

Recensões

G. MOREL — Questions d'homme II: L'Autre — Aubier, Paris 1977, 409 pp.

Num texto no qual se fazem visíveis traços de um itinerário pessoal, G. Morel prossegue sua crítica da modernidade ocidental como tempo e universo de uma cultura que se apresenta enferma na medida em que se configura como "cultura antropocêntrica" (v. "Síntese", n.º 10, 159-161). Esse segundo volume é, todo ele, uma meditação original e estimulante sobre o problema de Deus na cultura ocidental. Observe-se no entanto, desde logo, que o problema não é tratado nem em nível antropológico-cultural nem em nível de fenomenologia ou sociologia religiosas, mas em nível rigorosamente filosófico (levando-se em conta a rejeição, pelo A., de uma filosofia "separada" e, em particular, distinta da teologia). O Outro é, justamente, Deus ou o Absoluto ou a realidade designada e banalizada por esses e outros termos já desgastados por uma prática cultural viciosa (pp. 110-112). Denunciar os equívocos dessa prática e da teoria que nela está presente, e tentar trazer à luz a *estrutura geral* da questão do Outro ou os elementos essenciais, diferenciados e articulados, nos quais se ins-

creve o movimento dessa questão: eis as duas partes da obra de Morel ou as duas grandes jornadas do seu itinerário.

A primeira parte abre-se com uma evocação vigorosa da célebre querela que, de Kant a Hegel, coloca primeiramente sob interdição crítica as provas tradicionais da existência de Deus — coroa de todo o edifício da cultura intelectual do Ocidente, dos Presocráticos a Leibniz — para retomá-las depois no esforço titânico do pensamento do Absoluto na história. A crítica kantiana tem por alvo mostrar as pretensões desmedidas da razão ao passar do empírico ao transcendente sem abandonar o terreno da existência. Mas a existência permanece irremediavelmente presa à experiência. Para além estende-se o domínio vazlo do *a priori* analítico, vem a ser, do tautológico. A idéia humana de Deus não exprime senão sua lógica interna, ou seja, a possibilidade abstrata de um ser no qual essência e existência são idênticos por hipótese. A "crítica da crítica" em Hegel pretende mostrar, justamente, que a rejeição kantiana das provas da existência de Deus não abandona, por sua vez, o plano do finito e do abstrato no qual aquelas provas permanecem encerradas. A "justificação" de Deus (Hegel prefere não utilizar a terminologia da "prova") supõe, no

homem, a presença do infinito real (p. 25). Como alcançar Deus senão a partir do próprio Deus? Se o homem conhece a Deus, é Deus que, no homem, se conhece a si mesmo. E o terreno concreto dessa automanifestação de Deus — ou do Absoluto, para falar com Hegel — é a História. A História como verdadeira "teodicéia": eis a titânica transposição hegeliana do racionalismo leibnizo-kantiano. Mas é justamente sobre essa teodicéia histórica hegeliana que cai o peso da condenação proferida pelo jovem Marx em nome do humanismo positivo. No entanto, Morel prefere não se demorar na análise da contestação marxiana e prefere sublinhar a significação exemplar da experiência hegeliana (pp. 34-35) na medida em que ela contém, de um lado, a denúncia do antropocentrismo que se mostra incapaz de reconhecer o Outro na sua autonomia absoluta e de outro, em contrapartida, a ambição de um pensamento totalizante que engloba no mesmo círculo o eu, outrem e o Outro. Aqui reside, segundo Morel, a raiz primeira da impotência hegeliana em tematizar uma autêntica experiência do Outro. Mas a exemplaridade do hegelianismo manifesta-se em outra dimensão decisiva, vem a ser, na intenção de pensar em toda a sua radicalidade a significação do Cristianismo na cultura ocidental. Dimensão na verdade decisiva pois, segundo Morel, a estrutura geral da questão do Outro que emerge da crise da modernidade ocidental traz consigo um questionamento em profundidade da teoria cristã e, por conseguinte, da sua formulação mais radical que é o hegelianismo. De acordo com a leitura de Morel, a significação mais profunda do Cristianismo se descobre, aos olhos de Hegel, a partir do evento revolucionário de 1789. Cristianismo e revolução: o tema é hegeliano, antes de ser atual. A mensagem revolucionária dos Evangelhos, que os séculos de Crisandade deixaram sem eco na oposição entre o céu e a terra — a dialética da cultura e da alienação na *Fenomenologia* — é assumida finalmente no projeto grandioso de conciliar o divino com o mundo ou

de estabelecer o reino da razão na realidade espiritual que traduziria, segundo Hegel, a intenção mais profunda da revolução francesa. É sabido que a exaltação hegeliana da liberdade abstrata que gera o Terror e, com ele, uma nova forma da dialética do senhor e do escravo. A significação histórica da revolução cristã da subjetividade será acolhida, na figura da "moralidade", pelo idealismo alemão. E será na trilha dessa recuperação "idealista" que Hegel proclamará, sobretudo nas lições sobre a *Filosofia da Religião* e a *Filosofia da História*, seu otimismo com respeito ao advento final do reino da razão e da liberdade — ou ao destino, finalmente cumprido, do Cristianismo original. Para Morel os desmentidos que a história, após cento e cinquenta anos, vem impondo ao otimismo hegeliano, não devem ser atribuídos apenas à emergência de novas condições históricas, imprevisíveis para Hegel. Mais profundamente, eles estão ligados à própria essência do hegelianismo ou seja, segundo insinua Morel (p. 48), do próprio Cristianismo incapaz de propor uma concepção do sujeito que satisfaça às exigências radicais do pensamento do Outro. Com efeito, o fato do hegelianismo não ter conseguido, não obstante o ingente esforço especulativo que levou a cabo, suprimir de vez o dualismo entre filosofia e teologia que caracteriza a teoria cristã, é o índice da insuficiência da sua radicalidade teórica. A teologia, que deveria ter encontrado sua definitiva transposição racional no hegelianismo, continua a sobreviver, ainda que com uma vida exangue (pp. 48-93). Para numerosos homens do Ocidente a teologia, que iluminara a cultura intelectual durante longos séculos, não significa nada ou é objeto, tão somente, de reconstituições arqueológicas. De Marx a Karl Barth, passando por Merleau-Ponty, Heidegger, Berdiaeff e Jaspers, e recuando a Descartes e Santo Tomás, Morel acompanha as vicissitudes da teologia no seu relacionamento com a filosofia. Parece-nos, no entanto, surpreendente que o A. não se refira, aqui, ao pensa-

mento de M. Blondel que marcou tão profundamente a teologia católica francesa do primeiro meio-século, e trouxe uma contribuição reconhecidamente original ao problema da filosofia cristã. Como quer que seja, o que importa é a conclusão de Morel ou a sua interrogação conclusiva (pp. 91-93). Ele se pergunta se a crise do sentido que atravessa a civilização do ocidente cristão na oposição de duas ciências que, cada uma por sua vez, ou simultaneamente, se pretendem fundamentais, não deve ser referida ao movimento geral que anima esta civilização (e cujas manifestações haviam sido diagnosticadas no 1.º vol.): o movimento que se orienta predominantemente para a *produção*, com seus dois pólos complementares de dominação e coisificação. Ao fazer da idéia de Deus, de uma maneira ou de outra, um *produto* da experiência ou do pensamento, tanto a filosofia quanto a teologia submetem seu labor teórico ao movimento geral da produção. A crítica desse movimento geral tem por fim, justamente, acordar o pressentimento de um limiar, para além do qual a questão do Outro se abre sobre uma nova radicalidade teórica, e se liberta do esquema da produção que aprisiona a tradição filosófico-teológica.

Toda a segunda parte do livro de Morel desenrola a "estrutura geral" da questão do Outro, como tentativa de definir esse novo limiar teórico. Além de uma advertência inicial, essa segunda parte se compõe de vinte e nove pequenos capítulos, que são outros tantos estádios de um caminho difícil e mesmo aparentemente tortuoso, mas cujo roteiro é traçado na prossecução de um único alvo: a descrição de um tipo de experiência do Outro em que, da gratuidade da sua Presença possa emergir a radical independência do homem. Como Morel observa (p. 97) o caminho ou o *método* deve ser tomado aqui na sua acepção mais literal: é o próprio avançar da experiência que se descobre como o percurso de um caminho e torna possível o ato teórico que explica a estrutura ou a ordenação abstrata da mesma experiência.

