

BIBLIOGRAFIA

ORTEGA Y GASSET, José, *História como sistema — Mirabeau ou o Político*. Tradução de Juan A. Gil Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília, Editoria da Universidade de Brasília, 1982, 86 pp.

A Editora da Universidade de Brasília vem prestando um inestimável serviço à cultura brasileira com as publicações que tem feito nos últimos anos. Este livro, primeiro da Coleção Orteguiana, reúne dois ensaios escritos pelo famoso filósofo espanhol e publicados nas "Obras Completas". Destes dois ensaios, o segundo, *Mirabeau ou o Político*, é particularmente interessante para o momento político brasileiro porque Ortega discorre sobre a concepção que tem do político. Esta concepção abala as nossas concepções moralistas que estão sempre a pedir ao político um comportamento tão exemplar, tão ético e escrupuloso como se ele fosse um rigoroso protestante. E é sobre este ensaio que tecerei algumas reflexões.

Quem foi Honoré Gabriel Riqueti (1749-1791) Conde de Mirabeau que mereceu tanta atenção de Ortega? Ele foi o maior orador da Assembléia Nacional Constituinte da França durante o período revolucionário, e, segundo alguns, o maior orador francês de todos os tempos. É inacreditável que tenha alcançado estas alturas tendo vivido apenas 42 anos e se distinguido numa Assembléia não dos Ulysses e dos Covas, mas numa Assembléia onde pontificavam Robespierre, Danton e outros. Mirabeau conseguiu isto em menos de três anos da sua vida atribulada e que foi marcada pelas paixões, prisões e desordens de toda natureza. Era um caloteiro contumaz, fazedor de dívidas e de inimigos. Vive, portanto, até os 36 anos errando pela Europa, fugindo dos seus credores ou mergulhado por mais de 8 anos nas prisões, sem contar com a ajuda de ninguém. O pai o detestava. Era, contudo, um sedutor. Não apenas de mulheres — e é sem número aquelas que estiveram nos seus braços — mas é um sedutor de homens que de seus inimigos se tornavam seus seguidores e adeptos. Apesar de toda esta vida irregular ele escreve muitas obras quando estava nas prisões além de traduzir os clássicos. Mas Mirabeau era um preferido dos deuses pois possuía "gênio" nos dois sentidos do termo. É este "gênio" que lhe permite brincar com as vontades dos homens e transformar situações adversas em situações altamente favoráveis. Lembro que ter posições políticas na França de

então era expor o pescoço à guilhotina.

O projeto político de Mirabeau esbarra na imaturidade dos radicais e no conservantismo da nobreza. Ele queria um regime que permitisse a salvação da Revolução Francesa que caminhava rapidamente para o seu clímax. Diz ele:

"Não somos selvagens recém-chegados das margens do Orenoco para formar uma sociedade. Somos uma nação velha, talvez velha demais para nossa época. Temos um Governo preexistente, um rei preexistente, preconceitos preexistentes. É preciso, na medida do possível, acomodar todas estas coisas à Revolução e salvar a instantaneidade do trânsito."

Comenta Ortega que Mirabeau com esta expressão admirável: "instantaneidade do trânsito" condensava todo o seu método político. Ele desejava salvar a Revolução fazendo ao mesmo tempo e por si mesma, a contra-revolução.

Mas esta carreira brilhante é cortada pela morte no dia 2 de abril de 1791 causada por uma inflamação do diafragma. O corpo de Mirabeau é conduzido solenemente ao Pantheon e ali sepultado. Em 1794 a Convenção determina que seja daí removido porque ele é considerado um traidor dos autênticos revolucionários. A traição era sua troca de cartas com a nobreza.

