

Recensões

FRANCIS GUIBAL — Dieu selon Hegel-Essai sur la problématique de la "Phénoménologie de l'Esprit" — Aubier, Paris 1975, 352 pp.

Como o título o indica, a problemática da *Fenomenologia do Espírito* é estudada nesta obra do ponto de vista do ciclo de figuras da consciência que constituem, na obra de Hegel, o domínio da Religião. Essas figuras acompanham o desenvolvimento do roteiro fenomenológico desde a seção "Consciência" até ao limiar do "Saber absoluto", que é constituído justamente pela seção "Religião": "verdade última" do Espírito, nos termos de Hegel, que apenas requer o abandono das representações e a passagem ao conceito para se auto-revelar absolutamente. A leitura da *Fenomenologia* a partir do ciclo de figuras da Religião aparece, portanto, plenamente justificada, mas será preciso definir rigorosamente o nível, os instrumentos e a intenção dessa lei-

tura: precauções metodológicas que a extrema complexidade da obra hegeliana e a originalidade do seu propósito tornam absolutamente indispensáveis. Discípulo dessa escola hegeliana francesa recente, ilustrada, entre outras, pelas pesquisas sobre a *Fenomenologia* de um Joseph Gauvin e de um P. J. Labarrière, e na qual os problemas do método de leitura dos textos de Hegel ocupam um lugar privilegiado, Guibal não poderia deixar de dedicar especial atenção ao traçado cuidadoso do lugar hermenêutico onde pretende situar-se para ler a *Fenomenologia*. Ainda que brevemente, esse lugar é circunscrito com toda a nitidez na Introdução (5-11). Primeiramente, quanto ao nível da "operação de leitura": a *Fenomenologia* é estudada na sua estrutura e no seu desenvolvimento imanentes e, nesse sentido, recebe um estatuto privilegiado com relação aos *Escritos de juventude* e às tardias *Lições sobre a Filosofia da Religião* que merecem referências apenas ocasionais. (Mas uma referência

aos antecedentes imediatos da *Fenomenologia* na *Metafísica* de Iena (noção de Espírito) e na *Realphilosophie* (trafáde Arte-Religião-Ciência) seria talvez desejável e mesmo necessária). Em segundo lugar, quanto aos instrumentos da leitura: não se trata de refazer, mais uma vez, uma leitura filológico-histórica da *Fenomenologia* e nem mesmo uma leitura estrutural no sentido estrito. A leitura é conduzida através do que Guibal define como a *experiência* de Hegel no seio da tradição cristã em que foi formado, a sua *situação* no contexto sócio-cultural de crise em que lhe foi dado viver e, finalmente, o esforço propriamente hegeliano do *pensamento* (10). Mas é uma leitura que não se pretende, num primeiro momento, questionadora do texto e, sim, obediente ao texto (11). No entanto — e aqui aparece a intenção da leitura — uma interrogação e uma interpretação surgem ao termo do percurso do texto, nas quais se tentará (enorme ambição!) traçar o esboço de uma razão pós-hegeliana (332 segs.). Convém dizer desde logo que a interpretação de Guibal somente adquire sentido a partir dos resultados da sua leitura: a razão pós-hegeliana não se articula somente como um “depois” de Hegel, mas a partir de uma “passagem” por Hegel. E todo o problema consistirá em saber se esta “passagem” por Hegel pode ser dada por terminada. Assim pois, a leitura que Guibal empreende da *Fenomenologia* se desenrola, como dissemos de início, seguindo um dos roteiros possíveis dentro desse imenso espaço histórico-dialético: o roteiro que passa através das figuras da consciência religiosa e que conduz, ao termo da seção “Religião”, à figura da “religião manifesta”, ou seja, ao Cristianismo. É em torno, portanto, das relações entre hegelianismo e Cristianismo que se organiza a exegese da *Fenomenologia* aqui apresentada. Justificado desde o ponto de vista das bases textuais em que se apóia, e que se estendem ao longo de toda a extensão do itinerário seguido por Hegel, tal enfoque aparece ainda privilegiado se o considerarmos a

partir da estrutura e do movimento dialético da obra. Com efeito, é na figura da “religião manifesta” ou revelada que termina a sucessão das figuras e se torna possível o ato (p. 235) do Saber absoluto como desvelamento total do Sentido e junção do histórico e do lógico no nível último e totalizante do Conceito (pp. 238-240). Resta saber se a análise estrutural e a articulação do movimento dialético são suficientes para desvendar a significação real atribuída por Hegel à religião em geral e, particularmente, ao Cristianismo na tarefa de interpretação e julgamento da cultura ocidental que a *Fenomenologia* se propõe. A resposta deverá ser negativa, se levarmos em conta as divergências radicais dos exegetas de Hegel nesse ponto decisivo. Guibal enumera as posições opostas de conhecidos estudiosos franceses da *Fenomenologia* como A. Kojève e Henri Niel (pp. 307-309), ou ainda de J. Hyppolite que propõe uma via média entre a interpretação ateísta de Kojève e o cristianismo de Niel. Na verdade, todas essas leituras parecem sofrer do defeito de um extrinsecismo que não corresponde nem à situação pessoal de Hegel no interior do universo da fé cristã, nem à sua intenção que retoma, no contexto da “crise espiritual da modernidade” (p. 224 segs.) a herança clássica do “credo ut intelligam” e, correlativamente, da busca da razão no interior do mundo das representações da fé (279-280). Em suma, uma oposição estática entre determinada idéia da fé e determinada idéia da razão (10), ou entre teologia e filosofia como domínios separados e autônomos (279-281) permanece estranha à problemática hegeliana tal como se exprime na *Fenomenologia*. Se aceitarmos caracterizar o propósito de Hegel como a busca de uma “lógica” da liberdade na história (p. 281) veremos que a religião e o Cristianismo surgem no encadeamento dessa lógica como fenômenos constitutivos fundamentais da experiência histórico-transcendental da consciência: essa experiência que a *Fenomenologia* se propõe não a encerrar numa legalidade *a priori* mas a “observar” (no

sentido técnico definido na *Introdução à Fenomenologia*) no seu desdobramento concreto. Assim, se a *Fenomenologia* apresenta-se, na passagem ao Saber absoluto, como uma *Aufhebung* ou superação da religião (como domínio do último ciclo figurativo do Espírito, que culmina na "religião manifesta") será preciso definir rigorosamente o sentido e o alcance dessa "superação". E pode-se dizer que esta é a tarefa única à qual se entrega Guibal ao longo dos seis primeiros capítulos do seu livro dedicados à leitura da *Fenomenologia*, ficando o sétimo e último reservado ao diálogo com Hegel. Trata-se, portanto, de uma contribuição e, sem dúvida, de uma contribuição importante para a solução desse problema crucial na interpretação da *Fenomenologia* que é a emergência do Saber absoluto ao fim do itinerário fenomenológico. E trata-se ainda de uma contribuição não menos importante a essa questão igualmente crucial: sendo o Cristianismo um necessário lugar de passagem para o pensamento hegeliano, seja no nível sócio-histórico (*Fenomenologia*) quanto no nível especulativo (*Sistema*) é possível encontrar, a partir de Hegel, uma significação para o Cristianismo (para as representações cristãs e para as comunidades cristãs) no mundo da modernidade (p. 278)? A resposta a essa segunda questão, que Guibal tentará prolongar na perspectiva de uma razão pós-hegeliana, depende evidentemente da solução do problema propriamente hegeliano da significação do Saber absoluto ao termo da *Fenomenologia*. Com efeito, se o Saber absoluto significa o auto-reconhecimento total da Razão na sua imanência à história, ou a definitiva *Aufhebung* da história pré-hegeliana no plano de uma história assumida pela Razão, então a significação essencial do Cristianismo se referiria ao seu passado, na medida em que através dele mas agora (ou seja, no tempo de uma história que se elevou ao nível do Saber absoluto) sem ele, o projeto de uma sociedade "razoável" — ou determinada pela forma de uma racionalidade que se conhece como tal — torna-se possível e

