Aí está o nosso tema: o elitismo tradicional da universidade católica e os desafios que têm sido postos, desde a Conferência Episcopal Latino-Americana (Celam, 1967), no

¹ Ambos foram representantes da PUC-SP na reunião da Comissão de Educação da Conferência Episcopal Latino-Americana (Celam), que se reuniu em Buga, Colômbia, em 1967, e produziu o documento intitulado Missão da Universidade Católica na América Latina (Celam, 1967) – do qual ambos foram signatários.

sentido de inverter seu sentido histórico, na América Latina, na direção de um efetivo compromisso de universalidade com a sociedade.

Origem da universidade: um projeto de elite

A universidade é uma instituição universal, que nasceu como um projeto da elite, em Bologna/Itália, 1088. Não havia contradição originária formal entre seu nome e seu projeto, uma vez que a referência semântica do conceito de *Universitas*, na ocasião, não era propriamente epistemológica (universalidade da visão, validação e destino do conhecimento), e sim social. Tratava-se de uma corporação aberta a pessoas originárias de diversas nações (na fundação eram mais de quinze nações: toscanos, lombardos, piemonteses, venezianos, provençais, francos, alemães, ingleses e outros), sendo, ademais, pessoas de diversos ramos de atividade (comerciantes, administradores da cidade, nobres, artistas e outros).

Mas a universalidade daquela *Universitas* era restrita: era uma instituição da elite econômica, social, política e cultural da época, voltada para si mesma. Vista a partir de nossa perspectiva atual, a Universidade de Bologna aparentava certo fascínio: era uma corporação de *estudantes* que recrutavam seus professores para lhes ensinarem o que eles, estudantes, desejavam. O reitor era um deles, eleito entre os pares. Era uma instituição voltada exclusivamente para o **ensino**.

A nova instituição teve imediato e enorme sucesso. A ela acorreram muitos e diversos estudantes de diversas origens. Ela recrutava intelectuais prestigiosos de toda a Europa para atuarem como seus professores.

A igreja católica viu nesse projeto uma oportunidade preciosa e o adotou como estratégia para levar em frente seu empenho de legitimação de seu poder doutrinário: realizar uma formação intelectualmente elevada de parte de seu clero, formando uma elite eclesiástica, agora não apenas no recluso ambiente dos monastérios, mas também em uma instituição mais aberta, prestigiosa, mais legitimada. Instituiu-se, assim, na cátedra episcopal de Notre Dame, a *Universitas Parisiensis* (1170). A nova instituição viria a ter vida longa e profícua. Inspirou a criação, pelos dominicanos, décadas depois, da Universidade Santo Tomás de Aquino (1216) – chamada de *Angelicum*, em Palência, Espanha. Também influenciou, três séculos após, a elaboração do currículo *Ratio Studiorum* (1552-1599) dos jesuítas, em seu projeto de fundação de colégios católicos, como parte da reação contrarreformista do século XVI. Motivou, igualmente, a fundação do Colégio Romano, que o Papa Gregório XIII instituiu como Universidade Gregoriana, em 1584.

No entanto, a Reforma Napoleônica (1806) estatizou/laicizou a Universidade de Paris, ampliando seu escopo, fazendo dela uma instituição de formação profissional não mais do clero, mas de uma variedade de profissões liberais. Os profissionais liberais eram parte importante da elite da época, já em linha de substituição ao poder dos nobres decadentes, ao lado dos proprietários de terras e de fábricas. O comando do projeto era, pois, do Estado, tendo, por trás, o poder emergente da classe protagonista da revolução industrial.

Esse movimento de “instrumentalização” da universidade a serviço da economia e da política suscitou uma reação imediata bastante drástica por parte da universidade de Berlim, em 1810. Sob a liderança do filósofo e linguista Wilhelm von Humboldt, aquela universidade foi reformada como instituição *autônoma* (com relação ao Estado e à igreja), *universalista*, com **pesquisa e ensino articulados** entre si e exercidos com *liberdade* (*Forschungsfreiheit* e *Erziehungsfreiheit*). Humboldt acrescentou a pesquisa como uma nova função à universidade, e ela veio a ser decisiva em sua identidade e em seu papel na sociedade. Em vez de serviço apenas à economia, postulava-se agora, como central, o serviço à ciência e à sociedade, mediante a produção do conhecimento e a formação também de uma elite intelectual profissional (Charle; Vergez, 1996).

O avanço desses dois importantes projetos laicos (e, em boa medida, anticlericais), no contexto de ascensão do liberalismo republicano (“secularismo”), suscitou uma reação por parte da hierarquia católica: o desejo de reafirmar a presença e a influência da igreja no meio intelectual. Na Bélgica, surgiu uma oportunidade para tal projeto. Após a independência do Reino Unido dos Países Baixos (1815), a Bélgica levantara-se contra o domínio neerlandês e criara um estado belga independente, em 1830. Era uma oportunidade para a igreja local atuar no sentido de imprimir valores cristãos à jovem nação. Sob a liderança do bispo de Malines, Engelbert Sterckx, os bispos belgas criaram uma Universidade Católica Livre, em Louvain, em 1834. O adjetivo “Livre” agregado ao nome da instituição era uma forte marcação de posição política.

Essa, que foi a primeira automeada universidade católica, buscava ser pioneira e exemplar na recuperação do prestígio da igreja nos meios intelectuais. Tratava-se de dar uma resposta ao iluminismo laico, de demonstrar que na igreja católica também haveria pensamento e que a igreja pretendia entrar na disputa pela legitimidade cultural, em plena modernidade. O êxito da Universidade Católica Livre de Louvain resultou na difusão de seu projeto por diversos outros países, inclusive no Brasil².

Em 1864, o senador Cândido Mendes de Almeida, na introdução de sua obra “Direito Civil Eclesiástico Brasileiro” (*apud* Casali, 1995, p. 101), registrava: “Vivemos todos os dias de esperança, e nisto parece que ficaremos, até que o Episcopado Brasileiro, compenetrando-se de sua alta missão, organize uma Universidade no sentido Católico, como tem a Bélgica e a Irlanda”.

Entretanto, os liberais em torno do imperador Dom Pedro II não permitiram o avanço dessa ideia. Em breve, ao contrário, entrariam em rota de colisão política com as lideranças católicas do clero, que, depois de décadas de certa identificação com ideais liberais, regrediam a um maior conservadorismo doutrinário. O choque político daí resultante, entre o neoconservadorismo católico e o liberalismo da corte do imperador Pedro II, resultou na chamada Questão Religiosa (1873), que veio a ser uma das causas do enfraquecimento do Império e sua queda, em 1889, com a Proclamação da República, e impulsionou um movimento de reunificação da igreja católica. Com efeito, no último terço do século XIX o papado entendera que a igreja se encontrava numa encruzilhada

2 Após Louvain (1834), foram criadas: South Bend, (1842); Fulda (1848); Dublin (1852); Québec (1852); Paris (1875) – e Poitiers, Lille, Angers, Lyon e Toulouse; Beyrouth (1881); Freiburg (1884); Santiago (1888); Shangai (1903; 1931); Milão (1922); Tóquio (1913); Lublin (1918); Nijmegen (1923); Lima (1942).

histórica, sob decisivas ameaças e oportunidades institucionais. O Concílio Vaticano I (1869) fora o marco inicial dessa reação, que prosseguiu sistematicamente no papado de Leão XIII (1878-1903) sob a bandeira intitulada “romanização” da igreja.

A ideia de fundação de uma universidade católica no Brasil, na sequência, veio a ser reafirmada em diversas ocasiões, ao longo de décadas, em importantes eventos da hierarquia, como: Concílio Plenário Latino-Americano (1899); Primeiro Congresso Católico Brasileiro (1900); Segunda Conferência dos Bispos da Província Eclesiástica de São Sebastião do Rio de Janeiro (1904); Segundo Congresso Católico Brasileiro (1908); Pastoral Coletiva de Bispos das Cinco Províncias Meridionais do Brasil (1910); e na emblemática Carta Pastoral de D. Sebastião Leme (1916), em que ele assim concluiu: “Quem nos dera ver levantar-se no Brasil uma irmã da Universidade de Louvain!” (*apud* Casali, 1995, p. 107). Pois coube precisamente a ele, D. Leme, a oportunidade de realizar tal projeto, quando cardeal arcebispo da capital da república a partir de 1921. No Concílio Plenário Brasileiro, no Rio de Janeiro (1939), em seu documento final, o episcopado brasileiro assim se manifestou, sem meias-palavras: “A fundação da Universidade Católica será a glória de nossa geração” (*apud* Casali, 1995, p. 118).

Origens da universidade católica no Brasil

O projeto da hierarquia eclesiástica brasileira para a criação de universidades católicas, na primeira metade do século XX, era parte do amplo projeto de restauração da igreja no país. O epicentro desse projeto foi a liderança do cardeal D. Sebastião Leme, a partir da capital da República, Rio de Janeiro, desde 1921. D. Leme investiu no anseio das camadas médias urbanas, de ascensão econômico-social e de construção de uma identidade de classe. Tratava-se de um projeto de interesse da elite. Essa direção político-institucional elitista da igreja veio a se tornar o vetor da história das universidades católicas no Brasil.

A conjuntura nos anos 1920 era de amplas mudanças na sociedade brasileira: havia inquietação nas grandes cidades, com intensa movimentação política, cultural e artística, como as greves operárias, a criação do Partido Comunista Brasileiro, a revolta do Forte Copacabana, a Semana de Arte Moderna. Faltava ao país um projeto nacional agregador. A hierarquia eclesiástica brasileira se preocupava com o isolamento político e o vazio religioso em que se encontrava a igreja, no país, desde sua separação do Estado republicano em 1890. Em vez das tradicionais negociações de cúpula, típicas do período imperial, de aliança político-religiosa entre trono e altar, a igreja passou a arriscar uma política moderna: fomentar a organização e o desenvolvimento das forças católicas no âmbito da sociedade civil, aparelhando-se como instituição capaz de disputar a hegemonia política no país, por meio de um vasto programa intitulado “Ação Católica”.

A ideia era promover uma reentrada do catolicismo na sociedade brasileira, em um movimento que se mostrou surpreendentemente sistemático, articulado e aparelhado em âmbito nacional: com uma imprensa católica, um partido católico, editoras católicas, livrarias católicas, sindicalismo católico, escolas católicas e organização de

“Juventudes Católicas” em cada um desses segmentos (JEC – estudantes secundaristas, JOC – operários, JUC – universitários, JFC – mulheres).

Ora, no começo do século a igreja dispunha de um projeto alternativo, então formulado por um intelectual peculiar, ex-magistrado, convertido ao catolicismo, ordenado presbítero após a viuvez, chamado Júlio Maria. Em artigos de jornais, livros e pregações, Júlio Maria partia de um diagnóstico em parte coincidente com o de D. Leme, mas que divergia ao denunciar a política cupulista e elitista da hierarquia eclesiástica e sua distância em relação às massas, e passou a defender uma radical articulação da igreja com o povo, em torno de um programa educacional de elevação do nível de vida social e cultural do país (Arduini, 2011, p. 4). Um projeto extraordinário e surpreendente.

D. Leme, quando nomeado bispo de Olinda em 1916, sinalizara certa afinidade com o diagnóstico de Júlio Maria, mas divergiu no projeto. Em sua famosa carta pastoral (1916) de à sua nova arquidiocese, com efeito, sintomaticamente, dirigiu-se não apenas à sua arquidiocese, mas a todo o país, apontando o grande mal da igreja: a ignorância religiosa, as superstições do povo, a necessidade de dar uma direção à grande maioria católica do País, considerada amorfa e inoperante. Essa carta pastoral (1916) é considerada o marco inicial do movimento de restauração católica no País. Como já mencionado, a carta se encerrava com uma exortação enfática em favor da criação de uma universidade católica no Brasil: “Quem nos dera ver levantar-se no Brasil uma irmã da Universidade de Louvaina!” (*apud* Casali, 1995, p. 107).

O projeto de criação da universidade católica como parte de um projeto de neocristandade brasileira

Uma vez nomeado bispo-auxiliar do Rio de Janeiro em 1921, D. Leme passou a liderar o movimento de “recatolicização” do país, por uma aliança da igreja com as camadas médias urbanas. Tratava-se de um projeto de neocristandade: a igreja seria a alma da cultura brasileira e dela emanaria o rumo da política nacional. A universidade católica seria o principal pilar desse projeto. Era uma estratégia que o Vaticano vinha avaliando como bem-sucedida em todo o mundo, desde o exemplo exitoso de restauração da Universidade Católica Livre de Louvain (1834). D. Leme estava certo de que chegara o momento de o Brasil ter também sua universidade católica livre de qualquer condicionamento político estatal.

Uma iniciativa que contribuiu decisivamente para esse fim estratégico foi a criação do Centro Dom Vital e da revista “A Ordem” (1921), no Rio de Janeiro, sob a direção do integralista Jackson de Figueiredo. A morte prematura de Jackson de Figueiredo, em 1928, foi a oportunidade para D. Leme designar, para ocupar seu lugar, Alceu de Amoroso Lima, liderança de sua estreita confiança, que era, como ele e como o então papa Pio XI, formado nos moldes centristas do jesuitismo.

Assim, com o suporte de Alceu de Amoroso Lima, Heráclito de Sobral Pinto e outras lideranças intelectuais católicas laicas, D. Leme fundou, no Rio de Janeiro, o Instituto Católico de Estudos Superiores (1932), que viria a se tornar as Faculdades Católicas (1939) e a Universidade Católica do Rio de Janeiro (1945), alçada a Pontifícia

em 1946. Alceu de Amoroso Lima declarou, na época, que o objetivo da universidade católica seria formar “elites não dissociadas do sentimento das massas” (*apud* Casali, 1995, p. 140). Sobral Pinto, seu parceiro no projeto, em uma linha mais doutrinária, declarou que o objetivo da criação de universidades católicas no Brasil seria “introduzir no pensamento cultural do país a orientação católica, a orientação evangélica, para mostrar que a fé é perfeitamente possível e compatível com a ciência” (*apud* Casali, 1995, p. 161). A história mostrou que prevaleceu a intuição de Sobral Pinto.

A educação superior católica em São Paulo: instituições precursoras da PUC-SP

A Faculdade Livre de Filosofia e Letras de São Paulo (1908)

O abade do Mosteiro de São Bento, D. Miguel Kruse, entusiasta do projeto de criação de universidades católicas em todo o mundo, chamou da Universidade Católica Livre de Louvain um dos mais brilhantes alunos daquela instituição: o padre, teólogo e filósofo Charles Sentroul, para ser pedra angular do corpo docente de uma faculdade católica que viria a ser fundada por ele em São Paulo, no dia 13 de junho de 1908, no Mosteiro de São Bento, sob o nome de Faculdade Livre de Filosofia e Letras de São Paulo.

Nos estatutos da nova faculdade constava um importante quesito, que revelava o caráter surpreendentemente universalista daquela instituição: “Art. 6.º – Os alunos (ou alunas) não estão submetidos a condição alguma de nacionalidade ou de opinião filosófica” (*apud* Casali, 1995, p. 146). Esse quesito ecoava, em parte, o adjetivo constante no nome da nova instituição: Faculdade *Livre* de Filosofia – copiado do título da Universidade Católica *Livre* de Louvain. Em 1936, atendendo a exigência da Lei Universitária Brasileira, a Faculdade mudou de nome, passando a se chamar *Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento*.

Em 8 de agosto de 1946, a Abadia de São Bento e a Fundação São Paulo assinaram ato de incorporação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento à fundante Universidade Católica de São Paulo, passando aquela a ser mantida pela Fundação São Paulo, ao lado de outras unidades *incorporadas e agregadas*, como descrito adiante.

O Instituto *Sedes Sapientiae* (1932)

As religiosas Cônegas Regulares de Santo Agostinho desenvolviam trabalho pastoral em educação feminina desde 1907 em São Paulo, dirigindo o Colégio *Des Oiseaux*, voltado para a educação de moças de famílias de classe média alta. Sob a liderança da diretora do Colégio, *Mère Saint Ambroise*, fundaram um Instituto Superior que permitiria a continuidade dos estudos de suas alunas: o Instituto Superior de Filosofia, Ciências e Letras *Sedes Sapientiae*, em 1932.

