Resenhas

HANS-JOCHEN GAMM, *Das Elend der spätbürgerlichen Pädagogik (A Miséria da Pedagogia Contemporânea)*, List Verlag, 1972, 208 pp.

A Alemanha dispõe de uma respeitável tradição no campo da pedagogia, consequência dos tempos em que, ligada à Filosofia, ela merecia consideração de importantes pensadores dos diversos períodos — muitos dos quais ocuparam cátedras especificamente pedagógicas. Por isso encontramos escritos pedagógicos em Kant, Herbart ou Dilthey. Nos últimos tempos, entretanto, especialmente graças ao progressivo desdobramento e avanços metodológicos das chamadas “ciências humanas e sociais”, a pedagogia entrou numa era de desprestígio exatamente porque não conseguiu desvincular-se completamente da Filosofia nem constituir-se como ciência autônoma, na mesma medida em que a Sociologia e a Psicologia, por exemplo. Manteve-se como “ciência do espírito” dentro da tradição diltheyniana

ou mergulhou em aspectos técnicos da didática, onde a aplicação das descobertas de diversas ciências lhe davam a ilusão de uma cientificidade autônoma. Uma exceção a este desprestígio generalizado só encontraremos nos Estados Unidos, onde, graças à simplificação promovida pelo empirismo e pelo pragmatismo em relação aos problemas teóricos, as chamadas “ciências da educação” encontraram um lugar mais aceitável nos meios acadêmicos. No Brasil, entretanto, o lugar da pedagogia evoluiu no sentido europeu. Da respeitabilidade dos tempos de Rui Barbosa ao prestígio dos renovadores, apoiados no experimentalismo pragmatista norte-americano, ela parecia inicialmente conseguir evitar esse caminho; mas, não dispondo o país de grandes pedagogos no sentido clássico, nem logrando a pedagogia equiparar-se às novas “ciências”, ela trilhará o caminho de um desprestígio cada vez maior nos meios acadêmicos, contestado aqui e ali por aqueles que — sob influência da pedagogia americana

— tentam realçar a sua importância como campo de pesquisa empírica.

Na Alemanha, os últimos anos parecem atestar um renascimento da pedagogia. Principalmente a partir do movimento estudantil de 1968, recrudescceu o interesse pelo setor educacional. Não somente o movimento em si chamou a atenção para a urgência de novas soluções no setor educacional, como também o próprio movimento começou a dar seus frutos, através dos escritos dos elementos mais dotados que dele fizeram parte na época e que agora começam a terminar seus doutoramentos. Se o livro de Gamm não é propriamente um resultado do movimento de 68 — como o é grande parte da recente profusão de publicações educacionais — deve ser visto a partir do recrudescimento do debate pedagógico que dele resultou. Criticando a pedagogia contemporânea alemã — seja em sua forma empírica mais recente, seja na forma do desenvolvimento de caminhos tradicionais — Gamm oferece como alternativa a esta “miséria da pedagogia” o caminho da “pedagogia crítica”, terminologia com a qual um grupo de pedagogos alemães contemporâneos procura demonstrar sua afinidade com a “teoria crítica” da Escola de Frankfurt.

Segundo Gamm, a Pedagogia da Alemanha Ocidental apresenta três principais direções de pesquisa: duas correntes mais tradicionais — aquelas ligadas à pedagogia normativa e às “ciências do espírito” — e uma terceira que ele denomina “empírico-analítica”. A pedagogia normativa está representada principalmente por Josef Derbolav, professor em Bonn, enquanto Klafki, de Marburg, defende a pedagogia dentro da tradição de Dilthey. A corrente “empírico-analítica”, influenciada grandemente por Popper, encontra sua expressão mais sistemática na obra do austríaco Wolfgang Brezinka, radicado na República Federal Alemã.

Derbolav se coloca abertamente contra todas as tendências mais recentes no campo da pedagogia, olhando com suspeita a introdução, no campo educacional, de uma terminologia ligada especificamente às ciências so-

ciais ou a um tipo de criticismo que procura identificar os aspectos emancipadores da pedagogia. Sua pedagogia normativo-idealista de caráter conservador e floreado reacionário, permeada de confusão terminológica (especialmente quando ele busca tratar de correntes com as quais não está de acordo), parte da “humanidade” como “idéia reguladora da educação”. A essa “humanidade” abstrata corresponde uma “igualdade” também abstrata numa pedagogia que indica o caminho da “educação do cidadão”, evitando tratar dos problemas relativos à sociedade para a qual o “educando” será formado.

Em sentido distinto apresenta-se a pedagogia de Klafki. Ele está de acordo com Dilthey, considerando que a pedagogia — tanto quanto a História, a Literatura, a Arte (as chamadas “ciências do espírito”) — se diferenciam das ciências naturais no que concerne à sua problemática e ao seu método. O objeto dessas ciências teria sempre um caráter histórico; além disso, elas não pretenderiam explicar os fenômenos, mas compreendê-los, chegar ao seu significado, no seu tempo e a partir dele. Esta orientação — que assume como problema central da pedagogia as relações pedagógicas — afirma Klafki, teria dominado a pedagogia alemã durante a República de Weimar e, mesmo depois da guerra, são os pedagogos de orientação “hermenêutica” (ligados à tradição diltheyniana) que irão ocupar as cátedras de pedagogia nas Universidades da Alemanha Ocidental. Mas, argumenta Gamm, esta constatação de Klafki não se acompanha de qualquer interrogação a respeito do significado desse fenômeno para a superação — dentro do sistema educacional — das condições que deram origem ao fascismo. Da mesma forma, Klafki constata que nos anos 50 e 60 cresce muito a importância da pesquisa empírico-pedagógica, mas não se refere em nenhum momento aos interesses econômicos que influenciaram nesse sentido. A principal crítica de Gamm concentra-se no fato de que as análises de Klafki evitam quaisquer considerações a respeito das condições políticas, sociais e econômicas que estão por detrás da estrutura educa-

cional. Ele assume os fenômenos como evidente sem interrogar-se sobre suas origens sociais e suas consequências políticas.