imperativo. Essa a conclusão de Erio Weil num artigo sobre "a secularização da ação e do pensamento políticos na época moderna", citado por Guibal (p. 289, n. 13; cf. 295-303). No entanto, a interpretação de Guibal reconhece ao Cristianismo, a partir das perspectivas hegelianas, um "futuro aberto", ainda que (pp. 303-304) essas perspectivas repousem sobre o pressuposto de um "mundo cristão" que crises bem mais radicais dos que as vividas e pensadas por Hegel conduzem a uma dissolução histórica, levando desta sorte a seu fim o "mundo de Hegel" (pp. 320-324). Por que então interrogar Hegel sobre a significação do Cristianismo hoje? Porque é justamente a radicalidade da temática hegeliana que coloca o Cristianismo face a face com a interrogação decisiva sobre o seu destino no mundo da modernidade. As crises do mundo cristão depois de Hegel, ainda que não previstas por Hegel na sua amplitude e profundidade, somente podem ser entendidas à luz da pergunta hegeliana: é razoável ser cristão num mundo onde a Razão alcançou ser a única forma adequada (porque universal) de um futuro historicamente viável para o homem? A longa preparação para o confronto final com essa pergunta decisiva é constituída, no livro de Guibal, por uma minuciosa análise das figuras da Religião na *Fenomenologia*. A primeira parte procura traçar as dimensões do universo religioso tal como se constitui no desenvolvimento das figuras da consciência e do Espírito e no seu encadeamento dialético. A dinâmica da experiência ou o desenvolvimento das figuras ocupa o cap. 1. Guibal mostra vigorosamente como o caminho da *Fenomenologia* — gênese inteligível da verdade no homem — implica necessariamente (19 segs.) uma *conversão* ao saber que significa, por sua vez, uma *descentração* do homem com relação à verdade: passagem do antropocentrismo da atitude "natural" ao reconhecimento da presença exigente do Absoluto desde o primeiro passo do itinerário da consciência. É na linha dessa dinâmica da experiência como experiência de "conver-

são" (ou de "cultura", para falar como Hegel, no sentido de *Bildung* ou "formação"), que se situa o lugar da seção "Religião" na estrutura da *Fenomenologia* e no seu movimento dialético. Ele leva ao seu termo as figuras do "Espírito no seu mundo, ou *ser-ai* do Espírito" para dar lugar ao "Espírito que se sabe a si mesmo" ou às figuras sucessivas do fenômeno religioso na história. Segundo a formulação feliz de Guibal: "é preciso que o homem logre realizar-se e compreender-se na *efetividade* integral do seu mundo, para que possa surgir daí uma interrogação verdadeira sobre o *Fundamento* e o Sentido desse movimento fenomenal tomado na sua totalidade" (20). Tal a interrogação que atravessa o momento "Religião" e que conduz ao limiar do Saber absoluto. No entanto, ela é preparada por toda uma série de figuras da consciência, da consciência-de-si e do Espírito e que Guibal estuda situando-as no "horizonte religioso da consciência" (25-29) e no "horizonte religioso do Espírito efetivo" (29-39). Assim se prepara o acesso ao domínio da religião "em-si e para si" ou, mais exatamente, da experiência religiosa (no sentido fenomenológico) tematizada em função das experiências (que, para Hegel, terminam na figura da moralidade kantiana) do Espírito no seu mundo (40-42). Ficam, deste modo, traçadas as coordenadas do espaço fenomenológico, dentro das quais Guibal se entrega, a partir do capítulo 2, a uma leitura da seção "Religião" que, depois de evocar o encadeamento geral das questões (cap. 2) acompanha passo a passo o texto de Hegel (caps. 3, 4 e 5). Essa análise textual, conduzida com vigor e brilho, constitui a contribuição própria de Guibal à bibliografia sobre a *Fenomenologia* e obedece às melhores exigências de rigor metodológico que o difícil texto de Hegel tornam necessárias. Não faltam mesmo as esquematizações geométricas (132, 142, 171, 196), introduzidas na literatura francesa sobre Hegel por Kojève e Fessard mas que muitas vezes, como em alguns dos esquemas de Guibal, exigem tanto esforço de decifração quanto o texto

mesmo. Não é o caso de discutirmos aqui pormenores dessa análise, o que nos levaria fora dos limites de uma simples recensão. Mas é importante assinalar que a leitura de Guibal, na sua preocupação de rigor exegético, não pretende ser um simples comentário. Ela se encaminha para a questão decisiva sobre a significação da crítica hegeliana ao Cristianismo na *Fenomenologia*: religião manifesta e, portanto, absoluta, o Cristianismo permanece ligado à representação e exige a passagem ao Saber absoluto que "suprime", realizando-a, essa "verdade que se desconhece". É em torno dessa questão que se estrutura a terceira parte do livro de Guibal (caps. 5 e 6), a mais importante para o seu propósito. O cap. 5, que se apóia essencialmente sobre os textos do *Préface* e do capítulo sobre o Saber absoluto, discute os princípios hermenêuticos com que Hegel interpreta a religião e o Cristianismo em particular. O cap. 6, finalmente, tenta situar-se com relação à interpretação hegeliana a partir justamente do que Guibal julga ser a figura de uma razão pós-hegeliana. Ainda aqui devemos renunciar a uma discussão em profundidade dessas páginas extremamente sugestivas e que merecem uma leitura atenta e uma reflexão demorada por parte de quantos se preocupam com o problema da significação do Cristianismo no mundo de hoje e, sobretudo, por parte dos teólogos. Gostaríamos apenas de recolocar a questão inicial sobre a passagem por Hegel como condição para se alcançar um lugar pós-hegeliano de questionamento. Em primeiro lugar, a passagem pela *Fenomenologia* é suficiente para se alcançar os limites do espaço hegeliano e ir além? Justamente alguns dos traços do que Guibal julga ser a forma da razão de um mundo que se segue ao "rompimento da totalização conceptual" (p. 320 segs.) — o mundo depois de Hegel ou o mundo noturno que permanece após o tramonto do sol da onto-teologia hegeliana — não são integrados pela Filosofia do Espírito na perspectiva do Sistema? Em suma, não basta passar pela *Fenomenologia* para ultrapassar as fronteiras do

pensamento hegeliano. Será necessário caminhar pela vertente sistemática, que justamente a *Fenomenologia* permitiu alcançar. E não estamos certos de que os problemas levantados por Guibal na sua conclusão sejam o indício de que já estamos para além dessa vertente. Mas esse é um novo e mais fundamental problema, ou é o começo de um novo livro.