Ortega y Gasset constrói sua reflexão sobre o político tomando como paradigma a vida de Mirabeau com citações de Napoleão e César. À acusação que lhe foi feita de ser corrupto é respondida com ironia por Gasset: *"O corrupto Mirabeau é um dos homens que menos se venderam, se levamos em conta que é um dos homens que mais se quis comprar."*

Sobre sua capacidade de mentir e a dos políticos em geral, Ortega retruca que ela é desculpável quando se tem "gênio": *"Mas a verdade é que nem a mentira custa nada ao político, nem a verdade ao intelectual. Uma e outra resultam naturalmente de sua distinta condição."*

E esta distinta condição Gasset explica logo a seguir dizendo que, para o político, as palavras são meramente "instrumentos" que ele usa e que, por isto, não está intimamente preso a nada. Já a condição do intelectual é outra. Seu compromisso é com a verdade e com os modelos teóricos que adota para investigar a realidade. Tal posição é muito bem

demonstrada numa fala de Mirabeau e não revela nenhum estoicismo como poderia sugerir à primeira vista:

“Eu não posso excomungar ninguém. Na verdade tudo me parece bem. Os acontecimentos, os homens, as coisas, as opiniões, tudo tem uma asa, um cabo.”

Alerta Ortega, para concluir, que esta postura só é possível em políticos que tenham aguçado sua percepção da realidade usando outras formas de inteligência alheias à da política. Exemplifica citando César que compõe o tratado de Analogia enquanto atravessa os Alpes; Napoleão redigindo o Regulamento da Comédia Francesa na sua tenda de campanha na Rússia, e o próprio Mirabeau compondo uma Gramática enquanto estava na prisão. Eis aí o sinal distintivo do grande político. Quais, entre os atuais políticos desta geração, experimentam essa fruição intelectual?

Antônio Ribeiro de Almeida

MELLO, Hygina Bruzzi de. *A Cultura do Simulacro. Filosofia e Modernidade em J. Baudrillard*. São Paulo, Edições Loyola, 1988. 260 p.

Jean Baudrillard é indiscutivelmente um autor de leitura tão instigante quanto difícil. Dificuldade indetectável na forma da expressão e no seu conteúdo. Sua obra reúne ampla referência a algumas das grandes teorias interpretativas da modernidade — Marx, Saussure, Freud — e inclui com frequência autores de proveniência tão diversa quanto Baudelaire, Veblen, Benjamin, Mauss, Bataille, Barthes, Foucault, Canetti, etc. Conceitos pertencentes à área da sociologia, da filosofia, da psicanálise mesclam-se a referências literárias em uma linguagem marcada por metáforas de grande força alusiva. Este pensamento que se produz na desconstrução das principais teorias hermenêuticas contemporâneas age sobre os campos semânticos específicos às diversas áreas científicas por meio de um discurso explicitador de suas contradições.

O trabalho elaborado por Hygina Bruzzi de Mello fornece-nos uma contribuição valiosíssima ao propor-se como reconstrução arquitetônica do pensamento de Jean Baudrillard. Hygina percorre criteriosamente a ampla e varia produção do autor organizando e estruturando os conceitos na identificação de sua contribuição específica para a análise da cultura contemporânea. Numa escrita clara, precisa e adequada à elucidação dos conceitos, a A. realiza cuidadosa identificação de fontes e referências muito imprecisas no texto original de Baudrillard.

Como classificar J. Baudrillard? Originalmente sociólogo, pode-se afirmar que sua obra desenvolve-se no campo da filosofia da cultura. A A. identifica a sua trajetória após o rompimento com o positivismo da semiolinguística como uma "*semiologia hermenêutica*, ou seja, uma contra hermenêutica aliada a uma contra-semiologia".

A A. hierarquiza e unifica a produção teórica de Baudrillard a partir da descrição do sistema de representação na cultura do Ocidente. A modernidade é considerada como a história do sistema de representação que evolui do surgimento da cena do sujeito no Renascimento gradualmente para um processo de simulação: da forma-objeto, na metáfora naturalista e no simulacro hiper-real.

A originalidade do pensamento de Baudrillard, afirma a A., está em "associar a ordem do valor com a ordem da significação numa espiral de simulacros, cujos diferentes movimentos expressam a evolução do imaginário na cultura do Ocidente a partir da Idade Moderna".