A última das correntes combatidas por Gamm é aquela representada especialmente por Brezinka, que, influído pelas concepções de ciência empírica de Karl Popper, afirma a necessidade de separar radicalmente — como inconciliáveis — ciência e interesses práticos. No caso específico da pedagogia propõe Brezinka a diferenciação de três níveis: um nível científico, empírico (uma ciência da educação), um nível filosófico (filosofia da educação) e um nível prático (pedagogia prática). Somente o primeiro poderia aspirar ao status científico, na medida em que atenda aos requisitos da versão moderna do empirismo: precisão conceitual e de linguagem, liberação de juízos de valor, separação estrita entre ciência e ideologia. Por outro lado, ele contorna a dificuldade relativa à definição do objeto da “ciência da educação”, apresentando-a como uma disciplina especial ou subdisciplina da ciência que trata das relações sociais e da objetivação psíquica dos homens. Em outras palavras, as relações educacionais são relações sociais interativas; as relações entre educador e educando são relações psico-sociais de influência mútua. Ele propõe, então, a unidade das ciências das relações, incluindo nelas a “ciência da educação”, pois todas elas trabalham sobre um mesmo objeto: as relações entre os homens. Ora, Gamm estaria de acordo com a idéia geral da unidade das ciências sociais e humanas não como ciência das relações, mas como ciência da totalidade social. Ele ataca em Brezinka especialmente as pretensões de uma “neutralidade” do pedagogo, bem como as de uma teoria do conhecimento livre de ideologia.

Como alternativa para as correntes discutidas, Gamm oferece uma ciência da educação que se fundamenta no princípio da não-neutralidade. Uma ciência da educação só pode existir na medida em que assume a função política da educação como constitutiva da sua natureza e que se entenda como disciplina que até hoje se

desenvolveu em íntima conexão com os interesses de dominação de umas classes sobre as demais. É uma ciência que só se define a partir do seu significado político, e que tem sido utilizada como força estabilizadora auxiliar do poder constituído. Segundo Gamm, a experiência histórica nos mostra que a difusão do ensino não derivou da “cordialidade” entre os homens, mas do desenvolvimento da economia e suas consequências sobre a sociedade. As escolas de ler e escrever criadas no século XIII pela Liga Hanseática foram consequência da necessidade de elementos que ajudassem nas operações comerciais (registro e balanço); no século XVIII, a multiplicação das escolas alemãs decorre da política mercantilista e do desenvolvimento das manufaturas. É preciso, pois, deixar de lado a tradição de escrever histórias da pedagogia centradas em pessoas e passar a escrevê-las a partir dos processos econômicos. Por isso mesmo, a pedagogia definitivamente não serve como ciência-chave para a compreensão da organização, processos e ideologia educacionais; é necessária uma ciência da educação que se defina a partir de sua significação política. Nesse sentido é que a ciência da educação deve ser entendida como uma ciência social pragmaticamente orientada e orientadora. Seus fins gerais e especiais devem ser determinados a partir do critério de uma *humanização radical* das relações sociais, que não é possível senão com uma transformação das bases econômicas da sociedade.

A pedagogia emancipadora proposta por Gamm — emancipação aqui entendida como dissolução das relações de dominação e dependência, como afirmação da autodeterminação dos indivíduos — integra uma corrente pedagógica recente na Alemanha Ocidental, da qual fazem parte não apenas os jovens inconformados com as misérias da sociedade capitalista pós-industrial, mas também elementos que — como o próprio Gamm — viveram os horrores da guerra e do fascismo. O apelo à democratização fundamental da sociedade é colocado como ponto de partida de qualquer pedagogia que pretenda a emancipa-

ção do indivíduo. Mas uma pedagogia para a liberdade do homem só pode ter efeitos positivos numa sociedade onde essa liberdade possa ser exercida coletivamente.

Vanilda Paiva

ETIENNE TROCMÉ, Jesus de Nazareth, vu par les témoins de sa vie (Bibliothèque ThéoL.), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971, pp. 155.

Obra realmente interessante, escrita pelo Professor de Novo Testamento, da Faculdade Teológica Protestante de Stassbourg. A bibliografia sobre Jesus Cristo tem crescido de modo surpreendente e desconcertante. E. Trocmé ajuda-nos a orientar-nos no meio a esta ampla bibliografia. No início do livro dá um rápido e sucinto balanço sobre as obras sobre Jesus, classificando-as em dois tipos distintos, que teriam seu protótipo nas clássicas vidas de Jesus escritas por E. Renan e D.F. Strauss. Na primeira linha estariam todas as obras que esconhem o pressuposto de que os evangelhos são relações de fatos históricos, donde se pode fazer de Jesus uma biografia. Estas biografias assumiram na atualidade as mais diversas características, romances em torno à loucura e patologia de Jesus, novelas policiais (H. Schonfield), Jesus como homem político e revolucionário (Eissler, Carmichael, Brandon, Cullmann), Jesus em relação aos grupos essenciais (E. Stauffer), Jesus e os elementos históricos de seu tempo (Jeremias, Taylor, Flusser, Dodd), as obras da corrente pós-bultmaniana da "New Quest" (Käsemann, Robinson) e obras católicas que valorizam o Jesus da História (X. Léon-Dufour, J. Guillet). Noutro grupo de obras, estão aquelas que, segundo o tipo straussiano, buscam o valor simbólico e mítico das narrações. Interessam-se pela mensagem de Jesus (escola bultmaniana).

