

BIBLIOGRAFIA

AVIAU de TERNAY Henri d', *Traces Bibliques dans la loi morale chez Kant*. Préface de François Marty. Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle Série, 46, Beauchesne, Paris, 1986, I-VII, 296 pp.

A investigação sobre Kant é uma obra sem fim. Cada vez surgem novos aspectos iluminadores capazes de inspirar novos desenvolvimentos. O autor recolhe novas interpretações atuais sobretudo da *Religião nos limites da simples razão* e os amplia até uma visão sistemática a partir das três Críticas de Kant. O fio condutor é dado pelo título do livro: Vestígios bíblicos na lei moral. Sabemos que Kant é uma pensador do limite, da fronteira. Falar de *vestígios* bíblicos é então falar, em termos kantianos, de uma variação do limite. Porém, não limite externo, mas de um limite para o qual e no interior do qual se desenvolvem as linhas do pensamento. É mérito do autor mostrar que os vestígios bíblicos na obra de Kant são um desses limites dentro dos quais se desenvolve a Religião. A Bíblia como fronteira deixa seus vestígios nas estruturas da composição da Religião. O A. mostra-o num ponto central para Kant que é a lei moral. Esta é portadora de tais vestígios. Porém, o vestígio é um sinal, uma imagem, que aponta para um ausente. A sua função é reenviar a uma presença que se oculta. A imagem, produto da imaginação, pode levar-nos à ilusão, quando nos dá por presente o que é ausente. Mas ela é também o único lugar em que o ausente pode se tornar presente na sua imprevisibilidade. Assim, o vestígio, na medida em que, ocultando, aponta para algo diferente de si, é o modo de entrar no *esquematismo* que percorre toda a obra de Kant e que nos reenvia às raízes vivas de todo seu pensamento. Estudar os vestígios bíblicos na lei moral kantiana ao nível do símbolo, é então mostrar que o homem não fica preso ao sensível, que o sensível é portador do inteligível, que o homem se sabe e se quer livre e que ele é portador de uma responsabilidade, a da tarefa da razão que consiste em realizar um mundo humano próprio das liberdades. A lei moral, marcada pelos vestígios bíblicos, atesta então que a autoridade da "palavra de Deus" é o além da fronteira

traçada e, por isso, a simples razão não se atribui nenhum direito de legislar no seu âmbito, mas, ao mesmo tempo, mantendo-se nessa fronteira e no interior dela, é possível ver como a Bíblia faz pensar o acabamento das liberdades, cuja lei é a razão prática, quando elas se mostram impotentes para a realização total do Supremo Bem no mundo.

O A. começa o estudo (1ª Parte 17-136) com uma apresentação dos aspectos maiores da concepção kantiana da lei moral nas três Críticas à luz desse tema, para descobrir a seguir na lei moral (2. cap.) os vestígios dos temas bíblicos da santidade de Deus que se reflete na santidade e no respeito da lei moral, da promessa de Deus feita na aliança que se deixa ver no Supremo Bem, e da dignidade do homem que Deus liberta das escravidões que deixa um eco na lei que atesta a liberdade do homem (1ª Secção). Estes vestígios detectáveis nas três Críticas são justamente aqueles que se encontram na Religião nos limites da simples razão (2ª Secção). Numa breve 3ª Secção o A. nos mostra as indicações da Bíblia anotada de Kant para o problema do livro.

Numa 2ª parte (136-252) o A. desenvolve a relação razão-revelação, onde nos mostra um estudo mais sistemático da relação de Kant com a Bíblia. Após uma introdução, ele estuda no capítulo 1º a religião natural e religiões reveladas, as relações razão-revelação na realização da comunidade ética e da igreja (cap. II), o arquétipo da humanidade como idéia e como fato (cap. III) e a concepção kantiana da interpretação na relação razão-revelação (cap. IV). Subjacente a toda esta 2ª parte está a junção do sensível e do inteligível, problema central da lei kantiana, na qual se torna explícita a referência bíblica: a idéia de um homem agradável a Deus e sua possível realidade no mundo histórico, a igreja invisível com sua manifestação sensível, culto interior e sua visibilidade, enfim, o mal radical, quase-mistério oculto da liberdade, carregada com uma história de culpa, mas com a possibilidade de uma conversão sempre ao seu alcance. O livro acaba com uma conclusão geral onde o A. faz a avaliação final do caminho percorrido. O prefácio de François Marty, profundo conhecedor do pensamento de Kant, enriquece e situa muito bem a obra do autor.

