

# Recensões

VON BALTHASAR, HANS URS  
— “La verdad es sinfónica”  
(Aspectos del pluralismo cristiano), Ed. Encuentro, Madrid 1979, 154 pp. — (Título original: “Die Wahrheit ist symphonisch”, Tradução: Emílio Saura)

A diversidade de estilos e modos de viver o Cristianismo não é um problema restrito aos dias de hoje. Desde os começos do mundo, quando o homem, pela primeira vez olhou além de si e esboçou o balbúcio originário na busca da explicitação do transcendente, para exprimir a Verdade Maior que intuía e experimentava: DEUS.

Hans Urs von Balthasar, em sua obra “La verdad es sinfónica”, recentemente traduzida pela Ed. Encuentro, de Madrid, percorre aspectos deste pluralismo teológico na revelação cristã e na existência eclesial.

Trata-se de um livro onde se unem, de maneira brilhante e harmoniosa, o rigor sistemático, a profundidade espiritual e a abertura apaixonada para o mundo que são características marcantes deste grande teólogo já em seus trabalhos anteriores. Trata-se, além disso, de uma tentativa de resposta à pressão que exerce sobre os cristãos de hoje um esquema de unidade que muitas vezes se faz sentir como restritivo e aprisionante.

Partindo da grande tentação do homem moderno de querer atrever-se a fazer uma Cristologia que prescindia da Eclesiologia, ou seja, de querer “isolar” o Jesus Histórico da experiência da comunidade pós-pascal (como

se isso fosse possível; como se ao contrário, todas as notícias que possamos ter de Jesus Cristo não nos venha da experiência de fé da comunidade primitiva), Balthasar constata que “na Igreja de hoje se fala muito de pluralismo. Mas é legítimo perguntar-se se já houve uma época menos pluralista que a que estamos vivendo” (p. 8). É isso porque querer enquadrar a liberdade do Espírito de Deus que dirige a Igreja nos estreitos limites de uma opção: *ou* ortodoxia *ou* ortopraxis, olhando com desprezo aos que, dentro da Igreja, não compartilham as mesmas idéias, é, na verdade o mais intolerante e intolerável dos sectarismos.

Tomando de empréstimo a linguagem musical, o Autor atesta, penalizado, que na Igreja de hoje, se prefere o *unísono* à *sinfonia*. E, com isso, se pratica o totalitarismo teológico, se impõe o modelo “a priori” da santidade do presente e do futuro, e pratica-se um verdadeiro “terrorismo eclesial”, uma forma muito mais cruel e distorcida da tirania, se se pensa que é exercida em nome de Deus.

Ora, a verdade cristã é sinfônica — afirma Balthasar (p. 10). E a sinfonia não supõe de modo algum uma harmonia reta e sem tensões. Ao contrário, exige múltiplos e variados instrumentos, permite dissonâncias e conflitos, soa ora dramática, ora suave. E nela têm direito de cidadania várias melodias que se interpenetram, sendo mais necessária a precisão e a sutileza de cada instrumento quanto mais rica e sublime é a totalidade musical que o compositor tem em sua mente. O mundo é uma orquestra que afina seus instrumentos; mas quando o maestro começa a mover a batuta,

a unidade de sua regência arrasta e atrai tudo a si e é aí, e só aí que se revela qual a função específica de cada instrumento.

Deus, com sua revelação, executa esta sinfonia através da orquestra polifônica da Criação. A pluralidade de instrumentos que a compõem adquire sentido quando interpretada, sob a direção de Cristo, a sinfonia divina, cuja unidade de composição só procede e só pode proceder do próprio Deus.

A partir desta simbologia musical, Balthasar passa a tratar, então, o tema do pluralismo propriamente dito. A primeira parte do livro é um percurso através da revelação cristã.

Assinalando a experiência de Israel, que vive seu *monoteísmo* como um cromatismo *pluriforme* da vida de Javé, detém-se mais longamente sobre o ápice da Revelação em Jesus Cristo, mostrando como Aquele que é a Palavra de Deus, o Verbo feito carne, não se apresenta como uma ordem estruturada e abarcável em categorias humanas. Jesus Cristo é a liberdade — o paradoxo do amor de Deus em toda a sua riqueza de formas, inconfundível e inacessível ao mesmo tempo, mostrando-nos sua riqueza através da multiplicidade e imprevisibilidade de suas manifestações (p. 25). A verdade que Cristo é e representa tem inumeráveis aspectos. E quanto mais vigorosa é essa unidade que se exterioriza a si mesmo, tanto mais variada e imaginativa o Homem a percebe. “O princípio de unidade, que é o único que permite ordenar e entender a pluralidade das manifestações, não pode objetivar-se de maneira que o exteriorizante se reduza ao exteriorizado” (p. 30).

Seguem-se três capítulos em que o Autor coloca o Paradoxo tremendo da linguagem com que Deus se revela em Jesus Cristo, a qual manifesta a força na fraqueza, a presença no abandono, a vida na morte, e que faz com que a Igreja, à semelhança de Cristo, anuncie mais claramente a salvação por ele trazida quando mais parece estar desaparecendo, dissolvendo-se no meio do mundo, pois é aí quando participa do mistério da paixão de Cristo de modo mais íntimo possível.

Essa revelação obriga o homem a adotar um determinado tipo de cosmovisão e a selecionar criticamente entre as diferentes filosofias aquelas que pode oferecer fundamento adequado a uma reflexão racional sobre a revelação divina (tanto do AT quanto do NT).

O capítulo 9 mostra o pluralismo destas concepções de mundo e o perigo de se tomar como embasamento teológico a um teorema filosófico reductor, equivalente a uma ciência particular. Balthasar não condena a interdisciplinaridade, mas afirma que ela deve servir para destacar a incompetência destas ciências em colocar as perguntas fundamentais.

Os capítulos seguintes pretendem delinear um critério universal dentro de cujas fronteiras é admissível um pluralismo teológico, e isso em relação com alguns aspectos da Cristologia, passando, como decorrência natural e necessária, à Eclesiologia.

Balthasar conclui esta primeira parte dizendo, bi-polarmente: que se só se pode levar adiante a vida na Igreja passando pelo crivo *único* do mistério cristológico, também é verdade que desta raiz única abre-se para o cristão um leque infinito de possibilidades, pois, partindo da unidade de Cristo, o mundo e a vida inteira estão à disposição do pensamento e da obra do cristão.

Na segunda parte, mostra o Autor, com alguns exemplos ilustrativos, como a pluralidade emana, em cada caso, da unidade, se justifica a partir dela e pode ser reintegrada sempre nela.

A forma adotada, neste caso, é a das relações dialéticas.

**IGREJA — MUNDO:** mostra como a Igreja, sem identificar-se com o mundo, é chamada a imergir e dissolver-se com o mundo, é chamada a imergir e dissolver-se nele, para reintegrá-lo na unidade de Deus. “A unidade da Igreja, enquanto esboço da unidade do reino vindouro, recolhe a unidade do mundo, fragmentada sempre pela morte, entregando-se ela mesma à

morte, que foi vencida pelo seu Senhor" (p. 91).

**FÉ — AÇÃO:** que não são dois pólos distantes e distintos, mas chegam a ser, na unidade do Cristianismo, uma só e mesma coisa. "A fé torna-se operante e a ação torna-se crível" (p. 102).

**PRESEÇA — AUSÊNCIA DE DEUS:** mesmo na Encarnação, na forma existencial de Jesus, a revelação de Deus é um mostrar-se difuso, impossível de ser circunscrito. "Sejam quais forem as imagens de Deus (em sua inesgotável pluralidade) que as religiões humanas e as teologias possam formar-se, nenhuma delas pode reivindicar para si uma aproximação autêntica do mistério se não tem presentes as palavras de Agostinho, válidas para o tempo e a eternidade: "Se crês havê-lo compreendido, não é Deus".