E. Trocmé define seu caminho como uma síntese entre essas duas tendências. De fato, não é possível uma biografia de Jesus, nem tampouco po-

demos contentar-nos com a simples mensagem dele. Temos mais. Ainda que não seja possível dizer que dito, que apoftegma, que narração biográfica, que parábola, que milagre, que impacto público, Jesus diz, viveu, fez, causou, entretanto do conjunto de todos eles podemos ter a impressão que o Jesus histórico causou nos seus coetâneos, e esta nos é veiculada sob diversas imagens. O trabalho do autor é fazer destacar tais imagens do Jesus histórico e num último capítulo procurar interpretá-las. O itinerário e o método usados são assaz interessantes, ainda que nos pormenores podemos fazer algumas reservas. O roteiro geral da obra parece realmente ser válida contribuição para o problema do Jesus da História.

Tais plano e método são justificados por conclusões, julgadas por ela válidas, de que a fixidez das tradições orais é mais rígida e forte do que a Escola da história das formas julgava. O papel criativo das comunidades em relação às tradições é mais restrito. Os dois elementos determinantes são a atividade redacional dos evangelistas e as tradições cuja iniciativa se deve buscar no Jesus da História. Pois ele impôs aos discípulos a memorização destas tradições, para usá-las, seja na própria vida comunitária, como nas pregações missionárias. As modificações de tais tradições aconteceram na redação. A atividade coletora dos evangelistas com adaptações aos seus meios é mais considerável que se julgava. Enquanto que as tradições orais eram mais fielmente transmitidas segundo as regras da memória popular, usando métodos mnemotécnicos.

Esta tradição subjacente dos evangelhos nos fornece imagens de Jesus. A partir deste conjunto de imagens veiculadas, através dos ditos, dos apoftegmas, das narrações, dos milagres, parábolas, das atitudes de homem público, podemos construir a imagem de Jesus. Nunca poderemos dizer exatamente como ele foi, mas sim a impressão que ele causou. Da realidade de Jesus sabemos o que existe de fato entre a relação da imagem que sua pessoa causa e seu ser verdadeiro. De tal pesquisa excluem

as narrações da infância, as aparições da ressurreição, os discursos do 4.º evangelho, pois eles não nos ajudam a perceber tais imagens. São obras tardias de outra natureza.

O estudo dos ditos de Jesus nos fornece a imagem de uma personalidade dotada de talento e autoridade extraordinários, encarregada por Deus junto a Israel da missão escatológica por excelência: dar-lhe o Reino de Deus através da autêntica interpretação que o Messias oferecia da vontade de Deus. Os apótegmata oferecem imagem parecida, mas acrescentam alguns traços como: a firmeza como Jesus recusa representar papéis impostos por outros, a maneira como Jesus exige de seus interlocutores atitude pessoal e sua capacidade de tirar de qualquer pequena coisa um ensinamento extremamente audacioso. As narrações biográficas são diversas e merecem análises diferenciadas. Também elas nos dão uma imagem de Jesus que desperta entusiasmo pela sua autoridade pessoal e liberdade, o caráter escatológico de sua missão, a impossibilidade de enquadrá-lo nalgum dos termos clássicos da época.

As narrações da paixão nos dão a imagem de um Jesus mártir, obediente ao plano do Pai até o extremo, e cuja morte teve alcance extraordinário. As parábolas nos falam de um Jesus contador de parábolas para um meio mais materialmente agraciado. Jesus manifesta-se alguém capaz de aproveitar das mínimas coisas da vida para daí tirar um dito sapiencial, uma lição de bom senso e mesmo apresentar críticas de modo fino a este tipo de gente mais provido de bens. Os milagres mostram a um Jesus, personagem misterioso, capaz de comunicar com o mundo de cima e de recorrer a um poder que supera de longe o do homem mais dotado. Jesus terá sido também um homem que despertou a atenção pública dos governantes e mantenedores da ordem. Talvez o fato da expulsão dos vendedores tenha sido decisivo para isto.

Que dizer deste Jesus que apresenta imagens tão diversificadas? Naturalmente o autor amplia muito mais as características de cada uma delas. A conclusão seria dizer que Jesus é

alguém que supera qualquer categorização e nenhum grupo conseguiu retê-lo para si. Ele é de todos e de sempre. Nunca uma imagem o esgotará, como não o esgotou no seu tempo. Elas aparecem até contraditórias. A partir desta análise não cabe uma idéia sectarista de Jesus, que tentaria reduzi-lo a uma só de suas imagens, por mais verdadeira que essa fosse. Na sua última frase o autor diz: "o grande Jesus é do domínio público".

Este livro merece ser lido e meditado. Naturalmente nalguns pontos parece-me que ele reduz demais o campo de infleção. Assim p.ex., as parábolas, na sua interpretação, como gênero de conversas de banquetes, ditas sobretudo para pessoas mais providas de bens materiais, não indo muito além do bom senso, perdem muito de sua força.