Henrique C. Lima Vaz

SEGUNDO, JUAN LUIS — Libe-
ración de la Teología — (Col.
Cuadernos latino-americanos,
17), Ed. Carlos Lohlé, Buenos
Aires, México 1975, 270 pp., 20
cm x 15 cm.

Dentro da literatura latino-americana recente, é, sem dúvida, um livro marcante. Procura aprofundar e aclarar alguns problemas metodológicos que a Teologia da Libertação tem levantado. Importante não é que haja uma teologia que trate da libertação, mas sim que se crie uma metodologia tal que não permita seu conteúdo ser reabsorvido pelos mecanismos lingüísticos do *status quo*. Chama tal metodologia de "círculo hermenêutico". Trata-se de uma contínua mudança na nossa interpretação da Bíblia em função das contínuas mudanças de nossa realidade presente, tanto individual como social. O caráter circular vem de que cada nova realidade obriga a interpretar de novo a Revelação de Deus, a mudar com ela a realidade, e daí a tornar a interpretar e assim sucessivamente.

Duas condições são requeridas. Primeira, as perguntas que surgem do presente, da situação atual devem ser ricas, gerais e básicas, que nos obriguem a mudar nossas concepções acostumadas da vida, da morte, do conhecimento, da sociedade, da política e do mundo em geral. Só uma mudança tal ou pelo menos a suspeita geral a respeito de nossas idéias, juízos de valor sobre essas coisas, nos permitirão alcançar o ní-

vel teológico e obrigar a teologia a descer a novas e decisivas perguntas. Segunda, a teologia deve sentir necessidade de modificar suas interpretações da Escritura para responder tais perguntas e não recorrer a velhas respostas, conservadoras, inúteis.

A fim de que o círculo se forme corretamente e não se interrompa, há quatro pontos decisivos. Primeiro, a nossa maneira de experimentar a realidade deve levar-nos à suspeita ideológica. Segundo, a aplicação da suspeita ideológica a toda superestrutura ideológica em geral e à teologia em particular. Terceiro, uma nova maneira de experimentar a realidade teológica que nos leva à suspeita exegetica, i. é, à suspeita de que a interpretação bíblica corrente não leva em conta dados importantes. Quarto, nossa nova hermenêutica, i. é, o novo modo de interpretar a fonte de nossa fé, que é a Escritura, com os novos elementos à nossa disposição.

Elaborada rapidamente tal metodologia, passa a aplicá-la a diferentes autores, como a H. Cox, K. Marx, M. Weber e J. Cone, mostrando como os três primeiros suspenderam o círculo hermenêutico antes de formá-lo completamente e como, por outro lado, o teólogo da "teologia negra americana", James Cone, leva-o até seu fim, dentro de uma verdadeira teologia libertadora. Isto significa que uma verdadeira teologia não brota de um interesse científico ou acadêmico, mas de um compromisso humano, preteológico, de mudar e melhorar o mundo. Como é fundamental para a teologia compreender os mecanismos ideológicos da sociedade, a fim de levantar verdadeiras suspeitas e assim acionar o círculo hermenêutico, põe-se o problema da relação entre fé e ideologia, teologia e ideologia como fundamental. O autor dedica bons capítulos a tal temática. Não se pode negar que são reflexões sugestivas, questionadoras para uma teologia acostuada aos moldes acadêmicos. Talvez se teria desejado uma elaboração mais clara do conceito de "ideologia", já que ele é sobremaneira carregado das

mais diversas conotações. Os exemplos de infiltração ideológica do dogma são interessantes, ainda que conhecidos. São reflexões que ajudam sobretudo os comprometidos na pastoral, ajudando-os a criar uma suspeita sobre práticas tradicionais.

Examina como toda teologia é política. O perigo está em exercer tal função de modo incontrolado e inconsciente. Por isso, a teologia da libertação introduz em sua própria metodologia a análise ideológica. A teologia é segunda potência. Supõe uma opção diante da realidade. Tal opção não se faz por razões teológicas. Pois é a partir de tais opções fundamentais que se formulam perguntas à realidade, à fé. Sem um compromisso libertador prévio, não é possível conhecer a mensagem libertadora do Evangelho. E, às vezes, as certezas teológicas prévias se tornam empecilho para tal opção e percepção. O compromisso vem antes, a teologia depois. Axioma fundamental da teologia da libertação, que o autor explicita longa e convincentemente.

Na relação fé e ideologia, a ideologia situa-se do lado dos conteúdos, que se sucedem historicamente, que são relativos. A fé, porém, é antes uma atitude diante do absoluto, um entregar-se a um processo de aprendizagem tematizado na Escritura. Fé e ideologia estão em relação, de modo que fé sem ideologia é morta. A ideologia, através da qual aparece e se revela a fé, é profundamente relativa, histórica. Ideologia significa para o autor um sistema lógico de valores interligados, um sistema de fins e meios, que é condição necessária para a opção e ação humanas. Tais sistemas variam e a fé se exprime neles, sem identificar-se com eles. Por isso, a conduta humana cristã, os conteúdos concretos da fé, as atitudes, as crenças dependem do contexto relativo, histórico. A fonte, porém, de valor absoluto está na nossa liberdade. A fé tem pretensões a um valor absoluto, enquanto que a ideologia não o tem.

Outro elemento da fé cristã é que ela absolutiza um processo educativo de valores, i. é, o processo concreto da Bíblia por cima de todos os outros processos. Pela fé entregamo-nos a ele por um ato livre. Parece-me que em todas estas reflexões, o autor acentua demasiadamente o aspecto da relatividade do conteúdo da Revelação, restringindo o seu caráter absoluto ao elemento subjetivo da decisão e ao da escolha do processo educativo. Creio que se pode afirmar mais. Há uma evolução histórica em que o passado é sempre recuperado em novas sínteses, superando — negando e conservando — os conteúdos. Há uma continuidade cultural — e não rupturas irrecuperáveis — que nos garante a superação da pura historicidade.

Uma intelecção dialética da verdade, superando um substancialismo ou essencialismo a-históricos, vai além de um simples aceitar o processo educativo da Escritura, por mais conteúdo que se lhe dê.

Extremamente sugestivas são também as reflexões sobre a relação entre maioria e minoria. Aborda com pertinência e profundidade, tema tão fundamental para a pastoral, tentando ultrapassar impasses da praxis eclesial. Recupera dentro de um contexto não-elitista, a importância da minoria e a imprescindibilidade da maioria, sem laivos demagógicos. As atuais reflexões em curso sobre catolicismo e religiosidade popular poderão beneficiar-se bastante dos elementos apresentados pelo autor.