O regimento interno do Instituto, em seu Artigo 1.º, descrevia, entre seus fins, “III – Contribuir para o desenvolvimento de uma cultura intelectual informada pelos princípios cristãos e pelas diretrizes pontifícias” (*apud* Casali, 1995, p. 153). Em 22 de agosto de 1946, já como Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Instituto *Sedes Sapientiae*, tornou-se agregada à nascente Universidade Católica de São Paulo e, a partir de 1971, foi a ela (então já erigida a Pontifícia) definitivamente incorporada.

A fundação da PUC-SP

A fundação das Faculdades Católicas (1939), no Rio de Janeiro, repercutiu em São Paulo. Em janeiro de 1940 o arcebispo de São Paulo, Dom José Gaspar de Affonseca e Silva, convocou o diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento, o superior dos salesianos e o jesuíta padre Roberto Saboia de Medeiros³; portanto, três ordens religiosas (beneditinos, salesianos, jesuítas), para comporem uma comissão encarregada de projetar a fundação de uma universidade católica em São Paulo.

Entretanto, no final do mesmo ano, o padre Saboia antecipou-se ao projeto arquidiocesano e fundou em São Paulo uma Escola Superior de Administração e Negócios (Esan), que entraria em funcionamento em 1941, com o objetivo de formar administradores, executivos e gestores industriais e comerciais. Segundo depoimentos (CASALI, 1995, p. 159ss.), os jesuítas alimentavam a ideia de fundar uma Universidade Católica (Jesuítica) em São Paulo.

Ainda no final de 1940, o padre Saboia foi nomeado, por D. Leme, diretor da Faculdade de Filosofia das Faculdades Católicas do Rio de Janeiro (da qual o padre Leonel Franca era então o reitor). Assim, o padre Saboia passou o ano de 1941 revezando-se, a cada 15 dias, entre a direção da Faculdade de Filosofia, no Rio de Janeiro, e a direção da Esan, em São Paulo, ambas em seu primeiro ano de funcionamento. Essa dupla função faz dele o elo estratégico entre o projeto de D. Leme no Rio de Janeiro e o de D. José Gaspar em São Paulo, conferindo-lhe uma singular responsabilidade para a criação de uma universidade católica em São Paulo. A ideia era a de que a universidade católica do Rio de Janeiro fosse voltada para o diálogo da fé com a ciência, a cultura, as artes, as humanidades; em São Paulo, capital econômica do País, a universidade católica estaria voltada para o diálogo da fé com mundo do trabalho, a ciência e as tecnologias. Contudo, curiosamente, nos anos 1970, a direção desses dois projetos veio a se inverter: a PUC-RJ, sob direção jesuítica, passou a investir na formação e pesquisa voltadas para as engenharias e as tecnologias de ponta, enquanto a PUC-SP, sob a orientação do franciscano D. Paulo Evaristo Arns, desenvolveu um projeto humanista e democrático, social e politicamente comprometido, que se tornou referência na luta contra a ditadura, pela democracia e em prol dos direitos humanos na cidade (Casali, 2005, p. 389).

3 O padre Roberto Saboia de Medeiros, de curta vida (1905-1955) foi um jesuíta excepcionalmente dinâmico, ativo, realizador de obras. Criou Faculdade de Engenharia Industrial (FEI), em 1945, que se desagregou da PUC-SP em 1971.

Em 1942, o arcebispo de São Paulo, D. José Gaspar, organizou nesta cidade um Congresso Eucarístico Nacional, ao fim do qual, aproveitando-se da presença dos bispos da Província Eclesiástica de São Paulo, convocou reunião Episcopal da Província e nela decidiu-se pela fundação de uma universidade católica para o Estado de São Paulo, sediada na capital⁴.

Em maio de 1945, o cardeal D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota nomeou nova comissão incumbida dos estudos finais para a organização da universidade. Foram escolhidos alguns dirigentes da Liga dos Intelectuais Católicos, uma organização dentro da Ação Católica de São Paulo: o dominicano frei Rosário Jofilly, Vicente Melilo, Amador Cintra do Prado, Hugo Ribeiro de Almeida e André Franco Montoro⁵ (Universidade Católica de São Paulo, 1946, p. 14-15). O plano era constituir um núcleo inicial da universidade com duas faculdades: uma faculdade de direito, a ser criada, e uma faculdade de engenharia, que já estava sendo preparada pelo padre Saboia. Entretanto, o padre Saboia inesperadamente instituiu, separadamente, em 7 de agosto de 1945, a Fundação de Ciências Aplicadas e, dentro dela, em dezembro, a Faculdade de Engenharia Industrial (FEI), em São Bernardo do Campo, epicentro geográfico e social do mundo do trabalho no País. Deu-se, portanto, uma divergência de planos. E mais: o padre Saboia conseguiu um decreto presidencial autorizando o funcionamento da FEI já em abril de 1946, de modo que em 20 de maio ele deu início às aulas da FEI. Assim, no ato de fundação da Universidade Católica de São Paulo, em agosto, a FEI entrou apenas como “agregada” da nova universidade.

Na sessão solene de instalação do curso de bacharelado em direito da então Faculdade Paulista de Direito, em 8 de janeiro de 1946, o cardeal Mota anunciou planos ambiciosos para aquela faculdade: “Será a pedra angular da futura Universidade Interamericana (*sic*)⁶ de São Paulo, que terá por finalidade a união dos povos, e muito especialmente dos povos americanos” (*apud* Casali, 1995, p. 156).

Em 18 de março de 1946, iniciaram-se as aulas da Faculdade Paulista de Direito, no prédio cedido pela arquidiocese, à Av. Higienópolis, 890. Em 13 de agosto, realizou-se no Palácio Pio XII, sede da arquidiocese, sob a presidência do cardeal Mota⁷, a sessão solene de fundação da nova Universidade Católica de São Paulo. Em 22 de agosto, o presidente Dutra assinou o Decreto 9.632, que oficializou seu funcionamento.

A nova universidade, institucionalmente, foi composta por:

4 O cardeal Mota, em sua Carta Pastoral (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1946, p. 12), esclarece: “Cumprir frisar bastante, que a Universidade Católica será do Estado todo e não só da Capital”.

5 Em cerimônia comemorativa do cinquentenário da PUC-SP, em 22 de agosto de 1996, André Franco Montoro revelou que o primeiro esboço dos Estatutos da Universidade Católica foi redigido de fato numa reunião dessa Comissão, porém, numa Pizzaria da cidade, no verso de uma caixa de pizza...

6 Tem-se, aí, uma surpreendente menção a um projeto de alargamento da dimensão da Universidade Católica de São Paulo na perspectiva de um interamericanismo, acerca do qual não encontramos (todavia) qualquer outro registro.

7 Estiveram presentes: bispos de vários municípios paulistas; Dom Paulo Pedrosa, Dom Policarpo Amstalden, Alexandre Correia, Mons. J. Emilio Salim, padre Saboia de Medeiros, Madre Luisa M. Vergaert, D. Beda Kuse, André Franco Montoro, José Pedro Galvão de Souza, J. Feliciano da Rosa Aquino e outros.

a) unidades “incorporadas”:

- Faculdade Paulista de Direito;
- Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento.

b) unidades “agregadas”:

- Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Campinas;
- Faculdade de Ciências Econômicas de Campinas;
- Faculdade de Engenharia Industrial de São Paulo;
- Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Instituto *Sedes Sapientiae*.

Em 25 de janeiro de 1947, o papa Pio XII autorizou a ereção canônica da universidade, ou seja, a concessão do título “Pontifícia”, e nomeou o cardeal Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota como seu grão-chanceler.

Na exposição de seus objetivos, segundo os estatutos de 1946, Art. 2.º, a Universidade Católica de São Paulo propunha-se a:

d) contribuir para a formação de uma cultura superior, adaptada às realidades brasileiras e informada pelos princípios cristãos e as diretrizes pontifícias;

e) contribuir para o desenvolvimento da solidariedade humana, especialmente no campo social e cultural, em defesa da civilização cristã (Universidade Católica de São Paulo, 1946).

Observe-se que as diretrizes de *formação de uma cultura superior* e de *defesa da civilização cristã*, explícitos prolongamentos do ideário restaurador de D. Leme, apareceram contextualizadas: uma cultura superior *adaptada às realidades brasileiras* e a *defesa da civilização cristã* de modo a *contribuir para o desenvolvimento da solidariedade humana*. Foram prenúncios da forte contextualização social, política e cultural, nas vindouras décadas, a partir de 1976, na história dessa universidade (Frota *et al.*, 2015).

Desafios emergentes ao presente e ao futuro da universidade católica

O objetivo da criação de universidades católicas no Brasil seria “introduzir no pensamento cultural do país a orientação católica, a orientação evangélica, para mostrar que a fé é perfeitamente possível e compatível com a ciência” (*apud* Casali, 1995, p. 161), declarou Sobral Pinto acerca da fundação da Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1945. Esse era um viés institucionalista, quando não doutrinário e apologético, do projeto inicial de criação de universidades católicas no Brasil. Os desdobramentos históricos dessa intencionalidade, entretanto, vieram diluindo a relevância dessa questão, à vista da emergência insistente de novos temas que se impuseram como novos desafios a essa instituição. Contemporaneamente, a questão da missão da universidade católica deslocou-se: o prioritário não tem sido mais a demonstração de sua compatibilidade com a ciência e, sim, sua eventual (in)compatibilidade com uma sociedade crescentemente injusta, gravemente desigual, ambiental e socialmente insustentável. Esse deslocamento se deve, de um lado, ao reconhecimento do quanto as tensões fé-ciência

estiveram anteriormente ideologizadas, referidas a uma apologética institucionalista e reducionista e, de outro lado, ao agravamento do desequilíbrio do sistema-vida, à fragilidade da democracia, às desigualdades sociais.

A presente homenagem ao prof. dr. José J. Queiroz convida a (re)considerar o sentido da PUC-SP na sociedade brasileira, nessa perspectiva de uma instituição comprometida com o desenvolvimento da ciência e de uma *cultura superior*, porém, *solidária*, *alinhada aos problemas da realidade brasileira*.

No entanto, essa articulação da universidade católica com a sociedade impõe algumas considerações críticas mais sutis. Trata-se de levar em conta também a tensa ambivalência em jogo no interior de cada universidade católica em suas relações institucionais locais. Como *universidade*, ela é convocada a cultivar ideias e projetos de caráter mais público e universal; como *católica*, ela depende de alinhamento doutrinário com a instituição particular, a igreja católica local, a que está vinculada. Logo, não há tensão apenas no campo do diálogo fé-razão, e sim, e cada vez mais, no campo das relações da universidade católica com a sociedade, especialmente no contexto de crescentes desigualdades. Essa tensão impõe a consideração do tema da *autonomia* da universidade católica como um tema particularmente sensível, em duas pontas: seja em suas relações políticas com o Estado, seja em suas relações institucionais com a igreja.

O entendimento do homenageado deste ensaio, assim como deste autor que o homenageia, foi e é o de que não há necessariamente conflito entre esses dois polos de pulsação da vida de uma universidade católica (o polo do interesse público e o polo do interesse-vínculo institucional), uma vez que, ao contrário, cabe assinalar que a própria instituição eclesial vem tendendo a um crescente e claro compromisso diante dos graves problemas de insustentabilidade ambiental, social e cultural das sociedades. Essa leitura depreende-se, entre muitos outros elementos críticos, dos posicionamentos mais recentes do papado de Francisco. Destacaremos três referências.

A primeira, sua encíclica *Laudato Si'* (Francisco, 2015), que enfatiza a interconexão entre questões ambientais, sociais e religiosas, ressaltando o quanto os mais pobres sofrem desproporcionalmente com os danos ecológicos, donde a necessidade urgente de cuidar da Casa Comum ambiental e socialmente.

A segunda, o posicionamento do papa Francisco em reunião com 230 membros da Federação Internacional da Universidade Católicas (FIUC), no Vaticano, em 4 de novembro de 2017. Francisco pronunciou ali um discurso histórico (Francisco, 2017). O eixo do discurso está na articulação entre “Pesquisa, Ensino e Promoção Social”. Francisco enfatizou a necessidade de se promover uma educação que combine excelência acadêmica com responsabilidade ética e social e desafiou as universidades católicas a formarem lideranças capazes de enfrentar os desafios globais, como a pobreza, a exclusão e as crises ambientais (Casali, 2022, p. 382 e ss.).

A terceira, o Pacto Educativo Global (Francisco, 2020). Trata-se de uma convocação a um pacto humanitário contra a indiferença, a favor da inclusão de todos na família humana. No lançamento do Pacto Educativo Global, em 15 de outubro de 2020, a mensagem do Papa Francisco se encerrou demarcando os pétreos compromissos a que todos os seres humanos são convocados, especialmente no campo educacional:

1. colocar a pessoa, em seu valor e sua dignidade, no centro de todo o processo educativo;
2. ouvir a voz das crianças e jovens, para construir uma vida digna para todos;
3. promover a plena participação das meninas e jovens na instrução;
4. reconhecer a família como o primeiro e indispensável sujeito educativo;
5. educar ao acolhimento dos mais vulneráveis;
6. um novo modo de compreender a política, a economia, o crescimento e o progresso, numa ecologia integral;
7. cuidar da nossa Casa Comum, protegendo seus recursos, energias renováveis, subsidiariedade, solidariedade, economia circulante (Francisco, 2020).

Esses posicionamentos do papado, entre tantos outros, apontam um novo rumo histórico para a universidade católica no Brasil, na América Latina, no mundo.

A ideia de universidades socialmente comprometidas, ademais, não é uma novidade em diversos países no mundo (e não apenas nos países socialistas), nem mesmo no Brasil. Anísio Teixeira já desenhara um projeto de Universidade do Distrito Federal de caráter popular, no Rio de Janeiro (1935), demarcando uma diferença contrastante com o projeto bandeirante, aristocrático, de referências fortemente europeias, da Universidade de São Paulo (1934). Por diversas razões, aquele projeto não progrediu.

A universidade católica latino-americana teve uma oportunidade histórica de se reconfigurar, na sequência do Concílio Vaticano II, mediante as diretrizes do Documento de Buga: “Ser centro elaborador de cultura – isto é, Universidade – significa ser consciência viva da comunidade humana à qual pertence” (Celam, 1967, p. 1). Essa oportunidade se perdeu, no papado de João Paulo II, por efeito do cerco doutrinário à Teologia da Libertação. As consequências sociais desse afastamento da igreja com relação às camadas populares são conhecidas: a notável prosperidade das igrejas evangélicas populares, de base teológica calvinista, fundadas em uma teologia da prosperidade e do domínio (Spyer, 2020).

Os recentes governos democráticos e populares de Lula e de Dilma adotaram políticas que visavam, em certa medida, deselitizar a universidade brasileira, mediante políticas afirmativas. A mais importante talvez tenha sido o Prouni (2004), mas também devem-se considerar a Unitrabalho (1996), o Fies (1999), as políticas de ações afirmativas – Cotas Raciais e Sociais (2003), a Universidade Aberta do Brasil – UAB (2006), o Programa Nacional de Assistência Estudantil – PNAES (2007), os Planos Nacionais de Educação (PNE).

As universidades católicas participaram dessas políticas sociais, e esse foi o viés pelo qual elas corrigiram em parte o perfil elitista tradicional de seus estudantes, com a entrada de negros, indígenas, egressos de escolas públicas e pessoas com deficiência. No caso da PUC-SP, o Programa Pindorama⁸ é exemplar na promoção do acesso e acolhida a indígenas. Mais recentemente, a população surda, historicamente excluída, também começou a chegar à universidade, inclusive na Pós-Graduação. De todo modo, os pobres, negros, indígenas e pessoas com deficiência seguem sendo minoria, absoluta

8 Disponível em: <https://www.pucsp.br/pindorama>.

e proporcional, no perfil de estudantes e, mais ainda, de docentes nas universidades católicas.