O entendimento da sociedade de consumo — estruturação social mais recente do capitalismo avançado — terá que ser buscado a partir do estudo de sua constituição. A eventual solução dos seus problemas terá que ser buscada fora e além da lógica perversa gerada no seu interior.

Se nas sociedades primitivas pode-se identificar o paradigma de uma ordem simbólica, de uma relação social global, presença absoluta e troca inelutável de valores, na modernidade preponderou, ao contrário, o código como sistema de oposições significativas. O princípio que rege o código é o da exclusão e da contrastação. A relação de significação foi tradicionalmente definida como relação de reenvio: representar é ser *o outro do outro*, é colocar-se no lugar de, é assumir o valor de algo ausente. A representação supõe a equivalência entre o signo e o real, entre a representação e o representado.

O consumo é em seus vários aspectos a consagração do monopólio do código. O consumo é "uma atividade de manipulação sistemática do código". O código aí reina absoluto pois estabelece-se pela exclusão do referente: não mais se distingue a representação do representado, representação e ilusão cênica são definitivamente eliminados, introduz-se agora a dimensão do simulacro. Desde a Grécia a simulação é considerada como uma falsa representação. Para Baudrillard, simular é sugerir uma presença ausente, é "fingir ter aquilo que não se tem".

A sociedade de consumo é, em todas as suas facetas, uma cultura do si-

mulacro. A teoria da comunicação é extensiva a toda a vida social, o homem torna-se hipocondríaco-cerebral, obsediado em todos os níveis com a circulação das mensagens. O código inscreve-se nos objetos, nos modelos de personalização, na delimitação dos papéis sociais, na expressão artística, na compreensão e dominação da natureza, na arquitetura e no espaço urbano, na apreensão da história, na autopercepção do homem. O consumo transforma-se em ethos social, forma de participação e de exclusão da vida do grupo.

A preponderância do signo vai além do universo dos códigos propriamente dito. A lógica da diferença é o que caracteriza a atividade de consumo. O consumo não se origina na relação de troca econômica de satisfação das necessidades, mas funda a relação de troca entre os indivíduos como intenção de comunicação de valores-signos, ou seja, signo distintivo associado à prodigalidade inútil como testemunho de uma ordem de privilégios. A cultura do consumo como obrigação de significar é um simulacro de simulação, o signo esgota-se nela no puro jogo dos significantes. Nesta sociedade onde tudo é transformado em espetáculo, isto é, "evocado, provocado, orquestrado em imagens, em modelos consumíveis", a ordem do simulacro dissolve a diferença entre natureza e artifício e passa a reproduzir o real como hiper-real.

A A. aponta a intenção de Baudrillard de elaborar um projeto de "violência teórica" que oponha o enigma ao dogma, e a proposta de uma teoria irônica capaz de desconstruir a teoria crítica e a exacerbação hermenêutica na análise da sociedade contemporânea.

Os instrumentais teóricos para a análise da totalidade social por Marx, Freud, ou constituídos a partir da formulação de Saussure parecem-lhe inadequados pois, surgidos em circunstâncias específicas pretendem transcender suas determinações espaço-temporais e se transformar em categorias universais de análise.

Baudrillard identifica a sua possibilidade de análise através de uma teoria crítica do valor. Nesta o simbólico apresenta-se como superação do impasse do valor contido na teoria do signo de vertente saussuriana.

A cultura ocidental construiu-se como exclusão sistemática do *outro*; esta exclusão foi definitivamente consagrada pelo Humanismo. O projeto de universalização dos conceitos de cultura e de humanidade já é, desde o início, um projeto exclusivo.

Ao nível dos signos a forma arquetípica de todas as disjunções é a disjunção entre vida e morte. Na ordem simbólica, essa disjunção não sub-

siste: não há aqui diferença entre ser vivo e não-vivo, entre real e imaginário, entre corpo e não-corpo, entre sujeito e objeto. Tais oposições resultam da ruptura da ordem simbólica e da imposição do código como sistema de oposições. Não constituem um princípio da realidade mas resultam de uma separação arbitrária entre natureza e cultura.