**MINISTÉRIO — EXISTÊNCIA:** que questiona a possibilidade do exercício cristão da autoridade e o lugar da obediência e da crítica no seio da Igreja. "A autoridade da Igreja não pode ser entendida desde uma perspectiva democrática, senão unicamente teocrática e cristocrática..." (p. 119).

**ALEGRIA — CRUZ:** paradoxo que se faz presente na Igreja que vive "no intervalo". "E isto porque ela nunca pode compreender a cruz como um fato consumado num tempo histórico anterior a ela; como tampouco lhe é possível, enquanto Igreja crente e amante, considerar como um fato já superado sua dimensão pecadora. Não pode instalar-se nunca no acontecimento pascal — e por conseguinte no gozo acabado da Páscoa — até o ponto de deixar de acompanhar a Jesus em seu caminho até a cruz..." (pp. 135-136).

A conclusão é dada pelo magnífico capítulo: "As três formas da esperança". Percorrendo brevemente os três modelos de esperança que deram alento ao homem no decurso da História, a saber: o pagão, o judeu e o cristão, o Autor coloca a tese de que, na modernidade, "o modelo extrabíblico tornou-se inoperante, enquanto as formas de esperança da Antiga e da Nova Aliança mantêm entre si uma

dura, arriscada e frutífera luta" (p. 143).

Analisando o Cristianismo como se apresenta hoje, na crise em que o mundo constata que já nem o Marxismo consegue responder a seus dramas, o Judaísmo é o único "partner" que realmente merece ser levado a sério na caminhada em direção à esperança, por sua herança bíblica comum.

O cristão é aquele que espera contra toda esperança, porque acredita no milagre que ninguém vê, na libertação que não se faz através de explosões anárquicas, mas de pacíficas ações transformadoras que podem tomar os mais variados aspectos, e que só têm em comum o Amor.

Enquanto a transcendência platônico-budista se acha dirigida ao passado e a judia ao futuro, "a dimensão em que se move o Cristianismo só pode ser o presente" (p. 153). E por isso só nele tornam-se conciliáveis as duas concepções anteriores do mundo, contrapostas entre si, pois "a presença real de Deus na Eucaristia engloba em si ambas as coisas, a saber, a "memória" e a "spes". Nos reunimos em torno à mesa do Senhor para comemorar sua paixão, mas com o olhar voltado para o futuro" (p. 153).

O homem cristão não pode perder-se no passado nem no futuro, pois o que impulsiona a esperança cristã não é um possuir, mas um ser possuído. Isto é o fundamento de sua unidade e a garantia de sua possibilidade de pluralismo de explicitações. Tal como na sinfonia.

De leitura agradável, embora nem por isso menos séria e profunda, este livro de Balthasar é mais um marco importante na obra deste teólogo que tanto serviço tem prestado à Igreja com sua reflexão. Uma vez mais se comprova que um estilo poético e harmoniosamente estético, é perfeitamente compatível com o exercício da produção teológica, sem enfraquecê-la em nada quanto ao rigor e à precisão.

Hoje, mais do que nunca, em que as reivindicações por uma pseudo-liberdade no seio da Igreja correm o sério

risco de se converter em anarquia, é extremamente recomendável ouvir a "Sinfonia" que Balthasar nos proporciona, com esse livro de extrema beleza e não menor seriedade. Sem concessões em nenhuma direção.

Maria Clara Lucchetti  
Bingemer

**BENEDITO FERRARO** — A significação política e teológica da morte de Jesus à luz do Novo Testamento, Ed. Vozes, Petrópolis 1977, 248 pp.

O presente estudo é um esforço lúcido e equilibrado para redescobrir a verdadeira significação *teológica* da morte de Jesus, recuperando a sua significação política, i. é, inserindo os acontecimentos no contexto histórico, social e religioso no qual viveu Jesus, a fim de abri-los a uma *significação atual*.

A tentativa é muito justa porque uma tradição espiritual e teológica, representada sobretudo pelas chamadas "teologias da redenção", acostumou-nos excessivamente a considerar a morte de Jesus em si mesma ("meio", instrumento, ocasião etc. de salvação), isolada da vida e da ressurreição, fazendo dela o centro da redenção (tudo o mais seria "preparação" (e encarnação preparando o "corpo" a ser oferecido) ou conseqüência (a ressurreição como "prêmio"), ambas porém sem valor salvífico). Tais teologias, além de serem construídas sobre os *efeitos* salvíficos da morte, usam uma terminologia estranha e incompreensível hoje (esquemias jurídico, culto etc. sem contexto histórico).

Colocado o problema nestes termos, a primeira dificuldade que nos sai ao encontro é a *pluralidade* de interpretações da morte de Jesus no NT. Que significa? Como explicá-la? Admitindo que ela seja fruto do desenvolvimento e variações do querigma através do tempo-espaco e das situações culturais diferentes (pp. 19, 211-212 e passim), o A. procurará remontar ao núcleo mais primitivo do *querigma* (p. 17)

para nele descobrir a história e a partir dela o sentido da interpretação teológica oferecida no querigma.

Opção decidida pela unidade história-fé no querigma e contra a ruptura (de sinal bultmanniano) entre acontecimentos e interpretação. Neste sentido era necessário começar delimitando o significado dos termos (história, acontecimento, querigma) e da sua relação, para mostrar que o querigma é interpretação de uma história concreta que, pelo fato de ser lida à luz da fé, não deixa de ser história real e concreta (C.I.). Mas o interesse pelos "fatos" não é puramente "arqueológico", anedótico ou episódico. Através dos relatos evangélicos, Jesus é situado no contexto social, político e religioso da Palestina da época, de tal forma que a presença do conflito na sua vida (de maneira velada primeiro, e abertamente depois adquire uma densidade e uma significação novas. Nessa oposição crescente, que terminará na luta declarada contra Jesus e no processo final, pode ser lida (como em negativo) a presença da morte e da atitude de Jesus diante dela (C. II e III).

A recuperação do contexto histórico permite abordar com olhos novos textos e expressões freqüentemente mal "espiritualizados", e torna possível não só descobrir o impacto *político* da morte de Jesus, mas também o justo esforço de *reinterpretá-lo* fielmente em novas categorias (C. IV).

O livro de Ferraro insere-se, pois, dentro de toda uma tendência exegética e teológica atual que não separa vida, morte e ressurreição, e que procura captar a relação entre a "paixão de Cristo, paixão do mundo" (cf. referência ao livro de L. Boff em Síntese n.º 15 (1979) 117-118), por ter descoberto o nexo entre o contexto histórico, as atitudes de Jesus e a interpretação da comunidade primitiva.

Como tese doutoral (apresentada na Faculdade de Teologia da Universidade de Friburgo/Suíça em 1975), ela resente-se do gênero literário. O acúmulo de notas e o estilo repetitivo e existente às vezes nem sempre deixam transparecer o progresso da reflexão. A leitura se torna mais pesada

pelo sistema da Vozes que, se facilita a impressão (com as notas no fim do capítulo) enlouquece o leitor.