Ao lado, e transversalmente a essas políticas, cabe destacar a recente ressignificação do sentido e das práticas da *extensão* universitária. No pós-guerra (1945), nos Estados Unidos da América, a adoção dessa nova função da universidade deu-se inicialmente sob o modelo de vínculo da universidade a projetos econômicos (venda de serviços), ademais da formação continuada de profissionais especializados para o mercado. Contudo, deu-se uma simultânea reação da sociedade: realizar a extensão como forma de vínculo da universidade às demandas da sociedade prioritariamente pelo viés de projetos sociais comunitários. Essa concepção de extensão tornou-se uma oportunidade adicional para a universidade se deselitizar, ampliando-se socialmente. A universidade católica tem nessa função extensionista uma oportunidade peculiar de assegurar sua presença na sociedade, mediante “prestação de serviços à comunidade [...] objetivando sempre a realização de sua função social, considerada a natureza e o interesse público de suas atividades” (PUC-SP, 2022).

As três funções convencionais da universidade (ensino, pesquisa, extensão), hoje, seguem essenciais para o cumprimento da milenar missão da universidade, mas não vêm sendo efetivadas com o alcance da universalidade prometida. Não obstante, uma nova função universitária vem emergindo, com força crescente e em velocidade exponencial: a função *conexão* (Almeida; Casali *et al.*, 2023). A universidade vem ampliando sua vida também na extensa e complexa rede digital intercultural, interinstitucional e internacional de compartilhamento de conhecimentos científicos, políticos e culturais. O principal desafio que se coloca, nesse caso, é o de que ela não se reduza à conectividade no campo digital e vá além de uma mera *plataformização* do ensino e da pesquisa: trata-se de realizar também o desafio de cumprir a real e material *conexão* com as vidas de todo o sistema-vida e todos os seres humanos, especialmente os mais pobres, na Casa Comum (Francisco, 2015).

Considerações finais: o legado do professor emérito dr. José J. Queiróz para o futuro da PUC-SP

A articulação da universidade católica com a sociedade, em toda a sua amplitude, tornou-se contemporaneamente um imperativo superior. A experiência científica, epistemológica, interdisciplinar, intercultural, internacional, inter-religiosa, interinstitucional, na universidade, deverá ter como vetor também a sustentabilidade e a superação das desigualdades. Não parece mais relevante disputar sobre quem tem mais razão, se a fé ou a razão. A suprema racionalidade que se impõe contemporaneamente é, antes, a de salvar a própria racionalidade humana, salvando-se a chance de integridade e sustentabilidade do sistema-vida e, nele, a dignidade humana, de todos os humanos.

A articulação universidade-sociedade e sua deselitização social e cultural aparece, assim, como um tema imperativo para o presente e o futuro da universidade católica.

A universidade deve se (re)conectar com a intencionalidade original inscrita no nome que ela escolheu para si mesma – *Universitas*, mas agora com inteira coerência. Ela

é convocada a ser uma instituição *universal* nos dois sentidos: (1) que elabora *conhecimentos* de interesse e direito universal, sustentavelmente, e (2) que faz isso implicando, diretamente como participantes e indiretamente como destinatários, universalmente, *todos os seres humanos*, do presente e do futuro.

Se tal projeto universalista, nesses dois sentidos (epistemológico e social) é o único que faz pleno sentido para a universidade em geral, o será ainda mais mandatário para aquela universidade que carrega em seu nome uma quase redundância indicativa da sua missão: ser uma universidade *katá-hólos, católica, para todos*.

A sustentação desse projeto para a PUC-SP é um dos legados mais preciosos dessa pessoa, professor, pesquisador, gestor, intelectual, um dos nossos mais brilhantes, me- recidamente aclamado como professor emérito da PUC-SP: José J. Queiroz.

Referências

ALMEIDA, Fernando; CASALI, Alípio *et al.* Os desafios atuais da universidade: o mundo contemporâneo, as redes de conhecimento e o compromisso da universidade. *TECCOGS: Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, n. 26, p. 102-149, jul./dez. 2023.

ARDUINI, Guilherme R. De Júlio Maria à ação católica: contribuições para a história do laicato católico brasileiro (1900-1947). In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH. São Paulo, julho 2011. *Anais [...]*

CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995.

CASALI, Alípio. A presença da Igreja nos 450 anos de São Paulo: educação superior. In: PASSOS, J. Décio; VILHENA, M. Ângela. *A Igreja de São Paulo: presença católica na história da cidade*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 371-391.

CASALI, Alípio. Fundamentos e alcance do Pacto Educativo Global de Francisco: uma leitura histórico-crítica. In: SILVA, Dayvid da; NOBRE, José Aguiar (org.). *O projeto de Francisco: evangelização, ecologia, economia, ecumenismo e educação*. São Paulo: Editora Recriar, 2022. p. 371-393.

CELAM – CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA. *Missão da Universidade Católica na América Latina (Documento de Buga)*. Buga, Colômbia, 1967.

CHARLE, Christophe; VERGEZ, Jacques. *História das universidades*. São Paulo: Unesp, 1996.

FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Loyola; Paulus, 2015.

FRANCISCO, Papa. Discurso aos Membros da Federação Internacional das Universidades Católicas – FIUC. *Vatican News*, 4 nov. 2017. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2017-11/papa-as-universidades-catolicas---pesquisa-ensinamento-e-promoc.html> Acesso em: 24 nov. 2024.

FRANCISCO, Papa. Mensagem no lançamento do Pacto Educativo Global. *You Tube*, em 15 out. 2020. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7OzgW77ea60> Acesso em: 24 nov. 2024.

FROTA, Luciara Silveira de Aragão; AVELINO, Yvone Dias; GOMES, Edgar da Silva; LOPES, Carlos Danilo Oliveira (org.). *No laboratório das palavras: história da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: coletânea de documentos (1979-1985)*. Fortaleza: Socer, 2015.

PUC-SP – PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO. *Estatuto*. 2022. Disponível em: <https://www.fundasp.org.br/a-fundasp/mantidas/pucsp/arquivos/estatuto-puc-sp.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2024.

QUEIROZ, José J. Discurso de outorga do título de professor emérito da PUC-SP. *Ata do Conselho Universitário da PUC-SP*, 28 out. 2015.

SPYER, Juliano. *Povo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam*. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO. *Anais*. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1946.

Recebido em: 02/12/2024

Aprovado em: 02/02/2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Eulálio Avelino Pereira Figueira.



SEÇÃO TEMÁTICA

Sob o Signo da Utopia: Tributo ao Mestre
José J. Queiroz - Memória da Experiência
do Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia
da Religião e Ciências da Religião

*Under the Sign of Utopia: Tribute to Master
José J. Queiroz - Memory of the Experience of
the Luso-Brazilian Symposium on Philosophy
of Religion and Religious Sciences*

Adelino Francisco de Oliveira*

Resumo: No âmbito das memórias afetivas, procuramos resgatar ao longo deste breve relato as linhas gerais da atuação do Mestre Queiroz na dinâmica de construção do convênio firmado entre o Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e a Faculdade de Filosofia de Braga, da Universidade Católica Portuguesa. Um dos resultados diretos e mais evidentes desse convênio foi a realização de seis edições, ora em São Paulo, Brasil, ora em Braga, Portugal, do Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião.

Palavras-chave: Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião. Professor Queiroz. Memória Afetiva.

Abstract: Within the scope of affective memories, we seek to recover throughout this brief report the general lines of Master Queiroz's work in the dynamics of the construction of the agreement signed between the Postgraduate Studies Program in Religious Sciences of the Pontifical Catholic University of São Paulo and the Faculty of Philosophy of Braga of the Catholic University of Portugal. One of the direct and most evident results of this agreement was the holding of six editions, sometimes in São Paulo, Brazil, and sometimes in Braga, Portugal, of the Luso-Brazilian Symposium on Philosophy of Religion and Religious Sciences.

Keywords: Luso-Brazilian Symposium on Philosophy of Religion and Religious Sciences. Professor Queiroz. Affective Memory.

* Doutor em Filosofia. Mestre em Ciências da Religião. Professor de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, campus Piracicaba. E-mail: adelino.oliveira@ifsp.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7851-5955>

Introdução

O presente texto almeja constituir-se menos como um relato histórico exaustivo e muito mais como um singelo tributo, uma homenagem, a partir de uma memória afetiva, demarcada, portanto, pela dimensão da subjetividade, ao grande Professor José J. Queiroz. O texto, que se situa no campo da memória mais espontânea e menos sistemática, não carrega a pretensão de esgotar todos os detalhes da atuação do Professor Queiroz tanto à frente do Grupo de Pesquisa Pós-Religare – Pós-Modernidade e Religião quanto como idealizador e articulador do Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião.

No âmbito das memórias afetivas, procuramos resgatar ao longo deste breve relato as linhas gerais da atuação do Mestre Queiroz na dinâmica de construção do convênio firmado entre o Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e a Faculdade de Filosofia de Braga, da Universidade Católica Portuguesa. Um dos resultados diretos e mais evidentes desse convênio foi a realização de seis edições, ora em São Paulo, Brasil, ora em Braga, Portugal, do Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião.

Sobre o Professor Queiroz e suas potentes contribuições para uma aproximação crítica e qualificada aos desdobramentos do contemporâneo ainda há muito o que se investigar e produzir. Oxalá o texto em tela possa se situar como uma contribuição, mesmo que muito singela, a tudo que ainda precisa ser recuperado de uma história pessoal – a do Professor José J. Queiroz – que se confunde com os desdobramentos fundamentais do século XX até o avançar do primeiro quartel do século XXI.

Genuíno intelectual – profundo, brilhante e engajado

Da estatura dos Paulos, Freire e Cardeal Arns! A linda e intensa trajetória existencial do Mestre J. J. Queiroz o projeta na linha dos grandes nomes do pensamento libertário no Brasil e, quiçá, na América Latina. Amigo íntimo das letras, do conhecimento mais profundo – refinado e sutil – e portador de uma sabedoria que sempre se revelava fonte fecunda e inesgotável, Professor Queiroz literalmente passou fazendo o bem, em uma vida de sabedoria, gentileza, amabilidade, bom humor e plena em generosidade.

Não tenho dúvida do quanto a presença do ilustríssimo Professor Queiroz foi impactante e definitiva para minha formação! Tive o privilégio de caminhar por algum tempo sob as orientações do Mestre Queiroz. Na filosofia, lá no antigo bairro Pari, em São Paulo, nas salas de aula da Universidade São Francisco, dos Frades Franciscanos Menores, as aulas de Ética e Metafísica, ministradas pelo Professor Queiroz, eram simplesmente um despertar para o mundo do conhecimento e para o compromisso mais estreito com a causa da justiça.

Depois, no contexto das pesquisas de mestrado, no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), tive então o privilégio e a honra de ser orientado pelo Professor Queiroz, o docente mais eminente daquele departamento. No âmbito dos estudos de mestrado,

passei a me debruçar sobre o pensamento da complexidade de Edgar Morin. Professor Queiroz era um entusiasta e profundo conhecedor do trabalho de Morin. O mestrado se constituiu também como uma oportunidade para integrar o Grupo de Pesquisa Pós-Religare – Pós-Modernidade e Religião, liderado pelo Professor Queiroz, depois tendo como vice-líder a Professora Maria Luiza Guedes.

Um genuíno intelectual profundo, brilhante e engajado! Professor Queiroz traz as marcas de uma vida devotada à busca pela verdade, no mais autêntico compromisso com a construção de uma sociedade justa e solidária. Com sua voz potente – mesmo que serena –, coerente, sempre lúcida e muito respeitada nos diversos espaços em que atuou, Professor Queiroz pertenceu ao campo daqueles raros intelectuais militantes, sempre disposto e pronto a defender e lutar contra todas as formas de opressão e exploração. Seus posicionamentos eram por si só orientações para não se errar na escolha ética. Diante de algum dilema ético-político, para não cometer equívocos, bastava, como bom discípulo, estar atento ao lado assumido pelo Mestre Queiroz.

No contexto das tantas dificuldades enfrentadas quando deixei a vida religiosa na Congregação do Divino Salvador, o Professor Queiroz foi uma referência preciosa e um ponto fundamental de apoio. Em um cenário de muitos abandonos e portas que se fechavam, encontrei no Mestre Queiroz um autêntico amigo, no sentido mais genuíno e estoico do termo, capaz de amparar, acolher e orientar, sem esperar absolutamente nada em troca. Na ocasião, passei a participar ativamente, com a Professora Maria Luiza Guedes, do grupo de Pesquisa Pós-Modernidade e Religião, espaço que me possibilitou conviver mais intensamente com o Mestre Queiroz, inclusive em interessantes viagens, visando a participação em simpósios, congressos e outras atividades acadêmicas. Período de intensa convivência e profundos aprendizados para mim.

O emblema dos direitos humanos e a Teologia da Libertação! Na dinâmica da construção da Teologia da Libertação, Professor Queiroz foi um intelectual ativo, que dialogava com os expoentes da vanguarda do pensamento filosófico e teológico brasileiro e também latino-americano. Recordo-me de Professor Queiroz fazendo memória de sua atuação nas comunidades periféricas de São Paulo, em pleno ambiente da ditadura empresarial-militar. Com a Bíblia e a CLT em mãos, em uma síntese perfeita do sentido da Teologia da Libertação, o Mestre Queiroz, imbuído de uma perspectiva pedagógica e emancipadora, atuava para a formação do povo de Deus para a cidadania política, com a coragem de quem ousava se levantar contra o sistema, cultivando e semeando a utopia.

Generosidade, sensibilidade, hospitalidade e cordialidade são marcas também de uma intelectualidade sempre ativa! Memorável e inesquecível foi aquela viagem a Dourados para participar de Congresso na Universidade Federal da Grande Dourados, no Mato Grosso do Sul. Decidimos ir de carro, tendo a companhia de Ana, esposa do Professor Queiroz, e também de Maria Teresa, minha companheira. Além da viva e profunda conversa ao longo do trajeto, paramos para dormir em Salto Grande, cidade natal do Professor Queiroz. Pude ali conhecer um pouco das questões mais cotidianas e das relações travadas por Queiroz, sempre sob o signo da afabilidade e do puro afeto.

Professor Queiroz desempenhou um papel fundamental tanto na construção da Teologia da Libertação, no diálogo mais intenso com os mais eminentes teólogos, quanto na própria prática pastoral, dando o tom para um novo jeito de ser Igreja, na

opção preferencial pelos pobres. Quando o teólogo Leonardo Boff recebeu a punição do silêncio obsequioso, em 1985, no contexto do Pontificado de João Paulo II, foi justamente o Mestre Queiroz quem foi escolhido como porta-voz, representando a igreja de São Paulo, sob a liderança de Dom Paulo Evaristo Arns, para apresentar e protocolar, diante da Cúria Romana, no Vaticano, em Roma, o documento em defesa do teólogo brasileiro¹.

A passagem do Professor J. J. Queiroz não deixa de suscitar um sentimento de vazio e perda irreparáveis. Mas seu imenso legado traz alento e também a mais profunda esperança. A obra do Professor Queiroz, sob o signo de São Tomás de Aquino, o doutor Angélico, contempla contribuições substantivas para se compreender os desdobramentos históricos tanto no campo da filosofia quanto na própria construção da Teologia da Libertação. A biblioteca pessoal do Mestre Queiroz, localizada no segundo andar de sua residência, guarda tesouros preciosíssimos da trajetória de um intelectual potente, que interpretou como ninguém os sinais de contradição de seu tempo histórico, dando a direção para a aurora, a utopia de um novo tempo, comprometido com a justiça, com os direitos humanos e com a liberdade.

Sobre a vida e fecunda produção intelectual do Professor Queiroz, há realmente importantes memórias que devem ser resgatadas, para se compreender, inclusive, o pensamento teológico e filosófico produzidos no Brasil no contemporâneo. O Mestre Queiroz formou e influenciou toda uma geração de professores, pesquisadores e intelectuais para além do Brasil. É fundamental, agora, que esse resgate histórico seja realizado, tendo muitas e diversas vozes recuperando a trajetória do Mestre Queiroz.

Neste breve relato, queremos resgatar as experiências protagonizadas por Professor Queiroz na construção da parceria de pesquisa entre o Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e a Faculdade de Filosofia de Braga, da Universidade Católica Portuguesa (UCP), do decurso de dez anos, de 2008 a 2018.

Aspectos da experiência do simpósio luso-brasileiro de filosofia da religião e ciências da religião

No decurso dos anos de 2002 a 2004, sob a orientação do Professor Queiroz, no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, realizei as pesquisas no nível do mestrado. Em 2004, apresentei e defendi, diante da banca examinadora, minha dissertação de mestrado, com o tema de pesquisa “Religião e Complexidade: Uma aproximação ao Pensamento Complexo – Contribuições e Possibilidades ao Estatuto Epistemológico das Ciências da Religião”.