A interdição da morte, sua subtração à vida é uma operação própria do econômico, a vida passa doravante a ser considerada em termos de cálculo e valor. Na sociedade primitiva a vida não se submete à troca, através da cerimônia iniciática o indivíduo organiza o que anteriormente era pura desordem biológica integrando-se ao ritual social da troca e assumindo o sentido social de sua existência. O ato social da troca e a partilha na ordem de reciprocidades são para Baudrillard exigências permanentes do homem social. Carecendo deles, a cultura do Ocidente está condenada à morte cotidiana originária da ruptura com a totalidade do simbólico.

A exclusão da ordem simbólica fêz-se para Baudrillard atendendo a um imperativo do modelo de dominação capitalista que se desenvolveu no Ocidente. O simbólico supõe a reversibilidade e o trânsito contínuo. Não há nele a possibilidade de isolar o econômico. A economia capitalista postula a vida como valor e a morte como o equivalente geral da troca. A teoria psicanalítica endossa o projeto da economia política ao conceber a morte como um equilíbrio por falta.

Marxismo e psicanálise são teorias do reflexo: ambos pressupõem sob uma manifestação explícita a existência subjacente de um outro código que dá sentido ao que à primeira vista parece constituir a organização da sociedade e a compreensão de si mesmo. A ordem real circula sob a palavra sem ser dita e precisa ser desocultada pela análise econômica ou pelo discurso psicanalítico.

Baudrillard identifica nesses sinais o esgotamento de uma cultura totalmente marcada pela comunicação, pela vontade da transparência e da visibilidade absoluta. Aponta as possibilidades de um antídoto em uma concepção anagramática como modelo de exterminação do valor lingüístico e no emprego de uma estratégia da sedução que contrapõe o jogo à metáfora produtivista. A exposição dessas vias alternativas desenvolve-se

com grande rigor e precisão no texto de Hygina B. de Mello. Vale conferir.

Maria Eugênia Dias de Oliveira

CAFFARENA, José Gómez: *La entraña humanista del Cristianismo*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1987 (2ª ed), 305 pp.

O A., filósofo de profissão, mas igualmente versado em questões de Teologia Fundamental, recolhe nesta obra (a 1ª edição é de 1984) o fruto de longos anos de meditação sobre a problemática do cristianismo no mundo atual. Ela foi precedida por outros ensaios (x) e pela prática do diálogo com não-crentes e cristãos problematizados pelo impacto da modernidade, no âmbito do Instituto "Fe y Secularidad" de Madrid. Não pretende desenvolver uma investigação técnica especializada sobre os assuntos abordados. Trata-se antes de uma reflexão sapiencial sobre o significado da fé para o homem de hoje como discernimento das atitudes e tendências dos cristãos face aos desafios da mudança cultural em curso.

O A. começa por explicar o sentido da tese que tenciona desenvolver ao longo da obra: o cristianismo é essencialmente um humanismo (15-33). Não se trata, confessa logo, da única abordagem possível do fenómeno cristão. Mas, certamente, de um dos traços que o caracterizam. Por humanismo entende-se "crer no homem", ou seja, a convicção básica no sentido de sua existência. Em outras palavras: o homem não é absurdo, nem sua aspiração constitutiva à verdade e à felicidade está condenada à frustração. Face às correntes que não admitem a consideração do homem como sujeito de aspirações ou a colocação de questões sobre o sentido global da existência, o A. mantém o seu postulado como consentâneo com a razão crítica e a experiência histórica do homem, ainda que indemonstrável em sentido estrito. Esta posição é irrecusável do ponto de vista de uma antropologia cristã. Revela-se aqui, entretanto, a tendência, própria do A., a um otimismo aparentemente excessivo, não ingênuo, por certo, já que reconhece todas as sombras da condição humana e da história, mas, por isso mesmo, mais provocante: a esperança de um futuro melhor mesmo a nível intra-mundano.