É possível, contudo, que esta impressão não venha só da multiplicidade de temas e aspectos tratados (sobretudo de ordem exegética), mas também de uma certa indefinição do método, e do campo de trabalho. Apesar do A. afirmar que o ponto de partida e o fundamento da pesquisa será o *querigma* (pp. 17, 205, 207, 213 e passim), o trabalho se realiza do fato e principalmente a partir das *redações evangélicas* (pp. 210-213 e passim), não analisadas diretamente mas através de uma seleção abundante de estudos exegéticos. Mas a indefinição do método, campo e critérios repercutirá depois na escolha de certas interpretações, mais afirmadas do que provadas (pp. 101, 54 passim). Alguns desses aspectos mereceriam mais atenção e aprofundamento. Sem uma delimitação clara do que é interpretação da comunidade, contexto histórico e atitude do próprio Jesus, é difícil ter critérios para interpretar o pluralismo de significados atribuídos à morte de Jesus no NT, e para justificar a tentativa das interpretações atuais. Estas só são possíveis como prolongação da intencionalidade das afirmações do NT que, por sua vez, são normativas porque e na medida que captaram corretamente o sentido *inerente* à vida e morte do próprio Jesus. Porque o problema não é só o *sentido* da morte e como ele pode ser atualizado e traduzido, mas a *continuidade* entre vida-morte-ressurreição de Jesus, a interpretação do NT e a nossa situação. A releitura não é só questão de "nomes" ou categorias novas, mas a necessidade imperiosa de recolher a realidade total do acontecimento histórico de Jesus na sua significação universal.

Outro aspecto que mereceria mais atenção é a relação em e para Jesus entre morte e missão (Cf. a recensão supra citada). Questão intimamente ligada ao problema da previsão e anúncios da paixão (cf. pp. 101-104 onde o A. opta pela solução de J. L. Chordat que é bastante concordista) e à interpretação que Jesus teria dado à sua morte (pp. 104-116). Neste ponto

a prudência e o rigor da análise são indispensáveis para não confundir a interpretação das comunidades com a consciência de Jesus, nem fazer retroceder ao início (Jesus) o que será a conclusão do processo da fé ("era necessário"). A distinção entre o que se entrevê através dos *textos* atuais (na linha de J. Jeremias) e o que nos abre a totalidade da *vida* de Jesus (na linha tentada por H. Schürmann por ex.) é importante para não confundir anúncio com consciência progressiva (p. 101) e sobretudo para não fazer da morte "a consequência *normal* e *lógica* da missão de Jesus" (pp. 241, 244, cf. 51, 54, 61, 104). O fim trágico não foi uma "dedução" da parte de Jesus mas uma "indução" — através dos acontecimentos — cujas consequências para ele e para a missão tiveram que ser assumidas e integradas progressivamente.

Mas estas observações não desmerecem a abundância da informação a seriedade da reflexão e a riqueza da interpretação que nos oferece B. F., sugestiva sempre, voltada como carinho para a nossa realidade, atenta aos impasses da teologia tradicional, sensível às necessidades atuais e livre para novas propostas porque ancorada numa reflexão viva e crente.

Carlos Palacio

**PEUKERT HELMUT** — Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Düsseldorf, Patmos-Verlag 1976, 367 pp.

Temos aqui um livro muito ambicioso pela preocupação que reflete e, sobretudo, pelo estímulo que suscita. No mundo científico atual, se a Teologia não quiser isolar-se num getho, deverá atender às exigências científicas. E as idéias fundamentais que determinam a história das ciências modernas, colocam uma pretensão universal porque se baseiam no princípio da crítica. Por isso, a teoria

das ciências reivindica o desenvolvimento de critérios para o sentido de todas as proposições teóricas, portanto também da Teologia. Nos últimos 20 anos, verificou-se uma transformação notável da teoria das ciências. As ciências se desenvolveram muito, mas um pouco desordenadamente. Agora entramos na época da auto-reflexão sobre as ciências. Neste contexto, Peukert faz uma *proposta* (p. 15) de Teologia Fundamental a partir de um debate com o desenvolvimento atual da teoria das ciências. Ora, neste desenvolvimento, constata-se uma certa *convergência* tanto da Teologia quanto dos resultados da investigação da teoria das ciências para uma *teoria da ação comunicativa*. P. faz, pois, a proposta de Teologia Fundamental a partir de uma teoria da ação comunicativa.

O autor reconstrói o desenvolvimento dos problemas fundamentais da teoria da ciência e da teoria da ação comunicativa, de forma que mostra as dimensões teológicas da ação comunicativa e as possibilidades de sua elaboração teórica. P. divide o livro em 3 partes: na 1.<sup>a</sup> resume os enfoques da Teologia Fundamental (Bultmann, Rahner, Metz); na 2.<sup>a</sup>, reconstrói o desenvolvimento da teoria da ciência nos últimos anos em três passos: a) parte da contestação radical da possibilidade da Teologia por Wittgenstein e o círculo de Viena; b) segue um retorno cada vez mais radicalizado à ação comunicativa, como a base da racionalidade científica; c) e expõe este desenvolvimento realizado pela investigação da teoria geral da ciência e dos problemas fundamentais da lingüística e da sociologia, problemas sociais e históricos. A partir daí, expõe na 3.<sup>a</sup> parte as dimensões teológicas da ação comunicativa em 4 passos: a) mostra que os postulados normativos, exigidos em toda interação, têm o caráter de ações fundamentais que possibilitam a liberdade e descobrem a realidade; b) mostra os limites desta teoria normativa da ação; c) que nas experiências fundamentais da tradição judaico-cristã trata-se da determinação da Realidade de Deus em presença destas experiências; e d) elabora a Teologia Fun-

damental como uma teoria científica da ação comunicativa universal, portanto solidária anamneticamente, e como teoria da realidade experimentada nesta ação (e que se torna nominável). Teologia Fundamental é, então, uma teoria científica da Teologia enquanto abre o âmbito de seu objeto e a possibilidade de sua elaboração teórica. Ela é fundamental também no sentido de que nela são elaboradas proposições teológicas fundamentais a desdobrar depois no todo da Teologia e, portanto, tem uma função *hermenêutica* para este todo. Veremos, no que segue, o essencial deste desenvolvimento.

1) *Convergência da teoria das ciências para a problemática da práxis comunicativa*. Peukert reconstrói a evolução da teoria das ciências nas ciências *formais*, nas ciências *empíricas* e nas ciências *sociais*:

— A investigação da Lógica e da Matemática mostrou que a meta de produzir um sistema formal englobante como soma de todas as possibilidades do operar formal (idéias de Wittgenstein e do círculo de Viena) é *imatinável*. Este é o resultado dos teoremas de Gödel e de Tarski, pois também a operação formal está ligada à base da procura prática do consenso formulado em linguagem ordinária. A formalização de um sistema exige a separação de linguagem objetiva e metalinguagem. Ora, a necessidade do retorno à metalinguagens sempre mais reais exige o uso da linguagem quotidiana como última metalinguagem e, com ela, o *retorno a uma práxis comunicativa existente*. Portanto, a constituição da ação e discurso humanos não se esgota na operação objetivável. E o retorno à práxis comunicativa quotidiana remete aos sujeitos que se servem de uma linguagem formal e, com isso, à pragmática como âmbito básico de uma teoria do operar formal e de uma teoria da linguagem. Assim, o uso de sistemas formais, como instrumental para construção de teorias empíricas, coloca os seguintes problemas: são neutros os sistemas formais como instrumental, ou com a eleição de um determinado instrumental se toma uma decisão prévia? Pode-se separar de uma

teoria todos os conceitos teóricos, de forma que o formalismo baste para a construção de uma teoria?