Morel insiste em que a experiência do Outro — ou de Deus — que irá propor não é um retorno ao fideísmo ou ao sentimento. Esse tipo de oposição razão-fé é justamente o que deverá cessar, uma vez transposto o limiar de uma autêntica experiência do Outro e da sua descrição teórica. É importante, por outro lado, levar em conta a caracterização da estrutura geral da experiência, que Morel julga poder sugerir a partir de algumas indicações semânticas oferecidas pela raiz indo-européia do termo: a experiência implica, de um lado, movimento e prossecução de um termo; e, de outro, alteridade essencial de um alhures e de um além. Aplicar com rigor esta estrutura à experiência do Outro deve ser, segundo Morel, uma tarefa decisiva para o destino da nossa cultura. A discussão preliminar que é exigida pela seriedade dessa tarefa refere-se, justamente, à natureza de uma experiência rigorosa — ou seja, sem equívocos — no terreno da questão do Outro. O cap. 2 da 2.ª parte (pp. 102-108) é dedicado a essa discussão, e é fundamental para a inteligência do propósito de Morel. Para além da negação do ateísmo absoluto e das provas do teísmo tradicional — que implicam, cada um a seu modo, uma "projeção" do homem que se busca a si mesmo na ocultação do Outro — a questão se articula em torno de uma recusa inicial: a recusa de projetar-se sobre o objeto ou de "produzi-lo" para satisfação de uma necessidade, de qualquer natureza que seja. A partir dessa recusa, a abertura à questão do Outro torna-se uma hipótese legítima, que será verificada ao longo da experiência. Em todo o caso, ela não se definirá em "termos de explicação ou mesmo de compreensão" (p. 107). Com efeito, a questão do Outro não se coloca no contexto da causalidade intramundana: "a verdadeira razão da minha interrogação a respeito de Deus não se deve ao fato de que eu não possa, na minha solidão fechada ou, o que é o mesmo, aberta apenas para o mundo, justificar esse mesmo mundo (p. 108)". Não é o finito que põe em movimento a "prova" de Deus. Por isso mesmo, o ter-

mo "prova" deverá ser abandonado, uma vez que o pensamento que prova é, essencialmente, um pensamento produtor, e o objeto submetido à prova permanece entregue à descrição do sujeito probante. O ponto de partida da experiência é descrito como uma *atitude* que possui duas faces. De um lado, um sadio agnosticismo que rejeita toda forma de nihilismo-indiferença em face do problema de Deus — e toda utilização antropocêntrica do poder questionante desse problema. De outro, abertura aos apelos possíveis que, ao longo do caminho, traçam o contorno original da experiência do Outro. Esses preliminares metodológicos preparam o desdobramento da estrutura geral da questão do Outro em dois grandes planos que poderiam ser denominados — num sentido cujo rigor não se manifesta senão no contexto da mesma experiência — o plano da *diferença* (no qual incluiríamos os caps. 4-12) e o plano da *necessidade* (caps. 13-28). Tratando-se de um tipo absolutamente original de experiência — a experiência de uma questão radical — as categorias da "diferença" e da "identidade" não se apresentam aqui na sua acepção lógica usual, segundo a qual a diferença emerge como segundo momento sobre o fundo da identidade negada. Aqui, a diferença é primeira. Trata-se, justamente, de articular a questão sobre o Outro no espaço da sua radical alteridade e não na sua oposição ao idêntico, seja embora este o próprio sujeito que se abre à questão (p. 120). A primazia da diferença significa, pois, que a radical alteridade do Outro somente é pensável numa estrutura de experiência em que o sujeito — o homem — experimenta igualmente sua independência absoluta. Os caps. 5 a 12 explicitam, em face da tradição filosófica-teológica do Ocidente, as consequências dessa absoluta *Selbständigkeit* do homem no interior da questão de Deus. Primeira consequência: a rejeição, seja da tradição ontológica grega, seja do criacionismo bíblico. Com efeito, a tradição ontológica grega não supera o dualismo mágico (pp. 131-136) senão para encerrar a diferença nos termos da

relação de semelhança que retornará finalmente à identidade na negação hegeliana, seja embora uma identidade na oposição. A experiência rigorosa da alteridade ou de uma diferença que se põe como primeira obrigação, ao contrário, a pôr em questão a tese tradicional segundo a qual, se não existe relação real de Deus ao homem, existe relação real do homem a Deus (p. 140). A possibilidade da correlação deve ser mantida, mas nos termos dessa forma original de *reconhecimento* que nada demonstra mas apenas deixa existir o Outro numa atitude de incondicional confiança (p. 143). Quanto à tradição bíblico-cristã, é igualmente recusada (p. 148), não obstante o caráter ético-histórico que a concepção de Deus nela assume e que se aproxima das estruturas do encontro e do reconhecimento. Mas a sua feição particularista é definitivamente inaceitável. O criacionismo deve sofrer, em consequência, uma profunda revisão crítica (caps. 10-12) na qual se acentuará, em particular, a gratuidade da criação *ex nihilo* (pp. 158-161) que tornará sem pertinência a interrogação sobre a razão do finito e não permitirá falar de Deus como criador dos fenômenos (no sentido kantiano) nem como criador das liberdades. Com efeito, como poderia Deus criar a liberdade sem substituir-se a ela? (pp. 162-163). E nessa perspectiva que se discute (cap. 12) o problema da liberdade e da falta na exegese cristã tradicional (católica e protestante) dos primeiros capítulos do *Gênese*, sobretudo no que diz respeito à afirmação dogmática da criação do homem por Deus em estado de justiça e santidade. Há uma incompatibilidade conceptual entre conceitos como liberdade, justiça, santidade e o conceito de criação (p. 185). Em suma, a posição da primazia da diferença obriga a uma recusa radical do antropocentrismo que reponta na primeira página do *Gênese* para atravessar toda a tradição ocidental.

A partir do cap. 13 a descrição da experiência do Outro move-se no plano da *identidade*, que responde fundamentalmente à pergunta: "o

que é o Outro?" (p. 185), cuja resposta conduzirá à pergunta correlativa: "o que é o sujeito que se interroga sobre o Outro?" ou "o que é o homem?" (caps. 18-27). A afirmação da identidade de Deus ou do Outro não se situa no plano de uma razão que substitui, nas teologias contemporâneas, as metafísicas do *ser* pelas ideologias do *agir*. A identidade surge, aqui, no domínio absolutamente original de uma "razão sem razão", justamente denominada gratuidade e que será necessário, agora, denominar *amor*, não obstante os equívocos longamente acumulados sobre esse termo. Nessa altura o importante é, segundo um ensinamento de Hegel no *Prefácio à Fenomenologia*, não fazer do amor o predicado de um sujeito vazio (p. 190). Mas igualmente importante é não fazer do amor o resultado do movimento do conceito. Esse foi o erro de Hegel. Com efeito, ao nível da experiência do Outro e enquanto expressão da sua identidade, o conceito é apenas o *signal* que, no movimento da experiência, indica o Outro na sua alteridade radical e primeira. Como amor — ou o Amor — o Outro não é assumido no interior de qualquer movimento dialético. Ele é *reconhecido*, no sentido em que o próprio Hegel, ainda na *Fenomenologia*, define o conceito de *espírito* pela liberdade e perfeita independência das consciências-de-si que se reconhecem (p. 193). É desse reconhecimento que emerge a afirmação da existência e da necessidade do Outro e do que poderíamos chamar seus atributos (caps. 15-17). Morel aproveita a oportunidade para o exame rigoroso de alguns dos tópicos clássicos da chamada "teologia natural", o que o leva a retomá-los na perspectiva da radical alteridade e da absoluta gratuidade do Outro. Como amor, o Outro é *paixão* (caps. 15 e 16), o que nos leva a falar, a seu propósito, de alegria admirativa — encontro surpreendente de Aristóteles e da tradição cristã (pp. 214-219; na p. 214, n. 142, corrigir a cit. de Aristóteles para *Met.*, XII, 7, 1072 b 14-18).