O processo de orientação da pesquisa do mestrado em ciências da religião acabou por possibilitar uma aproximação mais intensa e cotidiano com o Professor Queiroz.

¹ Este fato é também recuperado pela Professora Maria Luiza Guedes, no texto em que produziu para a solenidade da outorga do título de Professor Emérito que Professor Queiroz recebeu da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26197>.

Passei então a integrar o Grupo de Pesquisa Pós-Modernidade e Religião, liderado, justamente, pelo Mestre Queiroz, tendo como vice-líderes, primeiro, a professora Cleide Rita Silvério de Almeida e, depois, a Professora Maria Luiza Guedes. Em decorrência das atividades do Grupo de Pesquisa Pós-Religare – Pós-Modernidade e Religião passei a viajar para participar de palestras e eventos acadêmicos na companhia do Professor Queiroz. Foi um tempo rico, de muitas vivências e aprendizados. Professor Queiroz revelava sempre muita sabedoria e generosidade, com seu constante bom humor e sua competência acadêmica excepcional.

Em 2007, sob a orientação do Professor Dr. João J. Villa-Chã, ingressei no doutorado em filosofia da religião, na Faculdade de Filosofia de Braga, da Universidade Católica Portuguesa. No ano de 2008, o Professor Queiroz, em uma importante e histórica articulação que estive a frente, recebeu no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, o Professor João Villa-Chã, abrindo as perspectivas para uma parceria no âmbito da pesquisa entre a PUC-SP e a Universidade Católica Portuguesa. O encontro entre Professor Queiroz e Professor Villa-Chã definiu os horizontes de uma parceria de pesquisa inovadora e profundamente promissora, que acabaria por reverberar, entre outras atividades, na composição de seis edições do Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião, demarcando um período profícuo de interlocução entre os pesquisadores e intensa produção teórica.

Em uma movimentação na Faculdade de Filosofia de Braga, da Universidade Católica Portuguesa (UCP), o Professor João Villa-Chã acabou sendo transferido para a Universidade Gregoriana, em Roma. Então, o Professor Dr. Manuel Sumares foi indicado para assumir a tarefa de continuar as articulações acadêmicas com Professor Queiroz, fortalecendo o convênio entre a Faculdade de Filosofia de Braga, da UCP, e o Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, da PUC-SP.

O primeiro Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciência da Religião teve lugar nos dias 26 a 29 de janeiro de 2009, na cidade de Braga, em Portugal. Estruturado com mesas temáticas com exposições de especialistas convidados e finalizando com um encontro entre pesquisadores, este primeiro Simpósio teve como tema “Dimensões da Experiência Religiosa na Modernidade e na Pós-modernidade”. Como forma de divulgação e ampliação das reflexões desenvolvidas ao longo do Simpósio, foi publicado, em Portugal, sob os auspícios da Faculdade de Filosofia de Braga, o livro *“Religiosidade. Seu caráter Irreprimível. Perspectivas Contemporâneas”* (2010).

Sediados em Portugal e no Brasil, os autores que contribuíram com os ensaios para este volume reuniram-se em Braga, Portugal, em janeiro de 2009, para discutir os contextos, em constante mutação e frequente divergência, nos quais a experiência religiosa é interpretada. Não é de todo surpreendente que o imparável avanço da pesquisa científica seja por si próprio um motivo para uma reflexão sobre as incursões que as ciências cognitivas, em particular, têm feito num domínio que tem sido atribuído à esfera religiosa. (SUMARES; CATALÃO; GOMES. 2010, p. 10).

Com vivos e intensos debates, em um ambiente demarcado pelo espírito de amizade, o I Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião:

“Dimensões da Experiência Religiosa na Modernidade e na Pós-Modernidade” pode ser definido como um grande sucesso, com significativa presença de pesquisadores do Brasil, consolidando a iniciativa visionária, colocada em curso pela determinação e competência do Professor José Queiroz, que brindou este primeiro Simpósio com o excelente artigo “Deus e a Espiritualidade sob Olhares Científicos Pós-Modernos: Limites e Possibilidades da Nova Biologia, da Genética e da Neurociência no Campo da(s) Ciência(as) da Religião”².

Dando movimento à proposta original, em uma dinâmica de interlocução, o Segundo Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião aconteceu em São Paulo, no Brasil, nas dependências da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). O tema gerador do segundo Simpósio foi Religião, Modernidade e Pós-modernidade foi “Interfaces, Novos Discursos e Linguagens”. Os conteúdos analisados e debatidos ao longo do segundo Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião foram publicados no Brasil sob o título “*Religião, Modernidade e Pós-modernidade. Interfaces, novos discursos e linguagens*”, pela editora Ideias e Letras³.

O Terceiro Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião aconteceu novamente na cidade de Braga, em Portugal, no ano de 2012, tendo como tema “Ética e Religião na Sociedade e Cultura Pós-secular”. Além da temática relevante, a importância desse terceiro Simpósio consistiu, justamente, na consolidação da parceria de pesquisa.

Nos dias 3 a 5 de novembro de 2014, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, aconteceu o quarto Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião, tendo como tema “Religião, Política, Laicidade: desafios contemporâneos”. O Simpósio teve como objetivo refletir e analisar as relações entre religião, laicidade e política no contexto de predominância do discurso científico em interface das tecnologias da informação.

De maneira mais pontual, o quarto Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião vislumbrou, mais especificamente, refletir sobre a possibilidade de o sujeito contemporâneo realizar o diálogo entre fé, entendida como religiosidade e experiência de sentido, e a racionalidade científica e a esfera política, representada pelo Estado laico. Dessa maneira, o quarto Simpósio buscava contribuir com o debate atual dos destinos e funções das religiões, no contexto da laicidade do Estado tanto no Brasil quanto em Portugal.

Novamente em Braga, Portugal, nos dias 20 a 23 de junho de 2016, teve espaço o quinto Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia e Ciências da Religião, com o tema “Racionalidade(s), Afetividade(s) e Experiências Religiosas na Contemporaneidade”.

2 QUEIROZ, José J. Deus e a Espiritualidade sob Olhares Científicos Pós-Modernos: Limites e Possibilidades da Nova Biologia, da Genética e da Neurociência no Campo da(s) Ciência(s) da Religião. In SUMARES, Manuel. CATALÃO, Helena B. GOMES, Pedro M. D. Valinho. *Religiosidade. O Seu Caráter Irreprimível. Perspectivas Contemporâneas*. Edição Aletheia, Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, Portugal, Braga, 2010, pp. 31-53.

3 QUEIROZ, José J.; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Ângela Maria Lucas. *Religião, Modernidade e Pós-modernidade. Interfaces, novos discursos e linguagens*. São Paulo, Ideias e Letras, 2011).

Em sua quinta edição, os participantes do Simpósio foram convidados a refletir sobre as diversas manifestações do fenômeno religioso, investigando as transformações das condições da experiência religiosa nas sociedades denominadas pós-modernas.

Em junho de 2016, realizou-se, em Braga, o V Simpósio Luso-Brasileiro de Teologia e Ciências da Religião, precisamente no âmbito da parceria inicialmente referida. Nesse simpósio, participaram psicólogos, sociólogos, cientistas da religião, filósofos e teólogos. Foi um claro exemplo de multidisciplinaridade no tratamento do fenômeno religioso. O tema escolhido foi “Racionalidades, afetividades e experiências religiosas na contemporaneidade”, que permitiu precisamente abordagens a partir de vários ângulos, tornados visíveis na variedade dos contributos que constituem este número. (THEOLOGICA, 2017, p. 7).

A sessão de abertura do V Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião teve como conferência de abertura a exposição do Mestre Queiroz, que versou sobre o tema “Racionalidades, afetividades e experiência religiosa. Preâmbulos a partir de reflexões de filósofos Pós-modernos”⁴.

Voltando ao território do Brasil, entre os dias 19 a 21 de setembro de 2018, no espaço da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, o VI Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião trouxe como tema “Experiências Religiosas e Mídias Sociais no Contexto da Sociedade da Pós-Verdade”. Essa temática assumiu, como perspectiva fundamental, investigar as múltiplas possibilidades de experiências religiosas mediadas pelas mídias sociais, em um contexto marcado pela pós-verdade.

No contemporâneo, as mídias sociais, assumidas como campo fértil para a propagação de mensagens religiosas, configuram-se como o lugar privilegiado de comunicação e difusão de ideias e valores. A questão de fundo do V Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião é que no ambiente virtual viceja a interpretação solta, subjetiva, descompromissada com a noção de uma verdade objetiva. O Simpósio buscou destacar a importância de se analisar quais os impactos para a experiência religiosa de interpretações que abrem mão de uma concepção crítica e objetiva de verdade, amplamente replicadas por meio das mídias sociais.

Sempre sob a liderança do Professor Queiroz, o Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião, em suas seis edições, não deixou de representar um relevante esforço acadêmico para se compreender a experiência religiosa no contexto das sociedades pós-modernas. A atividade periódica do Simpósio, que aconteceu alternadamente entre as cidades de São Paulo e Braga, foi resultado da investigação realizada conjuntamente pelo grupo de pesquisa Pós-Religare – Pós-Modernidade e Religião, inserido no programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e pelos docentes e investigadores dos programas de mestrado e de doutoramento em filosofia da religião e do doutoramento em estudos da religião da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Católica Portuguesa, em Braga.

⁴ QUEIROZ, José J. Racionalidades, afetividades e experiência religiosa. Preâmbulos a partir de reflexões de filósofos Pós-modernos. In THEOLOGICA. Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia – Braga. Teologia e Estudos de Religião. II Série. Vol. LII. Fasc. 1/2, 2017, pp. 77-97.

No âmbito da estrutura do Simpósio, os encontros dos pesquisadores, além do debate e do aprofundamento pelos especialistas das temáticas específicas propostas em cada edição do Simpósio, sempre tiveram a preocupação de envolver alunos da graduação das respectivas instituições conveniadas, como também de ampliar o debate colhendo aportes de professores e alunos de Filosofia, especificamente de filosofia da religião, da(s) ciência(s) da religião e de áreas afins. Preocupação também dos organizadores sempre foi a de levar os resultados dos Simpósios a um público mais amplo mediante publicação em livro do conteúdo dos encontros.

Considerações conclusivas

Professor José J. Queiroz teve uma trajetória existencial realmente extraordinária, a sua atuação no campo acadêmico influenciou e formou toda uma geração de estudiosos no campo das ciências da religião, da teologia e também da filosofia. O que vislumbramos apresentar aqui consiste apenas de um pequeno recorte, um breve fragmento de uma vida academicamente intensa e profundamente produtiva. Sob sua liderança, o Grupo de Pesquisa Pós-Religare – Pós-modernidade e Religião produziu um conhecimento relevante sobre a experiência religiosa no contexto das sociedades contemporâneas, designadas como sociedades pós-modernas. O Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciências da Religião, ao longo de suas seis edições, despontou como uma das dimensões mais evidentes de uma visão acadêmica e investigativa que sempre apostou no diálogo – dialógico e dialético – para a construção de um conhecimento qualificado e significativo para a coletividade, de maneira a ultrapassar os limites da própria instituição universitária.

Referências

OLIVEIRA, Adelino Francisco de. *Religião e Complexidade: Uma aproximação ao pensamento complexo – contribuições e possibilidades ao estatuto epistemológico das ciências da religião*. Curitiba, Editora CRV, 2020.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO. *VI Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciência da Religião*, São Paulo, 19 a 21 set. 2018. Disponível em: <https://www2.braga.ucp.pt/index.php/gaa/item/200-simposio-de-filosofia-e-ciencia-da-religiao-20-23-jun>. Acesso em: 06 dez. 2024.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO. *VI Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciência da Religião* — página de evento. Disponível em: <https://www.pucsp.br/lusobrasileiro/evento.html>. Acesso em: 06 dez. 2024.

QUEIROZ, José J.; GUEDES, Maria Luíza; QUINTILIANO, Ângela Maria Lucas. *Religião, Modernidade e Pós-modernidade. Interfaces, novos discursos e linguagens*. São Paulo, Ideias e Letras, 2012).

QUEIROZ, José J. Racionalidades, afetividades e experiência religiosa. Preâmbulos a partir de reflexões de filósofos Pós-modernos. In THEOLOGICA. Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia – Braga. Teologia e Estudos de Religião. II Série. Vol. LII. Fasc. 1/2, 2017, pp. 77-97.

QUEIROZ, José J. *A Religiosidade do Povo*. São Paulo, Edições Paulinas, 1984.

QUEIROZ, José J. (org). *Ética no Mundo de Hoje*. São Paulo, Edições Paulinas, 1985.

RIBEIRO JR., Jorge Claudio N.; VALLE, João Edênio Reis; GUEDES, Maria Luiza; QUEIROZ, José J. Discursos proferidos por ocasião da outorga de títulos de Professores Eméritos. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 215–236, 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26197>. Acesso em: 3 fev. 2026.

SUMARES, Manuel. CATALÃO, Helena B. GOMES, Pedro M. D. Valinho. *Religiosidade. O Seu Caráter Irreprimível. Perspectivas Contemporâneas*. Edição Aletheia, Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, Portugal, Braga, 2010.

THEOLOGICA. Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia – Braga. Teologia e Estudos de Religião. II Série. Vol. LII. Fasc. 1/2, 2017.

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA. *IX Simpósio Luso-Brasileiro de Estudos de Religião*, Lisboa, 21 a 23 jan. 2025. Disponível em: <https://www2.braga.ucp.pt/index.php/component/k2/item/204-simposio-de-filosofia-e-ciencia-da-religiao-20-23-jun>. Acesso em: 06 dez. 2024.

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA; PONTIFÍCIA; UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO. *VI Simpósio Luso-Brasileiro de Filosofia da Religião e Ciência da Religião: experiências religiosas e mídias sociais no contexto da sociedade da pós-verdade*, PUC-SP, São Paulo, 19 a 21 set. 2018. Disponível em: <https://www.pucsp.br/vi-simposio-luso-brasileiro-de-filosofia-da-religiao-e-ciencia-da-religiao>. Acesso em: 06 dez. 2024.

Recebido em: 06/12/2024

Aprovado em: 27/01/2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Eulálio Avelino Pereira Figueira



SEÇÃO TEMÁTICA

No espelho de *O homem e a morte* *In the mirror of Man and death*

João Décio Passos*

Resumo: O livro de Edgar Morin “*L’Homme et la mort*” é revisitado como espelho concreto para pensar a morte do ponto de vista antropológico e, de modo direto, para homenagear o Professor José J. Queiroz na ocasião de seu falecimento. O paradigma da complexidade adotado por Morin foi uma das ferramentas teóricas e metodológicas utilizadas por Queiroz em suas pesquisas e reflexões. O artigo retoma pontos centrais da obra de 1951, focalizando a mudança de paradigma do autor e, por conseguinte, a nova moldura em que coloca posteriormente este estudo. A morte integra a vida e a vida integra a morte. A partir desta constatação que supera as dicotomias entre o viver e o morrer, a reflexão convida a fazer memória ao ilustre professor.

Palavras-chave: Antropologia, Edgar Morin, José J. Queiroz, Memória, Morte, Vida.

Abstract: Edgar Morin's book “*L’Homme et la mort*” is revisited as a concrete mirror to think about death from an anthropological point of view and, in a direct way, to honour Professor José J. Queiroz on the occasion of his death. The complexity paradigm adopted by Morin was one of the theoretical and methodological tools used by Queiroz in his research and reflections. The article revisits central points of the 1951 work, focussing on the author's paradigm shift and, consequently, the new framework in which he subsequently places this study. Death integrates life and life integrates death. Based on this realisation, which overcomes the dichotomies between living and dying, the reflection invites us to remember the illustrious professor.

Keywords: Anthropology, Edgar Morin, José J. Queiroz, Memory, Death, Life.