— A investigação das ciências empíricas mostrou que o ideal de reduzir todas as proposições a dados observáveis é *inatingível*. Este é o resultado de Popper e Carnap, pois não se pode fazer uma verificação direta das proposições universais das leis empíricas, nem dos conceitos fundamentais de uma teoria. Mais ainda, a investigação da estrutura de uma teoria nas suas dimensões fundamentais, i.é, nos dados de observação articulados na linguagem, na teoria mesma com seus conceitos fundamentais no formalismo lógico e suas regras de interpretação, mostrou que também nas ciências empíricas domina um excesso de *interpretação* teórica irreduzível. Portanto, nem verificação nem falsificação valem para proposições em geral em sentido estrito. Daí surgem novos problemas: qual é a base do conhecimento empírico? Qual a estrutura da linguagem teórica usada, quais os critérios de sua eleição? Como superar o abismo entre conceitos teóricos e dados de observação etc. A formação da teoria exigiu, assim, um novo esclarecimento do processo científico do conhecimento, impossível sem o retorno à história da ciência, e impossível sem um retorno à *práxis comunicativa* dos sujeitos agentes historicamente. Com isso, as ciências empíricas reproduziam os problemas das ciências hermenêuticas.

— Nas ciências sociais, a investigação mostrou que a teoria tem que apreender a ação dos sujeitos em interação reflexiva, que as proposições científicas são mediadas socialmente e que a sua racionalidade científica deve incluir métodos crítico-ideológicos para evitar que interpretações teóricas da realidade social reproduzam uma falsa consciência da realidade. Com isso, a metodologia das ciências sociais devia refletir o acesso metódico aos fenômenos sociais e elaborar a teoria básica metodológica. Isso significa: uma teoria das ciências sociais tem uma dupla tarefa: a) fundamentar a ciência social em 3 dimensões: na teoria geral da interação, na teoria da

relação dos indivíduos agentes entre si com as estruturas do sistema social, na teoria da constituição histórica tanto da interação quanto da estrutura social, i.é, a teoria básica das ciências sociais inclui uma teoria da interação, uma teoria da sociedade e uma teoria da história; b) esta teoria deve introduzir a estrutura e os meios da *reflexão* no seu âmbito do objeto. Este desenvolvimento foi diversamente interpretado. Porém, um ponto é decisivo. A práxis comunicativa, mediada pela linguagem, é base também da racionalidade científica. Isto aparece em Wittgensteins (Invest. Fil.), Austin (toda fala tem o caráter de ação intersubjetiva). Na lingüística realizou-se o mesmo retorno à pragmática. A volta à práxis comunicativa, como base da racionalidade científica, foi fundamentada teoricamente de outro modo: na Escola de Erlanger, Apel e Habermas: a) A *escola de Erlanger* desenvolve, como alternativa real para o racionalismo crítico e para a filosofia da linguagem ordinária, um procedimento que tenta conseguir a base para a argumentação racional a partir da reconstrução metódica e comprovável intersubjetivamente dos meios lingüísticos; b) *Apel* mostra que a lógica da discussão sobre a teoria das ciências leva necessariamente a atribuir à ação comunicativa lingüística dos sujeitos um significado transcendente-constitutivo. Examinando a filosofia transcendental clássica e hermenêutica e criticando o cientificismo da teoria das ciências chega a uma "transformação da filosofia" numa pragmática transcendental, cujo a priori é a comunidade de comunicação ideal, pressuposto em toda comunicação fática, como ideal normativo de todos os problemas teóricos e práticos; c) *Habermas* argumenta de modo semelhante. Em toda interação comunicativa é implicado necessariamente o ideal da comunidade de comunicação de todos. Este ideal é válido transcendentalmente e, ao mesmo tempo, posto como meta a atingir praticamente.

2) Dimensões da teoria da ação e limites insuperáveis. Por ação comunicativa entende-se o comportamento intencional do sujeito que se refere ao comportamento dos outros e por

ele se orienta. Ela é mediada pela linguagem. O sistema histórico e social de sinais simbólicos e de suas regras é usado para iluminar a situação comum e transformá-la. A ação recíproca dos sujeitos constitui um mundo comum, cuja efetividade é referida a esta ação. A ação comunicativa é temporal e referida a um mundo temporal. Ela produz a identidade dos sujeitos pela constituição das conexões biográficas. A ação recíproca e reflexiva dos parceiros é, de novo, determinada por orientações dadas social e historicamente e que foram internalizadas no processo de socialização. A ação comunicativa contém a possibilidade de reflexão e de revisão das orientações internalizadas e das reificações nas dimensões individual e social. A reflexividade e reciprocidade da ação comunicativa chega à sua possibilidade suprema na abertura inovadora recíproca de novas possibilidades de vida. Pela liberdade exigida e outorgada reciprocamente, os agentes se reconhecem reciprocamente como sujeitos livres solidários.

O núcleo de toda a teoria é a estrutura igualitária e solidária da ação comunicativa. Dela resulta a diferença entre comunidade de comunicação fática e ideal e a possibilidade da passagem da ação comunicativa simples à sua problematização no discurso.

Estas dimensões devem ser integradas numa teoria da ação comunicativa na qual se trata da constituição dos sujeitos e da sociedade a partir da interação e isto como história. E, ao mesmo tempo, a teoria deve dar os critérios para poder ser teoria crítica. Para isso, a teoria parte da "competência comunicativa". Esta implica 3 elementos: competência cognitiva, linguística e interativa. Na lógica do desenvolvimento da consciência moral até o princípio da perfeita reciprocidade em todas as dimensões da comunicação está a unidade das 3 competências. Esta unidade está baseada no pressuposto normativo da comunidade ideal de comunicação. Este a priori transcendental tem o caráter de "preapreensão" de algo a realizar como antecipação formal do "bem viver". A teoria crítica da so-

cidade parte destas implicações normativas. A ação comunicativa como ação intencional está sob imperativos e coloca também imperativos. Eles podem ser articulados na linguagem e tematizados no discurso. A ação comunicativa visa à reciprocidade reflexiva na igualdade de direitos e à solidariedade. Nesta estrutura da ação, a interação está aberta até a comunidade ilimitada e esta é posta e aceita como instância normativa para a própria ação. Com isso são postos critérios para a superação da injustiça, inverdade e consciência falsa. A partir daí é também possível a ação criadora inovadora na sociedade e na história. A comunidade aberta nessa solidariedade universal é o horizonte supremo da ação e a condição para que a ação possa conter um momento do incondicionado neste horizonte. Liberdade em solidariedade universal a realizar historicamente parece caracterizar o limite extremo do pensável.

Contudo, surge a pergunta, como se pode realizar esta solidariedade concretamente na história? É aqui que surge a grande aporia. Se distinguirmos três tipos de gerações: a passada como oprimida, a atual também oprimida, mas que luta pela sua libertação, e a futura que alcançará a libertação, e examinarmos agora os conceitos de solidariedade universal e de comunidade ilimitada de comunicação, aparece uma contradição interna. A geração passada nada deve a ninguém, mas trabalhou para um futuro melhor de outros. A geração atual recebe os frutos desse trabalho e luta com a consciência da dimensão histórica de sua tarefa pela própria libertação. Esta pode devolver seu agradecimento à geração passada trabalhando pela felicidade da geração futura. A geração futura teria alcançado o estágio final feliz. Seus membros poderiam viver em perfeita solidariedade. Mas como determinar a sua relação com as gerações passadas? Ela vive na consciência de que deve tudo aos que caíram no processo de libertação. A felicidade desta geração consistiria na expropriação dos mortos. É pensável então felicidade sob estes pressupos-

tos? Neste caso, condição para a felicidade seria ter esquecido a infelicidade dos predecessores. Pressuposto para a consciência feliz e a perda da memória histórica. Ora, isto é inumano. Segundo a teoria da ação, a solidariedade universal e incondicionada era condição constitutiva para a possibilidade do próprio homem. Se agora se desterra da consciência a memória do passado, se trai essa solidariedade, sendo que só a partir dela se pode encontrar a identidade pessoal. Que resulta daí para a Teologia? Peukert mostra também outras experiências-limite como a dor, o sofrimento e, finalmente, a morte. Todas estas experiências contradizem ou limitam a solidariedade universal.