O livro abre boas pistas para ulteriores reflexões sobre o tema sobretudo da relação entre fé e ideologia. Sente-se uma falta de estruturação didática, de modo que um tema fosse levado lentamente até o fim. Percebe-se, antes, um acenar e divagar em torno de uma série de questões, aliás interessantes e sugestivas, mas dispersivas. Não se percebe um estudo bem travado, mesmo que o autor se preocupe de ir mostrando o caminho do pensamento. Há uma riqueza enorme de elementos críticos em relação a uma teologia acadêmica, que po-

dem, sem dúvida, ser de muita utilidade para teólogos de profissão. Entretanto, seu maior valor e utilidade será para as pessoas dedicadas à pastoral, oferecendo elementos para uma sábia suspeita em relação a certos comportamentos eclesiais diante de situações políticas e ideológicas. É um livro engajado, que toma posição, assume críticas diante de situações históricas concretas, como o caso dos bispos chilenos, levanta suspeitas em relação à posição de grandes teólogos como E. Schillebeeckx, K. Rahner. Vale pela seriedade e honestidade com que trata das questões, num estilo entretanto um pouco rápido.

J. B. Libânio

J. B. LIBANIO — Evangelização e Libertação — Vozes-CRB, Petrópolis — Rio de Janeiro 1975, 225 pp.

“Evangelização e libertação: são dois caminhos paralelos? Ou intercruzam-se? Ou mesmo fundem-se num?” Eis um problema bem delimitado.

O conceito de evangelização sofreu no decorrer da história uma ampliação de horizonte. A pesquisa semântica nos situa dentro das modificações de significação. O duplo sentido semântico “base” e “contextual” nos guiam na análise do problema. Através do “contexto gerador” de evangelização, dos fatores que a colocam em crise e da consequência desta crise progredimos na análise: o conteúdo do termo vai se ampliando continuamente e novos elementos vão sendo inseridos. Desde o primeiro anúncio da realidade salvífica de Jesus Cristo chegamos ao sentido atual: REALIDADE LIBERTADORA através de gestos sacramentais e não sacramentais. A passagem por momentos históricos nos quais se cria uma separação entre evangelização e sacramentalização (ainda presente entre nós) dificulta em grande maneira (capítulo I).

Encontramos um tríplice empecilho para tornar a evangelização eficazmente libertadora dentro do lugar hermenêutico em que surgiu (América Latina): falta de aculturação, falta de indenização, compromisso com a situação de injustiça presente. Esta imagem é percebida especialmente por intelectuais, jovens e operários (capítulo II).

Para superar os empecilhos da evangelização é necessário convertermos-nos. Existe uma dupla conversão: no nível de consciência e no nível do inconsciente. Dentro do primeiro encontramos um outro nível teológico que se manifesta nas diferentes concepções de Deus: deus magia, deus pão, deus eros, deus do mando. Para superar estas dificuldades temos que realizar nossa conversão a nível cristológico, eclesiológico e religioso. Recobrar o sentido autêntico de dar testemunho, palavra que etimologicamente procede do grego *martir* (*martirior*). Em nível inconsciente vemos que a educação kantiano-burguês-puritana produzia uma falta de criatividade, sensação de medo, de correr o risco de evangelizar e de criar em nós um desejo negativo de agradar e ser estimados pelos outros, pelos adultos (pais) a quem a criança deseja ser grata. É necessário uma inversão de mentalidade. Passando de um horizonte “objetivista” para um outro personalizante e de um horizonte sujeito-indivíduo para um outro histórico-social. Não devemos esquecer que esta passagem se dará sempre dentro do jogo misterioso da graça e de nossa liberdade (capítulo III).

No processo de evangelização libertadora, os religiosos deveriam realizar uma dupla diaconia: da fé e da libertação. A primeira deve ser considerada num duplo confronto. Primeiramente com a expressão erudita, secularizada. Num segundo momento em relação a sua forma popular. Analisando o primeiro ponto vemos que o processo de secularização traz um declínio da religião, uma “horizontalização”, ocultando o sobrenatural, um desligamento público da religião, uma evolução (transposição) para uma religião antropologizada que to-

mou a seu cargo as crenças e as instituições religiosas. Com a subseqüente dessacralização do mundo. No segundo confronto, em sua relação com a forma popular, a fé religiosa deve converter-se para um respeito autêntico às manifestações populares da fé. Exercendo uma contínua dialética entre esse respeito e o caminhar para uma consciência de fé mais crítica, menos pré-científica e, em resumo, libertadora (capítulo IV).

A diaconia da libertação foi tratada particularmente no Sínodo dos bispos de 1974, e parte da situação de injustiça em que vive o Terceiro Mundo. O termo libertação neste contexto exprime o sentido evangélico de libertação: conversão pessoal e comunitária, apelo para a pobreza evangélica, assunção livre duma vida de austeridade, compromisso com a defesa da dignidade do homem, transformação das estruturas sociais injustas. Não podemos confundir a autêntica libertação cristã com a tendência de tipo espiritualista e dualista, com a temporalidade, com a marxista. O cristão oferece frente a essas tendências: radicalidade, transcendência, amplitude, totalidade, historicidade. Somente numa síntese entre evangelização e libertação, o cristão poderá mostrar sua decisão libertadora, dar um testemunho autêntico. Considerando as dimensões da evangelização histórica, comunitária e cultural, a Igreja em todos estes níveis mostrará a sua tomada de posição. O termo evangelização a nível de linguagem apresenta uma triplíce forma: lógica: abstrata, formal, não responde a uma interpretação definida; hermenêutica: interpretativa; "performativa: praxis da hermenêutica. Entre as duas últimas existe uma contínua tensão dialética. A libertação nesta análise significa fazer-se livre. Mas de que? para que? Num primeiro horizonte a libertação deve ser de erros, maldades, vícios objetivos para passar a viver no mundo da graça, da verdade. O segundo horizonte nos livra dos entraves pessoais subjetivos, de ordem psicológica, moral, religiosa para a vivência de auto-realização. O terceiro parte das atuais estruturas opressivas sócio-econômico-políticas para

uma ordem nova não opressiva. As modernas concepções filosóficas, psicológicas, teológicas não preenchem as expectativas cristãs (humanismo sartriano, nietzschianismo, marxismo, humanismo teísta). É no terceiro horizonte que podem ser esclarecidos os conceitos de libertação e evangelização. Esta supõe a escolha de um instrumental de análise, de um projeto político, de uma estratégia que nos conduzam à liberdade cristã, orientada para o Pai, para a justiça e fraternidade entre os homens, para o Reino de Deus. Isso se depara com uma série de opções concretas que comportam um risco (capítulo V).

Os religiosos na América Latina, no Terceiro Mundo em geral, procuram uma forma de viver libertadora. Para alguns eles ainda estão substancialmente distanciados do povo. Para outros, pelo contrário, eles estão inseridos sucessivamente na vida secular, colocando em perigo a tradição da vida religiosa. Neste momento é imprescindível o estudo dos fundadores dos diferentes institutos religiosos, para que, a partir da compreensão do seu carisma tentar-se uma autêntica conversão que torne eficaz hoje o testemunho religioso ou dos religiosos. Com certeza essas respostas somente poderão ser encontradas fora do espírito da atual sociedade de consumo, num lugar onde a pobreza dê forma real à vida religiosa. Como, por exemplo, um São Francisco de Assis fez no seu tempo. Fora desta imersão na evangelização libertadora, o religioso pouco poderá testemunhar acerca do sentido de sua vida. Esta a conclusão do estimulante livro do conhecido teólogo brasileiro.