A antropologia que está implicada na estrutura geral da questão do Outro é tratada explicitamente a partir do cap. 18. Ela se constrói em torno do problema da correlação entre o Outro e o homem (caps. 18-20), e converge para um aprofundamento do tema da "revelação" e da "manifestação" do Outro (pp. 273-275). No contexto desse tema, Morel retoma (cap. 21) a severa denúncia do dualismo entre filosofia e teologia, dualismo que se exprimiria, em particular, na distinção entre um conhecimento de Deus *em si mesmo* (fé e teologia) e um conhecimento *para nós*, ou como exigência de explicação do finito (filosofia). A cit. da p. 280 (extraída, sem referência, da obra de H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1956, pp. 168-169) exprime, com nitidez clássica, esse tipo de distinção que Morel recusa, seja como preconceito subjetivista, seja em nome de uma lógica elementar: como Deus pode ser verdade-para-um-sujeito se não for afirmado primeiramente como verdade-em-si? O dualismo entre razão natural e razão sobrenatural aparece, assim, inadmissível (p. 282), pois a liberdade e a razão não se voltam para o Outro através da mediação da Natureza (que é uma entidade mítica) mas na relação única e original de reconhecimento da sua radical alteridade e da sua absoluta gratuidade. Sobre o Outro — e sobre o homem — uma única forma de experiência e de teoria é possível. O dualismo aparece como a "doença mortal" da cultura greco-cristã do Ocidente e deve ser substituído por uma teoria unitária que dê razão da possibilidade, para todo e qualquer indivíduo, de se abrir à experiência do Outro. Essa experiência põe a descoberto as estruturas constitutivas do sujeito, e é a descrição dessas estruturas que ocupa o cap. 22 e nos dá uma síntese da antropologia de Morel. O corpo, a teoria e a prática: esses os três momentos estruturais que, segundo essa antropologia, integram a unidade do sujeito no movimento mesmo da experiência. Esse movimento desenvolve-se, por sua vez, em outros tantos campos antropológicos fundamentais que são

o tempo (c. 23), a morte (c. 24), a ausência e a presença (c. 25), a falibilidade e a falta (c. 26) e, enfim, a intersubjetividade (c. 27). O importante cap. 28 faz desembocar o longo itinerário nos problemas mais candentes da atualidade. Aí, a questão explícita da alteridade (do Outro e dos outros) é confrontada com as suas condições atuais: economia, política, cultura, erótica ou poética, gozando cada uma de relativa autonomia. Essas condições são duras e, mesmo, terríveis: a questão do Outro — dos outros — é ainda *historicamente possível*? Eis a interrogação que atravessa as últimas e atormentadas páginas de Morel, antes que ele se disponha, no cap. 29, a formular algumas “orientações”.

A questão da possibilidade histórica da questão do Outro é, sem dúvida, decisiva para o propósito de Morel. Ele a introduz através da discussão de algumas teses desenvolvidas por Umberto Eco na sua obra *A estrutura ausente* (na trad. port., São Paulo, Perspectiva, 1971, pp. 354-371). Aí se faz a proposta da substituição de uma filosofia dos senhores contempladores (aqueles que gozam do lazer para partir da questão “quem fala?”) por uma filosofia dos escravos trabalhadores (aqueles a quem não resta senão a urgência de colocar a questão “quem morre?”). Morel procura mostrar a artificialidade de tal oposição, pois a verdade histórica é que os senhores contempladores ou teorizantes continuam a ser os porta-vozes dos escravos trabalhadores mesmo — e sobretudo — para formular suas próprias questões. Essa oposição conduz notadamente a um dualismo abstrato entre um pretense sentido puro, ou apenas contemplado, e as condições materiais que são necessárias — mas não suficientes — para a emergência da questão do sentido. Em outras palavras: a transformação das condições materiais, por necessária que seja, não operará uma libertação real se não tornar historicamente possível uma experiência do Outro e dos outros que contenha já em ato, ainda que incoativamente, a “supressão da divisão histórica entre

senhores e escravos” (p. 378). Mas, que uma tal experiência possa ter lugar como um evento histórico significativo na cidade moderna e nas suas instituições, eis o que se mostra como uma possibilidade extremamente frágil, seja que se trate da experiência de outrem (pp. 378-382) ou da experiência do Outro (pp. 382-386). Não obstante, Morel indica os campos nos quais uma conversão fundamental tornaria historicamente possível a forma de experiência aqui preconizada: linguagem, economia, política. São páginas de um otimismo muito sóbrio, que acentuam as dificuldades, mas apontam igualmente direções de ação: “ao menos, é possível começar” (p. 401). Eis a palavra de tênue esperança com que Morel encerra o presente volume.

Um juízo global sobre a obra de G. Morel deverá ficar reservado à apreciação do 3.º vol. *Jesus na teoria cristã*, já publicado mas que ainda não nos chegou às mãos. No entanto, é conveniente ressaltar algumas das opções teóricas fundamentais que orientam o presente volume. Trata-se de uma reflexão até certo ponto dramática ou “apaixonada” (no sentido nietzschiano), que se desenvolve em torno da interrogação: é possível ainda pensar o problema de Deus após a destruição do teísmo tradicional, levada a cabo ao longo de um itinerário crítico que vai de Kant a Nietzsche? Como falar de Deus num universo pós-nietzschiano, entendendo-se aqui o falar no sentido da enunciação de um discurso teórico, que desvele as estruturas de uma experiência *real*, efetivamente possível no tempo e espaço históricos da modernidade? É esse discurso teórico que Morel denomina “filosofia” (p. 292). A questão se exprimiria, portanto, nesses termos: o discurso filosófico sobre Deus apresenta ainda historicamente a possibilidade de formular-se como um discurso sensato? Acentue-se que, para Morel, não se trata de um discurso do sentimento, nem de um discurso ideológico ou do discurso das teologias tradicionais. Trata-se da possibilidade de um discurso que possa confrontar-se, em nível teórico rigo-

roso, com o imenso labor crítico iniciado justamente com a crítica kantiana da antiga Metafísica. Na perspectiva desse confronto, convém atribuir importância decisiva à proposição de Morel já antes referida: "Deus não é o criador dos fenômenos nem das liberdades". Com esta afirmação desabam, com efeito, as duas grandes vertentes do teísmo tradicional greco-cristão: o teísmo cosmológico, que a crítica kantiana começara por abalar, mas que ainda recentemente o teilhardismo tentara restaurar num esforço grandioso; e o teísmo deontológico, que suporta toda a tradição teológica das discussões sobre a liberdade e a graça e sobre o qual Kant buscara levantar o edifício da razão prática. Uma nova aproximação de Deus caminha, portanto, por entre os escombros do teísmo filosófico-teológico do Ocidente, cujo dualismo é duramente criticado por Morel, para buscar o solo mais profundo de uma experiência mais radical: a experiência de que a sem-razão da existência de Deus é a única razão que torna possível — e necessário — o enunciado da sua existência no nosso discurso pós-nietzschiano, carregado de suspeições críticas. Se o homem é capaz de dar razão do mundo na ciência dos fenômenos, e dar razão de si mesmo na trabalhosa construção da história, Deus existe — não como Razão última dessas razões mas como o Outro radicalmente outro que se manifesta na absoluta gratuidade com que deixa existir, na sua irreduzível autonomia, a liberdade do homem, e na sua precariedade fenomenal o mundo do homem. Dir-se-á que tal concepção equivale a fazer de Deus o resíduo inútil dos discursos verdadeiramente eficazes, os discursos que exprimem as tarefas de construção da história e de transformação do mundo. Morel responderia, provavelmente, que os discursos eficazes — os discursos das razões encadeadas — são justamente aqueles que jamais conseguirão enunciar Deus — o Outro — porque são sempre, afinal, dominadora redução ao sujeito. E, sem dúvida, Morel acrescentaria ainda que o discurso, como explicitação de uma estrutura, é,

aqui, inseparável do movimento de uma experiência única, vem a ser, a experiência da alteridade radical de Deus, a única experiência sensata que resta ao homem ocidental após a "morte de Deus". Dir-se-á, ainda, que tal concepção reflete apenas as últimas sutilezas de uma cultura espiritualmente exaurida, e votada definitivamente ao demônio da dominação. Para além dessas sutilezas, que são apenas um fugidivo jogo de palavras sobre a dura face da cultura racionalista e tecnológica do Ocidente, a hora pertence aos discursos que partem das margens e dos profundos e obscuros movimentos que agitam as grandes massas dos que permaneceram até agora silenciosos na história: os discursos do entusiasmo religioso e da contestação social, do profetismo e da utopia. Talvez. Mas, é preciso levar em conta o fato de que, se o teísmo greco-cristão emerge do próprio centro do espaço da cultura ocidental, seus problemas continuam a nos acompanhar mesmo nas nossas tentativas de migração para fora das fronteiras desse espaço. O volume de Morel nos deixa face a face com esses problemas, na sua formulação mais radical. É seu mérito inegável, qualquer que seja o juízo que venhamos a fazer sobre a pertinência e a coerência das soluções por ele propostas.

H. C. de Lima Vaz

MÁRIO DE FRANÇA MIRANDA
— Sacramento da Penitência.
O Perdão de Deus na Comunidade Eclesial — Col. Teologia e Evangelização, nº 2, Ed. Loyola, São Paulo 1978, 101 pp., 21 cm x 14 cm.