O maior valor está, entretanto, no caminho seguido: encontrar as diversas imagens de Jesus conforme os diversos elementos principais dos evangelhos. Estes elementos para ele são: os ditos, os apótegmata, narrações biográficas, parábolas, milagres, comportamento público. Outros autores centram sua cristologia nos títulos e ele nas imagens. Através das imagens procurou encontrar o verdadeiro ser de Jesus. Sempre no pressuposto de que temos acesso à impressão que Jesus causou. Naturalmente nenhuma impressão é desligada de nosso verdadeiro ser, ainda que não o esgote e nem seja toda sua verdade. Inclusive é possível que se projete uma falsa imagem. Mas do conjunto enorme que nos oferecem os evangelhos seria impossível que não tivéssemos uma verdadeira, ainda que aproximativa, imagem de Jesus. No caso, o grande elemento que aparece como central, é o grau enorme de misteriosidade de Jesus. Na tradição dogmática, a interpretação católica verá o sinal de sua divindade. E. Trocmé pára um estágio antes, com a afirmação clara: "nenhum biógrafo não poderá fazer mais que enunciar os dados deste mistério" (p. 142).

J. B. Libânio

RENÉ KOENIG, Tratado de Sociologia empírica I, (Intr. e Org.), trad. espanhola do original alemão de Carlos Moya Valgañon, Editorial Tecnos, Madrid, 1973, 836 pp.

Temos hoje muitas traduções de obras em alemão para o espanhol, o que significa uma salvação para o leitor em português, já que tais traduções são raras para esta última língua. Quem conhece os dois volumes (aqui se trata apenas do primeiro), sabe que tal obra tenta ser uma visão extremamente ampla da pesquisa empírica dentro das Ciências Sociais; o segundo volume é ainda bem mais compacto que o primeiro, embora este revele maior interesse, porque apresenta uma perspectiva mais imediata da problemática geral. Como era de se esperar, a organização feita por Koenig, que marcou a escola sociológica de Colônia, deu à obra o cunho positivo, para não dizer positivista. A maioria dos autores empresta à pesquisa empírica uma preponderância declarada face à formulação teórica. Esta obra também está marcada pela polémica entre empiristas e teóricos que tem caracterizado muito a sociologia alemã, sobretudo no embate entre a escola de Frankfurt, que se define por dialética, e os adeptos da sociologia positiva e empírica, tendo à frente, além de Koenig, Albert e Topitsch. Em meio a uma tendência especulativa às vezes desenfreada, a influência de Koenig, apesar das severas restrições ideológicas de sua orientação supostamente neutra, pode ser avaliada em termos muito favoráveis, porque criou uma tradição de pesquisa empírica invejável. Seu discípulo imediato, Scheuch, alcunhado por muitos como o pequeno Koenig (der kleine Koenig — o pequeno rei) é a personalidade que mais marcou a orientação e por isso aparece em quatro trabalhos da obra, sempre em posição-chave: problema da entrevista na investigação social, problema da amostra, problema das escalas de medida, tendências evolutivas na análise dos dados sociológicos. Koenig aparece três vezes: na introdução, pro-

blema da observação e enfoque da comunidade. Pessoas de extenso renome são ainda: Neurath escrevendo sobre o aproveitamento da estatística na investigação social, dentro de um enfoque já adaptado ao cientista social; Albert falando sobre problemas da teoria na investigação social, em que se defende o contexto positivista moderno; Pagès refletindo sobre o experimento em ciências sociais. Além destes temas, encontram-se ainda: pesquisa "panel" e sociometria de Nehnevajsa, discussões de grupo de Mangold, análise de conteúdo de Silbermann, comparação intercultural de Heintz, sociografia de Reilingh, ao lado de alguns outros pontos menos importantes. Em vista da vastidão da obra, pode-se inferir seu valor como texto para discussões nos cursos respectivos, desde que não se perca a perspectiva metodológica subjacente.

:

Pedro Demo

SCIENTIFIC AMERICAN, A Ciência Social num mundo em crise, Intr. de Garrett Hardin, trad. do Prof. Dante Moreira Leite, Editora da Universidade de São Paulo e Editora Perspectiva, 1973, 415 pp.

Trata-se de uma extensa coletânea de textos, geralmente de porte pequeno, coadunados em torno de uma perspectiva até certo ponto dinâmica. O título original é: Science, Conflict and Society, e talvez seja mais preciso que o traduzido. A conotação mais interessante é a de ter como ponto de concentração temática o problema do futuro, da sobrevivência da humanidade e do planeta, das possibilidades e limites da adaptabilidade do homem, dubiedade do progresso e as possibilidades da guerra. É praticamente impossível desconhecer na obra a influência moderna da ótica sobre as ciências da paz, cujo filão principal são sempre tais questões. No primeiro capítulo discute-se o tema dos cien-