Falar neste caso do problema do limite é falar do problema da *abertura* do homem à palavra de Deus. Kant é muito cuidadoso nas suas afirmações a este respeito. Contestar o direito primigênio da razão de estabelecer os limites dos objetos suprasensíveis, como por exemplo a existência de Deus, é abrir o caminho ao fanatismo e à superstição.

Mas será que a totalidade da razão crítica se esgota nesta atividade purificadora da razão? Não teremos que afirmar, pelo contrário, que a razão prática, na medida em que abre o horizonte da liberdade para além do mundo, se torna uma razão à *escuta* de uma possível palavra de Deus? O A. mesmo se coloca esta questão (250) e, à luz de uma estranha passagem do "Opus Postumum": "O pensar é um falar e este um ouvir", tenta mostrar como não seria totalmente alheia à Kant a perspectiva de uma escuta respeitosa, na qual a pessoa humana tomasse consciência mais profundamente de sua liberdade (252). É verdade que o A. fala, nesse contexto, da problemática da abertura do homem à alteridade, como mediação para a realização comum dos "reino dos fins". Mas é suficientemente originária em Kant a relação intersubjetiva, como para poder descobrir, a partir dela, a possibilidade da abertura, também originária, da razão prática a uma Alteridade absoluta? Cremos que não. E é por isso que achamos que, apesar das reservas explícitas, o A. faz uma leitura generosa demais de Kant. Afinal, Kant desenvolve a Religião *nos limites* da simples razão, e isso não permite captar a originalidade da liberdade do homem na história e, por isso, a abertura do homem ao Transcendente será sempre uma abertura *derivada*, já prejudicada na origem. Esta reserva, contudo, não diminui o mérito do A. de ter desenvolvido esta dimensão dos vestígios bíblicos na lei moral de Kant. A minuciosidade da análise e a contínua referência dos textos às três Críticas, dificultam um pouco a leitura. O A. é professor do departamento de Filosofia da PUC do Rio de Janeiro.

Xavier Herrero

OLMI, Antonio, *Dio come categoria. Saggio sulla Logique de la Philosophie di Éric Weil*, Milano, Marzorati Editore, 1986, 202 pp. (com bibliografia de e sobre Éric Weil).

Depois que Paul Ricoeur afirmou na conclusão de um Colóquio sobre a atualidade de E. Weil (Ver Nota Bibliográfica em Síntese N. F. 32 (1984):87-96), que as tentativas ali empreendidas de repensar a fé em função das últimas categorias da *Lógica da Filosofia* de Weil não se justificariam senão no reconhecimento do seu autor como "o

homem que disse adeus a Deus", a tentativa de A. Olmi (a quem Ricoeur se referia nominalmente) deve ser acolhida com benevolência pois ela é, no mínimo, corajosa.

A perspectiva e as questões que movem a pesquisa do A. são as mesmas que encontramos na sua breve comunicação ao Colóquio citado (Ver "A propos de 'Dieu'", *Actualité d'Éric Weil*, Paris 1984, 125-133): trata-se de um cristão que se pergunta que sentido tem a superação weiliana de Hegel em ordem ao problema da fé; qual o significado da fé em Deus na compreensão categorial dela oferecida por Weil, e se aquela concepção da fé pode-se conciliar com as exigências de quem crê no Deus pessoal e transcendente do cristianismo (8).

A hipótese do A. é que, no sistema de Weil, não a categoria da Ação (que supera o sistema de Hegel), mas a categoria Deus oferece a possibilidade de superação do sistema de Weil (35), pois ela constitui "o ponto frágil de todo o sistema weiliano, que não prevê a existência de 'pontos frágeis' no seu interior revelando-se assim tão vulnerável quanto o sistema hegeliano" (144). A pretensão do A., legítima e audaciosa, é justificada pelo próprio sistema de Weil. A sua verificação, contudo, é decepcionante, ainda que o livro contenha alguns valores dignos de nota.