O mal-estar diante do Sacramento da Penitência pertence às constatações, que comumente fazemos na atual vida eclesial. As causas mais profundas situam-se, não propriamente no Sacramento, como tal, mas sim no contexto cultural e moral em que vi-

vemos: certa fé infantil a respeito de Deus, perda da consciência de pecado e dificuldade em aceitar a mediação da Igreja para o perdão. Acrescentem-se fatores decorrentes de uma prática mecânica e formalista da confissão individual, de uma concepção mágica do sacramento, de penitências impostas totalmente desligadas da vida real do fiel. O homem moderno, por sua vez, quer assumir mais pessoalmente sua vida, em vez de manter dependência do confessor. Para efeito de terapia e desabafo, pode recorrer a um profissional de Psicologia.

Com esse quadro, introduz o Pe. França Miranda o seu trabalho sobre o Sacramento da Penitência (pp. 5-8). Trata-se de um livro extremamente sério, elaborado com clareza e acurácia. Reflete a pena de teólogo cuidadoso, que procura caminhar apoiado em dados seguros da Escritura e Tradição da Igreja. Segue o método teológico mais corrente na teologia moderna. Parte de reflexão sobre a fundamentação bíblica, para evitar a priori dogmáticos sem apoio na Escritura, como fazer remontar a Jesus a forma atual da confissão auricular ou afirmar a inexistência da penitência na comunidade primitiva. Interessa, de início, captar a fonte bíblica que permitiu o desenvolver-se deste sacramento no tempo dos SS. Padres e posteriormente.

O ponto de partida é a grande Revelação do Amor salvífico e perdoante de Deus em Jesus Cristo. Pois, Jesus, através de suas palavras e agir, manifesta-nos um Deus, que sai à procura do homem, incapaz de encontrá-lo por suas próprias forças. É a atitude fundamental do homem deve ser de humilde penitência.

Com extrema clareza e concisão, o Pe. França apresenta-nos o cerne da Revelação de Jesus sobre o perdão de Deus, e mostra-nos como a Igreja Primitiva a entendeu em sua prática. Chama atenção para o pressuposto da prática eclesial: a consciência comunitária dos cristãos em continuidade com a tradição judaica. Para Israel, o estar fora do Povo,

com o qual Deus fez aliança, é ser excluído da salvação. O pecado significa ruptura da aliança entre Deus e o Povo. É uma transgressão cometida no e contra o povo santo de Deus. Daí a necessidade de participação do povo no perdão, pois está em jogo a salvação de todos. Neste contexto se entende a excomunhão, a exclusão da comunidade, definitiva pela condenação à morte ou temporária com possibilidade de readmissão.

No N. Testamento, a comunidade primitiva cristã defrontar-se-á com esta questão, criando uma prática própria preventiva e curativa (1 Cor 5,1-3). O Modo de agir das comunidades primitivas pressupõe que elas, com seus chefes, gozam de autoridade em nome de Cristo para poder perdoar os pecados. Neste contexto, as clássicas pericopas de Mt 16,19; 18,18; Jo 20,21ss recebem do autor análise mais detalhada (pp. 17-21).

Como em nenhum outro sacramento, a história da Penitência com os seus diferentes ritos, — penitência pública eclesiástica até o séc. VI, penitência tarifada até a alta Idade Média e a forma atual a partir do século XIII — faz-se importante para posteriores juízos teológicos sobre a possibilidade de hoje introduzir novas formas. A partir do dado histórico, elaborado com cuidado e brevidade, mas suficiente para dar-nos conta da evolução do sacramento, (pp. 25-35), o autor está em condições de encetar uma reflexão teológica de cunho sistemático.

Parece-me bastante exata e feliz a explicação teológica da dimensão eclesial do perdão: sua realidade e sua necessidade. Trata-se de um ponto extremamente importante e crucial para a Pastoral devido à dificuldade, que o homem moderno sente diante de tal necessidade. Entretanto, não me pareceu do mesmo nível de profundidade teológica a explicação da necessidade do ministro, sobretudo quando conclui o parágrafo dizendo que "só o ministro que eleva esta atividade de comunidade a nível de sacramento". Primei-

ro, não creio que o uso do termo "sacramento", assumido em diversas acepções tenha sido bem explicitado, máxime para leitor um pouco desavisado. É esta afirmação categórica de que só o ministro eleva a celebração penitencial a nível de sacramento não parece tão evidente e contundente. Merecia ser matizada, histórica e teologicamente. Além disso parece fazer remontar tal afirmação à Vontade de Cristo. Expressão ambígua, sobretudo porque muito usada por uma teologia tradicional em perspectiva que certamente não é a do autor (pp. 42-43).

Ao tratar da Conversão (pp. 47-59), oferece-nos em poucas pinceladas a problemática na sua evolução histórica, desde suas raízes bíblicas até as discussões dos teólogos pós-tridentinos. Rápida, concisa, exata, suficiente para ter-se uma idéia da questão. Demora-se mais na análise fenomenológica do arrependimento, para partir depois para uma reflexão teológico-sistemática na perspectiva moderna da opção fundamental, relacionando-a com o Sacramento da Penitência. Esta análise fenomenológica poderia ter sido, com grande proveito para o leitor, completada com alguns elementos de Psicologia sobre os mecanismos inconscientes de culpa. A análise ficou, a meu ver, em nível filosófico-idealista, desconhecendo dados complementares da Psicologia, e que se tornam necessários para entender o fenômeno da culpa. Pois, ela não aparece à consciência na clareza descrita. Está sempre unida a mecanismos de autopunição, frustração. No estabelecer a "idealidade" não entra em jogo simplesmente o dever-se da consciência, mas também se escondem inúmeras pulsões inconscientes, que lhe perturbam a clareza. A leitura do texto pode dar a impressão de encontrarmo-nos diante de uma consciência quimicamente pura e não imersa na "condição histórica, situacional". É uma análise mais ontológica e pouco óptica. Esta observação crítica não infirma de modo nenhum os ricos elementos oferecidos pela análise. Ajudam-nos a conscientizar-nos precisamente de desvios

vindos de mecanismos inconscientes. Outro ponto forte do livro e extremamente sugestivo pastoralmente se refere à confissão íntegra. Os pastores e ministros desse sacramento deveriam ler e refletir com calma essas páginas e certamente poderíamos ter então uma prática sacramental mais rica e proveitosa para os fiéis. Ficou-me, contudo, pequeno ponto sem os esclarecimentos necessários. Ao explicar a relatividade ainda que pastoralmente importante, da obrigação da confissão íntegra, deixa como conclusão final contudo a impressão de que tal prática deva continuar. Acontece que o ensinamento tridentino não se refere simplesmente ao termo "confissão íntegra". Vai mais além, dizendo que essa integridade se estende à enumeração dos pecados "in specie ac singillatim", as circunstâncias que modificam a espécie. Exatamente a compreensão estrita de tal ensinamento levou a prática da confissão a verdadeiro interrogatório, que sacerdotes escrupulosos urgiam até o extremo da obsessão descritiva. Que significa realmente este "in specie et singillatim" e conforme certos livros de moral até a "última espécie" e que são essas circunstâncias? E toda a problemática de determinar quantos pecados mortais um só ato podia encerrar? Talvez alguns leitores não tenham percebido o alcance das afirmações do autor em relação a tal prática de interrogatório em vista de obter-se uma confissão íntegra. Poderia ter sido mais claro e incisivo, mostrando a não necessidade e até mesmo o aspecto negativo de tal prática.

A consideração da satisfação como amadurecimento da conversão é realmente muito valiosa. Recoloca em nova luz uma prática que se desgastara pelo seu automatismo e por sua forma ritualista. Entretanto, ao descrever a tensão pessoa-natureza, nas pagadas de K. Rahner, assume certas reflexões que parecem, de novo, prescindir de dados da Psicologia. Aceita a possibilidade (p. 78) de que uma opção seja tão intensa e autêntica que impregne imediatamente o homem todo, apesar de ter dito an-

tes que a realidade espiritual-material do homem é a raiz de tal impossibilidade. Algo não parece claro nessas duas afirmações, que parecem contraditórias. Ademais a Psicologia profunda seria cética diante de um homem que conseguisse tal imediatez e totalidade de opção. Não somente o histórico de pecado marca o passado de alguém. Há outras marcas que não dependem do ato de liberdade e são conseqüências de atitude (e talvez pecados) de outros. A distinção entre nível de intencionalidade e de facticidade poderia ser iluminador. No nível da intenção, a pessoa busca tal decisão. No nível da facticidade não a consegue realizar. Tal fissura é precisamente a experiência da concupiscência.