tistas e a sociedade: possibilidades de influência mútua entre cientista e sociedade, ficção científica, cientistas que fizeram a bomba atômica, sua possível atuação no governo. No segundo capítulo, inquire-se sobre as raízes do comportamento social: procura-se também uma fundamentação antropológica e um recurso à sociologia animal, dentro da perspectiva do conhecimento do comportamento agressivo em seus enquadramentos mais genuínos e espontâneos, para daí se poder retirar uma engenharia biológica de construção do homem pacífico. O terceiro capítulo é ainda mais específico neste último ponto: dedica-se à população e à heterogeneidade; o interesse não está apenas nas possibilidades e perigos do crescimento populacional, mas na proposta de métodos e visões de auto-regulação e cibernética; acentua-se igualmente uma série de problemas afins, como aborto, renovação de cidades, cultura da pobreza; como se diz no título, o capítulo é muito heterogêneo. O quarto capítulo indaga pelo preço do progresso e pode ser visto até certo ponto como um lançamento capaz de frutificar um dia numa sociologia quase especial: a destruição do homem como consequência de certos progressos — efeitos do fumo, das drogas, dos inseticidas, da poluição do ar, agressividade do automóvel. O quinto e último capítulo concentra-se na angústia da renúncia, e como tal representa melhor o pensamento subjacente da obra: a paz obtida às custas do medo da destruição, a agressividade incontida e o perigo da guerra termonuclear, a corrida armamentista quase incontrolável, os mísseis etc. A tessitura geral da obra revela, assim, uma perspectiva realmente interessante, embora não se possa dizer o mesmo de muitos artigos, em particular. Enfim, isto é um problema geral de toda coletânea de textos: a mediocridade também se acusa. Mesmo assim, a obra se constitui num ponto de grande atração intelectual.

Pedro Demo

ROBIN BLACKBURN, Ideology in Social Science, Readings in critical social theory, Fontana/Collins, Great Britain, 1972, 382 pp.

O termo Ciências Sociais vem entendido de modo generalizante: há trabalhos sobre Política, Sociologia, Antropologia, Economia e História. O cunho crítico da obra é dado, na verdade, pela aglutinação de um grupo de cientistas pelo menos simpatizantes do marxismo, e não se pode negar que a perspectiva contenha lances críticos de muito interesse. Embora se encontrem trabalhos de menor valor científico, de modo geral domina na obra um cuidado suficiente pela discussão de alto nível. Na primeira parte aparece uma série de artigos sobre colocações críticas relacionadas às disciplinas supramencionadas; critica-se a "post-liberal-democracy", a emergente crise da sociologia crítica e os problemas de profissionalização do sociólogo, os limites do funcionalismo em antropologia (lembre-se que a Inglaterra é o berço dele), a revivência da economia política substituindo em parte a avalanche econométrica e ideologicamente neutralizada, e a pobreza do empirismo na história, já que ultimamente se tem condenado com insistência o método interpretativo-teórico em favor da história quantitativa. Na segunda parte, trata-se de alguns problemas-chave, em que surgem também os autores mais marcantes, sobretudo Westergaard, Blackburn, Miliband e Poulantzas. Como problemas marcantes e críticos apontam-se: o mito da sociedade sem classes dentro do capitalismo de "classe média" (Westergaard), o novo capitalismo concentrador (Blackburn), a questão da classe trabalhadora inglesa, terminando com uma polêmica entre Poulantzas e Miliband, que tem como pano de fundo o livro de Miliband, o Estado na sociedade capitalista. A terceira parte apresenta sugestões alternativas para as colocações críticas, sobressaindo trabalhos muito conhecidos de Nicolaus e Godelier, o primeiro sobre faces desconhecidas de Marx sobretudo no contexto dos setores médios e o segundo

sobre estrutura e contradição no capitalismo. É bastante complexa a questão da capacidade crítica das Ciências Sociais; normalmente ela se centra na necessidade de produção teórica numa polémica já clássica com outros cientistas que preferem a manipulação de dados empíricos. Certamente, a obra não desce ao nível das acusações mútuas de reacionarismo e outros epítetos, mas às vezes aparece este contexto, embora se deva afirmar que a criatividade científico-teórica qualifica a todos os participantes da coletânea. Parece ser uma qualidade imorredoura das Ciências Sociais a capacidade de se questionar indefinidamente, o que lhes conferem não só uma grande vitalidade, mas também uma dificuldade enorme de profissionalização. Esta obra contém algumas propriedades renovadoras dentro da discussão das Ciências Sociais.

Pedro Demo

MOLTMANN, JURGEN, Sobre la libertad, la alegría y el juego. Los primeros libertos de la creación (Col. Estudios Sigüeme, n.º 2), tradução do original alemão por Leopoldo Márquez e José Martín, 102 pp., 21x12 cm, Ediciones Sigüeme, Salamanca, 1972.

Côncio das misérias, tristezas, sofrimentos e escravidões existentes em todo mundo, Moltmann não só atreve-se a escrever sobre a "alegria da liberdade e a complacência no jogo", mas ainda dirige-se aos que "se entristecem, se compadecem, aos que protestam e estão oprimidos pela enorme miséria de sua sociedade e por sua própria impotência, até o ponto de desesperar ou querer submergir no esquecimento".¹²

O autor ao longo do livro, sob diversos prismas e em diversas áreas, põe a descoberto uma catastrófica inversão de valores, que mantém os homens numa tremenda escravidão e os impede de viver a autêntica liberdade e a verdadeira alegria.

Escravidador, entre outros, é o princípio de que o homem deve agir por necessidade, por obrigação: o verdadeiro homem é o homem do "super-dever", da "lei" (religiosa, ou civil). O autor mostra que a verdadeira alegria é a alegria da liberdade, e agir por exuberância de amor, de doação, de complacência, a exemplo do próprio Deus ao criar e de acordo com o próprio ser do homem. Deus não cria por necessidade, nem arbitrariamente, cria livremente. Todas criaturas têm sua razão de ser na "complacência divina". "A criação é um jogo de Deus, um jogo de sua insondável e inescrutável sabedoria, o lugar de recreio para a manifestação da glória de Deus" (32).