No 1º cap. O A. faz um balanço da historiografia weiliana, oferecendo ao leitor uma sinopse das diferentes perspectivas de aproximação desse pesamento pouco conhecido entre nós (e também na Itália). O 2º cap. é uma paráfrase inteligente da Introdução da *Lógica da Filosofia* que pode servir de roteiro de leitura de um texto denso e difícil como aquele. O 3º cap. tem duas partes: 1) uma apresentação global do sistema de categorias segundo a *antiguidade*, a *modernidade* e a *formalidade* delas; 2) uma apresentação da categoria Deus a partir da superação da que lhe é imediatamente anterior, e das suas *retomadas* das categorias anteriores e pelas categorias posteriores. Chamar a atenção para a diferença entre as retomadas de Deus pelas outras categorias e as retomadas das outras categorias por Deus é a única reflexão interessante deste capítulo. No 4º cap., no qual se poderia esperar que o A. provasse a sua hipótese, ele se reduz a uma releitura perspicaz das principais interpretações do problema de Deus, da fé e da religião na obra de Weil. Somente nas últimas quatro páginas o A. esboça uma reflexão pessoal, reconhecendo que "o lógico da filosofia aparece sempre em condições de compreender a insatisfação do crente diante da *Logique*, nos limites em que tal insatisfação queira se exprimir num discurso coerente" (172).

A afirmação de que "o sistema weiliano não parece prever a possibilidade de ser compreendido, aceito, e ao mesmo tempo considerado insatisfatório" (173), não nos parece fundada no texto weiliano; e a hipótese de que o lógico da filosofia não seja capaz de "compreender (talvez porque não os viveu) os estádios superiores de autorealização do homem que toda religião, e sem dúvida o cristianismo, conhece e indica" (ibid.), é o que deveria ser provado mas acaba não sendo. A pergunta formulada hipoteticamente sobre a existência de formas de felicidade superiores ao *contentement* do filósofo, sobre a existência da *santidade* como exigência de uma fé que não coincidiria com a atitude da categoria Deus e possibilitaria a superação do sistema weiliano (cf. 174), deixa o leitor *sur sa faim*.

No nosso modo de ver, a última afirmação do A. constituiria o verdadeiro ponto de partida para uma *leitura teológica* do sistema de Weil: seria possível mostrar que a reflexão formal das duas últimas categorias (Sentido e Sabedoria) "esquece" o lugar central da categoria Deus no sistema, reduzindo-a a "um sentido que domina somente numa época do pensamento humano, *uma* possibilidade, entre outras, de viver coerentemente segundo o sentido pensado" (176)? A resposta certamente constataria que o sistema de Weil não é susceptível de ser captado nas malhas de uma *teologia do coração inquieto*; mas o que ela mostraria positivamente fica a ser demonstrado.

Para terminar, algumas observações metodológicas que não são sem importância. O A. serve-se da 1ª edição da *Logique*, e por isso incorre nalguns erros que foram corrigidos pelo próprio Weil na 2ª edição da obra. O A. cita todos os textos em francês no corpo da sua obra, mas seria preferível traduzí-los para a sua língua vernácula. Além disso, há uma série de erros nas citações em francês: *conches* em vez de *couches* (21 n. 22), *existence* em vez de *existence* (113, 163), *qui* em vez de *que* (141), *saisit* em vez de *saisie* (142: o erro se deve ao uso da 1ª ed., corrigida na 2ª), *apprenderaït* em vez de *apprendrait* (150), *dechue* em lugar de *dechu* (152), *fait* em lugar de *faut* (154), *fece* em lugar de *face* (158), *constant* em vez de *constante* (163), *transcendent* em vez de *transcendant* (166), *recuille* em lugar de *recueille* (167). Além desses, há uma série de imprecisões nas citações, que deformam a sintaxe e o conteúdo do texto weiliano, como por ex., nas pp. 112, 113, 115, 118 (texto modificado na 2ª ed.), 120, 127 (há toda uma frase repetida na citação), 131 (grande deformação do texto de Weil), 143 (texto modificado na 2ª ed.), 149, 151 e 171. Há também algumas indicações incorretas nas citações das páginas da *Logique*: na p. 98 n. 167, leia-se: *Logique*, 95-100; na p. 99. 173:

ibidem, 107-119; na p. 102 n. 184: *ibidem*, 233-261; na p. 131 n. 236: *ibidem*, 190 e na p. 143 n. 254, leia-se: *Logique*, 317. Finalmente, na bibliografia de Weil, na p. 178, o título do livro de W. Dubislav recenseado por Weil em "Kant-Studien" não é *Die Definition*, mas *Die Philosophie der Mathematik in der Gegenwart*.