Excelente o pequeno capítulo sobre a Eucaristia como Sacramento do Perdão, retomando dado da tradição da Igreja, em grande desconhecimento na atual práxis eclesial. Conclui o livro, com reflexões sobre a crise e sentido da confissão freqüente. Cristãos fervorosos têm-se afastado de tal prática. Procura analisar as razões e recupera o valor da confissão chamada de devoção.

Se eu pudesse ter a pretensão de dar um conselho aos sacerdotes e agentes de pastoral, dir-lhes-a que vale a pena debruçar sobre esse livro, lê-lo, refletir sobre ele e a partir daí julgar criticamente a própria prática pessoal e pastoral da Penitência. Há elementos muito valiosos que servem realmente para uma nova compreensão de tal sacramento e vêm em resposta a tantas perguntas que flutuam no ar. Livro denso, conciso, claro, elaborado com rigor e seriedade teológica. Talvez pudesse até mesmo dizer, que ele retrata o que se pode seguramente ensinar e praticar nesse setor. O que lemos aí pode-se considerar como doutrina "segura", sólida.

Não é um trabalho de fronteira, mas de consolidação. Por isso, há espaços de experiência pastoral para além do que se afirma ao livro, partindo do que aí foi escrito. Outros teólogos teriam coragem até mesmo de ir mais além, mas naturalmente

sem tanta segurança e base teológica da tradição, como o autor.

Há duas maneiras de um teólogo latino-americano servir a pastoral de seu Continente. Uma seria assumindo de modo explícito o método consagrado em Medellín, e a partir dele elaborar suas reflexões. Outra seria de enriquecer com os dados, sobretudo da história do dogma, a nossa tradição teológica. O Pe. França, neste livro, seguiu o segundo modo. Por isso, apesar de não encontrarmos em sua bibliografia nenhum trabalho de teólogo latino-americano e de ele não adotar explicitamente uma perspectiva metodológica ligada à prática, contudo seu livro insere-se no grande esforço dos teólogos deste Continente de criar maior densidade teológica na nossa pastoral.

Este livro vale a pena ser lido e estudado. Com as dinâmicas que o próprio autor apresenta, ele pode tornar-se facilmente subsídio para cursos de atualização do clero e de agentes de pastoral. E certamente terá seu papel na renovação pastoral da Penitência. Uma palavra sobre o autor. O Pe. França Miranda, é professor de Teologia na PUC-Rio. Doutorou-se em Teologia sistemática na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma com a tese: "O Mistério de Deus em nossa vida. A Doutrina Trinitária de K. Rahner" (Ed. Loyola, S. Paulo 1975). Na esperança de novos trabalhos fica nosso apreço pela contribuição do presente.

J. B. Libânio

J. B. LIBÂNIO — O problema da salvação no catolicismo do povo. Perspectiva teológica — (Col. Cadernos de Teologia e Pastoral n^o 5), Vozes, Petrópolis 1977, 72 pp.

A maneira de conceber a salvação é um ponto central para uma aproximação teológico-pastoral ao fenômeno da religiosidade popular. J. B. Libânio oferece-nos, em densas páginas, não tanto um diagnóstico do

catolicismo popular como religião de salvação, quanto um valioso instrumental hermenêutico e teológico, que permita aos responsáveis por uma prática evangelizadora nos meios populares um diálogo lúcido com o universo simbólico em que se exprime a fé do povo.

O primeiro capítulo sistematiza um conjunto de reflexões em ordem à determinação do *lugar hermenêutico* a partir do qual a problemática em questão é abordada. Isto se faz a partir de três coordenadas ou, melhor, de três horizontes referenciais que intervêm na configuração da atitude tomada em face do fenômeno do catolicismo popular: o horizonte teológico cultural, o horizonte eclesial e o horizonte da práxis, que pode delinear-se em termos de dominação ou libertação. Estes horizontes, analisados separadamente por razões metodológicas, fundem-se, porém, na unidade indivisível da atitude do sujeito.

Do ponto de vista *teológico cultural* o lugar hermenêutico do estudo é definido em relação ao fenômeno cultural da modernidade e às atitudes por ele provocadas na mentalidade eclesial. Configura-se numa atitude de "crítica radical", contraposta tanto a uma atitude conservadora, que rejeita a modernidade em nome de uma ortodoxia concebida no horizonte da cristandade, quanto a uma atitude progressista, que acolhendo com entusiasmo as conquistas da razão moderna acaba sendo envolvida por sua *hybris* e fechando-se à compreensão dos valores presentes na cultura popular sob uma linguagem primitiva que não sofreu o impacto da modernidade. A atitude de crítica radical acolhe com lucidez o fato irreversível da racionalidade moderna, como instância crítica das linguagens religiosas anteriores a ela, mas coloca-se dentro dela de maneira crítica, sem deixar-se seduzir por suas pretensões absolutizantes e redutoras. Podem ser superadas assim tanto a tendência conservadora a integrar despoticamente a religiosidade popular nos quadros de um corpo doutri-

nal e cultural fechados, quanto a tendência progressista a julgar o catolicismo do povo partindo de um modelo "atualizado", "esclarecido" e elitista do cristianismo, elaborado a partir da teologia do Concílio Vaticano II. Configura-se, portanto, como atitude dialógica, que respeita a alteridade do catolicismo do povo e procura-lhe os valores evangélicos, sem cair na ingenuidade mitificante do popular.

No horizonte da realidade *eclesial*, o lugar hermenêutico é definido como *lugar teológico-pastoral*. O interesse que determina o estudo da religiosidade popular nasce da missão evangelizadora. Não é portanto o lugar implicativo-descritivo, que seria o lugar do próprio povo falando de si mesmo, através da sua expressão religiosa. Afirma-se assim ser o evangelho a última instância crítica em face do catolicismo do povo. Isto, porém, não configura uma atitude dominadora, porque o evangelho não se identifica nem com sua expressão na visão cristã do evangelizador, nem com a sua expressão no catolicismo popular. É precisamente no diálogo entre ambas que o evangelho pode manifestar-se como última instância crítica, reveladora tanto dos valores evangélicos presentes nas suas diversas expressões culturais, quanto das suas deficiências ou deformações, num apelo permanente à conversão, que envolve os dois parceiros do diálogo.

Em termos de *práxis*, o lugar hermenêutico é definido em relação a duas atitudes possíveis em face do catolicismo do povo: dominadora ou libertadora. Explicita-se neste último item uma dimensão que já estava envolvida, de alguma forma, nos anteriores. Frente a uma atitude dominadora, que tenta integrar as expressões religiosas do povo no corpo simbólico-religioso de um catolicismo "central", considerado "oficial", postula-se uma atitude verdadeiramente dialógica, que, não identificando a fé cristã, de maneira exclusiva, com nenhuma de suas expressões e não privilegiando aprioristicamente nenhuma delas, deixa lugar para a manifestação da força divina do

evangelho, que é libertador para todo aquele que crê.

No segundo capítulo, Libânio trata de precisar, por um lado, o sentido do termo "catolicismo do povo", remetendo o leitor à abundante bibliografia sobre o assunto e, por outro lado, tenta situar o problema teológico da salvação no panorama das diversas tendências teológicas presentes na cultura contemporânea, a fim de estabelecer um parâmetro de comparação para o estudo da concepção da salvação presente no catolicismo popular. Essas tendências são detectadas partindo da maneira como é concebida a morte, uma vez que é em relação com esta que a salvação é necessariamente entendida. A morte vista como ruptura dá lugar a duas concepções da salvação.

1) Imanentista: o sentido da vida é a vida mesma, sem qualquer abertura à transcendência. Numa linha individualista esta visão configura a salvação neocapitalista. Numa linha social-histórica, a salvação marxista. 2) Espiritualista: a vida não passa de uma prova em função da "outra vida", que só se relaciona com a presente através de uma ordem moral ou espiritual. Esta maneira de conceber a salvação é, em geral, profundamente individualista. A morte vista como continuidade origina uma perspectiva escatológica da salvação, na dialética do "já" e "ainda não". Nela pode estar acentuada a dimensão personalista ou a dimensão social e histórica. Nesta última hipótese, os projetos humanos de liberação histórica podem ser pensados em relação dialética com a plenitude final da salvação.