* Livre docente em Teologia pela PUC-SP e Professor Associado no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião na mesma Universidade. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4390-0423>

Introdução

Em 1992, em algum dia da rotina acadêmica do mestrado em ciências da religião, conversava com Queiroz sobre um projeto de teologia popular na Região Episcopal Brasilândia. Tratava-se de um trabalho de produção de textos populares de teologia, no caso em foco, de escatologia. Conversávamos sobre a relevância da morte na religiosidade do povo. O professor me indicou e emprestou um livro de Edgar Morin, à época meu exímio desconhecido: *L'Homme et la mort*. Ainda guardo a fotocópia desse clássico que, na verdade, já havia sido publicado em português. Se bem me lembro, não me ofereceu referências para o que estava em questão, porém me introduziu numa narrativa antropológica clássica, própria dos franceses e em um universo novo de abordagem que desafiava o mestrando iniciante. Eis-me aqui retomando o encontro com os dois personagens e com o fato mais certo da vida: a morte. Edgar Morin, hoje ainda vivo com seus quase cento e quatro anos (nasceu em 08 de julho 1921). Bem mais tarde, em 2008, conheci pessoalmente o grande pensador, quando foi homenageado com o título de doutor *honoris causa* pela PUC-SP. José. J. Queiroz partiu no ano que passou. Na vida e na morte comungo, agora, com os dois autores, fazendo lembrar que o próprio Queiroz adotara o paradigma da complexidade moriniano como ferramenta analítica de seus trabalhos na área da educação. Dois autores e um tema, a morte. O judeu sefardita ateu e o dominicano da *fides et ratio* posicionados no horizonte comum: a esperança na humanidade fraterna.

Com esse encontro, quero prestar uma singela homenagem a José J. Queiroz, agora do lado de lá da vida, porém presente na ausência e provocando seus entes queridos e amigos com a persistência de sua vida marcada de grandeza e simplicidade. Pensar a morte a partir da obra de Morin não oferece qualquer explicação e menos ainda consolo para a condição humana agora vivenciada por Queiroz, significa nada mais que entrar mais uma vez no território do mistério que traga todos os vivos. Perante a tristeza deixada pela morte, resta mais o silêncio que o discurso, sobretudo por parte daquelas que experimentam o vazio da ausência. No Programa de Ciência da Religião, o vazio da ausência já havia chegado desde seu desligamento como docente. Não era qualquer ausência, mas a ausência de uma entidade histórica, quase sinônima do que foi o Programa ao longo do tempo. A vida vai recuando lentamente e mostrando sua fragilidade, avisando que a morte ocorre lentamente, a cada dia. O professor pioneiro viveu esse itinerário de vida-morte até onde foi possível como docente no ensino e na pesquisa. Viveu de morte e morreu de vida, como todos os seres vivos, diria Morin, mas partiu também com a serenidade do sábio e da esperança cristã que fez parte de seu credo na vida. Nos percursos oferecidos por Edgar Morin, pensador influente na vida intelectual do professor, pode-se entrar em sintonia com a morte-vida que, desta vez, concretizou sua sentença conclusiva na pessoa de Queiroz. Com os dois pensadores o Programa segue em frente, apostando no potencial do humano e da educação:

Se é verdade que o gênero humano, cuja dialógica *cérebro/mente* não está encerrada, possui em si mesmo recursos criativos inesgotáveis, pode-se então vislumbrar para o terceiro milênio a possibilidade de nova criação cujos germes e embriões foram trazidos pelo século XX: a cidadania terrestre. E a educação, que é ao mesmo tempo

transmissão do antigo e abertura da mente para receber o novo, encontra o cerne dessa nova missão. (Morin, 2003, p. 72).

O homem e a morte

A obra *“L’Homme et la mort”* foi publicada em 1951, sendo a pesquisa certamente realizada ainda nos anos quarenta. O teórico da complexidade ainda estava por vir. A vida e obra de Morin dispensam apresentação. Sua postura crítica em relação às fragmentações concomitantes e mutuamente implicadas do conhecimento e da vida e a proposição de uma visão integradora que permita religar o ser humano com o conjunto da vida e religar as distintas ciências numa visão superior e abrangente tem hoje um lugar mais que urgente dentro da crise climática em que se encontra o planeta. A mesma testemunha da crise econômica planetária de 1929, da grande crise política e humanitária protagonizada pelo nazifascismo e da Guerra Fria presencia nos dias atuais as crises planetárias que avançam: a crise climática e a crise política que traz de volta governos de extrema direita. Edgar Morin presenciou e tematizou todas essas crises com a lucidez do teórico e a paixão do militante.

A vida do sobrevivente

A obra “O homem e a morte” marcava o início de uma carreira brilhante que o projetaria para o mundo nas décadas seguintes. Se é verdade, como constata Morin, que os homens, diferentemente dos animais, negam a morte com a afirmação da vida pós-morte, no seu caso pessoal parece ter adotado como estratégia de negação a sua longa existência. Nada mais adequado para um ateu declarado. E trata-se, de fato, de uma existência premiada pela longevidade, mas, antes, pela existência gestada na crise da Segunda Guerra. Edgar Morin perfila os grandes homens que são testemunhas de autossuperação quando a morte se impõe como sentença dos regimes tiranos. Na condição de judeu (sefardita) viu seu povo padecer uma das maiores crueldades da história humana. O sobrenome Morin foi adotado precisamente nesse contexto de perseguição. Seu nome de nascimento fora Edgar Nahoum. A origem judaica do nome poderia remeter para Naum, um dos profetas menores a quem se atribui o pequeno livro homônimo.

O “Morin” permaneceu como sua identidade desde o seu renascimento na era pós-guerra; nasceu juntamente com a França após a ocupação nazista e viu o mundo reestruturar-se do ponto de vista geopolítico. A problemática da morte não foi enfrentada, com certeza, como uma curiosidade antropológica desprezível, o que poderia justificar qualquer estudo, mas como temática epocal, como inquietação perante os setenta milhões de mortos na segunda guerra e os seiscentos mil patrícios franceses. Na condição de judeu, testemunhou os seis milhões assassinados pelo nazismo. A Segunda Guerra significou a experiência da morte por dentro da Europa moderna e o efeito letal das tecnologias disponíveis e recentemente inventadas. Nesse contexto, nasce o primeiro Morin inserido em seu tempo e, ao mesmo tempo, interrogando sobre a única certeza

da vida, a morte. O primeiro Morin se inicia acertando as contas com o passado de seu povo, de seu país, de seu continente e consigo mesmo. Dessa plataforma existencial avançará para outros acertos de contas, especificamente com as ciências modernas: com os efeitos da especialização e dos impactos humanos e ecológicos daí decorrentes.

A antropologia da morte

Esta antropologia encara de frente a questão. Para além de qualquer isolamento no tema em si mesmo, reside a pergunta pelo sentido humano do morrer; entra pela porta do humano para entender os mitos e soluções para a morte:

...é preciso inverter a ótica, inverter as evidências, procurar a chave onde se pensava estar e fechadura, bater nas portas do homem antes de bater nas portas da morte. É preciso descobrir as paixões profundas do homem diante da morte, considerar o mito em sua humanidade e considerar o próprio homem como guardião inconsciente do segredo. (Morin, 1997, p. 19).

Trata-se de uma inversão de perspectiva. Na expressão do autor, uma virada copernicana na questão tão trabalhada por reflexões metafísicas e teológicas, um encontro com o mais real por meio de uma “ciência total” que confronta o biológico com o cultural e permite “conhecer o a morte através do homem e o homem através da morte” (Morin, 1997, p. 20). Trata-se de mais um projeto demitizador, como fora a demitização da religião, do sexo e da própria alma humana. O pensador moderno, francês e antropocêntrico, exhibe sem rodeios seu projeto de construção de uma ciência da morte. O posicionamento é conhecido e deita suas raízes ainda no século anterior, na medida em que rompe com as abordagens metafísicas e reveladas sobre o assunto em questão e adota uma postura científica. A ciência total da morte superaria, ao que parece, as visões pré-modernas que ignoram a materialidade humana, a condição comum com os animais e com todos os seres vivos. De fato, esta postura demarca todas as abordagens clássicas sobre o ser humano, entendido como radicalmente distinto dos animais pelos atributos racionais.

O estudo revela o significado humano da morte e das soluções simbólicas construídas pelas culturas no decorrer do tempo e nas diversidades espaciais. O leque da obra se abre com grande envergadura, dentro dos padrões clássicos das grandes narrativas das ciências modernas. Transita pelas culturas, das eras arcaicas até as ciências modernas. A comparação acompanha a abordagem que desfecha sempre no mesmo ser humano e nos mesmos enfrentamentos de sua fatal finitude. No grande percurso, o cristianismo é destacado como a mais radical expressão de salvação da morte:

O cristianismo é a última religião de salvação, a última que será a primeira, aquela que expressará com maior violência, a maior simplicidade, a maior universalidade o apelo da imortalidade individual, o ódio da morte. Ela será unicamente determinada pela morte; Cristo resplandece em torno da morte, só existe para e através da morte, carrega a morte, vive da morte (Morin, 1997, p. 208-209).

O cristianismo universalizou a morte em seu mito fundante – cruz e ressurreição – e permitiu a assimilação ritual de cada individualidade nesse mistério denominado mistério pascal, mediante o batismo e a eucaristia. A comunhão mística com a vida que vence a morte torna-se a saída universal e radical para o problema da mortalidade. Embora Morin não avance até o escândalo mais terrível do Deus que morre na cruz (Moltmann, 2011), quando o salvador da morte não pode salvar a si mesmo, e revela a inevitabilidade da morte, acentua a originalidade do cristianismo que foi assimilado pelo império romano e se propagar pelo mundo.

Além da universalização da salvação da morte oferecida e universalizada pelo cristianismo, a obra oferece mais um destaque não menos universal ao buscar nas ciências modernas as explicações e “soluções” para o mesmo drama. Na Parte 4, sobre “Tanatologia e ação contra a morte”, mostra as ações das ciências, buscando controlar e adiar a morte. A conclusão dessa estratégia parece retornar mais uma vez à relevância das soluções simbólicas. O texto mistura de realismo e esperança e coloca as soluções das ciências em um lugar bastante modesto:

Mas, se os recursos da moral clássica são ilusórios contra a morte, a ciência total do homem, mostrando-nos o homem só, sem socorro, sem deuses, sem magias eficazes diante dos portais da morte, mostrando-nos que este homem deve esperar tudo apenas dele mesmo, de suas astúcias, de suas energias, de sua bondade para finalmente reduzir esta morte, esta ciência total nos torna atentos aos apelos, nascidos das profundezas antropológicas que o homem dirige a si próprio (Morin, 1997, p. 335).

A vida na morte e a morte na vida

O pensador de longa vida, conectado à realidade presente e intelectualmente honesto, avança em seu pensamento e recoloca as temáticas já trabalhadas sem receios epistemológicos, mesmo que se trate de uma narrativa monumental, como seria o caso dessa obra em foco. Contudo, Morin reposiciona suas considerações ainda em sua juventude intelectual. A mudança de perspectiva já se mostra em 1970, quando iniciava seus cinquenta anos. A morte permanece conectada à vida, como fora a intuição original da ciência total da morte. O pensador das grandes narrativas permanece vivo, mas avança para paradigmas capazes de integrar as contradições para além de todas as simplificações. O “Prefácio da segunda edição” de 1970, a “Introdução” de 1976 e as “Novas conclusões” de 1970 refazem a moldura para encaixar a bela obra.

Mudando o paradigma

O paradoxo já se instala uma vez que somente o ser humano tem consciência (ciência do dado inevitável da morte) dessa condição. No prefácio da segunda edição de 1970, Morin insiste nessa constatação quando afirma que: “A morte introduz entre o homem e o animal uma ruptura mais espantosa que a ferramenta, o cérebro, a linguagem” (1997,

p. 13). O ser humano que faz, que pensa e fala formula sua condição de mortal. Qual o significado dessas formulações, na verdade sempre negações da morte, por meio de narrativas de sobrevivência após a desestruturação final? Já nesse prefácio Morin avança na colocação de uma moldura nova para seu estudo clássico ao colocar o dado biológico e cultural como expressões de uma mesma realidade humana: bioantropológico. Afirma então que “não existe uma muralha entre natureza e cultura e sim uma engrenagem de continuidades e descontinuidades” (1987, p. 16). As construções culturais (religiosas) sobre a morte teriam, assim, algo a dizer sobre a própria natureza humana do animal que pensa. E na “Introdução” de 1976, quando o pensador da complexidade já se encontrava estabelecido epistemológica e metodologicamente. Afirma que, se tivesse que reescrever o livro, “remanejaria profundamente a Introdução geral, em função das concepções bioantropológicas” expostas em *“Le Paradigme perdu”*¹. Na sequência passa a expor o significado dessa mudança de paradigma que relaciona de forma inseparável morte-vida.

Se tivesse que escrever de novo, explica, o eixo seria deslocado radicalmente: do paradoxo da morte para o paradoxo da vida. É precisamente no mistério assombroso da vida que emerge da matéria bruta e inerte e adquire autonomia e consciência que a morte tem seu novo lugar. O mesmo assombro e interrogação levou o filósofo Hans Jonas a buscar uma articulação entre o organismo e o espírito em sua obra “O princípio vida” (2004). O organismo vivo vai se tornando espírito (liberdade, consciência e ação) na escalada da vida que se arranca da pura materialidade. Morin não se aventura por esse caminho ontológico, mas, bebendo de novo da ciência (no caso da biologia), ancora-se em uma moldura epistemológica holística onde morte e vida devem ser entendidas, então, como vida-morte, como aspectos inseparáveis do mesmo processo físico-vital. “O nó da complexidade biológica é o nó górdio entre destruição interna permanente e autopoiesis, entre o vital e o mortal” (p. 10). A vida constrói a si mesma (*autopoieses*) na dinâmica da morte e renascimento. Será sempre inútil antagonizar as duas dimensões do processo vital como posições antagônicas; ao contrário, são dinamismos únicos que na sutileza cruel da existência humana cindem-se de sua originalidade mais profunda e radical. Nessa epistemologia holística e complexa caos e cosmos, ordem e desordem, se completam dramaticamente numa grande epopeia da vida terrena (Morin, 1998, p. 195-232).

Não se trataria apenas de uma nova epistemologia que exigiria pensar a relação morte e vida como complementares, mas de uma nova sociologia da morte que não considera mais a sociedade como construtora de significados e estratégias contra a morte, renegando e sublimando a morte; mas, sim, uma sociedade que existe como “organização, por, com e na morte” (p. 10). E conclui que a cultura entendida como

[...] patrimônio coletivo de sabedores, habilidades, normas gerais, regras de organização etc. só tem sentido porque as antigas gerações morrem, e é preciso transmiti-la incessantemente às novas gerações. Ela só tem sentido como reprodução, e este termo de reprodução adquire seu sentido pleno em função da morte (p. 10).