Marcelo Perine

VAZ, Henrique C. de Lima: *Escritos de Filosofia*, Vol. 1: *Problemas de Fronteira*. Coleção: Filosofia, 3 — São Paulo, Edições Loyola, 1986. 308 pp.

A coleção Filosofia, dirigida pela Faculdade de Filosofia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus de Belo Horizonte, nos oferece, no seu 3º lançamento, uma grande obra do Padre Vaz, composta de artigos publicados entre 1963 e 1984, mas girando todos eles em torno de uma unidade temática, que é a resposta dada pela inteligência cristã ao desafio lançado pela razão nas suas diversas modalidades, sobretudo a razão moderna. Daí que se trate de problemas de fronteira, fronteiras, sem dúvida, incertas entre filosofia e teologia, mas que constituem a terra natal do pensamento cristão.

Esses problemas de fronteira estruturam as três grandes partes do livro. Na 1ª aparece "A herança teológica do pensamento moderno" (pp. 9-86), onde a obra imponente de Santo Tomás de Aquino imprime um caráter "epocal" ao processo ideo-histórico de desenvolvimento do Ocidente. Na 2ª, sob o título "Teologia e sociedade" (pp. 87-156), são desenvolvidas as raízes da cultura ocidental como civilização da razão no seu encontro com o cristianismo e a sua fecundidade para os problemas da sociedade atual. Na 3ª, sob o rótulo "Teologia e linguagem" (pp. 157-256), são abordados problemas colocados à fé e à teologia por uma tematização moderna da linguagem nas suas diversas vertentes, filosófica e científica.

Depois de caracterizar a fisionomia do século XIII (cap. 1º), o A. nos coloca (cap. 2º) o problema central da cultura moderna, levantado por Hegel, da liberdade como manifestação mais elevada do Espírito: é possível um equilíbrio ou uma conciliação entre o ideal antigo da

autárqueia e a liberdade cristã? Nesse confronto da civilização antiga e do cristianismo, a obra de Tomás de Aquino aparece, no século XIII, como um dos momentos mais fecundos desse diálogo. Mas analisar a sua atualidade significa *interpretá-la* a partir do centro mesmo da "experiência" que subjaz à sua reflexão sobre a liberdade e a beatitude, no horizonte atual da nossa própria experiência. É nessa fusão de horizontes que Santo Tomás aparece como um pensador "epocal" na aurora do mundo moderno. Com efeito, se no seu horizonte cultural, marcado pelo cosmocentrismo, com sua estrutura originariamente dualista entre a matéria eterna e o pensamento que só permitia uma unidade posterior de ordem, Santo Tomás conseguiu pensar o teocentrismo cristão pela afirmação radical do Ato absoluto de existir, que permitiu afirmar a identidade originária da qual resulta sua autodiferenciação "ad intra" (Trindade) e sua heterodiferenciação "ad extra" (criação), então ele se constituiu como um momento mediador entre o cosmocentrismo antigo e o antropocentrismo moderno. A sua reflexão levou à ruptura da concepção cosmocêntrica pela metafísica do ato de existir, e ao surgimento de uma história como diferença da identidade originária absoluta. Essa dialética da identidade originária e da diferença permitiu o Santo Tomás fundamentar a sua concepção de liberdade do homem numa história dotada de sentido, cujo fim (a beatitude em Deus) pode ser mediatizado pelo evento histórico da Encarnação e alcançado pelo homem num movimento real da liberdade pela acolhida do dom divino.