Em conexão com o princípio anterior está o seguinte, que sob as mais diversas formas rege e escraviza a vida humana: o homem vive para produzir coisas, o homem vive para trabalhar, só é útil aquele que vive nestas dimensões. A verdadeira perspectiva, entretanto, é justamente a inversa: o homem trabalha para viver e conviver com os outros e Deus. "Nossa sociedade educa a criança sob a ameaça de umas perguntas existenciais para as quais o sentido da vida descansa no serviço, na utilidade e nos fins. 'Torna-te útil, se não queres ser um inútil'. Aquele que só põe o sentido de sua vida no que tem de aproveitável e útil, terminará necessariamente em uma crise vital, quando na enfermidade e no sofrimento tudo, inclusive ele mesmo, lhe parecer inútil e desaproveitável" (35).

O autor mostra as nefastas consequências deste princípio-critério para a vida do próprio indivíduo, para a sociedade humana, para o relacionamento do homem com Deus, para o significado da própria Igreja. Boa parte das crises de identidade de indivíduos, de grupos da Igreja está na supervalorização do princípio "utilidade-produtividade". Desta forma tudo aquilo que tem sentido em si mesmo, que tem sentido de convivência com os outros e Deus é instrumentalizado, é subordinado ao trabalho produtivo e escravizador. O jogo, a festa, lugares autênticos da verdadeira liberdade, da convivência, da exube-

rância criadora livre, são desvirtualizados e esvaziados em seus sentimentos genuínos e profundos, são utilizados vergonhosamente, em todas as épocas, por interesses "escravizadores", "produtivos", "utilitários". Os descansos semanais, as férias são "uma pausa para se estar em condições de voltar novamente a produzir, e para afeiçoar-se ao trabalho, em vez de ser o contrário: trabalhar para poder ter melhores férias e para viver com mais liberdade" (pg. 21). O próprio Deus, o relacionamento a Ele, a fé, foram e estão sendo "utilizados" em função da produtividade, da eficiência técnica e de muitos outros interesses... Deus, o relacionamento a Ele, a fé, tem sentido em si mesmo. A Deus não se "utiliza" para resolver as nossas ignorâncias e problemas humanos e assim para gozar a nossa vida. Deste Deus não precisamos, como nos mostra muito bem o resultado de todos os estudos filosóficos e científicos. "Estamos finalmente livres, segundo Santo Agostinho, para a 'fruitio Dei et se invicem in Deo'", para conviver alegremente com Deus e nele com os outros (pg. 91). Na mesma linha vão as reflexões do autor em relação à Igreja.

Mais um princípio-valor, que rege desde a antiguidade os homens, na auto-compreensão e atividade do homem, é o de que o homem é o seu auto-criador, a humanidade cria-se a si mesma, o homem a partir de si pode tudo. A aplicação deste critério no campo religioso leva à auto-salvação. O homem num e noutro campo esquece-se da gratuidade da existência, da gratuidade da salvação, da gratuidade da fé. E as conseqüências não se fazem esperar: a frustração, a angústia, o desespero, pois o homem não pode conquistar o que é dom gratuito do amor de Deus.

A concepção de Moltmann não esvazia o homem, não esvazia o trabalho necessário, o engajamento no mundo, pelo contrário. Procura, entretanto, baseado na própria revelação, no sentido que ela apresenta para o agir criador e redentor de Deus, indicar os valores que realmente libertam o homem, a comunidade humana e cristã para conviver com Deus. Moltmann

vê no jogo, na festa, o lugar por excelência da liberdade alegre e da livre alegria, da convivência autêntica. O jogo, a festa, assim como ele os apresenta, seriam como que a semente, o germen de uma nova comunidade humana, de um novo relacionamento a Deus.

Concluindo a breve apreciação do valioso livro de Moltmann, gostaria de concluir com as últimas reflexões de seu livro, embora um tanto longas:

"O existir-para-o-outro é uma realidade. Dietrich Bonhoeffer utilizou esta fórmula para expor o mistério da situação vicária de Cristo e de sua morte. O existir-para-o-outro é também o mistério de amor para aqueles que seguem ao homem de Nazaret. O existir-para-o-outro é a estrutura fundamental da Igreja de Cristo, que vicariamente intercede pelos homens e especialmente por aqueles pelos quais ninguém intercede. O existir-para-o-outro é necessário para a liberação e para a salvação da vida humana oprimida e culpável. O amor fará com que se estenda por todas as partes uma liberdade concreta.

Destas idéias fundamentais procedem as fórmulas hoje em uso de "igreja para o mundo" e de "igreja para os outros". Destas fórmulas por sua vez brotaram ações como "pão para o mundo", "anistia para os presos", "natal solidário", "pastoral do telefone" etc. O amor que sofre ao ver sofrer o outro e promove a felicidade dos outros é realmente a forma atualmente necessária da liberdade em meio à escravidão e o abandono. Mas o existir-para-o-outro não é o último, nem o objetivo, nem sequer a própria liberdade. É o caminho, isto sim, o único caminho, que conduz ao *existir-com-os-outros* (subl. por mim).

O fato de Cristo ter morrido por nós tem seu fim e seu futuro na realidade de que ele está conosco, e na de nós rirmos, vivermos e reinarmos com Ele. O existir-para-os-outros no amor vicário tem como finalidade o estar alguma vez com os outros na liberdade. Dar pão ao famintos no mundo tem como finalidade o comer seu pão com todo mundo. Se a finalidade não é esta, a assistência só é uma nova forma de domínio. A "Igreja

para os outros" acaba facilmente no antigo paternalismo, se seu fim último não é aquele reino em que ninguém precisa defender ao outro, e no qual cada um pode alegrar-se com o outro e com todos simultaneamente. O existir-para-os-outros é o modo de redenção da vida. O existir-com-os-outros é a forma da própria vida salva e livre.