A exposição da tese básica desdobra-se em três estágios. Em primeiro lugar, demonstra-se que o cristianismo não só é humanista, mas também a mais humanista dentre as religiões (37-67). Um humanismo absoluto, argumen-

ta o A., seria incompatível com o cristianismo e com sua fé num Deus transcendente e pessoal. Entretanto, é possível manter o valor e a dignidade do homem, reconhecendo, muito embora, a sua des-centração e abertura para um Outro Absoluto, desde que este Outro seja concebido como Amor Absoluto, como acontece no cristianismo. Esta demonstração dá ensejo à discussão da identidade cristã numa perspectiva humanista (68-90). O A. descobre-a, acertadamente, na experiência original de Jesus de sua relação ao Pai como Filho e, portanto, aos demais como irmão. É o que o Novo Testamento traduziu na expressão "agápe". A teoria de H. Bergson sobre as "duas fontes da religião e da moral" permite discernir no cristianismo traços de religiosidade "dinâmica" superiores aos de qualquer outra religião. O A. reconhece que o cristianismo histórico manifesta também as características da religiosidade "estática", sem que isso, porém, afogue a inspiração original sempre renascente. Por outro lado, pela sua natureza de religião "profética" (classificação de Söderblom), ele não acentua tanto como as religiões "místicas" (p. ex. brahmanismo e budismo) alguns valores da contemplação e do "silêncio" diante do mistério divino. Justificado ao reconhecer a dimensão religiosa do cristianismo, o A. é menos feliz no plano conceitual ao considerar a fé cristã como forma superior de religião (183). Na verdade, a fé (dimensão teológica e transcendente) distingue-se da religião (dimensão categorial), embora a requeira como a graça supõe a natureza. Os dois capítulos finais desta parte são dedicados a esclarecer o sentido profundo da oração cristã (91-121) e das bem-aventuranças (122-133), afim de desfazer as resistências que, especialmente a prece de súplica e a aparente exaltação da fraqueza, oferecem ao homem moderno, consciente de seu poder.

Na segunda parte do livro, o A. analisa as características de uma fé madura, capaz de enfrentar o ambiente de descrença de uma era pós-cristã, (137-156). Diante da alternativa entre uma pastoral voltada para a conservação da fé tradicional do povo cristão, através de apoios estruturais, semelhantes aos que vigoraram no regime de "cristandade", e uma ação orientada a fomentar a adesão livre e consciente, fruto de autêntica conversão e encontro pessoal com Jesus Cristo, o A. pronuncia-se decididamente pela segunda linha, embora reconhecendo que apenas uma minoria será capaz de atingir um grau elevado de amadurecimento da fé (157-184). A primeira hipótese é não só indigna do homem e do cristão, mas também, a médio prazo, ineficaz numa cultura marcada sempre mais pelo espírito crítico e pelo pluralismo: quando o carvoeiro deixar de sê-lo, a fé de carvoeiro não bastará (152). Neste contexto o A. faz uma apreciação severa do período de "cristandade",

no qual, ao contrário do que acontecia com os primeiros cristãos, a adesão à fé e à Igreja é condicionada socialmente, de modo que apenas poucos chegaram a personalizá-la. Na situação atual, ele vê, a um tempo, uma ameaça para a fé imatura de tantos e uma chance de amadurecimento mais rápido e mais completo. (185-200). Em todo este arrazoado vem a tona outro dos pressupostos básicos da obra: i.e. um personalismo às vezes exagerado. O A. tem razão em identificar a fé autêntica com uma adesão livre e consciente a Jesus Cristo. Entretanto, ele parece fazer depender o valor da adesão sobretudo da consciência de uma alternativa socio-cultural que a questione. Ora, mesmo num contexto social de cristianismo praticamente unânime, o cristão se defronta necessariamente com a escolha entre o reconhecimento existencial do Absoluto de Deus e a absolutização de sua própria vontade e interesse. Esta situação permite ascender a uma fé perfeitamente madura, sem necessidade de um questionamento teórico explícito. É verdade, porém, que no mundo atual, como mostra o A., este questionamento torna-se sempre mais inevitável. Por outro lado, ele relativiza demasiadamente as estruturas de apoio da liberdade, como se o homem maduro pudesse perseverar sem mais na sua decisão, qual puro espírito, sem o sustentáculo de um corpo social e de seu universo simbólico. Talvez a insistência na pura liberdade da fé reflita a sensibilidade do A. para com a alergia das novas gerações aos aspectos institucionais da Igreja. Com razão ele aponta várias vezes para este problema (64s; 84-90; 140-145; 198-200), sem, entretanto, esconder a vinculação essencial da fé cristã à Igreja. Postula apenas que na comunidade eclesial a organização indispensável não afogue o carisma, de modo que os membros se sintam corresponsáveis.