Mas o caráter "epocal" de sua obra, que constrói um equilíbrio delicado entre a *consistência* da natureza humana (essencial ao cosmocentrismo antigo) e a *descentração* do homem histórico (implicada no teocentrismo cristão), passa a ter um significado *para nós* no nosso horizonte histórico-cultural, na medida em que essa interpretação *interpela* necessariamente a figura da liberdade que tentamos construir atualmente. Com efeito, no seio das estruturas da *téchne*, que substituíram a ordem natural do *kómos*, problematiza-se, de novo o lugar da liberdade, "oscilando entre a inserção na necessidade objetiva do universo científico-técnico que impõe uma racionalização crescente às esferas do econômico, do social e do político, e a contestação da subjetividade que se insurge contra o domínio implacável das estruturas, em nome da gratuidade originária do ato livre"(38). Essa oscilação provém do antropocentrismo da ciência moderna que atribui ao homem a identidade originária que o cristianismo atribui a Deus. E dessa atribuição resulta um novo *dualismo* infinitamente mais profundo que o que estava na raiz da antiga visão cosmocêntrica. Dualismo inicial em Kant entre fenômeno e coisa-em-si, dualismo

posterior entre a *linguagem* da ciência e o *mundo* dos fenômenos construído segundo a medida do conhecimento operacional (*téchne*), dualismo entre ciência e ética. O antropocentrismo pretende suprimir dialeticamente a *diferença* do mundo a partir da identidade do homem criador, que no seu processo de autodiferenciação ou autocriação origina a história onde deverão ser superadas todas as diferenças. Projeto paradoxal que, como mostram as filosofias do conceito, os estruturalismo e a filosofia analítica, acaba por submeter o criador à criatura, o homem ao conhecimento que ele produz, e o mundo anônimo das formas lógicas usurpa os predicados de necessidade que o cosmocentrismo atribuía ao cosmos divino. Assim, a atualidade de S. Tomás, na sua crítica da concepção cosmocêntrica, transmite à reflexão cristã a tarefa ingente de repensar o teocentrismo da Revelação em face do novo dualismo gerado no coração mesmo do antropocentrismo moderno, único capaz de superar as diferenças que opõem o homem a si mesmo: a natureza à cultura, o indivíduo à sociedade, a contingência à necessidade, o lógico ao real, enfim, o cego destino à liberdade.

No cap. 39: "Teologia medieval e cultura moderna", o A. nos mostra as características reveladoras da persistência da matriz teológica na cultura moderna. A Idade Média transmitiu à Idade Moderna a mais profunda inquietação que o homem pode carregar: a inquietação teológica, na medida em que radicaliza as perguntas até um plano em que as respostas só podem ser absolutas. Essa busca do absoluto mostrou-se historicamente como "a geradora mais eficaz da consciência crítica que acompanha a civilização do Ocidente como civilização teológica"(84).

Essa matriz teológica da cultura moderna mostra sua fecundidade quando se trata de avaliar a história e a sociedade. No magnífico cap.

IV: "Antigo Testamento: uma mensagem social?", o A. nos mostra a característica e a profunda significação para toda a civilização ocidental da experiência histórica do povo de Israel: a experiência de sua *esperança*, que se tornou progressivamente sua substância e sua razão de ser, que resiste a todas as adversidades históricas e que se encaminha para a plenitude messiânica da reconciliação final, no reino de justiça e de paz. A nossa tradição cultural e os nossos problemas atuais seriam incompreensíveis sem a presença, ao longo de dois mil anos da nossa história, da intuição revolucionária de uma salvação que se opera e se constrói na história e que confere a seus eventos uma significação decisivamente antropológica. Não é a partir do mun-

do como ordem cósmica, mas a partir do drama da liberdade humana nas suas vicissitudes históricas que o Deus pessoal se revela. O messianismo é uma constante da história de nossa civilização porque só é possível a partir da idéia do "valor da história" comunicada pela Bíblia aos homens do Ocidente.