### 3) *Teologia Fundamental*

Peukert mostra que na tradição judaico-cristã trata-se da realidade efetiva que é experimentada nas experiências fundamentais e nas experiências-limite da ação comunicativa, e do tipo de ação comunicativa que é ainda possível diante destas experiências. Daí uma Teologia Fundamental pode e deve ser desenvolvida como teoria desta ação comunicativa, que se aproxima solidária-anamnesticamente da morte, e como teoria da *Realidade efetiva* aberta e experimentada nela. Esta Teologia é fundamental no sentido de que: a) ela caracteriza o acesso originário à Realidade efetiva significada na Teologia; b) ela dá as estruturas fundamentais da Realidade efetiva significada e das experiências e ações possíveis a partir dela, de forma que esta teoria da ação comunicativa possibilita também uma teoria do sujeito, da sociedade e da história; c) a partir do modo de acesso e destas estruturas fundamentais ela esclarece a possibilidade da presencialização teórica reflexa desta Realidade efetiva. Vejamos este desenvolvimentto.

Experiências fundamentais e limite da ação comunicativa na tradição judaico-cristã. Peukert analisa nas experiências fundamentais do Antigo e do Novo Testamento: a) a estrutura nor-

mativa da ação comunicativa intersubjetiva incondicionalmente solidária, e sua relação com a Liberdade absoluta; b) a crise em que entra a ação comunicativa e a compreensão de Deus como Liberdade absoluta quando alguém que tentou responder na sua ação e esta estrutura normativa, é aniquilado na morte; c) o tipo de ação comunicativa que ainda aparece quando a ação acontece num horizonte universal (incluindo o passado). No AT aparece a experiência da libertação para uma liberdade a realizar reciprocamente nas constelações sociais. A lei interna é: solidariedade incondicionada: ilimitada com o outro só é possível pela experiência da doação da Efetividade de Deus como Liberdade libertadora. Crise: o profeta perseguido, o servo de Deus sofredor, a morte. A realidade de Deus mostra-se como efetividade enquanto ele salva na morte o solidário até a morte (Isaías). O anúncio do poder de Javé e de sua vontade incondicional de justiça não tem limites pela morte. No NT o anúncio de Jesus aparece, a partir de uma teoria da ação comunicativa, como um paradigma das estruturas elementares da interação humana. O anúncio de Jesus só pode ser reconstruído em correspondência com seu comportamento. Seu anúncio é ação lingüística. Ele reivindica realizar na sua ação o Reino de Deus. Ele apresenta esta afirmação na sua existência como praxis comunicativa. Ele é esta afirmação para os outros. — A morte de Jesus coloca a pergunta: ele afirmou Deus para os outros, pode-se afirmar Deus como efetividade salvadora para ele na sua morte? Deus ressuscitou Jesus e mostrou-o salvo vivo. Na experiência e anúncio da ressurreição mostra-se: a) a divindade de Deus: como o poder que salva um homem na morte; b) Jesus definitivamente salvo e confirmado como aquele que existiu para os outros até a morte e que manifestou Deus para os outros como a efetividade salvadora; c) abre-se para os outros a possibilidade de existir em solidariedade diante da morte. — A ação de Deus (ressurreição) possibilita uma existência que afirme Deus como a efetividade que salva Jesus e, na preapreensão da

consumação, a todos. A fé é uma práxis que como práxis comunicativa concreta, afirma Deus para os outros e, pela ação, confirma esta afirmação. E como solidariedade anamnética com Jesus a fé na ressurreição é, ao mesmo tempo, solidariedade com todos. A fé constitui a humanidade uma na solidariedade incondicionada da ação comunicativa que preapreende a consumação da salvação para todos. Uma Teologia da ressurreição que leva a sério as afirmações de Jesus na sua ação comunicativa, sobre o seu fundamento e os critérios de ação só pode ser desenvolvida como teoria da sociedade e como teoria da história.

Teologia Fundamental como teoria teológica da ação comunicativa. A possibilidade da fundamentação da Teologia está em reconstruir, de novo, a ação comunicativa nas suas experiências fundamentais, analisá-las e legitimar a possibilidade de um discurso responsável de Deus a partir dessas experiências fundamentais: a) Análise da Realidade efetiva de Deus a partir da experiência do paradoxo da solidariedade universal. A ação comunicativa é dirigida ao reconhecimento recíproco e à solidariedade incondicionada. A possibilidade da identidade dos parceiros está ligada a esta solidariedade recíproca que abrange todas as dimensões da existência e inclui a comunidade ilimitada na ação comunicativa. A lei fundamental desta comunicação, posta a priori é a solidariedade universal em liberdade histórica. Ora, existem experiências-limite que põem em questão esta estrutura normativa da ação e a sua apreensão teórica: a experiência dos que pereceram, embora tenham agido solidariamente a experiência da dor, doença e a experiência da morte. Mas como a identidade dos sujeitos depende dessa estrutura de reciprocidade e solidariedade universal, a ação comunicativa e a identidade dos sujeitos é destruída. Como estruturar então uma ação comunicativa que mantenha a solidariedade incondicional universal? Existe uma práxis comunicativa de alguém que faça depender a sua identidade do reconhecimento incondicional do outro, que recusa a aniquilação do outro? Na tradição

cristã aparece uma práxis comunicativa que preapreende uma Realidade efetiva, da qual se afirma, pela mesma práxis que ela pode salvar e que salva o outro. Esta Realidade efetiva que surge na práxis comunicativa torna-se identificável como Deus. Com isso, é dada a origem de um possível discurso de Deus a partir de Jesus. Estas experiências da tradição cristã devem ser então reconstruídas e elaboradas teoricamente. A experiência do Reino de Deus, da Realidade efetiva de Deus para todos não se pode mais separar historicamente, na sua universalidade da pessoa histórica de Jesus. A afirmação da ressurreição de Jesus é real como solidariedade praticada com todos.

b) Teologia fundamental como teoria da ação comunicativa e da realidade efetiva aberta e experimentada na ação. Teologia é então a teoria dessa ação comunicativa que mostra seu fundamento na mesma ação. Deus aparece na ação comunicativa intersubjetiva que se defronta com a experiência da aniquilação de inocentes e que em solidariedade com o passado preapreende uma Realidade efetiva que salva os desaparecidos no processo histórico, e que torna possível uma existência em solidariedade aberta ao futuro. Tal ação, que preapreende a Realidade efetiva salvadora, não pode dominar a Efetividade de Deus. Ela, como esperança solidária para os outros é a determinação de uma Realidade efetiva que permanece livre. Daí a experiência possível de Deus é a experiência de uma liberdade libertadora. Uma Teologia que parte, pois, do paradoxo da solidariedade anamnética é necessariamente uma Teologia da livre auto-comunicação de Deus e, com isso uma Teologia da graça.