1 Tradução brasileira: *O paradigma perdido: a natureza humana*. Lisboa: Europa-América, 1991.

Os eternos enfrentamentos da morte

A reconciliação epistemológica entre a morte e a vida no âmbito da própria história da vida exige, assim, que não se pense a vida em a morte e a morte sem a vida, mas que “o caminho da morte deve conduzir-nos de modo mais profundo na vida, assim como o caminho da vida deve conduzir-nos de modo mais profundo na morte (p. 11). Contudo, trata-se de uma reconciliação que não supera o fosso existencial da consciência humana cindida entre o viver e o morrer, onde todas as narrativas se tornam meras elaborações, mapas utilizados na escuridão. E, na escuridão da morte, todos os mapas são indispensáveis para seguir o caminho. E onde ninguém viu, pisou e apalpou tudo se torna mito como narrativa mais poderoso, incluindo a própria ciência. Nesse ponto a honestidade intelectual de Morin é disruptiva com todas as pretensões iluministas ou cientificistas. Não há luz suficiente para iluminar essa escuridão onde a matéria e a vida se entrelaçam em idas e vindas, onde a atração do pó reclama a vida de todos os seres vivos como última condição. O retorno ao mistério desafia todas as luzes que a razão ouse elaborar. “De qualquer modo, *a morte penetre, se enraíza no mistério que é, ao mesmo tempo, o da Matéria e da Vida*” (p. 351)

É preciso afirmar que o roteiro descritivo-analítico oferecido por Morin é amplo e profundo; oferece um caminho de entendimento da morte indispensável a quem se dedica ao estudo da questão jamais resolvida, mas também aos que ousam pensar sobre si mesmo. Contudo, como não poderia ser diferente, ao final parece restar o convite a abraçar a morte como drama ou como tragédia, como decomposição da vida que faz inútil todas as narrativas, a começar pelas científicas. A conclusão de Morin vinte anos depois da primeira redação indica esse retorno ao grau zero da questão mais sofrida que disputada, mais interrogada que explicada e, por conseguinte, reservada aos domínios dos mitos e dos ritos:

De fato, no próprio momento em que, acreditando romper com toda mitologia, eu me precipitava para a ciência e para a ação, eu mesmo me via impelido, envolvido, sorvido pelas próprias forças mitológicas que, nos capítulos precedentes eu havia detectado, isolado, denunciado e, *de fato, protegido pela ciência, eu estava escrevendo o último capítulo dos mitos da morte* (p. 340)

Ao sepultar os mortos ninguém recita laudos médicos sobre a *causa mortis*. O fato é que a morte permanece um mistério mesmo onde a ciência mais moderna colocou sua mão poderosa e demitizadora, capaz de explicar, controlar e adiar a morte. Ao identificar os resultados da biologia que indicam a amortabilidade dos seres unicelulares e de plantas simples (p. 312) e a morte dos seres mais complexos, Morin fala em um “elo misterioso” entre nossa “visceral ignorância da morte e esta amortabilidade biológica potencial em cada um de nós” (p. 313). A interrogação sobre as razões da morte não abandona nem mesmo os resultados mais avançados das ciências. Sob os avanços concluídos sobre os significados antropológicos da morte, sussurra seu último mistério. E, ainda que tudo fosse resolvido e explicado, o ser humano permaneceria sofrendo a dor da dissolução de sua individualidade na volta ao pó. Por certo, a espécie que morre continuará preferindo a hipótese da imortalidade à constatação do elemento amortal que carregamos em nossas células. É melhor estar vivo do que morrer, é melhor

permanecer vivendo individualmente do que se dissolve na matéria comum de todos os seres físicos. A grande narrativa sobre a morte é concluída com a volta ao ponto inicial da idade do *sapiens*: a eterna busca de solução e de sentido da morte. As explicações físicas detalham os processos sem oferecer solução para a consciência individual que se depara com a aniquilação final. A conclusão mais dramática para a própria ciência a que chega Morin é a de que a pretensa ciência total da morte é de novo o “último capítulo dos mitos da morte”.

Considerações finais

De volta à matéria, de volta ao mistério, de volta ao mito! Pode ser este o roteiro implacável que acompanha a indispensável volta às ciências. Mumificações, Monumentos, Mitos, Altares, Relíquias... Promessas de paraíso, promessas de terapias que adiam o dia fatal, tanatologias modernas... Invenções que se inscrevem no rol das soluções simbólicas para a superação da realidade inevitável e crua da mortalidade. Nenhuma narrativa poderá domesticar com suas luzes ou dogmas o último inimigo do humano a ser vencido (1Cor 15, 26). E a reconciliação com esse inimigo será, com certeza, o maior de todos os perdões e a mais potente de todas as vitórias.

O abandono da morte experimentado por Jesus de Nazaré, para os cristãos, pelo filho de Deus crucificado, repete a sentença de morte do paraíso: “do pó ao pó”. O mergulho divino na morte desbloqueia a cancela que a separava da vida e convida os mortais a abraçar o mistério tenebroso e esperar que lá dentro da morte se encontra a vida. No credo cristão se professa que Jesus “desceu à mansão dos mortos”, ao mundo dos mortos (Küng, 1992, p. 115-118). Quando o divino entra nesse lugar tenebroso da habitação dos mortos e de lá sai vitorioso, ensina que é possível romper com a prisão implacável da matéria que tudo atrai e agarra-se à vida como mistério que se torna anúncio de vitória. Será sempre necessário agarrar ao vigor da vida como dádiva da matéria, com ou sem criador. Do contrário, a morte torna-se dona da vida e se impõe como fatalidade que traga todas as esperanças ou como regra que separa os que têm direito de viver e os que podem ser mortos pelos mais fortes. Mesmo para outros sistemas de crença, a cada vivente resta unicamente abraçar a morte com os recursos disponíveis, com seus credos e esperanças. Para os que permanecem temporariamente no sopro frágil da vida, a mistura de realismo e solução simbólica também se impõe como caminho mais humano que pode evitar, de um lado, as ilusões que alienam da realidade e, de outro, a crueza do retorno à matéria que aliena das esperanças.

Neste equilíbrio delicado, a lembrança dos falecidos se mostra necessária, nas primeiras lamentações que relembram desesperadamente, no tempo do luto e na fixação de marcos mais elaborados que inserem a presença da personalidade na ausência da individualidade desfeita. A indicação de Morin da volta incessante ao mistério após cada explicação da morte, em sintonia com as elaborações culturais e as teologias da morte, a colocação da memória dos falecidos, o jeito mais comum de integrar a morte à vida em nossa civilização de ontem e de hoje (p. 349). Na memória do grupo morto

pode sobreviver com a imagem sobre ele projetada, segundo as intenções de seus entes próximos ou queridos.

A construção de marcos memoriais para o falecido é uma atitude regular, embora com fôlego limitado: poucas gerações alimentam a memória do morto que deixa de ser amado na medida em que seus amantes também se vão. A narrativa oral, a arte e a escrita e, nos tempos modernos, a fotografia e as imagens fílmicas oferecem as possibilidades cada vez mais definidas de materializar a memória do ausente. Porém, qualquer recurso exige que se tenha guardiões da memória; do contrário, ela poderá sucumbir sob a pá de cal do tempo.

Fazer memória do falecido pode ser reclamar por sua ausência em gestos e palavras saudosistas, protesto legítimo dos vivos, porém fracassado diante da fatalidade. Mas, pode ser também ressaltar para os seus pares e próximos a importância humana de sua existência e indicar seu papel testemunhal perante determinados valores que não pode morrer. Se no ato da morte os rituais oferecem o que as explicações da causa morte nada tem a remediar, na construção da memória os valores transcendem os ritos ao indicar aquilo que deve permanecer como parâmetro para a convivência humana ou como conteúdo a ser preservado. Os memoriais não imortalizam os mortos ali representados em estátuas ou em narrativas, mas perpetuam seus projetos. Somente os heróis são perpetuados em suas representações iconográficas ou nas narrativas míticas de seus gestos. A memória é sempre a lembrança do humano tão somente humano, daquilo que a vida e a morte de uma pessoa representam de testemunho para as gerações seguintes.

Os cérebros mais inteligentes morrem da mesma forma que os cérebros mais imbecis. Os inteligentes deixam marcados por gestos e, sobretudo, por palavras grafadas, seus ensinamentos teóricos ou práticos. Por essa via, os intelectuais perpetuam por gerações seus pensamentos e, por meio deles, sua memória permanece viva e ativa. A memória do Professor José J. Queiroz permanecerá entre nós a cada ato de continuidade do projeto por ele sonhado e concretizado. A homenagem que “Rever” lhe presta nesse número especial visa perpetuar esta memória às futuras gerações que farão ciência da religião.

Referências

JONAS, Hans. Princípio vida; fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004.

KÜNG, Hans. Credo. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

MOLTMANN, Jürgen. O Deus crucificado; a cruz de Cristo coo base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2011)

MORIN, Edgar. O paradigma perdido: a natureza humana. Lisboa: Europa-América, 1991.

MORIN, Edgar. O homem e a morte. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MORIN, Edgar. Ciência com consciência. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. São Paulo: Cortez, 2003.

Recebido em: 25/11/2024

Aprovado em: 14/01/2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Eulálio Avelino Pereira Figueira.



A poética do sagrado e a função metafórica da linguagem religiosa

The poetics of the sacred and the metaphorical function of religious language

Donizete José Xavier*

Resumo: Este artigo visa analisar a função decisiva da metáfora na interpretação da religião, estruturando-se na abordagem poética conforme proposta por Paul Ricoeur, especialmente em seu conceito de “excesso de sentido” na obra “A Metáfora Viva”. Primeiramente, o artigo revisa a teoria da metáfora segundo Ricoeur, explorando como a poética da linguagem metafórica permite uma expansão de significado, abrindo novas dimensões de compreensão para o sagrado. Essa poética é crucial para representar realidades transcendentais que escapam à descrição literal. Em seguida, o estudo examina o uso da metáfora na religião, analisando como ela facilita o entendimento de conceitos-limite como Deus, eternidade e salvação, mantendo o mistério essencial que esses conceitos envolvem. Por fim, o artigo aborda as implicações da metáfora para as ciências da religião, argumentando que a metáfora serve como uma chave interpretativa que traduz o inefável em algo experienciável, renovando a compreensão do sagrado. Conclui-se que a metáfora, através de sua função poética, possibilita uma linguagem religiosa que não apenas comunica, mas transforma, abrindo uma via para novas vivências da fé e do sagrado.

Palavras-chave: Metáforas; sentido; sagrado; linguagem religiosa; poética.

Abstract: This article aims to analyze the decisive role of metaphor in the interpretation of religion, structured around the poetic approach proposed by Paul Ricoeur, especially in his concept of “excess of meaning” in “The Rule of Metaphor”. First, the article reviews Ricoeur's theory of metaphor, exploring how the poetics of metaphorical language enables an expansion of meaning, opening new dimensions of understanding for the sacred. This poetics is crucial for representing transcendent realities that escape literal description. The study then examines the use of metaphor within religion, analyzing how it facilitates the understanding of boundary concepts such as God, eternity, and salvation, while preserving the essential mystery these concepts entail. Finally, the article addresses the implications of metaphor for the field of religious studies, arguing that metaphor serves as an interpretive key that translates the ineffable into something experiential, renewing our understanding of the sacred. It concludes that metaphor, through its poetic function, enables a religious language that not only communicates but transforms, opening a path to new experiences of faith and the sacred.

Keywords: Metaphors; meaning; sacred; religious language; poetics.

* Doutor em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), Roma, Itália. Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo/SP, Brasil. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5799683511528946> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1236-638X>

Introdução

O discurso religioso distingue-se por sua riqueza semântica, capaz de não apenas comunicar significados profundos, mas também de revelar dimensões inéditas de verdade e realidade (Ricoeur, 2001, p. 188-217). Segundo Paul Ricoeur, esse tipo de discurso transcende a mera significação, reivindicando uma pretensão à verdade que ultrapassa o caráter proposicional. Ele escreve:

A filosofia é confrontada com um discurso que tem a pretensão não apenas de ser significativo, mas de poder ser preenchido de tal forma que, por meio dele, sejam desveladas novas dimensões da realidade e da verdade. É dessa maneira que uma nova determinação da verdade se torna necessária. (1986, p. 123, tradução nossa)

Nesse contexto, a metáfora assume um papel hermenêutico central. Para Ricoeur, a metáfora não é um adorno retórico, mas uma ponte entre o mundo do texto e o do leitor, rompendo com a função referencial imediata da linguagem e desvelando novas maneiras de compreender a existência, a transcendência e o sagrado (Ricoeur, 2005a, p. 351). Por meio da metáfora viva, o discurso religioso não apenas interpreta a realidade, mas também a transforma, convidando o leitor a reconfigurar sua visão do mundo.

A presente reflexão explora como a análise metafórica, conforme proposta por Ricoeur, contribui para uma compreensão renovada do discurso religioso. Com base na concepção de que a metáfora desvela novas dimensões de sentido, este artigo investiga o discurso religioso enquanto uma linguagem que comunica e transforma a realidade humana (Ricoeur, 2005b, p. 81-87). Além disso, examina a relevância contemporânea dessa abordagem hermenêutica, especialmente no contexto da fenomenologia e das ciências da religião, como alternativa às leituras literalistas e reducionistas dos textos sagrados.

Por fim, argumenta-se que a metáfora, como mediadora de sentido, sustenta a pretensão à verdade presente no discurso religioso, conforme enfatiza Ricoeur (1986, p. 123). Assim, o discurso religioso emerge como uma forma privilegiada de acessar dimensões profundas da realidade e da verdade, instigando uma reconfiguração ética e religiosa em diálogo com o mistério do sagrado (Ricoeur, 2005b, p. 81-87).

A abordagem poética no estudo da religião

A abordagem poética no estudo da religião encontra sólida fundamentação no pensamento de Paul Ricoeur, especialmente em obras como “A metáfora viva” (2005a), a trilogia *Tempo e Narrativa* (1983-1985) e no ensaio *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico* (2005b). Ricoeur situa a linguagem no centro de sua reflexão filosófica, compreendendo-a como um meio privilegiado para expressar o excesso de sentido, ou seja, aquilo que ultrapassa as limitações da linguagem literal e linear (2005a, p. 351). Nesse horizonte, o conceito de inovação semântica assume papel central, revelando a criatividade da linguagem como potencial ontológico capaz de inaugurar novos significados e ampliar horizontes interpretativos (Henriques, 2005, p. 217).

A inovação semântica, segundo Ricoeur, consiste na capacidade de a linguagem gerar sentidos inéditos a partir de estruturas existentes, rompendo com interpretações prévias. Essa dinâmica se realiza especialmente por meio de metáforas, símbolos e narrativas (2005b, p. 76-80). A poética, nesse contexto, se torna o espaço onde sentido e referência se entrelaçam, permitindo que o indizível, como o sagrado, se torne dizível sem ser reduzido a um objeto fenomenológico (2005a, p. 211-214).

Para Ricoeur, a metáfora desempenha papel de destaque ao permitir que a linguagem transcenda seus limites convencionais, abrindo-se à interpretação. Em *Poétique et Symbolique* (1982, p. 37), ele enfatiza que a metáfora cria um novo acontecimento linguístico, articulando o indizível de maneira criativa e inovadora. Nesse processo, a metáfora funciona como uma ponte entre a experiência humana e o mistério do sagrado, revelando aspectos inauditos da realidade.

Seguindo Gadamer, Ricoeur propõe a ideia de *langagière*, ou seja, a capacidade da linguagem de trazer a experiência humana à expressão. Para ele, toda experiência humana carrega em si uma dizibilidade intrínseca, pois “solicita ser expressa” (1986, p. 69). Essa perspectiva é renovadora para a teologia e a ciência da religião, pois conecta as linguagens religiosas à história, concebendo-as como signos que o Absoluto inscreve na contingência da existência. Ricoeur observa que “o jogo da distância e da proximidade, constitutivo da conexão histórica, é o que vem à linguagem antes de ser uma produção de linguagem” (1986, p. 69).

Essa relação entre linguagem e experiência se revela essencial na tradução do inefável em formas de expressão compreensíveis. A semântica da linguagem religiosa, portanto, não apenas traduz o sagrado, mas também revela novos sentidos nas experiências humanas (2005a, p. 416-432). Como Ricoeur afirma, a linguagem poética é “uma produção de sentido e um aumento de sua capacidade de descoberta em relação a características propriamente inéditas da realidade” (1982, p. 39, tradução nossa).

A fenomenologia da religião, iluminada por essa perspectiva, explora como a linguagem poética permite que o mistério do sagrado seja interpretado e expresso. O texto sagrado, segundo Ricoeur, é um fenômeno linguístico que exige interpretação hermenêutica. Ele afirma que “existem sentimentos e atitudes que podem ser chamados religiosos e que transgridem o domínio da representação; nesse sentido, marcam a ausência de domínio do indivíduo sobre todo o império de sentido” (1996, p. 165).

Por fim, Ricoeur conclui que o encontro entre a humanidade e o divino realiza-se na arte da palavra, reinterpretada no imaginário criativo proporcionado pelo texto. Como ele escreve: “A realidade é assim metamorfoseada por meio daquilo a que chamei as ‘variações imaginativas’ que a literatura opera sobre o real” (1986, p. 63). Nesse movimento, a linguagem poética se configura como um instrumento poderoso para traduzir e expandir os horizontes da experiência religiosa. Ela cria um espaço de diálogo contínuo entre o finito e o infinito, permitindo que o ser humano, seja crente ou não, busque as razões mais profundas de sua existência e descubra “a maravilhosa unidade escondida no labirinto da aparência” (2005b, p. 88).