Na verdade, a acentuação do personalismo não implica qualquer tendência do A. para o individualismo. Pelo contrário, na terceira parte da obra ele aborda as linhas de ação de uma fé cristã humanista em termos de compromisso social pela justiça. Estas linhas são traçadas em dois planos: ação política e ação cultural. O projeto cristão da sociedade orienta-se por dois princípios éticos, a liberdade e a igualdade, cujas mediações políticas são a democracia e o socialismo (203-224). Este é entendido como a utopia do mínimo de desapropriação do produtor e do máximo de participação sua no controle sobre o investimento econômico em vista da nivelção do acesso aos bens econômicos e culturais. Trata-se, em suma, de evitar que o controle do capital se concentre em poucas mãos, como ocorre nos dois sistemas socio-econômicos vigentes, sanáveis pela autogestão progressiva e pela transparência. A propósito do socialismo, o A. dedica um capítulo ao discernimento cristão do marxismo (225-257). Apontando muito embora certos limites, mostra-

se, em geral benévolo no julgamento de Marx, relativizando a sua crítica da religião e recusando-se a considerar o seu pensamento (ao contrário do de Engels e Lenin) como essencialmente ateu. Tal resistência parece decorrer de uma atitude pastoral de respeito para com as convicções de pessoas que "pensam ser sinceramente marxistas sem ser ateus" (241). Ela não é coerente, contudo, com as próprias observações do A., mesmo que se admita que o centro de gravidade do marxismo se situa no nível da teoria e da prática políticas. Se ele adotasse uma interpretação meramente científica de tal teoria ainda poderia considerá-la indefinida em relação à religião. Mas, ao atribuir expressamente ao marxismo uma raiz humanista e uma leitura científico-filosófica do processo histórico, teria de reconhecer o caráter ateu deste humanismo e desta filosofia da história. Como exemplo de aproximações cristãs do marxismo, é citada a Teologia da Libertação (abordada apenas quanto ao método de análise social), ao lado do movimento "Cristãos para o Socialismo". O A. vê com simpatia os postulados metodológicos da primeira (primado da práxis libertadora, opção pelos pobres) em função da realidade latino-americana, e tenta circunscrever dentro de limites aceitáveis a insistência na libertação sócio-política e na luta de classes. Respeita, por outro lado, a opção política dos "Cristãos para o Socialismo", recusando-se, porém, a considerá-la como a única coerente com o Evangelho. A ação no plano cultural é entendida sobretudo como trabalho intelectual de investigação nos diversos campos do saber, inclusive a filosofia e a teologia (258-278). O progresso científico tem, em princípio um sentido humanista, enquanto contribui para a satisfação dos interesses profundos da humanidade. A própria busca da verdade é de per si altamente humanizante. Contudo, na sociedade atual a ciência e a cultura proporcionam um poder, cujo exercício requer lucidez sobre as suas implicações políticas e ideológicas. Trata-se de orientar a atividade científica em função do bem comum e, portanto, do crescente acesso de todos aos bens econômicos e culturais.