J. P. Hernández

BARREIRO, JULIO — Educación popular y Proceso de Concientización — Edit. Siglo XXI — Argentina, Bs. As. 1974, 161 pp.

El autor de este ensayo didáctico alterna su tarea de Editor Responsa-

ble de la Editorial "Tierra Nueva" (Bs. As.), con una labor docente y literaria muy proficua. Abogado y Dr. en Ciencias Políticas, cursó estudios con Maurice Duverger en la Facultad de Derecho en París, y con Raymond Aron en la Sorbonne; ha publicado distintos ensayos, uno de los cuales "Ideologías y Cambios Sociales" obtuvo en 1966 el Premio Ensayo de Editorial Alfa (Montevideo), por otra parte, ha prologado e introducido diversos libros de Paulo Freire, teniendo a su cargo las ediciones en lengua española de sus obras.

Los objetivos de este ensayo se pueden resumir de la siguiente manera:

1.º) Presentar las problemáticas de la educación popular, nacidas en las tareas y discusiones de los grupos de base en Educación, generalmente nutridos de militantes cristianos, en América Latina (desde esta perspectiva, intenta una sistematización de temas conocidos);

2.º) Esponer y discutir los criterios fundamentales para desarrollar una educación popular en el Continente;

3.º) Exponer el sentido *político* de la educación, para terminar por fundamentar la conciencia popular como conciencia de clase.

Veamos detenidamente la estructura del trabajo: la obra se divide en cinco capítulos, con una presentación previa y un listado bibliográfico final; estos son los títulos de dichos capítulos: el capítulo I se titula "Educación Popular: algunas alternativas para América Latina"; el capítulo II "Educación popular y proceso de concientización"; el capítulo III "Sociedad y conocimiento social: ideología y conocimiento popular"; el capítulo IV "Determinantes de la sociedad de clases sobre la conciencia popular" y el capítulo V "Conciencia popular y conciencia de clase".

Todo este ensayo gira en torno a la relación entre una educación que se denomina popular por asumirse como instrumento de movilización de sectores marginados, a partir de lo

educativo (desechando una cultura ilustrada y revalorando las formas culturales que el pueblo mismo va creando) y las formas de conciencia que la práctica de dicha educación va encontrando en América Latina. Estas formas de conciencia están estrechamente relacionadas con lo que el materialismo dialéctico (marco teórico desde donde parte el autor para analizar el fenómeno educativo) denomina las formas superestructurales ideológicas: la ideología. De allí el interés por analizar las formas de producción del conocimiento.

Tradicionalmente, el análisis, de la producción del conocimiento, y el 'enclave social' donde surge (estructura social), es parte de las temáticas estudiadas por la microdisciplina denominada "Sociología del conocimiento"; los capítulos III y IV aportan elementos para este tipo de análisis, siguiendo preferentemente autores tales como Berger y Luckmann, Margaret Mead, W. Mills, Karl Mannheim e incluso Robert Merton e A. Kardiner, tratando de conciliar también, o dicho de otra manera, incluir e confrontar sus elaboraciones teóricas con las proposiciones sobre las relaciones entre la Ideología y la Conciencia, esbozado por Carlos Marx en su texto de 1845, la Ideología Alemana.

Partiendo entonces del hecho que (...) "La actividad educativa tiene usos sociales e intenciones políticas (op. cit., pág. 21) el autor define a la educación popular como un instrumento de contribución a la participación social en un proceso de liberación, e un instrumento de movilización popular en un contexto dependiente. Con suma claridad didáctica presenta las diversas tendencias de interpretación del proceso de concientización en América Latina (quizás la primera vez en que se hace en forma integrada, concisa y clara), existiendo a su entender cuatro grandes tendencias:

1.º) "La concientización como descubrimiento de la dimensión de la persona y como compromiso con sus consecuencias";

2.) "La concientización como conquista de la conciencia transitorio-crítica a lo largo de una escala progresiva de descubrimientos relacionales";

3.) "La concientización como pasaje de la conciencia oprimida hacia la conciencia de opresión";

4.) "La concientización como emergencia de la existencia oprimida hacia la conciencia del oprimido";

Luego de describirlas (incluso en cuadros sinópticos sintéticos muy útiles para un esfuerzo de sistematización) y confrontarlas, trata de contribuir a dichas interpretaciones mediante el esclarecimiento de una triple relación, a saber: a) la relación sociedad-conciencia (las explicaciones socio-estructurales); b) la relación educación-conciencia; c) la relación conciencia-sociedad; estas tres relaciones se reducen para el autor a una sola cuestión (...) "Cómo se originan estructuralmente, las bases de la conciencia oprimida" (op. cit., pág. 94). Planteada así la cuestión, el autor utilizando los elementos básicos de la mencionada sociología del conocimiento (o, desde otra perspectiva, ciertos aportes de la psicología social), trata de establecer como surge el conocimiento social (su relación con la sociedad, la institucionalización, la ideología, etc.) Concluye de la siguiente manera: (...) "... los límites de la conciencia son los límites del conocimiento social existente y distribuido" (op. cit., pág. 116). De allí que (...) "Las representaciones de la conciencia popular no son presuposiciones teóricas y necesarias para modificaciones de actitudes sociales, pero 'aparecen' después de modificaciones (que nacen concretamente en la participación en determinados procesos sociales), como un modo de producir explicaciones o de dar nuevos significados a una nueva forma de participación en procesos sociales" (op. cit., pág. 128).

Frente a esta elaboración, interesaría señalar que ciertas líneas teóricas del materialismo dialéctico al analizar esta problemática entienden que "la

ideología" se presentaría como "falsa conciencia" — es decir una conciencia que no alcanzó a representarse científicamente la realidad y comprender sus conexiones causales y leyes tendenciales del desarrollo —, desde este horizonte, la conciencia popular caería bajo la categoría de una "mera" ideología, y se descalificaría sus posibilidades subjetivas para alterar las condiciones objetivas de la realidad donde existe e se inserta. El autor intenta soslayar esta discusión específica, verdaderamente central para la correcta comprensión de la relación conciencia e ideología. Si bien el consenso sobre este punto no ha sido definitivamente elaborado (no olvidemos las diversas interpretaciones que se hacen sobre los criterios de Marx expuestos en la Ideología Alemana, cuando dice que la vida determina la conciencia) tomar posición por un criterio u otro es determinante para evitar planteos ambiguos.

El capítulo que se nos aparece como central (aunque todavía demasiado esquemático en su formulación y proyección) es el capítulo V, allí su planteo central sería el siguiente: (...) "La sociedad de clases se organiza para mantener un tipo de orden que le permite a los grupos poseedores del poder político y de las decisiones de producción de bienes un máximo de uso del trabajo de los grupos dominados juntamente con un mínimo de participación de los mismos en procesos sociales significativos para la organización del orden establecido" (op. cit., pág. 136).