A teoria da metáfora em Paul Ricoeur

Ao elaborar uma teoria da metáfora voltada para a ampliação das possibilidades interpretativas de textos poéticos e literários, Paul Ricoeur insere sua reflexão no campo da linguagem religiosa, com especial atenção à narrativa bíblica (Almeida, 2023, p. 241). Sua abordagem redefine a metáfora, afastando-a da concepção tradicional de mero ornamento linguístico ou simples substituição de palavras, para compreendê-la como um evento semântico que inaugura novos sentidos. Em *“A Metáfora Viva”* (2005a), Ricoeur destaca que a metáfora manifesta o potencial criativo da linguagem ao provocar uma “explosão semântica”, ou seja, uma reconfiguração do significado que amplia a compreensão da realidade. Esse dinamismo metafórico não apenas transforma a interpretação do texto, mas também possibilita ao sujeito reinterpretar sua própria existência ao interagir com os signos que estruturam sua experiência no mundo (Ricoeur, 2005b, p. 74-75).

A metáfora, nesse contexto, funciona como uma forma de inovação semântica ao romper com a literalidade e abrir novos horizontes interpretativos. Ela transcende o racionalismo estrito, explorando as possibilidades ontológicas de seu poder inventivo e criando novos significados (Henriques, 2005, p. 210). Ricoeur argumenta que a metáfora viva ilumina dimensões inéditas da realidade, indo além da análise estrutural ao reafirmar a capacidade da linguagem de produzir sentido (Grampa, 2005, p. 30).

Para Ricoeur, a metáfora viva se relaciona com a arte de compor intrigas, vista como “duas janelas abertas sobre o enigma da criatividade” (Ricoeur, 1983, p. 32). Essa capacidade de compor intrigas implica extrair o inteligível do acidental, o universal do singular e o necessário do verossímil. Tal perspectiva reflete o poder da imaginação linguística em gerar novas significações por meio da metaforização, revelando significados que não podem ser alcançados pela linguagem literal.

Ricoeur destaca que a metáfora exige a tensão entre sentido, o que é dito, e referência, aquilo sobre o que se fala. Essa polaridade permite que a linguagem transcenda sua própria estrutura, revelando dimensões ocultas da realidade e do ser. Diferentemente de abordagens que tratam a metáfora como um fenômeno de denominação, Ricoeur a situa no nível do discurso, associando-a à frase como unidade linguística. Influenciado por Émile Benveniste e Gottlob Frege, Ricoeur adota a frase como o espaço onde a linguagem articula tanto sentido quanto referência, estabelecendo uma mediação entre o sujeito falante e a realidade.

Essa abordagem destaca a metáfora como um ato de predicação, não apenas de substituição. Para Ricoeur, apenas os enunciados podem ser verdadeiramente metafóricos, pois são capazes de instaurar uma abertura interpretativa que ultrapassa os limites da linguagem literal (Valldecabres, 2005, p. 113). Essa visão transgressora rompe com a clausura estruturalista da linguagem, abrindo-se à criatividade e à experiência do mundo.

No núcleo da teoria de Ricoeur, a linguagem não é apenas um sistema de signos, mas um meio de expressão e experiência. Ele propõe uma “ontologia do discurso”, na qual o ato de falar não apenas comunica, mas revela algo essencial sobre a existência. O sujeito falante se manifesta no ato performativo da linguagem, em um movimento

que transcende a referência direta e celebra a abertura da linguagem ao mistério do ser (Ricoeur, 2011, p. 37-38).

Ricoeur também recorre à ideia de uma “linguagem em festa” para descrever a potência criativa da linguagem poética. Nessa concepção, a poesia responde às aporias da linguagem literal ao proporcionar uma abertura ao mistério da existência. A metáfora viva intensifica essa capacidade de redescrever a realidade, transformando o fechamento em uma abertura criativa. Para Ricoeur, a linguagem poética é o ápice do potencial metafórico, revelando aspectos inéditos e celebrando sua própria capacidade de transcender a literalidade (Ricoeur, 1986, p. 27).

Ao unir a metáfora viva, a frase como unidade discursiva e a dimensão ontológica da linguagem, Ricoeur apresenta uma visão abrangente da linguagem como espaço de mediação, criação e abertura ao mundo. Ele propõe que o dizer humano não apenas reflete a realidade, mas a transforma, revelando dimensões ocultas do ser e da existência. Nesse panorama, a metáfora não é apenas uma figura de estilo, mas um ato poético-filosófico que convida à redescoberta da realidade no excesso de sentido da linguagem.

O conceito de “excesso de sentido”

Para Ricoeur, a ideia de “excesso de sentido” está intrinsecamente ligada à capacidade da metáfora de transcender o significado ordinário e literal. Ao fazê-lo, a metáfora abre um vasto campo semântico, expandindo os limites da linguagem cotidiana e possibilitando a coexistência de múltiplos significados. Esse fenômeno reflete a riqueza interpretativa da metáfora, que não se esgota em uma única explicação ou análise. O excesso de sentido emerge, portanto, como uma abertura interpretativa própria da metáfora viva.

Nas palavras de Ricoeur: “O dizer da metáfora é, ao mesmo tempo, um dizer a mais: o excesso de sentido que a linguagem ordinária não pode conter. É esse dizer a mais que desvela o mistério do ser por meio do discurso poético” (Ricoeur, 2005a, p. 113). Esse “dizer a mais” ressalta o poder da metáfora de revelar dimensões ocultas da realidade e da existência, que permanecem inacessíveis à linguagem literal.

A metáfora viva opera, segundo Ricoeur, em uma polaridade entre “sentido” e “referência”. O “sentido” corresponde ao conteúdo comunicado pela metáfora, enquanto a “referência” aponta para a realidade que ela redescreve. O excesso de sentido, no entanto, transcende essa relação binária, ampliando os horizontes interpretativos e permitindo que significados diversos coexistam simultaneamente. Como observa Ricoeur, a linguagem “está em festa”, celebrando-se ao exceder o sentido literal: “É o momento em que o jogo do som e do sentido inaugura novas possibilidades de expressão e compreensão” (Ricoeur, 2005a, p. 237).

Esse conceito também possui uma dimensão ontológica. Ao reconfigurar a realidade, a metáfora viva não apenas expande a linguagem, mas também desvela aspectos do ser que estavam ocultos ou inexpressáveis de forma direta. Dessa maneira, o excesso de sentido vai além de um fenômeno linguístico; é uma manifestação pela qual o ser

se revela e se dá a conhecer, inaugurando novas formas de entendimento da realidade e da existência (Ricoeur, 2005a, p. 211-213).

A metáfora como geradora de novas interpretações

Para Ricoeur, a linguagem metafórica fundamenta-se em uma lógica de superabundância, capaz de transcender os limites do literal e tocar realidades mais profundas e complexas. Essa lógica reflete a capacidade da metáfora de criar novos campos semânticos, expandindo as possibilidades interpretativas e abrindo espaço para múltiplos significados relacionados ao ser e à sua manifestação. Em sua dimensão poética, fenomenológica e religiosa, a metáfora revela o mistério do ser humano ao ir além da linguagem comum.

Nesse sentido, a metáfora atua como um *organon*, ou seja, um instrumento que conduz a linguagem a ultrapassar seus limites habituais. Na linguagem religiosa, essa característica permite que expressões transcendentais ganhem nova vitalidade e profundidade, explorando o inaudito por meio de hipérboles, paradoxos e imagens criativas. Como destaca Ricoeur: “É pelo poder de redescrever a experiência humana que a linguagem religiosa se vê implicada pelas experiências-limite” (2010, p. 236).

A metáfora também está profundamente vinculada às experiências-limite, conceito que envolve questões existenciais como o sofrimento, a finitude e a criatividade, influenciado por autores como Karl Jaspers, Karl Barth e Kierkegaard (Ricoeur, 2010, p. 234-235). Ao redescrever essas experiências extremas, a metáfora se torna uma ferramenta que transcende o discurso literal, permitindo ao ser humano abordar o impensável e articular o sofrimento e a esperança de maneira que toque o mistério do divino.

Apoiando-se em sua capacidade criativa (*poièsis*), a metáfora viva é mais do que uma figura de linguagem; ela inaugura novos mundos de significado e amplia o campo semântico. Ao transformar a experiência de quem a recebe, ela propõe uma nova perspectiva fenomenológica da realidade e do sagrado. Como observa Ricoeur, a metáfora provoca uma “explosão semântica”, revelando camadas inéditas de significado e redescrevendo continuamente a realidade (Ricoeur, 2008, p. 66-72).

Assim, a metáfora não apenas descreve, mas inova e cria. Ao transgredir o literal, ela conduz o ser humano a dimensões mais profundas de compreensão, reinterpretando a experiência humana à luz do transcendente. Como linguagem em evolução, a metáfora oferece uma abertura constante para o desconhecido, articulando o sofrimento, a esperança e o sagrado de maneira criativa e transformadora.

A poética da linguagem metafórica

Para Ricoeur, a linguagem religiosa possui uma estrutura intrinsecamente poética, entendida como *poièsis*, uma ação criativa que vai além da comunicação de significados, desvelando dimensões inéditas da realidade e da verdade. A ênfase que Ricoeur coloca na dimensão poética da linguagem destaca o poder transformador dessa poética sobre o discurso religioso. Assim, surge a questão central: qual é o papel da poética na ativação da linguagem religiosa? Para o filósofo, a *poièsis* transcende a produção estética e se

configura como um mecanismo capaz de expandir o sentido, revelar novos horizontes da realidade e proporcionar uma compreensão mais profunda do mundo.

No ensaio *“Poétique et symbolique”* (1982), Ricoeur define *poièsis* como a capacidade da linguagem de propor “tratados inéditos da realidade” e revelar “aspectos inauditos do mundo” (1982, p. 54-55). Esse processo de inovação semântica ocorre quando a linguagem religiosa se abre ao símbolo e à metáfora, distinguindo-se como *organon*, ou instrumento, capaz de criar novos mundos de significado. Dessa forma, a *poièsis* não se limita a descrever a realidade, mas oferece uma nova configuração do mundo, um espaço onde o sujeito pode projetar suas próprias possibilidades de existência. Como Ricoeur observa, “a proposição de um mundo tal que se possa habitar e, por meio dele, projetar minhas possibilidades mais próprias” (Ricoeur, 2011, p. 179) emerge nesse contexto de produtividade poética.

A metáfora como forma simbólica

A metáfora, nesse horizonte, destaca-se como uma forma simbólica de expressar a realidade, proporcionando uma descrição criativa e original que aponta para a transcendência. Para Ricoeur, a metáfora não é uma simples comparação, mas um ato poético que desafia os limites da linguagem, revelando o mistério da realidade humana e divina. Nesse sentido, a linguagem religiosa, ao recorrer à metáfora, busca captar o indizível e expressar o inefável, em sua arte de tecer intriga.

Essa dinâmica reflete uma extensão da poética na narrativa, como uma forma de inovação semântica caracterizada pelo processo metafórico (Ricoeur, 1982, p. 56). Isso significa que, na narrativa, sempre há um simbolismo, o que destaca a importância do conceito de intriga. A intriga funciona como equivalente narrativo da inovação semântica, permitindo que o indizível se deixe dizer no dizível, o invisível se manifeste no que é visível, e o sagrado se revele no profano. É essa nova pertinência predicativa que caracteriza a metáfora como inovação semântica (Ricoeur, 1982, p. 57-58).

Nas palavras de Ricoeur: “A intriga, ela também, consiste em reunir os ingredientes da ação humana que, na experiência comum, permanecem heterogêneos e discordantes” (1982, p. 57-58). Esse movimento unifica elementos dispersos, criando uma coerência narrativa que ilumina novos sentidos na experiência humana e na transcendência.

O texto religioso como espaço de reinterpretação

Falar de Deus ou do sagrado, entendido como objeto fenomenológico, exige um deslocamento da linguagem comum para uma esfera mais profunda de textualidade, ancorada na *poièsis*. Como observa Adna Cândido de Paula, “pensar o sagrado em termos literários é compreendê-lo configurado como tal no mundo possível da literatura, da ficção, em última instância” (2012, p. 148). Assim, a linguagem religiosa requer um afastamento da interpretação literal, abrindo-se à possibilidade de releituras contínuas que permitam novas compreensões dos textos sagrados.

Nesse contexto, a Bíblia pode ser vista como uma grande obra poética, que convoca o leitor a um diálogo permanente entre fé e razão, renovando ambas. Esse processo encontra respaldo na fenomenologia da religião, que entende os textos religiosos como

manifestações do sagrado, e estabelece um vínculo direto com a hermenêutica de Ricoeur. Sua abordagem simbólica se torna, assim, um instrumento essencial para interpretar essas narrativas, favorecendo uma compreensão mais ampla e dinâmica do divino.

Para Ricoeur, a linguagem poética não apenas descreve a realidade, mas a transforma, permitindo novas formas de perceber o mundo e a existência. Esse movimento culmina em uma “poética da fé”, na qual os textos bíblicos não apenas refiguram a realidade, mas também a experiência humana. A fé, portanto, vai além de um simples assentimento lógico ou dogmático, tornando-se um espaço de transformação semântica, no qual a metáfora desempenha um papel central na ressignificação da existência.

No ensaio “Poética, Semiótica, Retórica” (1996), ao dialogar com Mikel Dufrenne, Ricoeur enfatiza que a poesia não se reduz à subjetividade ou à emocionalidade. Pelo contrário, seu núcleo está na capacidade expressiva que conecta a natureza das coisas ao sentido poético. Para ele, a poesia “dá voz ao mundo”, sendo um ato em que a expressividade antecede e fundamenta a significação (1996, p. 249-258).

Nesse horizonte, a confissão de fé está intimamente relacionada à expressividade dos discursos bíblicos. A multiplicidade de vozes presentes nesses textos forma uma verdadeira sinfonia linguística, na qual a fé se manifesta como proclamação viva. Convencido de que os enunciados provenientes da tradição comunitária de fé exigem contínuas interpretações ao longo da história e em diferentes contextos culturais, Ricoeur sustenta que sua legitimidade deve ser constantemente reafirmada (Xavier, 2022, p. 41). Para ele, a linguagem da fé se insere plenamente no universo do simbólico, pois este não representa uma limitação da linguagem, mas uma forma autêntica e legítima de expressão, adequada à realidade que pretende comunicar (Ricoeur, 1964, p. 27).

Adna Cândido também enfatiza a necessidade de abordar o sagrado sob múltiplas perspectivas – das ciências da religião, da teologia e da literatura. O sagrado, presente nas narrativas bíblicas, parábolas, salmos e relatos antropológicos, é essencialmente textual (2012, p. 149). Compreender as especificidades das linguagens que o estruturam e do processo hermenêutico que o interpreta é indispensável. Ignorar essas dimensões significaria desconsiderar a riqueza da textualidade do sagrado e sua abertura à pluralidade de significados.

A poética da fé e a construção de sentido

A linguagem religiosa, fundamentada na metáfora e no símbolo, torna-se um meio essencial para a construção de sentido. Ela expressa a fé de maneira inovadora e transformadora, tocando as dimensões mais profundas da experiência humana e divina. Ricoeur descreve a leitura dos textos religiosos como um processo de “maximização do sentido”, no qual cada metáfora ou símbolo ultrapassa o que está diretamente expresso, revelando a profundidade ontológica do referente.

Assim, a *poièsis* na linguagem religiosa não apenas ilumina a natureza da linguagem, mas também revela sua capacidade de transformar a compreensão humana e divina, abrindo novos horizontes de sentido. A reflexão de Ricoeur sobre a poética da

fé posiciona a metáfora como um veículo privilegiado para essa transformação, configurando a linguagem religiosa como um discurso sempre renovado e aberto ao mistério.

Como a poética da metáfora amplia a compreensão do sagrado

A ampliação do sagrado, no contexto da reflexão de Ricoeur sobre a poética da linguagem religiosa, aponta para a ideia de que o sagrado não se limita a uma esfera transcendental ou a uma experiência religiosa isolada. Ele se desvela e se expande por meio da linguagem poética e metafórica. A linguagem religiosa, vista através da ótica da *poièsis*, oferece uma ponte entre o humano e o divino, entre o visível e o invisível, criando novas formas de percepção e de experiência do sagrado. Esse movimento pode ser entendido como um processo contínuo de abertura, onde a metáfora e o simbolismo não apenas comunicam uma ideia abstrata sobre Deus, mas possibilitam que o Mistério do Inefável irrompa no mundo cotidiano, no humano, no mundano e no profano. Nesse sentido, como diz Ricoeur: “A linguagem religiosa é sensata, possui um sentido, ao menos para a comunidade de fé, quando a usa para compreender a si mesma ou para fazer-se compreender por um auditório estranho” (Ricoeur, 2008, p. 51).