Mais do que pela articulação global de uma proposta de cristianismo autêntico e adequado aos nossos tempos, aqui resumida, a obra se impõe pelas ricas observações e análises de pormenor, que não podemos reproduzir. As ressalvas feitas e outras que se poderiam acrescentar não afetam a substância das reflexões do A. Elas se caracterizam por marcante honestidade intelectual, abertura para os valores da modernidade e senso de responsabilidade. É o que se depreende da modéstia e equilíbrio das asserções, sempre justificadas e matizadas, do respeito pelas posições divergentes e da serenidade das críticas e auto-críticas. Realista na identificação da crise da fé, mas, ao mesmo tempo confiante nas possibilidades de superação, racional na análise, mas animada por pro-

fundas convicções, a obra será capaz, também entre nós, de ajudar muitos cristãos, perplexos e periclitantes diante da dificuldade de conciliar a fé que receberam com as exigências de sua cultura e experiência existencial.

- (x) O A. refere-se no Prólogo (11) a "Hacia el verdadero Cristianismo" (Madrid 1966), "La audacia de creer" (id. 1969) e "Cristianos hoy? Diagnóstico y perspectivas de una crisis" (id. 1976). Para maiores esclarecimentos sobre pontos específicos remete a dois opúsculos aparecidos depois da 1ª edição da presente obra: "Razón y Dios" (id. 1985) e "Lenguaje sobre Dios" (id. 1985). Por outro lado, a maioria dos capítulos são reelaboração de artigos publicados em diversas revistas (305).

João A. A. Mac Dowel

SALAS, Antonio, OSA (ed.), *Jesús Significa Libertad. Praxis Libertadora, desde el Evangelio*, col. Nuevo Exodo n. 2, Instituto "Bíblia y Liberación", Editorial "Bíblia y Fé", Madrid, 1987, pp. 350.

Este livro retoma uma série de artigos publicados nos 10 primeiros anos da existência da Revista *Bíblia y Fe*, unificados pela perspectiva cristológica e libertadora. A chave de escolha e de classificação dos artigos é Jesus, portador da mensagem que nos salva libertando. Eles querem clarificar a figura histórica de Jesus, percebida na sua dimensão de compromisso com os marginalizados de seu tempo. Tentam os trabalhos publicados apresentar a Jesus sob o aspecto soteriológico com suas implicações sobre a realidade ética social, cultural, econômica e política.

O organizador da publicação classifica os artigos dentro de quatro idéias-mestras: o marco situacional, a entrega libertadora, as denúncias libertadoras e as perspectivas libertadoras.

A primeira parte procura traçar-nos algumas coordenadas do contexto sócio-político e religioso do judaísmo palestino do 1º século, com os condicionamentos, sobretudo da Lei, em que Jesus viveu e lançou seu grito de liberdade, nascida do amor. Neste marco situacional, três aspectos foram especialmente sublinhados. Em primeiro lugar, a realidade conflitiva em que viveu Jesus, como um judeu. Estuda-se seu comportamento nas suas relações humanas. Ele é o caminho para nós. Mesmo que a situação conflitiva de hoje seja diferente da do tempo de Jesus, há uma identidade na luta pela verdade, justiça e amor nas relações interumanas. Apesar da perspectiva histórica, no esforço hermenêutico para o nosso momento atual o autor ainda fica num nível demasiado formal e vago. Um outro aspecto trabalhado se refere à relação de Jesus com a lei, acentuando a perspectiva vivencial de Jesus em oposição a uma

compreensão legalista e formalista vigente. Finalmente, trata-se da atitude de liberdade de Jesus, como modelo para a vocação cristã. Liberdade para amar, para entregar-se à autoridade do Espírito.