Pode ser determinado este enfoque como teoria? Não, no sentido de uma teoria que a discussão anterior já mostrou ser insuficiente. Porém, a discussão mostrou também que os conceitos fundamentais da teoria da ciência têm que ser redutíveis a ações intersubjetivas, e que é característico das teorias a ação temporal e a historicidade e inacababilidade dos sistemas de interpretação. Por isso não

se pode excluir que também uma ação comunicativa, que se enfrenta com a experiência da morte, possa ser apreendida "teoricamente".

c) Dimensões de uma Teologia Fundamental. Uma teoria básica da Teologia como teoria da ação comunicativa terá que ser desenvolvida como teoria do sujeito, da sociedade, da história. *Como teoria da ação*: o cerne dela é constituído por um modo de interação, na qual os parceiros se reconhecem incondicionalmente, mesmo diante da morte. Este modo de interação é experimentado como ser-chamado por uma Liberdade absoluta que possibilita essa interação. O reconhecimento da afirmação incondicional do outro é condição da identidade própria. Portanto, o âmbito 1.º do objeto de uma teoria teológica da interação serão as ações comunicativas em que acontece o reconhecimento do outro e nas quais o outro é defendido contra a opressão e destruição. Esta teoria está no ponto de convergência lingüística, da teoria geral da comunicação, das teorias sociológicas da ação. *Como teoria do sujeito*: a identidade do indivíduo é vista como a capacidade de superar crises. Mas esta capacidade depende de um modo de socialização que permite experimentar a liberdade própria como possibilitada pela Liberdade absoluta. Essa capacidade, enquanto pode superar estruturas interiorizadas, é a capacidade de uma presença de si mesmo sempre nova para si e para os outros e possibilita reconhecer o outro como incondicionado e conseguir a própria identidade. Interação aparece pois, como processo temporal, inovador, superador de limites que define o mundo próprio e comum e, como tal, é condição de possibilidade da identidade dos sujeitos. *Como teoria da sociedade*: os modos de interação dos sujeitos são regulados pelas regras de constituição da efetividade social, pela organização da produção, da distribuição e da consumição. Elas decidem sobre a possibilidade de formação da identidade dos sujeitos. Ora, uma teoria da interação que coloca o reconhecimento recíproco incondicionado como estrutura central normativa, pode exigir válida-

de para todas as dimensões da ação social e, portanto, torna-se teoria básica de toda teoria da sociedade. E enquanto ela se entende a partir da Liberdade absoluta, esta teoria da interação é, ao mesmo tempo, teoria teológica. *Como teoria da história*: a interação dos sujeitos e a solidariedade tem se estender ao passado e ao futuro. Ora, a experiência da morte é a experiência originária da história. Surgem aqui dificuldades na metodologia historiográfica e na análise da consciência do tempo e da história. Benjamin elaborou o conceito temporal "agora" (Jetztzeit) e designa que o contínuo do tempo pode ser quebrado e um evento pode tornar-se presente a outro tempo, enquanto ele brilhou como o que foi e como aquilo que pode ser como irrupção da salvação messiânica. A estrutura do "agora" é condição para que na ação comunicativa se possa captar o passado, de forma que ele possa ser eficaz no presente como o and-não-esgotado definitivamente. E a possibilidade de escrever a história está na descoberta do agora escatológico no passado, i.é, de suas possibilidades de transformação e salvação. Uma teoria da experiência histórica tem que estar ligada com uma teoria da ação comunicativa empírica e normativa do sujeito e da sociedade. Mas só uma solidariedade incondicional, que inclui também os desaparecidos, conseguirá do passado um potencial para a resistência contra a pretensão de totalidade dos sistemas sociais.

Para a Teologia fundamental resulta daí a tarefa de desenvolver uma hermenêutica da história das religiões em conexão com uma teoria da evolução da consciência humana e da ação em geral. A humanidade evoluiu para a consciência e reflexão como comunidade universal de comunicação de seres que se entendem e que exige uma solidariedade universal que é condição de possibilidade da identidade individual e dos povos. E a pergunta é: que realidade torna possível esta solidariedade universal? A Teologia fundamental mostrará a revelação de Deus como fundamento do Reino de Deus. Temos, pois, aqui um livro muito rico de conteúdo, sumamente esti-

mulante para uma nova reflexão, que deverá estar presente em todas as tentativas de uma reformulação metodológica da Teologia.

**Xavier Herrero, S. J.**

**SÁ, IRENE TAVARES — Cinema, Presença na Educação — Editora Renes, 1976.**

A TODAS as suas inúmeras qualidades — não só de criação própria, como romancista notável que é ("Coração de Mulher", "Passos Na Areia", entre outros) — mas, também, de crítica e psicóloga social, que indiscutivelmente reúne (veja-se: "Eva E Seus Autores" ou "Juventude Em Crise Ou Sociedade Em Crise"), Irene Tavares de Sá alia uma qualidade rara no Brasil e que me é particularmente simpática: conhece cinema. Conhece-o bem, como gosto e profundidade, e com uma segurança de que poucos podem se gabar.

Seu mais recente livro: "Cinema — Presença na Educação" (Editora Renes, 1976) não faz senão confirmar, no âmbito especial que escolheu, todo o conjunto de conhecimentos e assimilações que "Cinema e Educação" e "Cinema Em Debate" (ambos da Agir Ed) já nos haviam fartamente oferecido: um amplo descortínio ou, direi melhor, um completo domínio do que poderia chamar: a matéria cinematográfica, o cinema enquanto conteúdo filmico.

Mais do que em qualquer outro de seus anteriores volumes sobre a matéria, esses, em que focaliza, como diz, "100 filmes e algumas questões", revela a "mestra" no assunto. Não é claro, que eu concorde com tudo o que ela diz a respeito desse ou daquele filme, ou que os considere essenciais do ponto de vista do problema do cinema (educacional ou não), mas porque reconheço a importância, o "achado" que ela sabe descobrir em cada um deles para justificar suas teses. Ou melhor: os problemas que coloca e analisa.

Essencialmente, quais são eles? O cinema é agressão, é denúncia, é violência cometida contra o nosso modo estático de ser. E não pode e jamais deixa de o ser, sendo a arte que é — a arte do nosso século, do nosso mais do que agitado, vivo e incerto mundo...

É, pois, diante desse fato fundamental que Irene Tavares de Sá nos coloca: o cinema não é neutro — é, pelo contrário, agressão, constante agressão, cada dia mais viva, mais violenta. E cita, adequadamente (como sempre), Henri Agel, em "Les Grands Cinéastes": "O cinema Griffith a Nicholas Ray, de Sterberg a Mankiewicz, de Murnau a Mizoguchi, de Stroheim a Bunuel, o cinema de Chaplin e o de Borzage, de Dreyer e de Bresson, o modo de expressão ilustrado por Gance e Orson Welles, por Ophüls e Hitchcock, por Epstein, Vigo, Cocteau, Antonioni e recentemente por Alain Resnais, não é a arte da segurança, mas da vertigem; não é o veículo da prosa, mas do lirismo. E mesmo os que são tidos por transmitir através deles o movimento da vida 'en train de se faire', Renoir e Rossellini, não serão os homens cujo 'realismo' se abre mais amplamente sobre o insondável 'devenir' da vida?..."

É partindo desse caráter do cinema, nitidamente agressivo, provocador, que Irene Tavares de Sá marcha para saber como deverá ele ser encarado do ponto de vista da educação e da moral. Analisa ela com segurança como o cinema foi "agredido" como Arte, "utilizado e usado com finalidades inadequadas, vis e negativas". Cita, mostra, documenta — e ao seu "conhecimento cinematográfico" e nada escapa, nem as mistificações de uns, nem as alevisias de outros. Relaciona, condiciona: perscruta meandros de reações, individuais ou coletivas, tudo ilumina, desmascarando mentiras, esclarecendo dubiedades, lutando sempre pelo cinema contra o "anticinema" que, de uma forma ou de outra, há tantos anos vem tentando se nos impor através de inúmeras formas de falsas-verdades.