Ao afirmar que a linguagem religiosa é poética, Ricoeur sublinha que ela não se limita a uma comunicação racional e objetiva, mas possui um caráter simbólico e metafórico que amplia as possibilidades de percepção do sagrado. Assim, a linguagem religiosa não é apenas comunicativa, mas também criativa, propondo novos mundos e desvelando dimensões do sagrado que transcendem a literalidade. Para Ricoeur, a especificidade da poética na linguagem religiosa reside em sua capacidade de mediar o Absoluto que se revela. Essa dinâmica, enraizada nos textos bíblicos, posiciona a poesia como um instrumento que redescreve a realidade e inaugura novos sentidos, criando uma interseção entre a filosofia e a fé bíblica (Thomasset, 2011, p. 105).

Apoiando-se na ideia de *poièsis*, entende-se que a linguagem religiosa opera por meio de uma criatividade narrativa que transcende a referência literal e se abre a um horizonte interpretativo mais profundo. Nesse sentido, ela não apenas comunica, mas inaugura novos sentidos, revelando “aspectos inauditos do mundo” (Ricoeur, 1982, p. 39) e “tratados inéditos da realidade” (Ricoeur, 1982, p. 39). A função poética, assim, torna-se um *organon* da linguagem religiosa, articulando uma dialética entre o sagrado e o profano, entre o manifesto e o oculto. Nesse processo, a metáfora desempenha um papel central, rompendo os limites da literalidade e conduzindo o discurso religioso a um nível de transcendência que permite dizer Deus e o sagrado, mesmo em meio às limitações da linguagem humana.

A metáfora, especialmente, alarga o campo da experiência religiosa, permitindo que o divino, muitas vezes paradoxal, seja expresso de maneira que a razão sozinha não seria capaz de captar. Por meio da metáfora, o sagrado se torna acessível ao humano, permanecendo, ao mesmo tempo, além do alcance da compreensão total, conservando sua transcendência. Como Ricoeur coloca: “A linguagem religiosa acrescenta aos traços comuns do poema a circulação de um arqui-referente – Deus” (Ricoeur, 1996, p. 201). Isso significa que, ao se referir a Deus, ou ao sagrado, a linguagem religiosa não

apenas comunica uma verdade fixa, mas a expande continuamente, fornecendo uma multiplicidade de significados que transcendem o literal e tocam diferentes dimensões da realidade humana e divina.

Esse movimento de ampliação do sagrado ocorre na capacidade da linguagem religiosa de abrir novas perspectivas, lançando o fiel em uma busca contínua pela compreensão do Mistério que se revela e se oculta simultaneamente. Cada leitura das Escrituras, cada ato de fé, oferece uma nova possibilidade de experiência do sagrado, que se aprofunda à medida que o crente se depara com as camadas de significados dos textos sagrados. O Deus das Escrituras não é apenas imutável e distante; Ele se revela na história, no cotidiano, em um movimento dinâmico de descoberta e compreensão que ultrapassa o tempo.

Além disso, a linguagem poética e metafórica redefine as fronteiras do sagrado, abrindo espaço para que o divino se manifeste em diferentes esferas da vida humana. O sagrado não se limita ao rito religioso, mas invade o cotidiano, oferecendo uma nova perspectiva sobre o mundo e a existência. Assim, a experiência do sagrado deixa de ser algo distante ou reservado a espaços específicos e se torna um processo dinâmico de transformação, que se manifesta em cada momento da vida.

Essa ampliação do sagrado também possui uma dimensão social e comunitária. A linguagem religiosa, ao se apresentar como uma poética, não é um discurso individual isolado, mas está enraizada em uma tradição compartilhada pela comunidade de fé. Desse modo, a ampliação do sagrado ocorre também na medida em que a linguagem religiosa se torna um instrumento de comunhão e solidariedade, vinculando pessoas ao redor de uma experiência comum do transcendente.

Portanto, a ampliação do sagrado, à luz da poética da linguagem religiosa, implica uma constante abertura à transcendência, um movimento que vai além da simples explicação racional. A linguagem religiosa se apresenta não apenas como meio de comunicação sobre Deus, mas como uma forma de expandir a percepção do divino, ampliando o sagrado no mundo e nas relações humanas. Como Ricoeur destaca, a fenomenologia da religião envolve uma atitude de escuta ao fenômeno religioso, à forma como a experiência do mistério se dá no mundo e como ela se expressa por meio de símbolos, mitos, rituais e textos sagrados. Para ele, “uma fenomenologia da religião deve enfrentar: à mediação linguística se acrescenta uma mediação cultural e histórica da qual aquela é simples projeção” (Ricoeur, 1996, p. 168).

Sendo assim, fica-nos claro que o sagrado é uma realidade dinâmica experimentada pelo ser humano que se desdobra ao longo da história e das culturas, revelando-se nas múltiplas mediações humanas. Por esta razão, para Ricoeur, “falar da mediação linguística já é fazer aparecer as grandes arquiteturas de fala e de escrita que estruturam a memória de acontecimentos de falas, de personalidades, igualmente dotados de um valor fundador” (1996, p. 168). Desta feita, a ampliação do sagrado exige um olhar atento às diversas formas como o mistério se manifesta, reconhecendo a linguagem religiosa, com sua riqueza simbólica e poética, é ao mesmo tempo fruto e vínculo desta mediação.

Ricoeur critica de maneira consistente uma fé religiosa e uma teologia que, de forma precipitada, tenta oferecer respostas prontas a questões que permanecem abertas no âmbito do saber científico ou filosófico. Segundo o filósofo, essa abordagem resulta em

uma compreensão equivocada da ideia religiosa de resposta, seja pela postura arrogante e triunfalista, seja pela atitude aparentemente modesta, mas, na verdade, limitada, de uma fé que serve apenas como “tapa-buraco” para lacunas do conhecimento humano: “essa maneira de entender a ideia religiosa de resposta, seja em sua postura arrogante e triunfalista, seja na postura, aparentemente modesta, até mesmo envergonhada, de uma fé tapa-buraco [...]” (Ricoeur, 1996, p. 167, grifo nosso).

Para Ricoeur, a questão religiosa não se reduz ao esquema de pergunta e resposta, mas se configura como uma dinâmica de chamado e resposta. Nesse sentido, ele afirma: “a resposta religiosa é obediente, no sentido forte de uma escuta na qual é reconhecida, admitida, confessada a superioridade, entendamos a posição de Altura do chamado” (Ricoeur, 1996, p. 167). Assim, o fenômeno religioso, compreendido em sua universalidade histórica e geográfica, torna-se acessível ao ser humano sem abdicar de sua transcendência, permitindo uma relação viva, profunda e sempre renovada com o divino no horizonte da existência humana.

Nesse contexto, a metáfora encontra sua conexão com a ideia de chamado e resposta porque ambas envolvem um movimento dialógico e dinâmico. A metáfora não responde de forma definitiva, mas aponta para a Altura do chamado, abrindo novas possibilidades de compreensão e experiência do sagrado. Ela traduz, de modo simbólico, a Altura do chamado divino que não se impõe como uma solução imediata, mas interpela o ser humano a partir de uma superioridade que se revela na linguagem simbólica, no mistério e na poesia. Assim, a metáfora é a própria linguagem do chamado, permitindo que o divino se comunique sem perder sua transcendência e criando um espaço para que o humano responda em escuta obediente, reinterpretando continuamente o sagrado no horizonte de sua existência.

A importância da metáfora na teologia e nas ciências da religião

Na teologia e nas ciências da religião, a metáfora oferece uma via singular para refletir sobre o mistério divino, preservando sua profundidade sem reduzi-lo a conceitos limitados. Conforme Ricoeur, essas disciplinas devem reconhecer a riqueza da metáfora como um recurso capaz de abarcar as múltiplas dimensões da experiência religiosa. Longe de reduzir o sagrado a um objeto estático, a metáfora o revela em sua dinâmica, complexidade e profundidade, funcionando como uma linguagem vivencial que expressa a essência da fé.

A metáfora distingue a linguagem religiosa da linguagem comum ao revelar um “algo mais” sobre a realidade. Para Ricoeur: “Quaisquer que sejam as características de uma eventual experiência religiosa, esta se articula em uma linguagem. A maneira mais adequada de interpretar essa linguagem, segundo sua natureza interna, consiste em uma análise de seus modos de expressão” (2008, p. 51). Nesse sentido, ela desempenha um papel decisivo na formação da cosmovisão religiosa. Ao articular o sagrado, as religiões constroem estruturas de sentido que orientam e moldam a vida dos fiéis. Ao estudar essas metáforas, as ciências da religião revelam como as tradições religiosas são formadas e continuamente transformadas.

Mais do que isso, a metáfora permite que o sagrado se manifeste como uma realidade viva, acessível pela mediação da linguagem. Essa perspectiva é central na hermenêutica religiosa, que, segundo Ricoeur, possibilita interpretações criativas de textos e práticas sagradas. A metáfora não apenas amplia os horizontes de sentido, mas também opera como um dispositivo semântico que ressignifica a experiência do sagrado, preservando seu mistério e permitindo sua contínua reformulação diante das transformações culturais e históricas. Ela nos remete ao horizonte da jurisdição das possibilidades, onde a pluralidade de significações se desdobra sem se esgotar em uma única determinação (Xavier, 2020, 212).

Além disso, a metáfora é essencial para lidar com os paradoxos da experiência religiosa. O sagrado, frequentemente descrito como simultaneamente imenso e íntimo, transcendente e imanente, encontra na metáfora uma forma de expressar sua complexidade. Ricoeur destaca que a metáfora tem a capacidade de “tecer intrigas”, ampliando o imaginário individual e coletivo (2005a, p. 495). Em A “Metáfora Viva”, ele enfatiza que o poder da imaginação linguística faz emergir novas significações, transcendendo os limites da referência direta para revelar significados ocultos (Henriques, 2005, p. 210).

A metáfora viva, ao se unir à “arte de tecer intrigas”, constitui-se como “duas janelas abertas sobre o enigma da criatividade” (Ricoeur, 1986, p. 32). Por meio de uma lógica paradoxal, ela ilumina o surgimento do inteligível no acidental, do universal no singular e do necessário no episódico (Ricoeur, 1986, p. 32). No campo religioso, essa dinâmica enriquece a experiência do sagrado, tornando-a mais densa e multifacetada. Em síntese, à luz do pensamento de Ricoeur, a metáfora desempenha um papel fundamental nas ciências da religião, pois não apenas expressa o sagrado, mas também possibilita a criação de novos sentidos, estrutura a experiência religiosa e promove uma hermenêutica aberta e criativa. Por meio da metáfora, o inefável torna-se acessível sem se reduzir a meras definições conceituais, preservando seu mistério e profundidade. Nesse processo, a metáfora se revela indispensável tanto para a investigação acadêmica quanto para a vivência da religião, uma vez que o ser humano está em constante movimento interpretativo; ao decifrar a si mesmo, ele decifra o mundo e, nesse percurso, explora e ressignifica a sacralidade que o envolve (Xavier, 2022, p. 181).

Considerações finais

Conclui-se, com base que no pensamento de Paul Ricoeur, o traço distintivo da linguagem religiosa é sua capacidade de captar a irrupção do extraordinário no ordinário, uma característica central de seus estudos. O filósofo reconhece na linguagem religiosa não algo incomum ou marginal, mas um discurso rico em significados, carregado de uma referência que busca a verdade e a realidade em sua plenitude.

Nesse sentido, Ricoeur identifica como problema central de sua hermenêutica filosófica o desafio de ir além da mera significação do discurso religioso, extraindo dele novas dimensões de realidade e verdade. Um elemento fundamental dessa abordagem é a metáfora, que, para ele, transcende sua função como figura de linguagem, revelando-se uma poderosa ferramenta para comunicar o mistério divino. Diferente da linguagem

literal, a metáfora expande sentidos e abre novas possibilidades de compreensão, permitindo refletir sobre o sagrado e o inefável sem reduzir sua profundidade e complexidade.

A metáfora, ao transformar e ampliar a experiência religiosa, oferece uma poética do sagrado, criando estruturas de sentido que moldam a vivência do transcendente. Ela permite que o sagrado se manifeste não como um conceito abstrato, mas como uma realidade viva e transformadora, acessível à experiência humana. Assim, o estudo da metáfora nas ciências da religião revela como ela é tanto formada quanto formadora das tradições religiosas. Ao facilitar uma leitura criativa e contínua das escrituras sagradas, a metáfora abre espaço para interpretações que evoluem ao longo do tempo e em diferentes contextos, preservando a vitalidade e a atualidade do discurso religioso.

Portanto, a função poética da metáfora na linguagem religiosa é essencial para comunicar o inefável e o transcendente de maneira acessível e dinâmica, sem aprisionar o mistério divino em categorias rígidas ou limitadas. Nesse horizonte, a metáfora não apenas descreve, mas transforma e enriquece a compreensão da experiência religiosa, permitindo que ela se renove continuamente e revele novas dimensões do ser.

Referência Bibliográfica

ALMEIDA, Frederico Soares. *O homem capaz e a antropologia filosófica de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 2023.

GRAMPA, Giuseppe. Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricoeur. In: RICOEUR, Paul. JÜNGEL, Eberhard. *Dire Dio*. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso. Brescia: Queriniana, 2005, p. 7-40.

HENRIQUES, Fernanda. *Filosofia e Literatura*. Um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur. Porto: Biblioteca de Filosofia, 2005.

PAULA, Adna Candido. Ciência da Religião e teoria literaria: Por uma aproximação fenomenológica do sagrado. In: *Revista IPOTESI*, Juiz de Fora. V. 16, p. 141-151. Jul./dez, 2012.

RICOEUR, Paul. La langage de la foi. In: *Bulletin du Centre Protestant d'études*, nº 4/5, Paris, 1964.

RICOEUR, Paul. «Poétique et symbolique», in B., LAURET, F., REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie. Tome I. Introduction*, Paris: Éditions du Cerf, 1982, p. 36-63.

RICOEUR, Paul. *Do texto à Ação*. Porto: Rés Editora, 1986.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. L'intrigue et le récit historique. Paris: Essai, 1983.

RICOEUR, Paul. *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. *L'herméneutique biblique*, Paris: Éditions Cerf, 2001.

RICOEUR, Paul. *A Metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2005a.

RICOEUR, Paul. JÜNGEL, Eberhard. *Dire Dio*. Per un' ermeneutica del linguaggio religiosa. Brescia: Editrice Queriniana, 2005b.

RICOEUR, Paul. *Fe y filosofía*. Problemas del lenguaje religioso. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

RICOEUR, Paul. *Escritos e Conferências 1*. Hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2010.

RICOEUR, Paul. *Escritos e Conferências 2*. Hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2011.

THOMASSET, Alain. "La poétique biblique comme meta-étique théologique". In: J. VERGEYDEN, T. L. HETTEMA, P. VANDECASTEELLE. Paul Ricoeur. *Poetics and Religion*, Paris: Éditions Peertes, 2011, p. 102-126.

VALLDECABRES, D. VELA. *Del simbolismo a la hermenêutica*. Paul Ricoeur (1950-1985). Madrid: Trotta, 2005.

XAVIER, Donizete José. O desafio da prática da fé no mundo urbano à luz do pensamento de Paul Ricoeur. In: *Revista Pistis & Praxis. Teologia e Pastoral*. Curitiba, v. 14. n. 1, p. 17-198, jan./abr. 2022.

XAVIER, Donizete José. A linguagem da fé na perspectiva de Paul Ricoeur. In: *Revista Estudos de Religião*, v. 36. 1, p. 29-54, jan-abr. 2022.

XAVIER, Donizete José. O testemunho como linguagem do indizível. Um objeto inobjeto e sua jurisdição de possibilidades a partir da fenomenologia de Jean-Luc Marion. In: *Revista Teoliterária*, v. 10. N. 21, 2020, p. 206-229.

Recebido em: 16/12/2024

Aprovado em: 05/02/2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Eulálio Avelino Pereira Figueira.