É a partir dessa descoberta bíblica da *história* e da descoberta grega da *razão* que a reflexão sobre os problemas capitais que surgem na evolução da cultura ocidental, deve afrontar a tarefa decisiva da síntese entre razão e liberdade, entre o aspecto da palavra que traduz as exigências da razão e o aspecto da palavra que se encarna na responsabilidade historicamente assumida, na decisão em face de um "universo pessoal". De Platão à Marx, das filosofias sociais às ideologias e aos planejamentos tecnocráticos atuais, a palavra da razão reclama uma validade universal. A essa instância universal o indivíduo deve submeter-se. Mas há outra palavra, que vai se inserir no espaço do "logos", a palavra que vem da Bíblia, que descobre no homem o núcleo abissal de sua liberdade, que reivindica a originalidade irreduzível do homem como interlocutor do diálogo com Deus, do homem como pessoa. É como afirmação da transcendência do homem sobre o mundo das coisas e das idéias, que a descoberta bíblica da história torna-se a outra palavra matriz da cultura ocidental. É nela que aparece consubstanciada a *mensagem social* do Antigo Testamento: a história não é o teatro onde o homem está presente, mas a obra e o fruto de sua liberdade.

Essa mensagem social aparece estruturada em torno de alguns temas fundamentais profundamente significativos para a cultura ocidental. Fundamento da socialidade do homem é a afirmação resoluta da *unidade radical* do seu ser, que vai justificar a valorização da história e do tempo presente, acentuando o risco existencial da liberdade. A unidade do homem estrutura-se em função de sua situação histórica, pois o tempo do seu existir concreto, em que a "carne" fenece e a "vida" declina, é o mesmo em que ele ouve o apelo de Deus e constrói, na palavra da sua resposta, seu ser definitivo. Essa unidade do homem é responsável pela evolução dos tipos de *sociedade* que a Bíblia apresenta. Nela manifesta-se uma tensão característica entre o indivíduo e a comunidade, visível na formação progressiva da idéia de responsabilidade pessoal. A descoberta bíblica da responsabilidade pessoal em face de Deus, que não permite a absorção do indivíduo pelo Estado, agiu decisivamente na formação da idéia moderna de inviolabilidade da consciência e da dignidade humana pelos grandes Leviatãs do poder político, do poder econômico, da cultura massifica-

da, da propaganda onipotente. É nesse mesmo espírito que o cap. V trata o tema "Pessoa e sociedade", onde o homem deve emergir como pessoa no processo mesmo de socialização moderna. É a unidade do homem que confere à noção bíblica de *trabalho* sua marcante originalidade. Para a Bíblia, o trabalho não é uma atividade servil, resultante da luta com a natureza para poder submetê-la às necessidades do homem, mas uma atividade cujo sentido é criar uma solidariedade dos homens na terra, baseada na sua origem comum: a Palavra criadora. Daí que o trabalho humano se exprima no plano da criação, na medida em que associa o homem ao próprio gesto criador, e no plano da salvação, na medida em que o trabalho é mediação necessária entre o dom de Deus e o sentido transfigurador que a história humana recebe desse mesmo dom. É nesse sentido que o cap. VI: "Trabalho e contemplação" é desenvolvido no horizonte atual da vida moderna. É sobre o fundamento da unidade do homem e da dignidade do trabalho que se constrói a concepção bíblica de *justiça* que se refere à experiência primeira e decisiva da audição histórica da Palavra de Deus. É a própria intervenção de Deus na história que cria uma nova dimensão nas relações humanas, a partir da própria atitude de Deus para com os homens: atitude de justiça, de acolhida do outro, sobretudo do estrangeiro, do pobre e do oprimido. É sobre essa concepção de justiça que o *bem comum* se apresenta marcado pelo mais exigente teocentrismo: não há dignidade, felicidade, paz e sentido da vida para os homens e para as nações senão na aceitação da soberania de Deus. Isso significa para nós hoje a exigência radical de que o homem não pode ser reduzido a objeto de teorias, de ideologias, de organizações, de planos e de utopias. É assim, finalmente, que a *história* recebe um sentido e se encaminha para um fim: o advento do reino de justiça e de paz que vem de Deus. Esta é a essência mesma da mensagem social do Antigo Testamento: ela nos fala do valor sagrado do homem, ouvinte da Palavra de Deus, e da sua sorte decisiva e única que se decide na história. O maior desafio com que se encontra confrontada a sociedade contemporânea com todas as suas conquistas é o de dar um sentido verdadeiramente humano à sua história. Esse sentido só poderá ser conseguido quando o homem reconhecer efetivamente que o valor supremo da história é o homem mesmo, autor da história. Tudo o mais será instituir novos ídolos geradores de novas escravidões.