Conviria, pois, que a igreja não se compreendesse como meio para um fim, como igreja para o mundo, mas que evidenciasse em si mesma também a existência livre e redimida em união com aquele a quem ainda quer servir. A Igreja neste sentido, e só neste sentido, é fim em si mesma, não como Igreja hierárquica e burocrática, mas como *comunidade dos homens livres* (subl. pelo autor). Sob este aspecto a Igreja não só tem funções de ajuda a um mundo rodeado de dificuldades, mas possui um valor ôntico demonstrativo. Na liberdade esperada e recordada de Cristo, a Igreja presta um serviço de liberação aos homens, demonstrando simultaneamente esta liberdade e deixando transparecer a alegria desta liberdade."

P. Cláudio T. Bins S.J.

BERT VAN DER HEIJDEN, Karl Rahner, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 464 pp.

O presente trabalho foi apresentado como tese doutoral na Universidade Gregoriana, sob o título de "teologia da revelação em Karl Rahner". Seja pelo próprio conceito estudado, seja pela característica peculiar da teologia rahneriana, certas concepções fundamentais deste teólogo exigiram um estudo mais exaustivo, fato este que explica a variedade dos capítulos bem como a mudança do título da tese.

O autor inicia tratando do conceito teológico mais central do pensamento de Rahner, a saber, a noção de auto-comunicação divina, aproveitando para apresentar também os temas conexos com este conceito: como Rahner determina a relação entre natureza

e graça (existencial sobrenatural) e como este existencial é de algum modo experimentado pelo homem. No segundo capítulo o autor nos oferece algumas concepções filosóficas de Rahner, imprescindíveis para a compreensão de sua teologia da revelação: método transcendental, concepção do ser, relação entre transcendentalidade e categorialidade, etc.. Merece especial menção a tentativa do autor em esclarecer conceitos-chave do pensamento do teólogo alemão, como por exemplo, "horizonte", "conhecimento atemático", "transcendência"; são páginas de grande utilidade mesmo para quem já se julga familiarizado com a terminologia rahneriana. O terceiro capítulo começa a tratar explicitamente do conceito de revelação, limitando-se porém à dimensão transcendental da revelação, que é então vista desde a obra de juventude "Hörer des Wortes", seguindo-se trabalhos posteriores relacionados de alguma maneira com uma experiência de Deus na transcendência (Visionen und Prophezeiungen, Das Dynamische in der Kirche). O quarto capítulo começa abordando o mesmo tema, agora já de um modo sistemático, trazendo portanto a discussão atual em torno do assim chamado "cristianismo anônimo". Segue-se a teologia da história salvífica como tal (dimensão categorial da revelação): a compreensão cristocêntrica da mesma (com sua implicação antropológica) em suas duas fases, Velho e Novo Testamento. O quinto e último capítulo, que tem por título "Cristo revelador de Deus", retoma os temas principais da cristologia rahneriana até desembocar em sua teologia trinitária.

A tese central da obra, de que Rahner não chega a tematizar uma distinção clara entre uma comunicação ôntica (Selbstmitteilung) à nível filosófico e uma comunicação pessoal (Selbstmitteilung) à nível teológico, parece-nos certa e é confirmada por numerosos textos no curso da obra. O autor demonstra um grande conhecimento da teologia de Rahner, e aproveita bem as críticas mais recentes feitas à teologia da revelação e à cristologia deste teólogo. Mas o título da obra parece-nos demasiado am-

bicioso, seja pela ausência de certos temas básicos (eclesiologia, sacramentologia, escatologia), seja pelo tratamento demasiado rápido dado a outros (antropologia, cristologia, Trindade); pelo fato de querer abarcar muito e não poder examinar tudo com o cuidado que exigia uma tese, revelam-se certas críticas do autor a Rahner (muitas recebidas de terceiros) infundadas e injustas (especialmente as que tocam à teologia trinitária), enfraquecendo o valor global da obra. Mas mesmo com estes senões ela permanece válida por ter estudado e criticado sistematicamente um ponto central da teologia de Rahner.

Mário de França Miranda S.J.

SCHILLEBEECKX, EDWARD,
Interpretación de la Fé. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica (Col. Verdad e Imagen, n.º 35), tradução sobre a edição alemã por José M. Mauleón, 246 pp., 16x10 cm, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973.

A questão central sobre a qual versa este livro é a seguinte: como sabemos, em definitivo, que uma interpretação atualizadora dá mensagem cristã ou de qualquer um dos dogmas antigos corresponde efetivamente ao Evangelho, e é, neste sentido, ortodoxa?

A intenção do autor — um dos teólogos católicos mais lidos e discutidos da atualidade —, intenção expressa na introdução do livro, é mostrar que esta questão não pode ser resolvida de modo puramente teórico. Tanto o conteúdo da fé como a continuidade na fé é, em última análise, objeto de fé e não objeto de uma verificação teórica. Esta continuidade da fé, ou é a fé mesma em atualização para hoje, ou puro e simples desconhecimento da fé. A correção de uma teologia atualizadora não pode ser demonstrada de um modo puramente teórico, historicamente peremptório ou logicamente conclusivo. Quem atua

liza a revelação é a comunidade dos crentes, e dentro dela o fiel crente (o teólogo inclusive), ao apropriar-se pessoalmente, aqui e agora, da fé cristã. A fé atual traz a revelação para o século XX, "seculariza-a" neste sentido, tornando-a um ato que se leva a cabo aqui e agora, e por isso mesmo se acha exposto ao pensamento crítico moderno. A fé, e nada mais que a fé, constitui o único critério da fé, assim como o "porquê" da fé, não como um saber mas como um crer.