Num segundo momento, o autor analisa a concepção da salvação a partir da compreensão básica do homem no referente à relação objeto-sujeito, nela refletida. A salvação pode ser concebida como uma realidade fora do sujeito, que deve ser alcançada ou outorgada (predomínio do objeto), como uma conquista auto-suficiente do sujeito (predomínio do sujeito) ou como um jogo de liberdades (reinterpretação do sujeito a partir da nova compreensão do objeto). Neste último caso, quando a

relação dialogal, aberta à transcendência, é vista no horizonte da interação entre as ações humanas histórico-sociais, a salvação é concebida como processo de libertação, já iniciado nesta vida, que, empenhando a totalidade do agir histórico do homem, vê em Deus a origem, a sustentação transcendente e a plenificação final desse processo.

A partir dos pressupostos hermenêuticos e teológicos estabelecidos nos dois primeiros capítulos, Libânio aborda no terceiro o estudo do catolicismo do povo como religião de salvação. Para isso procura descobrir nas expressões religiosas do povo a visão que este tem de: 1) sua situação na terra; 2) sua relação com o céu; 3) sua relação com a Igreja. Em cada um desses itens, após uma primeira parte descritiva, é analisado o seu significado em relação à concepção da salvação. O mérito do capítulo reside sobretudo na intuição, muito válida, de que os três aspectos estudados permitem descobrir a concepção de salvação presente nas expressões religiosas do povo e relacioná-la com a imagem da salvação própria da revelação, da qual a Igreja é o sacramento. Desta forma, apesar das limitações do estudo reconhecidas pelo autor, este consegue apresentar com segurança certas pistas para discernir as riquezas e as deficiências das expressões religiosas do catolicismo popular, em relação com a salvação, o que há nelas de potencial libertador e o que pode tornar-se opressivo e alienante. E isto sem cair em simplificações redutoras.

A obra apresenta-se, portanto, mais como um valioso instrumento de trabalho, que como um estudo acabado e definitivo, impossível neste campo em que a riqueza polissêmica dos gestos vivos não se deixa enclausurar em padrões preestabelecidos. Este é, ao nosso ver, o grande mérito do estudo de um tema que facilmente fica exposto ao jogo das opções ideológicas. Na sua discussão não é raro encontrar posições antagônicas que, levadas ao extremo, traduzem-se ou na exaltação indiferenciada do "catolicismo popular"

ou na sua condenação como expressão alienante e evasiva da fé, desprovida de qualquer potencial libertador. O estudo de Libânio nos introduz no caminho do rigor metodológico que procura a lucidez do discernimento, numa atitude dialogal procurada no interior da mesma prática evangelizadora, como lugar privilegiado em que pode manifestar-se não já o poder libertador do "popular", mas do evangelho encarnado na vida do povo.

Ruiz de Gopegui

ALVARO BARREIRO, S. J. —
Comunidade Eclesial de Base
e Evangelização dos Pobres —
(Col. Teologia e Evangelização,
n.º 1), Ed. Loyola, São Paulo
1977, 96 pp., 21 cm x 14 cm.

Com este livro do teólogo A. Barreiro, atualmente Diretor do Departamento de Teologia da PUC-Rio, as Ed. Loyola iniciam nova coleção sobre temas teológicos de direto alcance pastoral evangelizador. A Coleção coloca-se a serviço da Pastoral da Igreja, publicando trabalhos, que procurem devolver ao Povo cristão uma reflexão mais explicitada de sua fé (Teologia), a fim de que a Evangelização supere a mera repetição de fórmulas reveladas e seja verdadeira hermenêutica da Palavra de Deus em referência às situações históricas do homem, sobretudo sem o "apoio de estruturas sociais modeladas pelo Cristianismo, perante o galopante pluralismo cultural e religioso do mundo moderno", conforme observa o Pe. Ruiz de Gopegui na Apresentação da Coleção (pp. 5-8).

Merece destaque o fato de que o primeiro livro se dedique, precisamente quando a Igreja de nosso Continente se prepara para Puebla, ao tema que significou uma das opções fundamentais de Medellín: as CEBs e a Evangelização dos Pobres. Isto faz com que o livro adquira atualidade especial, não somente pela temática, como pela maneira serena, séria, com que o eclesiólogo da PUC a tra-

ta. No Prefácio do livro, observava como não deixa de ser esperançoso que os olhos do teólogo se voltem com tanta perspicácia e amor para a pobre riqueza evangélica das CEBs (p. 9).

P. A. Barreiro, que se doutorou na Universidade Gregoriana de Roma com uma tese sobre "La Iglesia en el mundo", adquiriu amplo conhecimento sobre a eclesiologia moderna, sobretudo no seu aspecto de relação com o mundo. Assim está preparado para debruçar-se sobre essa nova experiência das CEBs e perceber-lhe a originalidade, a força teológica e o marco de esperança.

Logo na introdução, chama a atenção para o fenômeno das CEBs, como expressão do anúncio da Boa-Nova de modo puro, livre e destemido aos pobres, acendendo assim o fogo da esperança, transformando-lhes a vida (p. 13). Vai estudar as CEBs, como lugar e foco de evangelização, realizando a vocação fundamental da Igreja de evangelizar os pobres, já que elas são na quase totalidade, comunidade de pobres.

João XXIII, certos teólogos como Pe. Chenu, o Card. Lercaro em memorável intervenção no Conc. Vaticano II e tantos outros preocupavam-se com o fato de que a Igreja não dava o relevo merecido à temática e realidade da evangelização dos pobres, da Igreja dos pobres. O Card. Lercaro quis mesmo que a evangelização dos pobres fosse o tema do Concílio Vaticano II. Não se conseguiu tanto. Entretanto, na LG o tema dos pobres ocupa um lugar, ainda que quantitativamente reduzido. Nessa mesma ocasião surgiu na A. Latina e expandia-se o fenômeno das CEBs. A conexão entre os dois fatos não é fácil estabelecer-se historicamente, ainda que algumas comunidades se refiram expressamente ao Concílio, como um dos fatores determinantes de sua gênese (pp. 17-20). Através dos relatórios elaborados pelas CEBs para os Encontros Intereclesiais de Vitória e da pesquisa do CERIS, pode-se facilmente constatar, como as CEBs são comunidades de pobres, em zonas rurais,

rururbanas ou urbanas periféricas (pp. 21-27). Baseando-se nos estudos de J. Dupont, o Pe. Alvaro apresenta-nos o conceito de pobre na Escritura e mostra-nos com clareza como a predileção de Deus pelos pobres não lhes advém por sua condição subjetiva de maior ou menor virtude, mas simplesmente da gratuidade do amor de Deus, que não os quer nessa situação de opressão, desmitificando assim certa espiritualização do pobre (pp. 29-40). A leitura atenta desse capítulo faria desaparecer uma série de discussões inúteis e de cunho ideológico conservador sobre a pobreza. Numa linha de aprofundamento, ocupa-se no capítulo seguinte mostrando de um lado como as CEBs vivem a realidade da pobreza e do outro como Mateus, Lucas e Paulo abordam tal temática com seus acentos próprios. Mostra-se nessa parte do livro, como de fato as CEBs realizam no tempo de hoje o cerne da pregação evangélica sobre a pobreza (pp. 41-65) e a Boa-Nova do Reino proclamada por Jesus (pp. 67-85). Por isso, podemos concluir que as CEBs não são somente um lugar privilegiado da Evangelização, mas tornam-se foco evangelizador. Os pobres se transformam em evangelizadores de toda a Igreja (pp. 87-97).

O trabalho é escrito com muita alma e amor a esta Igreja que nasce do povo. Mostra enorme esperança no fenômeno das CEBs. Atém-se unicamente ao aspecto da relação entre as CEBs e o dado bíblico da evangelização dos pobres, seu significado teológico no tempo do A.T., da comunidade primitiva e para nós hoje. Não aborda a problemática da estrutura eclesial e dos ministérios ao interno da CEB, com tudo que isto significaria de mudança para a Igreja no seu conjunto. Restringe-se a mostrar como de dentro de sua situação de pobreza, as CEBs vão crescendo em consciência de Igreja, em união, em caridade e assim superando sua própria situação de pobreza. Esta é realmente um mal, que deve

ser suplantado. Desmitifica toda uma glorificação ideológica do pobre e da pobreza, mostrando-a como fruto das estruturas de injustiça e de opressão. A Evangelização dos e aos pobres é anúncio de libertação. Uma libertação que se faz e se constrói especialmente através das mudanças, que o Evangelho vai causando nas comunidades, provocando sobretudo maior união, solidariedade, coragem na luta contra a situação de escravidão, em que se vive.