Se antes foi tematizada a experiência de Israel para a cultura moderna, no cap. VII: "Catolicismo e mundo moderno", o A. nos coloca o problema mais radical ainda da relação cristianismo-mundo moderno: como anunciar a fé ao mundo moderno? Se a fé se constitui essen-

cialmente pela referência à encarnação do Cristo, como definir essa encarnação a partir de categorias próprias e originais? O A. desenvolve com uma lucidez meridiana as aporias e impasses da Igreja nas últimas décadas. O problema não pode ser resolvido como relação de dois "mundos", porque ou o mundo cristão, enquanto mundo sociologicamente estruturado ou restaurado, aparecerá como incompatível com o mundo moderno secularizado, ou este acabará absorvendo o cristianismo, reduzindo-o a um puro humanismo. Impõe-se a transposição do problema a um nível rigorosamente *teológico*. Como encontrar as categorias originais que remontam ao fato da encarnação para proclamar a Palavra de Deus ao mundo moderno? Surge aqui o problema crucial da *linguagem*. A cultura contemporânea está vivendo uma profunda revolução na linguagem, que põe um fim à "idade da linguagem escrita". As novas formas de linguagem concernem todos os aspectos da experiência do homem contemporâneo: linguagem da ciência que traduz a experiência da domesticação da natureza, linguagem das ciências humanas que traduz a experiência da história como gênese do homem e do mundo humano, linguagem das revoluções que derrocam as certezas milenares. Como anunciar a mensagem da fé nessas novas linguagens que traduzem uma presença dominante do homem na natureza e nas articulações fundamentais de sua própria história? Nem adaptação nem diálogo entre dois mundos respondem aos termos do problema que se define como problema da *linguagem possível da existência* dos homens que abandonaram a linguagem tradicional. Sem pretender resolver o problema, o A. nos abre o caminho possível de solução. Se é essa nova linguagem — esse novo existir — que devem ser *transpassados*, atravessados no seu mesmo interior pela Palavra de Deus, então trata-se de uma *conversão*, de uma reinvenção de todo o humano na densidade de seu hoje histórico na novidade do Cristo. Essa conversão fará resurgir, no seio das linguagens mais novas, a palavra original da *aceitação e do reconhecimento* do outro, que nos permite *existir* autenticamente *com* ele, sem nele nos perdermos pelo "diálogo", sem o anexarmos subrepticamente pela "adaptação", e encontrando no despojamento dessa palavra a raiz mesma de toda linguagem autêntica, que é o *existir-com* o outro. Ora, é nessa raiz que se descobre a estrutura mesma da fé em Deus. Então será possível, para o cristão, assumir a plena responsabilidade pelas tarefas humanas, mas agora a partir do solo original donde brota a palavra da fé na multiplicidade histórica das linguagens: o reconhecimento do outro na sua irredutível existência e o testemunho dado a *Alguém*, que também é uma existência, que, nesse reconhecimento, nos assume e nos salva.

Se a revolução da linguagem nos leva ao problema da existência do

homem como expressividade, a terceira parte do livro: "Teologia e linguagem" nos coloca, no cap. VIII: "Fé e linguagem", o problema central da crise atual da fé que, situada no terreno da *expressividade* do homem, é o problema da *expressão* da fé do homem no mundo de amanhã: como a Palavra se exprimirá na linguagem desse homem e como essa linguagem (ou essa existência) se exprimirá na Palavra? A reflexão terá que partir pois da consideração das formas de expressão que constituem outras tantas formas de existência do homem e as diferentes tentativas teológicas de expressão da fé com suas correspondentes aporias, sempre com a lucidez que o caracteriza, o A. nos coloca o verdadeiro círculo hermenêutico que aqui surge (182), que é o "círculo da linguagem" na atitude da fé: recepção e expressão da Palavra. Círculo da linguagem: o homem de hoje não poderá ser *dito* pela Palavra — por ela salvo — se ele não a *disser*. Não poderá *existir* pela Palavra, se a Palavra não *existir* nele e por ele. E como poderá existir se a Palavra original se exprimiou em outro sistema de expressão? O problema "fé e linguagem" é assim o problema da possibilidade mesma da existência cristã num mundo de desagregação e de re-fundição profunda das linguagens.