Por consiguiente, cuando el autor enfrenta el problema de la conciencia popular y la conciencia de clase, el autor dirá tratando de profundizar algunas bases psicosociales para el proceso de concientización que (...) "la educación popular podrá convertirse en un instrumento estratégico de formación-organización popular después de y en función de procesos producidos de lucha popular" (op. cit., pág. 147). Finalmente,

cuando delimita a la conciencia popular como conciencia de clase dice lo siguiente: (...) "Hasta aquí hemos concluido que la conciencia (como modo humano de representación de la realidad, con la inclusión del propio sujeto en esta representación) no es una convergencia de interpretación y conocimientos teóricos y objetivos en que el 'sujeto de conciencia' (un acontecimiento social e una formación social) desde una actitud y un punto de vista neutral y totalmente objetivo. La acción por la cual 'toma conciencia' precede esta toma de conciencia y, cuando esta ocurre, lo que es concientizado ya es una relación y ya son los efectos de esta relación justificados dentro de una explicación del tipo: yo-y-el mundo más efectos de la relación" (op. cit. pág. 151). Se privilegia la praxis como forma de conocimiento por consiguiente la concientización como conciencia de clase será:

— "La acción que la clase vive para producir su liberación en el proceso de lucha de clases con que se compromete como clase, acompañada de la explicitación internalizada de esta lucha, de su participación y de sus efectos (...)"⁸ Por tanto no hay contenidos externos para la concientización a no ser aquellos que interpretan, desde una contribución explicitadora de la ciencia, las acciones y relaciones que el pueblo establece en la lucha de clases" (op. cit., pág. 157).

— "La toma de conciencia de la clase dominada es el desarrollo progresivo de la capacidad de presentarse como clase para-sí, de que la clase oprimida se descubra como clase y como clase en situación de opresión" (op. cit., pág. 158).

— "Y por último, la concientización es el resultado de una intervención en la propia acción de la clase dominada, a través de agentes comprometidos con su proyecto de liberación y a lo largo de esta acción de clase" (op. cit., pág. 158).

Nos encontramos con que saltan al tapete una serie de temáticas muy

en boga en las Ciencias Sociales: lo ideológico, su función social; la Ciencia, su sentido, función y contribución al proceso educativo, el proceso del conocimiento y su relación con la conciencia, etc. Nos interesaría para finalizar este breve comentario, reseñar de las cuestiones tratadas aquellas que quedan abiertas para un diálogo, con el gran tema que aborda el autor: las relaciones entre educación y política (y entendida, a su vez, esta última como lucha de clases); nos interesan resaltar las siguientes: a) se encuentra ausente del análisis (por el tipo de racionalidad esbozada y por el tipo de análisis macroglobal realizado), la dimensión *nacional* de la lucha por la liberación (en cuanto lucha política y concreta), de allí que entendemos que faltaría la concreción de la categoría "pueblo" en cuanto histórico-política (a pesar del análisis histórico-estructural que el autor asume); b) no queda claro la perspectiva de la educación popular como momento previo al cambio social efectivo aparece en cambio, más claro como "revolución cultural" (ya que el autor sigue las orientaciones expuestas hace tiempo ya por Salazar Bondy o más recientemente por Paulo Freire); c) de lo anterior surge un tercer interrogante definitorio respecto de la totalidad del ensayo; el autor había afirmado que la educación popular se presenta hoy en día como *instrumento estratégico*, posterior a una lucha política concreta por el poder; nuestra pregunta es la siguiente: más que un instrumento estratégico, no será — en el pensamiento del autor — meramente *táctico*? (y aclaremos que no se trata aquí de una cuestión de palabras sino más por el contrario, del sentido y función que se le otorga a lo educativo y a la educación popular), por otra parte, necesariamente se trata de un esfuerzo instrumental posterior al cambio social? si es así, que dimensión puede tener en el contexto geopolítico actual de América Latina?. Sin duda queda todavía mucho camino por andar hasta dilucidar estos interrogantes.

A los especialistas en educación, les interesara particularmente el capítulo II (págs. 37-87), el cual es a nuestro juicio el más elaborado, sintético e incluso accesible al lector que carece de una formación rigurosa en Ciencias Sociales; los otros capítulos en cambio, proponen una discusión y una temática que si bien más amplia, accesibles desde las disciplinas científico-social (especialmente Sociología y Ciencia Política). Todo el trabajo tiene el gran valor de mostrar la ineludible conexión del proceso educativo, el proceso cultural y la estructura socio-política donde el primero se desarrolla. Desde este horizonte, este ensayo puede contribuir grandemente a orientar una reflexión de carácter interdisciplinar sobre el proceso educativo latinoamericano.

Carlos Alberto Torres

RUIZ OLABUENAGA, JOSÉ I; MORALES, PEDRO; MARROQUÍN, MANUEL — Paulo Freire: Concientización y andragogía — Editorial PAIDOS, Buenos Aires 1975, 257 pp.

Los autores, docentes de la Universidad de Deusto (Bilbao) abordan desde sus disciplinas profesionales (sociología, pedagogía y psicología, respectivamente) la obra de Paulo Freire, intentando exponer analíticamente su pensamiento, a la par que lo relacionan, confrontan e incluso buscan integrar con la obra pedagógica de Carl R. Rogers (especialmente en los trabajos más conocidos de este, tales como "Client Centered Therapy", Boston, Houghton Mifflin, 1951 — versión en castellano de Paidós — "On becoming a Person", Boston, Houghton Mifflin, 1961 — versión en castellano en Paidós — o "Libertad y creatividad en Educación", Paidós, 1972).

El trabajo se estructura en tres grandes partes; la primera de ellas tomada a su cargo por Ruiz Olabuena-ga intenta desde la perspectiva socio-

lógica analizar las proposiciones freireanas sobre pedagogía y Cambio Social (título del capítulo primero), para terminar perfilando la educación liberadora como propuesta socio-pedagógica. La parte más elaborada correspondería al capítulo III donde Olabuena-ga trata la epistemología de Freire (puesto que la introducción y los capítulos I y II no presentan un margen sensible de elaboración y creatividad, contentándose con citar elusivamente, pasajes tras pasajes de las distintas obras de Freire).

Dice el autor (...) "De esta manera, hay que distinguir en Freire: a) una evolución en el contenido de sus afirmaciones pedagógicas; b) un desplazamiento de énfasis en los centros de interés profesional; c) un descubrimiento del mecanismo ideológico (y de sus consecuencias pedagógicas) que subyace a la apropiación de dichos contenidos y a la práctica profesional de su técnica de transporte relacional. Sólo después de reconocer este proceso mental de la teoría pedagógica de Freire es posible entender el giro copernicano de sus afirmaciones teóricas y de sus praxis en el campo de la educación" (op. cit., pág. 107). El autor sustenta una "crisis epistemológica en Freire" que lo llevó a definir tres postulados epistemológicos básicos: el pueblo como fuente de conocimiento, la educación en los bancos escolares como alienación, y el inédito viable del diálogo como camino pedagógico para la construcción de la persona. La evaluación final de esta primera parte es profundamente crítica (aunque en algunos pasajes sugerente, como la dedicada a la problemática epistemológica) respecto del pensar freireano, especialmente su relación con el materialismo dialéctico.