Livro utilíssimo, digo, declaro e insisto. Não, repito, que concorde com

todas as opiniões nele registradas. (E seria possível que concordássemos em tantos e tantos detalhes?... ) Mas, livro de um grande valor e utilidade. Livro, inclusive, que os nossos cineastas e produtores nacionais lucrariam muito em ler e estudar, atendendo a suas observações. Irene Tavares de Sá não fala ao acaso ou em defesa de tese particular alguma. Ou, talvez, fale: sim, em defesa da tese do cinema a preservar — e o cinema nacional como o estrangeiro — contra as “loucuras” do momento, contra tudo aquilo que tende a levá-lo para o caminho do “anticinema”. Mesmo que não se trate de um livro fácil de ser lido — dadas as constantes, às vezes cansativas citações — é volume que não pode deixar de ler e consultar constantemente qualquer aficionado da arte do cinema.

**Otávio de Faria**

#### **TEILHARD DE CHARDIN, Pe.**

— Mundo, Homem e Deus (Textos selecionados, introduzidos, traduzidos, anotados e comentados por José Luiz Archanjo, Ph. D.), São Paulo, Ed. Cultrix, 251 pp.

O Prof. José Luiz Archanjo é, incontestavelmente, o grande especialista brasileiro de Teilhard de Chardin e seu intérprete mais autorizado. Estudou sob a direção do célebre P. Romano Rezek O.S.B., beneditino húngaro diretor do Centro de Documentação Teilhard (CDT) do Instituto Social do Morumbi, São Paulo e um dos grandes nomes internacionais entre os herdeiros intelectuais de Teilhard. A tese de doutorado do Prof. Archanjo, *A Hiperfísica de Teilhard de Chardin*, defendida na PUC-SP é uma das mais notáveis contribuições à bibliografia teilhardiana recente. A antologia que aqui apresentamos revela uma maestria consumada seja na seleção dos textos de Teilhard quanto na meditação e profunda familiaridade com seu pensamento. É essa maestria que permite encadear os textos numa seqüência rigorosa. Não se trata, no entanto,

de uma lógica puramente formal mas de uma lógica que podemos denominar *fenomenológica* num sentido propriamente teilhardiano. Seu ponto de partida é esse *ver* que abre o *Fenômeno Humano* e para o qual a teia dos fenômenos não é um emaranhado inextricável de fios mas se articula num desenho grandioso que o *ver*, segundo Teilhard, descobre numa série de *sentidos*: eles têm origem no próprio crescimento da compreensão humana do mundo ao longo da história e retornam ao homem para descobri-lhe sua posição axial num universo em evolução: o “antropocentrismo de movimento”, centro da visão teilhardiana. A partir do fundamento fenomenológico do *ver*, os textos de Teilhard que o Prof. Archanjo aqui reproduz são textos fundamentais, cobrindo praticamente toda a cronologia da obra teilhardiana: o último texto é o esquema que Teilhard consignou na última página do seu *Diário*, redigida a 7 de Abril de 1955, três dias antes da sua morte em Nova Iorque.

Enquanto sabemos, esses textos não haviam sido ainda traduzidos em português. Sobretudo, as traduções do Prof. Archanjo são incomparavelmente superiores em fidelidade e correção de linguagem às traduções dos poucos textos teilhardianos divulgadas entre nós há cerca de dez anos e que obedeciam, infelizmente, mais à premissa de demanda de mercado provocada pela “vaga Teilhard” de então, do que a critérios verdadeiramente científicos de uma tradução. Com essa antologia do Prof. Archanjo, o leitor brasileiro passa a dispor de um roteto seguro para uma iniciação séria na obra de Teilhard de Chardin. Além disso, o tradutor enriqueceu os textos com notas numerosas, seja de caráter exegético, seja de caráter informativo que não deixam sem esclarecimento nenhum dos pontos desses textos que acaso possam suscitar interrogações ou questões da parte do leitor. Apenas numa passagem a erudição do Prof. Archanjo deixou-me em dúvida. Ele identifica o texto traduzido de *O Coração da Matéria* (aqui, pp. 243-246) — carta de Teilhard a um amigo incrédulo sobre sua atitude com relação à Igreja oficial e

datada de 1921 — com outra carta escrita por Teilhard ao ex-dominicano Maxime Gorce que o convidara a deixar a Igreja e a Companhia de Jesus para reunir-se a ele na seita dos *Velhos Católicos*. No entanto, a carta de Gorce (publicada pelo próprio destinatário na sua obra *Le Concile et Teilhard*, Neufchâtel, éd. Henri Messelier, 1963, pp. 196-198) é datada de 4-10-1950. Esta carta foi comentada por R. d'Ouience (*Un prophète en procès: Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1970, t. I, pp. 131-132). Deve haver nesse ponto um lapso do sábio editor, tanto mais que Maxime Gorce, em 1921, era ainda um jovem dominicano e de resto, ao que sabemos, nunca abandonou a fé, não podendo uma carta a ele dirigida ser titulada "a um amigo sem fé".

O Prof. Archanjo faz preceder sua seleção de textos de uma excelente *Introdução* (pp. 13-32) na qual o pensamento teilhardiano é situado nas suas verdadeiras perspectivas e se mostra sua significação cada vez mais atual. Teilhard deixou de estar presente na atualidade dos jornais e das reuniões mundanas. Seu estudo pertence agora exclusivamente à pesquisa séria e à reflexão rigorosa. O que não quer dizer que sua obra deva permanecer confinada a um círculo de especialistas. Ela deve irradiar para um público cada vez mais largo, pois sua importância para o nosso tempo cresce a cada dia. Torna-se sempre mais patente que a obra teilhardiana inscreve-se, com audácia e grandeza, na grande tradição de uma leitura *teológica* do universo e do homem que acompanha a nossa civilização desde a sua aurora (Teilhard se considerava um *físico* no sentido pré-socrático do termo) e que está irrevocavelmente ligada ao seu destino. A irradiação da obra teilhardiana deve partir, agora, de centros de pesquisa sérios, como o CDT do P. Romano Rezek e de obras de alto teor científico como essa do Prof. José Luiz Archanjo. Para finalizar, só posso acrescentar que ela vem ocupar um lugar de destaque entre as excelentes obras de iniciação aos grandes pensadores que a Cultrix tem oferecido ao leitor brasileiro.

H. C. de Lima Vaz

**VIEZZER, MOEMA** — "Se me deixam falar...", Ed. Símbolo, São Paulo 1979, 305 pp.

Este relato de uma nativa dos Andes bolivianos, esposa de um trabalhador mineiro, mãe de sete filhos, única mulher da classe trabalhadora que participou na Tribuna do Ano Internacional da Mulher, no México em 1975 — é o grito de um povo que sofre.

Moema Viezzler, educadora brasileira, especializada em projetos educativos em áreas rurais do Nordeste do Brasil encontrou a mineira boliviana Domitila de Chungara no México, em 1975 e, a partir deste encontro, escreveu a obra "Se me deixam falar"... O livro é o resultado de muitas entrevistas entre Moema e Domitila no México e na Bolívia, aliadas a suas intervenções na Tribuna do Ano Internacional da Mulher, assim como a exposições, palestras e diálogos que desenvolveu com grupos operários, estudantes e empregados, universitários, habitantes de bairros populares, exilados latino-americanos residentes no México e representantes da imprensa, rádio e TV.

O depoimento de Domitila revela, além disso, como a libertação da mulher está fundamentalmente ligada à libertação sócio-econômica, política e cultural do povo e que sua participação no processo se situa nesse nível.