Ora, a pretensão da teologia de anunciar a Palavra no seio dessas linguagens encontra-se com uma oposição entre a leitura teológica da história e o discurso das ciências humanas, que se manifesta na utilização teológica da categoria "sinais dos tempos". Este problema é tratado no cap. IX: "A linguagem dos sinais dos tempos": o uso da noção de *sinal* permite pensar a unidade teológica da história como sucessão de eventos? É possível passar do nível *empírico*, que descreve uma forma de consciência dos eventos dotados de significação, para o nível de tomada de consciência teológica que faz uma leitura *valorativa* do evento pela mediação do sinal? A hipótese subjacente a essa possibilidade é que a história profana deve apresentar "sinais" decifráveis teologicamente, de forma que se possa estabelecer uma *correspondência* entre esses "sinais" e os sinais próprios da história da salvação. Será pois a possibilidade dessa correspondência que decidirá se é válido ou não o uso dessa categoria. Ora, a problemática implicada nessa colocação envolve uma interrogação de natureza *epistemológica*: qual é o estatuto de cognoscibilidade do evento — sinal utilizado na leitura teológica da história, e outra de natureza *ontológica*: que figura do ser se faz presente na história assim lida? O que o A. pretende, e certamente com sucesso incontestável, é "a clara visão da problemática subjacente ao uso dessa expressão na linguagem atual dos homens" (219). A lucidez com que mostra a problemática daquela correspondência, a nível estrutural, fenomenológico e ontológico

(206-218), e o encaminhamento do ingente labor teórico da reflexão teológica (219-222), não poderá ser ignorada por nenhum teólogo que aspire a um mínimo de rigor.

Uma problemática semelhante encontramos no cap. X: "Linguagem do mundo e linguagem do Espírito", onde a diafania do Espírito no mundo só poderá ser encontrada na passagem de uma espiritualidade da *contemplação* da ordem para uma espiritualidade da *invenção* da ordem: a espiritualidade da presença ativa do Espírito no mundo, pela mediação da atividade do homem.

Mas é, finalmente, no último capítulo: "A linguagem da experiência de Deus", onde o A. nos mostra que a experiência de Deus no mundo atual só poderá ser feita como descoberta do *Sentido radical*, presente em todas as linguagens com sentido que estruturam a existência do homem de hoje, como sua condição última de possibilidade, e que se distingue estruturalmente da experiência religiosa como experiência (particular) do Sagrado. Experiência *universal* do Sentido radical que, penetrando e transpassando todas as experiências humanas, possibilita e exige a construção de um mundo verdadeiramente humano e a superação de todo sem-sentido no mundo histórico. Experiência *humana* do Sentido radical que permite a experiência *cristã* de Deus como experiência da sua presença na linguagem da fé em Jesus Cristo, num mundo dividido e confuso entre a razão operacional das ciências e das técnicas e a extraordinária proliferação de novas formas de experiência do Sagrado.

O livro ainda nos oferece cinco anexos: duas resenhas e três editoriais publicados na revista *SINTESE* sobre Cristianismo e Ocidente, Religião e sociedade, Cristianismo e utopia.

Problemas verdadeiramente de fronteira, pois o que vimos, ao longo de tão densas páginas, é um conhecimento profundo dos problemas da civilização ocidental, civilização marcada pela razão grega e pela liberdade cristã, e que hoje parece voltar-se contra suas raízes. Problemas vividos de uma fé que se confronta com as exigências da razão e que, com uma lucidez incomum, são desafiados nas suas autênticas coordenadas. Problemas que não podem ser deixados de lado por nenhum pensador sério e por nenhum teólogo digno de seu nome, na hora de auscultar e de abrir novos caminhos para o mundo de amanhã. Problemas, enfim, que são decisivos para o anúncio da Palavra

de Deus num mundo marcado pela injustiça, pela desigualdade e pela desumanização do homem, e que clama pela sua libertação.

Xavier Herrero