La parte segunda, a cargo de Pedro Morales, es el análisis desde la pedagogía; al reconocer a Freire como eminentemente un pedagogo, obliga a un análisis exhaustivo desde esta perspectiva (esta parte abarca desde los Capítulos IV hasta el capítulo VIII, es decir, parecería que se extiende más en el análisis que el apartado anterior, sin embargo, en can-

tividad de hojas, la primera parte es la más ampulosa); las temáticas tratadas ya son las clásicas preguntas sobre la filosofía de Freire y su antropología pedagógica, la educación liberadora y la enseñanza institucionalizada y finalmente, las vías equívocas de la educación liberadora. El perfil que esta parte presenta es también profundamente crítico de la tonalidad ideológica freireana, pero revalora sus elementos pedagógicos, a tal grado que intenta (y es el capítulo más estimulante y mejor elaborado) integrar las proposiciones sustantivas de la filosofía de la alfabetización problematizadora en el que hacer escolar y el sistema educativo mismo. Por esto se interroga este autor por la función del profesor en el aula, al cual define como agente de cambio, para centrar la comparación en dos aspectos pedagógicos-didácticos claves: la formulación de los objetivos del aprendizaje y la evaluación pertinente. El autor acepta la crítica freireana a la educación bancaria, la expectativa de encarnar la educación dentro del mundo existencial del educando, el método como instrumento sintético de transformación conjunta del educando-educador como vehículo de una filosofía del aprendizaje "liberadora" y la validez intrínseca de la educación liberadora, e intenta buscar las mediaciones instrumentales de una idea tan radical en un contexto institucional como el sistema educativo.

Sus conclusiones generales mencionan que (...) "No se trata simplemente de aprovechar el tiempo y el esfuerzo que llevan las clases ordinarias; es mucho más, se aprende a ser libre al aprender a develar la realidad del mundo, y ésa es una tarea que pertenece de manera específica a la situación didáctica, donde asignatura tras asignatura, el mundo y su historia pasan ante los ojos de los alumnos. Esta es precisamente una de las aportaciones de Freire que creemos más fundamentales y más aplicables en cualquier contexto educacional. Aunque es también de aplicación difícil; más difícil que 'adoctrinar' y que levantar barreras

disciplinarias. Requiere esfuerzo, estudio y experimentación; no bastan ideas claras sobre la filosofía del hombre y de la educación si no se concretan en una práctica educacional eficaz. Este camino, insertar precisamente en el proceso del aprendizaje una educación liberadora, es laborioso pero posiblemente también el único serio" (op. cit., pág. 213).

La tercera parte, a cargo de Manuel Marroquin trata los aspectos psicológicos de la "educación liberadora". Es usual denominar al método de alfabetización de adultos de Paulo Freire como "método psicossocial" por esto no extraña que el autor se proponga hacer emerger la concepción psicológica del hombre que tiene el pensamiento freireano (al menos en su faz teórica, pues desconoce la proyección psicossocial del método, al estilo que lo hace, y es su mejor aporte en este sentido, el librito de Jesús Arroyo: "Paulo Freire: su ideología y su método", Edic. Hechos y Dichos, Zaragoza, 1973). Por esto bucea en los determinantes psicológicos del diálogo como proceso interactivo y consonte (determinante) de la construcción personalística; intenta detectar los aspectos psicológicos aunque autoritarios de la educación bancaria, para confrontarlos con el aspecto anti-autoritario de la educación liberadora. Así puede entonces llegar, con todo su vigor, a la comparación con Carl Rogers. Este, fue fundamentalmente un psicoterapeuta que inaugura una corriente psiquiátrica (con inminentes proyecciones sociales, filosóficas, pedagógicas e incluso sociológicas) denominada el no-directivismo. Esta terapia centrada fundamentalmente en el cliente, tiene una derivación importante llevada al campo de la pedagogía: 1.º No puede el profesor enseñar directamente, solo facilita el aprendizaje; 2.º Cada persona aprende solo aquello que le es significativo; 3.º El educando tiende a rechazar todo principio o experiencia de aprendizaje que no se adecue a lo expuesto en 1 y 2; 4.º Se precisa un "clima" para el aprendizaje, solo así se pueden reducir las tensiones, ansiedades que todos traen (educa-

dor-educando) al acto educativo, y de esta forma se pueden enriquecer las experiencias. Estes principios redundan en múltiples formas antiautoritarias y antidireccionales, muy similares en su orientación (aunque quizás no en su formulación), a los principios de la educación liberadora (y la crítica a la educación bancaria).

Sin embargo, si bien el esfuerzo de comunión entre el "proyecto freire" y la tarea psiquiátrica desarrollada por Rogers parecería consumarse positivamente, el autor, finalizando ya todo el ensayo, vuelve a retomar un esquema conceptual que acompaña todo el trabajo (quizás el único esquema sólido y consecuente) por el cual, diferencia en la producción de Paulo Freire dos grandes momentos, los cuales se pueden caracterizar por sus dos libros más conocidos: "la educación como práctica de la libertad", y "pedagogía del oprimido"; para los autores, el pensamiento de Freire en la educación como práctica de la libertad se aproxima y comulga con las elaboraciones de Rogers en un alto grado, en cambio, Pedagogía del oprimido, al mostrar un matiz más próximo al "materialismo dialéctico" se apartaría sustancialmente del marco teórico de Rogers.

Como evaluación final de este trabajo nos surgen las siguientes reflexiones: no se trata de un estudio riguroso (incluso en su faz crítica), por el contrario, y a pesar de la interdisciplinariedad de los autores, el fruto final aparece si no incoherente al menos no-integrado totalmente; por otra parte, si bien se intenta destotalizar al pensamiento de Freire (y por esto el esfuerzo por integrarlo en una perspectiva más institucional respecto del sistema educativo en su conjunto sin una transformación social consecuente), se pierde de vista el poder ideológico-utópico del pensamiento freireano (expuesto en su radicalidad) y el hecho que no es un

proyecto integrable en cualquier contexto social y político, sin dadas determinadas condiciones (esto no surge en ninguna de las consideraciones teóricas que los autores mencionan). En tercer lugar, dado que se trata de una trabajo desarrollado desde una óptica exclusivamente europea, adolece de serias deficiencias de información y análisis de la realidad latinoamericana, e incluso de la biografía intelectual de Freire (en la introducción se menciona que Freire comenzó su tarea educacional en 1962, cuando en realidad lo hizo hacia 1950 como Director del Departamento de Educación y Cultura del SESI en Pernambuco). Por último, resalta nítidamente la carencia de un esquema de análisis original o al menos sustantivo sobre el pensamiento del autor (con excepción de los dos Freire o la trasmutación de la crisis epistemológica que "tiene cierta semejanza con la ruptura epistemológica althusseriana); y, se presenta como el único elemento sugerente para un análisis más profundo, el intento de relacionar y diferenciar las pedagogías de Paulo Freire y Carl Rogers.

Como evaluación final, la lectura de este ensayo nos deja insatisfechos. La profusión de citas textuales de Paulo Freire y Carl Rogers hacen la lectura un tanto árida, la carencia de un esquema interpretativo de fondo, nos obliga a calificar de superficial a la totalidad del trabajo; con excepción de algunas secciones, el lector no encontrará aportes muy interesantes sobre la problemática analizada, si busca una buena introducción al pensamiento de Paulo Freire, este libro lo desilusionará, si busca un estudio fruto de una investigación rigurosa y erudita sobre algunas facetas de su pensamiento o sobre este en su conjunto, tampoco lo hallará en sus páginas. Este libro es una obra a mitad de camino.