A parte bíblica é a mais rica do livro. Além disso aproveita material de primeira mão, ainda que muito restrito, vindo das próprias comunidades, onde podemos perceber a dinâmica da vida, que, as permeia. É um livro que fará bem sobretudo aos agentes de pastoral, que estão vivendo a realidade das CEBs, pois lhes dará esperança no seu trabalho, mostrando de modo teológico sério, o que a Revelação nos diz sobre a realidade dos pobres e da pobreza. Para os que não estão implicados nessa experiência, alerta-os do risco de fazerem juízos injustos, anti-evangélicos e de suspeita diante de um fenômeno, marcado pelas características da Boa-Nova de Jesus. O opor-se às CEBs pode significar na realidade um recalcear-se ao Evangelho e uma ofensa ao que há de mais querido para o coração de Deus: os pobres, as comunidades que eles criam na fé, na esperança, na caridade. Como é o mesmo Espírito de Deus que está na origem das CEBs e que está presente em toda a Igreja, não pode acontecer que ela as rejeite no conjunto. Nada impede, entretanto, que devido à fraqueza humana, à ignorância, ao pecado, a hybris do poder, num gesto de infidelidade objetiva ao Evangelho, alguns elementos de Igreja as neguem, as persigam, as caluniem, lhes busquem a destruição. No fim entretanto estará a força dos fracos, pois ela vem de Deus.

J. B. Libânio

J. LADRIÈRE — Les Enjeux de la rationalité: le défi de la science et de la technologie aux cultures — Aubier, Paris 1977, 219 pp.

Trata-se de um texto redigido pelo eminente epistemólogo e filósofo belga a partir dos resultados de um colóquio organizado pela Divisão de filosofia da UNESCO em 1974, sobre "Ciência, ética e estética". Mas a Ladrière foi dada toda a liberdade para tratar o tema de forma original e não como simples relator, e ele o fez com soberana maestria, oferecendo-nos uma contribuição de grande valor para a reflexão sobre alguns dos problemas fundamentais da nossa cultura. A introdução estuda a diferença qualitativa entre a ciência clássica e a ciência moderna, acentuando a dimensão tecnológica intrínseca ao projeto da ciência moderna. Utilizando uma definição sistêmica da cultura, Ladrière enfoca a seguir o importante problema da pluralidade das culturas em face da unidade da ciência. Em que sentido a ciência e a tecnologia afetam a pluralidade das culturas, seja provocando uma desintegração progressiva, seja permitindo a elaboração de novas formas culturais? Segundo a classificação de Ladrière, a ciência e a tecnologia pertencem aos subsistemas de representação e ação dentro do sistema global da cultura. O fato surpreendente e novo na história cultural é a forma como esses subsistemas interagem com o sistema global, no sentido de reduzir as suas variantes e criar o sistema de uma cultura planetária homogênea. Esse impacto nivelador da ciência e da tecnologia é particularmente sensível nos domínios da ética e da estética. Daqui as grandes linhas de reflexão de Ladrière, retomando os temas propostos no Colóquio da UNESCO. Três partes no seu livro. A primeira trata da ciência e da tecnologia em si mesmas. A segunda analisa o seu impacto sobre as culturas. A terceira esboça um ensaio de apreciação. Na natureza da ciência e da tecnologia deverá encontrar-se a explicação da sua ação so-

bre as culturas da qual resultam formas de desestruturação e reestruturação culturais jamais verificadas anteriormente na história.

O cap. 1 estuda a ciência moderna. Ladrière insiste sobretudo no caráter operatório do saber científico e no tipo peculiar de "teoria" que dele resulta, ligada notadamente ao procedimento de "construção" dos conceitos (p. 36) inerente à conceptualização matemática utilizada pela ciência. O intermediário entre a realidade e o domínio operatório no qual se exerce o conhecimento científico é o "modelo", cujo paradigma fundamental é, justamente, o sistema (p. 42 segs.). Ladrière nos apresenta aqui com páginas breves mas luminosas sobre o procedimento da modelização e sobre a teoria como descrição dos modelos ou, mais exatamente, como um corpo de proposições que descreve as propriedades do modelo. A redução da realidade empírica percebida ao "modelo" redefina, por sua vez, a noção de experiência como "ação construída" que obedece às sugestões de uma modelização prévia e é guiada, em cada uma das suas fases, pelas indicações da teoria (p. 44). As características do procedimento científico aparecem, assim, como uma adaptação do sistema de representação com uma ontologia interpretativa de tipo formal e com um sistema de ação construído segundo sequências operatórias suscetíveis de um controle exato. São essas características que permitem analisar o crescimento da ciência e sua dinâmica interna. Ela tende a elaborar sistemas com um grau de generalidade sempre mais elevado e capazes, portanto, de assenhorear-se de domínios da experiência sempre mais extensos (p. 49). Daqui o efeito global de auto-organização do campo científico e sua autonomia relativa. Daqui o caráter surpreendente e aparentemente único da interação que o subsistema da ciência mantém com o sistema total da cultura, na medida em que a ciência tende, de um lado, a se auto-regular e se autofinalizar e, de outro, a se igualar à totalidade

da cultura, objetivando cientificamente todos os seus domínios.

Essa espécie de *Verwissenschaftlichung* ou cientificação de toda a realidade cultural, assume feição mais tangível no campo da tecnologia, que é estudada no 2.º capítulo. Com efeito, o que resulta imediatamente do fenômeno tecnológico moderno enquanto intrinsecamente ligado ao procedimento científico, é a sua diferença qualitativa com as tecnologias tradicionais. A operação tecnológica apresenta uma homologia de estrutura com a operação científica, o que conduz a um desaparecimento progressivo das fronteiras entre os dois domínios (p. 56). Se a tecnologia em geral já se apresenta como um fenômeno evolutivo amplamente cumulativo, a tecnologia moderna revela um modo particular de evolução, que lhe advém da sua estreita interação com a ciência. Os diferentes componentes da ação tecnológica se interconectam e passam a manter entre si uma relação de interdependência que conduz à formação de conjuntos sempre mais vastos ou redes tecnológicas, formadas por sistemas tecnológicos parciais (p. 68). Analogamente à ciência, a tecnologia passa a gozar de uma autonomia relativa e de uma capacidade de auto-finalização, de sorte a se inverter, de alguma sorte, a relação tradicional entre o sistema das técnicas e o sistema das necessidades, aquele passando a exercer sobre este um efeito indutor e diretor (p. 69). Enfim, ciência e tecnologia tendem a formar uma superestrutura única, conceptual e prática, que avança no sentido de uma complexidade crescente e, ao mesmo tempo, de uma auto-organização mais profunda e autônoma. Esse logos realizado ou "terceiro mundo" (Popper) entre a natureza e o homem, é criatura do homem mas parece caminhar, indiferente a seu criador, para a afirmação da sua própria soberania. Qual o impacto desse crescente e aparentemente incontrolável domínio sobre a diversidade das culturas e sobre os valores éticos e estéticos em que sua originalidade se manifesta com mais força?

O cap. 3 descreve os mecanismos do impacto. Retomando a concepção sistêmica da cultura e dando-lhe maior explicitação com novas definições e distinções, Ladrière coloca o problema nos termos seguintes: "dados, de uma parte o sistema englobante formado pela ciência e pela tecnologia e, de outra, um sistema cultural que faz parte, por sua vez, de um sistema social, quais os mecanismos que permitirão ao primeiro exercer uma influência eventualmente determinante sobre o segundo?". O primeiro desses mecanismos se articula através da presença de grupos institucionalizados em função da pesquisa científica e tecnológica nas três instâncias da totalidade social: a política, a econômica e a cultural propriamente dita. A organização da pesquisa científica e da invenção tecnológica cria, na sociedade moderna, uma esfera da "produção" de conhecimentos e técnicas tão importante quanto a produção de bens e serviços na esfera econômica e que, tanto quanto esta, tende cada vez mais a ser planificada e mesmo gerida pelo Estado. Essa esfera de "produção", com as características de auto-organização e relativa autonomia que lhe confere a natureza da ciência e da tecnologia, desencadeia fenômenos de impacto sobre as instâncias econômica, política e cultural do todo social. Ladrière estuda em particular cada uma dessas instâncias para concluir mostrando a metamorfose dos quadros de vida que a interação com a esfera da produção científico-tecnológica impõe à sociedade global. Os caps. 4 e 5 estudam justamente essa metamorfose nos seus dois aspectos complementares de "desestruturação" e "reestruturação". O primeiro efeito desestruturante da ciência e da técnica se faz sentir no campo dos sistemas cognitivos tradicionais (religiões, filosofias, ...) (p. 102) e se manifesta sobretudo na difusão de formas particularmente eficazes do pensamento crítico tal como se exerce na prática científica e se funda sobre a confrontação sistemática do raciocínio e da experiência. A ciência tende a se impor como o único sistema de representação criticamente fundado e