Domitila é uma mulher do povo e, como tal, se exprime. Sua intenção com este depoimento é oferecer à nova geração a contribuição de sua experiência para que o povo que luta pela libertação possa refletir sobre sua ação e criticá-la.

Formada na dura escola do povo, a infância dura e sofrida, onde a morte, a fome e a doença eram presenças constantes e incômodas amadureceu seu caráter à força e levou-a pensar que não era possível aceitar passivamente aquilo tudo sem lutar.

Mais tarde, no monótono trabalho de dona-de-casa das minas, vendo seu marido esgotando suas forças, assis-

tindo à exploração dos outros companheiros, sofrendo na própria pele os frutos dessa situação, sente-se motivada a participar da luta organizada da classe trabalhadora, junto com outras companheiras. Isso lhe traz não poucas dificuldades. Inclusive por parte do próprio marido e dos trabalhadores da mina, que acham que o lugar da mulher não é a luta política.

Seu compromisso a leva a enfrentar o cárcere, a tortura, a morte de um filho. Todos esses dramas, em lugar de desanimá-la, jogam-na mais para a frente e a fazem resistir e prosseguir lutando. Esse acúmulo de vivências, Domitila o interpreta e o comentário que disso resulta não é uma análise histórica da Bolívia, nem do movimento sindical mineiro. É vida. É reflexão. Sempre inscritos na realidade a Bolívia e dentro de grande trajetória a classe trabalhadora e o povo boliviano.

O livro pode se dividir em três partes principais:

A *primeira* — onde Domitila descreve “seu povo” — as condições de vida e de trabalho do homem e da mulher das minas e sua integração ao movimento operário organizado. Com uma linguagem de impressionante simplicidade e realismo, Domitila vai descrevendo as explorações e humilhações por que passam os homens que dependem do trabalho da mina para sobreviver. Inutilizados pelo trabalho exaustivo, pelo salário de fome, pelas doenças pulmonares, pelos alojamentos insalubres — esses mineiros têm expectativa de vida de menos de 40 anos e deixam viúvas e órfãos despejados da casa onde moram, sem perspectiva de futuro (p. 25). Ela relata também o seu dia e o seu trabalho, tão cansativos quanto os de seu companheiro, passados entre a casa, os filhos e o trabalho extra, para aumentar o magro orçamento familiar (pp. 35-39).

A *segunda* — onde narra “sua vida pessoal relacionada com os acontecimentos históricos de seu povo. Estas páginas, que constituem a maior parte do livro, são como que uma descrição do crescimento progressivo da

consciência política de Domitila, que atinge seu ponto culminante na experiência da prisão e da tortura que ela suporta e que têm como consequência o aborto do filho que trazia no ventre (p. 191). A partir daí, Domitila não cessa um instante de se comprometer sempre mais na luta da classe trabalhadora boliviana. Com outras companheiras, reflete, se organiza, toma posição, age. Quando de sua ida ao México, em 1975, por ocasião do Ano Internacional da Mulher, usa a Tribuna para denunciar as atrocidades cometidas em seu país contra a classe trabalhadora em seu país.

A *terceira* — onde apresenta o panorama das minas em 1976, especialmente depois da greve mantida pelos mineiros nos meses de junho a julho. Coloca aí, em termos muito claros, em que consiste a luta do povo boliviano hoje em dia.

“Meu povo não está lutando por uma pequena conquista, por um pouquinho de aumento de salário aqui, um pequeno paliativo ali. Meu povo está se preparando para expulsar para sempre do país ao capitalismo e seus laçaios internos e externos. Meu povo está lutando para chegar ao socialismo” (p. 301).

Na entrevista final com Moema Vlezer, Domitila diz o que pensa da luta pela libertação da mulher. Não se trata, no momento histórico presente, de que os sexos se combatam. O fundamental é uma luta de casais para um mesmo fim. “E ao falar de casais, falo também dos filhos, dos netos, que têm que integrar-se, na sua condição de classe, à luta pela libertação. Eu creio que isto é o primordial agora.” (p. 304)

O objetivo deste livro, segundo Domitila, é ser um relato a ser lido de uma maneira global, sem isolar um parágrafo e usá-lo tendenciosamente. Pode ser um texto para análise e crítica, mas não se deve buscar nele uma linha teórica em si. É um relato de uma experiência que saiu da classe operária e para ela volta, para ser criticado e refletido e contribuir para que a luta do povo pela libertação se faça de maneira cada vez mais eficaz.

Domitila Barrios de Chungara é uma mulher do povo, que com ele aprendeu, sofreu e lutou.

"Pela sabedoria deste povo, podemos ver claramente todas as injustiças. E isso acendeu em mim uma chama que somente a morte apagará."

É questão de deixá-la falar.

**Maria Clara Lucchetti Bingemer**

**THOMAS C. BRUNEAU — Religião e Politização no Brasil: A Igreja e o Regime Autoritário, Edições Loyola, São Paulo 1979, 237 pp.**

A Igreja no Brasil faz uma opção pelos pobres. O que significa isso? Bispos são chamados de comunistas, padres são expulsos do país ou, como outros militantes cristãos, são presos, torturados, assassinados. E há quem reclame, escandalizado, que a Igreja está mudando a religião. Que religião? Afinal, que significa ser católico, hoje, no Brasil? Até que ponto a religiosidade do povo é moldada pela doutrina católica? O que é que mudou na Igreja? Como? Por quê? Como é que a mudança de posição da Igreja na sociedade está afetando o povo?

É disso tudo que trata este livro. Depois de situar a Igreja no contexto sócio-político brasileiro e comentar as suas relações e interações com a sociedade e o Estado, o autor se propõe analisar a sua influência na religiosidade do povo. Através de um questionário cuidadosamente elaborado e aplicado em oito dioceses distribuídas pelo país, foram definidos quatro tipos de catolicismo. Em seguida, pesquisou-se a incidência desses quatro padrões de religiosidade nas oito dioceses que tinham sido selecionadas para campo de pesquisa por

suas tendências reconhecidamente tradicionais ou inovadoras. Da comparação entre elas resultam dados que revelariam o grau de influência da Igreja nas crenças e práticas religiosas do povo.

Pode-se discutir as conclusões do autor. Mas não se pode negar o valor de seu trabalho para uma melhor compreensão da ação da Igreja no Brasil. É leitura indispensável para os responsáveis pelo planejamento pastoral e para todos quantos querem participar de maneira lúcida da história que se faz hoje. História na qual a Igreja tem um papel único, que não pode ser ignorado.

Por isso mesmo o autor, Thomas C. Bruneau, vem acompanhando a atuação da Igreja no Brasil desde 1967, quando passou aqui um ano, preparando a sua tese de doutoramento em Ciências Políticas, na Universidade da Califórnia em Berkeley, EUA. Esse seu trabalho foi publicado pela Edições Loyola, em 1974, sob o título "O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição". Atualmente Thomas C. Bruneau é professor de Ciências Políticas e Diretor do "Centro de Estudos de áreas em desenvolvimento" na Universidade McGill, em Montreal, Canadá. Seu interesse pelo aspecto político da ação da Igreja o levou a estudar, também, as relações entre Igreja e Estado em Portugal, a partir de 1973.

Os resultados de seus estudos realizados "in loco", tanto no Brasil como em Portugal, têm sido difundidos através de conferências de artigos publicados em diversas revistas em várias partes do mundo.

"Religião e Politização no Brasil" é, sem dúvida nenhuma, obra de um estudioso sério, observador sagaz e profundo conhecedor do assunto.

**Margarida Oliva**