Carlos Alberto Torres

**TEOLOGIA PARA O CRISTÃO
DE HOJE — Vol. 3: A Aliança
de Deus com os Homens. Edi-
ções Loyola — São Paulo, 1976.**

Este volume abarca quatro lições: lição 11 — A história que precede o cumprimento da aliança. A aliança antiga. 12 — O Povo de Deus entre a culpa e a promessa. 13 — A criação do mundo. 14 — A consumação da salvação em Cristo.

O primeiro volume desta coleção ocupou-se com o homem em confronto com as interrogações de sua existência e da História, em busca de uma resposta. O segundo volume tratou da resposta que Deus oferece enviando seu Filho Jesus Cristo. O presente volume alarga o horizonte de nossa visão. Cristo, colocado no meio do tempo e da História, é o centro do homem e de tudo o que o cerca; inaugura não só uma nova história, senão também é o ponto de convergência de uma história, ou melhor, de toda História. Este é o tema deste volume.

A Fé interpreta a História antes de Jesus Cristo como preparação para sua vinda. Os escritos do Antigo Testamento nos falam do povo de Israel em sua relação de aliança com Deus e mostram como "Deus, em última análise, conduziu a História do povo em todas as suas etapas e encruzilhadas; mostram também como o povo tomou conhecimento de que Deus o conduziria através da história ao encontro de sua salvação. O Novo Testamento não deixa dúvidas de que a história salvífica de Israel se cumpre e se realiza plenamente em Jesus Cristo, e entende, por conseguinte, com razão, a pessoa e a vida de Jesus Cristo à luz do Antigo Testamento e vê a este em íntima relação com Jesus Cristo. Sobre esse tema versa a 11.ª Lição, oferecendo ao mesmo tempo um conspecto da história de Israel.

Mas essa história do povo de Deus está marcada, por um lado, pelo pecado e pela culpa e, por outro lado, pela promessa da salvação e pela fidelidade de Deus. É o tema abordado pela 12.ª Lição, a qual trata também

das esperanças de Israel numa salvação futura.

O Antigo Testamento já contempla a criação do mundo à luz da experiência que o povo de Israel fez com seu Deus, como instauração da história da salvação e da aliança. A 13.ª Lição analisa os relatos bíblicos da criação mostrando a linha em que continuou a desenvolver-se a doutrina da criação na Igreja e relaciona-a com os conhecimentos das modernas ciências naturais, principalmente com o conhecimento de uma ampla evolução.

A história que parte de Jesus Cristo conduz por sua vez a Jesus Cristo. Com sua vinda, Jesus Cristo cumpriu a história da salvação e traçou ao mesmo tempo o caminho para a realização plena e definitiva da mesma no seu retorno que ainda esperamos. A 14.ª Lição expõe a mensagem sobre a consumação da salvação em Cristo, contida no Novo Testamento e na doutrina da Igreja. Procura relacionar esta mensagem com os diversos projetos e planejamentos do futuro de nosso tempo, enquanto prometem uma espécie de salvação, e tenta apresentar uma resposta ao problema da relação que existe entre a atividade terrestre ou construção do mundo da parte do homem, do cristão, e a consumação da salvação que Deus um dia outorgará.

Para facilitar o estudo, os tradutores inseriram no próprio texto os documentos referentes à doutrina da Igreja, procurando apresentá-los numa linguagem acessível.

No fim do volume, o leitor encontrará um apêndice bibliográfico indicando as principais obras em nossa língua que tratam dos temas abordados no livro.

O grande e merecido sucesso desta coleção teológica é devido às notáveis qualidades didáticas da exposição, à clareza da apresentação tipográfica, mas sobretudo à competência dos autores de cada Lição. No presente volume colaboraram dois dos mais insígnis exegetas alemães, J. Scharbert, professor de exegese na Universidade de Munique, e J. Schreiner, professor da Faculdade Teológica de Würzburg.

O presente volume apresenta ainda a vantagem de ser enriquecido com mapas e ilustrações de caráter arqueológico e histórico, que tornam as lições ainda mais intuitivas.

Os tradutores introduziram algumas alterações visando adaptar melhor o texto ao contexto cultural brasileiro, como a nota sobre a teologia latino-americana da Libertação e a outra sobre a reencarnação e espiritismo.

Os leitores desta excelente coleção teológica manifestam em geral o desejo de que os volumes restantes não demorem muito.

J. E. M. Terra

ANDRÉ MANARANCHE — Ele veio para os seus. — Edições Loyola — São Paulo, 1976.

Esta obra traduzida por Benno Brod, traz no original o título "Quel Salut?". O problema da salvação é central no cristianismo. Acontece que esta afirmação é contestada hoje. Uns conferem só ao homem o poder de trabalhar na reconciliação universal. Outros querem viver a tragicidade da existência sem a segurança de uma vitória garantida de antemão. Muitos rejeitam, como insignificante e nociva, a questão sobre a finitude humana, e se restringem a coerências parciais, escamoteando a busca de sentido em racionalidades de curto alcance. Os próprios cristãos, embaraçados perante tal secularização, apelam para a falsa gratuidade de um Deus inútil, que se adorna com o prestígio do desinteresse.

É esta problemática que Manaranche procura resolver não como um teólogo perito, usando uma linguagem técnica e esotérica, mas como "um crente com certa cultura que procura compreender as coisas" e cujas intuições

provocam felizmente os especialistas e os forçam a procurar interpretar.

Manaranche usa uma linguagem coloquial, mas coloca-se num alto nível cultural. Suas reflexões estão em contínuo diálogo com os mais insígnis filósofos, teólogos, exegetas, sociólogos e Santos Padres. Por isso mesmo sua leitura não é fácil; exige um esforço do leitor, mas sem dúvida será profundamente compensadora, pois colocará em contato com eminentes pensadores. Além disso, a leitura deste livro ajudará o leitor a equacionar com maior precisão muitos problemas relativos à salvação, tais como as noções de justiça e amor, de misericórdia e sacrifício e tantas outras que causam dificuldades ao homem contemporâneo.

Na origem dessas dificuldades, percebe-se que estão as diferentes teorias da salvação, no pensamento dos últimos quatro séculos. A partir do cisma oriental, a teologia latina se acantonou numa concepção muito penal do resgate. A Reforma deslançou uma espécie de inflação da salvação, o que marcou a dogmática. A partir daí, se operou uma racionalização progressiva da noção de salvação, passando pelo idealismo alemão e chegando até Marx. Todo esse itinerário tem que ser esclarecido, pois ele continua a influenciar muito a época contemporânea.

Depois disso, ainda fica a necessidade de nos interrogarmos sobre a Igreja como sinal de salvação. Como pode ela, hoje, numa época de paixões exaltadas, reunir os homens, aos quais tudo tende a separar e mesmo a opor sobretudo no plano político, mas aos quais ele chama a confessar um mesmo Salvador?

Indo deste modo ao fundo dos problemas, por meio de uma análise rigorosa, Manaranche esclarece essa capital questão, isto é, o próprio destino do homem.

J. E. M. Terra