a se substituir, por conseguinte, aos antigos sistemas de justificação. Um perigoso dualismo de fatos e valores é um dos efeitos possíveis de desestruturação das culturas tradicionais pelo impacto da ciência e da tecnologia. Um segundo fator desestruturante é o próprio crescimento do sistema científico-tecnológico que passa a constituir um universo de objetos solidários e interagentes, no qual o próprio homem vem a se integrar, na medida em que participa, ativa ou passivamente, do desenvolvimento desse complexo (p. 109). Os esquemas cosmo-biológicos de repetição que dominavam as culturas tradicionais cedem lugar, finalmente, a um novo esquema de temporalidade, ligado ao projeto de tarefas objetivas de pesquisa e ação, cujas fases de execução são rigorosamente calculadas. O tempo das cosmogonias e das escatologias, tão importantes nos sistemas representativos e axiológicos das antigas culturas, é absorvido pelo tempo das datações e das previsões científicas. Descrevendo a desestruturação dos universos simbólicos tradicionais, Ladrrière nos faz assistir à ruptura de "um certo acordo que, bem ou mal, se estabelecera entre o homem e os diversos componentes da sua condição, o cosmos, seu próprio passado e seu próprio mundo interior (p. 114)". Esse acordo é substituído atualmente por formas variadas de evasão para fora do tempo "desencantado" (no sentido de Max Weber) que é próprio do mundo científico-tecnológico.

A reestruturação do sistema cultural pela interação com a ciência e a tecnologia é estudada sob o título "os efeitos de indução" (cap. 5). Depois de analisar a analogia que se descobre entre as prescrições de caráter axiológico e as normas técnicas no que diz respeito ao bom funcionamento de um sistema, Ladrrière descreve esses efeitos, indicando que eles tendem a fundar a formulação de uma meta-norma para as ações humanas a partir das indicações sugeridas pelo conhecimento científico dos sistemas naturais e artificiais. Deve-se observar, porém, que a pas-

sagem do nível epistemológico no qual se situa a proposição científica para o nível epistemológico das normas — ou a passagem do nomológico ao normativo — não se faz por via direta e sim através do que se pode denominar uma "indução prática" (pp. 121-122). Desta sorte, a ciência e a tecnologia podem introduzir no sistema cultural elementos axiológicos reestruturadores, seja na ordem do conhecimento, com a valorização do conhecimento objetivo segundo o modelo do conhecimento científico, seja na ordem da ação, com os efeitos de transformação causados por um tipo de comportamento que se regula por processos conduzidos por projetos racionais e gozando de relativa autonomia. É duvidoso, porém, que esses efeitos cheguem a conferir à cultura uma nova unidade (p. 133) ou um novo princípio de unidade (a não ser confundida com uniformidade) e Ladrrière vê uma prova suplementar dessa incapacidade no florescimento, no seio da civilização científico-tecnológica, de formas de pensamento ideológico que acentuam convicções de caráter axiológico e teleológico estranhas aos critérios da objetividade científica.

Os caps. 6 e 7 estudam, finalmente, o impacto da ciência e da tecnologia sobre a ética e a estética. O domínio dos valores éticos é considerado, aqui, como um conjunto sistematicamente estruturado que fornece à cultura normas de ação, modelos de comportamento, princípios de escola e critérios de avaliação de fins e meios. Os efeitos da interação do sistema ético e do sistema científico-tecnológico são considerados em três esferas principais: os fundamentos, os critérios concretos, as motivações. Uma analogia notável aparece inicialmente entre o domínio dos fundamentos da ética, que encontra sua expressão concreta na autonomia da vontade livre e a autoconsistência e relativa autonomia do sistema científico-técnico. Haveria, igualmente, uma adequação crescente entre a exigência de objetividade do projeto científico-técnico e a exigência de autonomia da vontade livre? A ten-

dência do mundo dos objetos técnicos a um distanciamento progressivo das condições concretas do reconhecimento e da reciprocidade, que são a verdadeira destinação da ação ética, torna problemática essa adequação, preconizada pelos partidários de uma ética rigorosamente homóloga à ciência. É mais provável que a ciência e a tecnologia, em lugar de interferir no plano dos fundamentos constitutivos da ética, façam sentir seu influxo no nível das normas explícitas (p. 147) ou das mediações, na medida em que forneçam um conhecimento mais exato do funcionamento dos sistemas naturais e artificiais, e da possibilidade de intervenção nesse funcionamento. Essa interferência começa a fazer-se sentir de modo mais agudo no domínio de conceitos éticos tradicionais como "natureza humana", "realidade natural do homem" ou "situação do homem na natureza" (p. 149). Por outro lado, o sistema científico-técnico age sobre os valores éticos num sentido positivo, em quatro níveis principais: "extensão do domínio da ética, criação de novos problemas éticos, sugestão de novos valores, modificação na maneira com a qual se põe a questão da determinação das normas (p. 150 segs.)". Ladrrière se detém na análise desses quatro níveis desde o ponto de vista de uma eventual reordenação e ampliação do campo ético tradicional, para concluir que é provavelmente na acentuação das analogias com os padrões críticos do procedimento científico que a ética poderá, sobretudo no plano cognitivo, receber da ciência um influxo benéfico.

O estudo do impacto da ciência e da tecnologia sobre a estética (cap. 7) parte, por sua vez, da consideração da estética como um subsistema no sistema da cultura, ou seja, o subsistema das "formas de expressão". A "forma de expressão" é definida rigorosamente na sua aplicação ao objeto estético, indicando a união, de maneira singular e indissolúvel, de uma configuração concreta inscrita num material (seja mesmo constituído pela simples materialidade dos gestos, como na dança), e uma "essência" individual: modo original

de "aparição" que confere ao objeto sua unidade e a necessidade da sua estruturação fenomenal. Desde esse ponto de vista expressivo, o valor estético é uma qualidade objetiva que se prende a certas propriedades formais do objeto. É justamente nesse domínio formal que a ação da ciência e da tecnologia se faz sentir de modo mais visível. Ladrrière analisa as evoluções recentes da estética, ilustrando-as com exemplos tirados da pintura, da música e da literatura e mostrando na tendência ao formalismo a analogia, aqui igualmente notável, entre as características do pensamento científico e as tendências que se manifestam no domínio estético em ordem a constituí-lo como reino de formas existentes para si mesmas, independentemente dos artistas que as produzem.

É a propósito do fenómeno do urbanismo no qual convergem, de um lado ciência e tecnologia e, de outro, ética e estética, que Ladrrière estabelece a transição para a terceira parte do seu livro. O cap. 8 propõe um juízo crítico sobre a ciência e a tecnologia. Elas nos aparecem como as expressões mais autênticas e acabadas da grande corrente racionalista que procede da antiguidade ocidental. Pela sua amplitude e profundidade, esse movimento atinge todas as estruturas da sociedade. Entre os extremos do cientismo e da contracultura anticientífica, o juízo crítico sobre a ciência e a tecnologia nas suas relações com a sociedade global deve voltar-se, de preferência, para a significação política do complexo científico-técnico ou para a sua instrumentalização pelos poderes em ação na sociedade. Ora, em contraste com a racionalidade imanente da ciência e com a sua relativa autonomia em face dos fins especificamente humanos, os sistemas ideológico-políticos que detêm o poder nas nossas sociedades revelam uma inquietante margem de irracionalidade. Como mostra Ladrrière com força e persuasão, o juízo crítico sobre a ciência e a tecnologia nos efeitos da sua ação sobre a sociedade passa, portanto, pela mediação política. É tentando definir formas concretas

dessa mediação, e acentuando o caráter de limitação interna do sistema científico-tecnológico que não lhe permite situar-se, por si mesmo, na ordem dos fins, que Ladrière esboça, no cap. 9, uma problemática prospectiva. O tipo de cultura que parece emergir da interação entre o sistema científico-tecnológico e o sistema social global parece caracterizar-se por seu policentrismo, por uma forma mais atenuada de unidade, o que supõe um espaço maior

e condições mais flexíveis oferecidas à criatividade da ação (p. 213). Assim termina essa importante contribuição de Jean Ladrière à discussão de um dos problemas capitais do nosso tempo. São páginas extraordinariamente ricas, que aliam um grande rigor e uma sóbria beleza, revivendo uma tradição que parecia ameaçada na recente literatura filosófica de expressão francesa.

H. C. de Lima Vaz