O segundo marco hermenêutico capta Jesus sob o ângulo de seu compromisso com os que mais sofriam as consequências do pecado estrutural, a saber, os pobres, marginalizados, desvalidos, mulheres. Por isso, esta presença provoca reações, tem caráter revolucionário, só que à base do amor. Este bloco é muito mais amplo que o anterior. Dentro de uma perspectiva geral comum de compromisso social por parte de Jesus, estudam-se diferentes tipos de relação que Jesus teve. Jesus diante do marginalizado, do desvalido e pobre, da mulher, da sociedade, da política, da revolução e da libertação. Surge de tais estudos uma imagem de um Jesus bem metido no seu meio, envolvido com as pessoas mais segregadas pela sociedade religiosa e política, anunciando uma mensagem de ampla repercussão política, revolucionária e libertária. Os autores procuram, porém, analisar a natureza desse compromisso. De um lado a análise é profundamente concreta, a tal ponto de colocár o fenômeno de marginalização como horizonte essencial para descobrir a mensagem de Jesus, doutro lado ela procura superar uma leitura estritamente sócio-política que reduzisse o alcance da mensagem de Jesus. Se a opção pelos pobres de Jesus o levou a anunciar-lhes "em exclusiva" o reino de Deus, entretanto o seu horizonte de libertação se refere mais à dimensão existencial. Fala-se de uma "libertação ressurrecionista". Evidentemente tais afirmações, às vezes paradoxais se não contrárias, são possíveis, já que se trata de contribuições de autores diferentes, ainda que o organizador quis organizá-las dentro de uma organicidade comum. Por isso, o leitor sente que uns textos avançam mais na linha do compromisso sócio-político, enquanto outros mostram a preocupação em evitar os extremos politizantes. Há uma unidade radical, ainda que os matizes variam. Todos, porém, permanecem para um gosto latino-americano num nível demasiado genérico e não trabalham mediações sociais tanto de análise como de ação. O texto sobre a relação de Jesus e a mulher traça-nos uma imagem profundamente humana e livre de Jesus, que soube, num contexto de desprezo da mulher, cultivar relações diversificadas com mulheres pecadoras, discriminadas, desvalidadas e enfermas, e amigas.

O terceiro bloco de artigos contém sobretudo as denúncias de Jesus frente ao sistema sócio-político e religioso, através do qual o pecado se tornava presente. A figura de Jesus é focalizada, no seu caráter paradoxal de acolhedor do pecador e virulento contra o pecado, quer na sua dimensão pessoal, quer social. Jesus protesta contra toda forma de

violência opressiva, de situações injustas, de imobilismo puritano. Outra parte do livro mais longa. As denúncias de Jesus se referem ao pecado, à instalação, à exploração, à falta de misericórdia, ao puritanismo, à violência, à cobiça do dinheiro, ao imobilismo e conformismo em relação às leis e normas. Surge a imagem paradoxal de Jesus, ora acolhedor, tolerante em relação aos homens pecadores, chamando-os à conversão, ora exigente, crítico frente aos instalados, exploradores, duros, intransigentes, puritanos, acomodados. Em relação à violência, seu discurso e ação também não são unilaterais. Ora assumem caráter forte e até violento, ora rejeitam toda violência.

O quarto conjunto de trabalhos aponta as perspectivas libertadoras, abertas pelo anúncio de Jesus, sobretudo na inspiração das bem-aventuranças. Flui como conclusão das partes anteriores, desvelando o potencial libertador dos valores cristãos da pobreza, sofrimento, justiça e paz. Esta parte final é uma paráfrase das bem-aventuranças dos pobres, dos que sofrem, dos que lutam pela justiça e pela paz. Assim as bem-aventuranças aparecem como a grande perspectiva e prospectiva evangélica.

No centro de todo o livro está a pessoa de Jesus, desde uma perspectiva histórico-religiosa e evangélica. Segundo o organizador da obra, há em todo esse conjunto uma explícita aproximação, dentro de uma liberdade criativa e original dos teólogos espanhóis, com os teólogos latino-americanos.

O livro é interessante. Está todo pensado numa perspectiva cristológica "a partir de baixo", em que se trabalham a vida, a atividade, a existência humana de Jesus, sem naturalmente esquecer de que se trata do Filho de Deus. Há uma preocupação hermenêutica de que tal leitura seja inspiradora para o homem de hoje, comprometido na sociedade moderna, marcada por tanta injustiça e opressão. Trabalham-se os dados da exegese moderna que iluminam o agir humano de Jesus em seu tempo para a partir daí perguntar-se pelo sentido dele para nosso contexto de hoje.

O livro não apresenta em si nenhuma novidade, mas reforça uma tendência cristológica importante, procurando sobretudo ultrapassar uma visão por demais espiritualista, alexandrina de Jesus.

J. B. Libânio