Contudo, a fé de um crente dá que pensar. Afirmar que a fé não pode ser esgotada por análises racionais, não implica de modo algum em que ela seja arbitrária nem em que seja arbitrário quem a atualiza. No plano da reflexão, o crente está referido a uma convergência de critérios racionais e inteligíveis da sua fé, valiosos, embora não apodícticos, falíveis quando tomados separadamente: critérios de índole lógica e lingüística, assim como critérios de índole hermenéutica em geral.

SCHILLEBEECKX analisa estes critérios nos cinco capítulos em que se divide a obra. Nos dois primeiros, discute os pressupostos gerais da hermenéutica teológica, isto é: o contexto experimental de todos os nossos conceitos de fé e o caráter doxológico de todos os artigos do credo cristão. Neste contexto, levanta-se a questão da crise de sentido da linguagem eclesial, decorrente do fato que esta linguagem perdeu a referência ao atual trato significativo com a realidade. Esta carência de sentido torna irrelevante uma opção a favor ou contra enunciados teóricos de fé, uma vez que verdadeiras ou falsas só podem ser afirmações que fazem sentido.

No capítulo três, o autor aborda a questão dos critérios teológicos da fé ortodoxa e as incertezas da ortodoxia. A análise da questão dos direitos e limites do pluralismo teológico, leva o autor a discutir os critérios de cognoscibilidade social da verdade. Especial relevo merece neste debate o critério da ortopraxia cristã, já que o cristianismo não é um empreendimento meramente herme-

nêutico ou de interpretação da vida, mas também e antes de tudo uma renovação da existência.

A reflexão sobre a problemática de Deus, questão primordial na teologia atual, recebe um tratamento específico no capítulo quatro. O enfoque dado pelo autor a esta questão parte da seguinte posição hermenêutica: a questão sobre Deus deslocou-se hoje do âmbito das vias que levam a estabelecer racionalmente sua existência à questão de saber se a pergunta sobre Deus é uma pergunta com sentido.

No último e mais alentado capítulo do livro, SCHILLEBEECKX abre caminho para uma ampliação crítica da hermenêutica. Para isso, confronta-se com as idéias da teoria crítica da sociedade, da chamada Escola de Frankfurt, representada neste estudo pelas idéias do seu mais moderno e vigoroso defensor, Juergen HABERMAS. Depois de sistematizar as principais afirmações desta teoria (tarefa difícil, pois esta teoria se autodefine como "ciência sem ortodoxia"), o autor tenta uma crítica à teoria crítica da sociedade, sobretudo à pretensão desta de não partir de pressupostos éticos não obstante a opção explícita dos seus autores principais a favor da emancipação e da liberdade, como ponto de partida da práxis emancipadora. Conclui mostrando a correlação entre a teologia e a teoria crítica, e de como esta poderia ajudar os teólogos a porem-se de sobreaviso contra formas ideológicas de manifestação da fé cristã.

O autor do presente ensaio, E. SCHILLEBEECKX, é professor de teologia dogmática na Universidade de Nimega, na Holanda. Pessoalmente envolvido em questões de interpretação teológica na disputa com teólogos da Cúria Romana, envolvendo problemas de ortodoxia do chamado Catecismo Holandês, o autor soube colocar neste livro sua própria experiência, refletida e sistematizada, sobre as condições de uma autêntica interpretação atualizadora da fé cristã.

Ele faz-o com rara coragem e felicidade. Este é um livro maduro, isento de espírito polêmico (apesar do con-

texto polêmico que marcou o seu surgimento), sobre um tema de palpitante atualidade e relevância, como é a hermenêutica. Um dos méritos desta obra é sem dúvida mostrar que a revelação cristã não constitui nenhum terreno privilegiado, fora do alcance das interpretações das ciências humanas; antes, só tem a ganhar num diálogo franco com elas e que furtar-se a este diálogo é reforçar a suspeita de contaminação ideológica da fé cristã. A leitura deste livro pode ser proveitosa não só a teólogos (dogmáticos, sobretudo), mas a quantos queiram orientar-se na compreensão crítica da própria fé. As explicações sobre conteúdos hermenêuticos são acessíveis mesmo a leitores pouco versados nesta ciência. A atualidade do tema e o gabarito do autor parecem ser boas razões para justificar a tradução portuguesa desta obra de valor.

Martinho Lenz, S.J.

J. MÖLLER, Wahrheit als Problem. Traditionen — Theorien — Aporien, Erich Wewel Verlag, Munique-Friburgo/Br. 1971, 302 pp.

"Verdade como problema. Tradições — Teorias — Aporias", intitulou o Prof. Dr. Joseph Möller esta obra, em que procura repensar o tema filosófico da verdade, na linha do que ele chama de "pensamento perspectivo" (perspektivisches Denken).

Convencido, com razão, da importância da história do pensamento para a compreensão e penetração dos problemas filosóficos, o autor dedica a primeira parte de sua obra (p. 11-129) a um "panorama histórico" que se estende dos pré-socráticos às correntes contemporâneas mais representativas, apresentando as diversas concepções de verdade no decorrer da história e salientando oportunamente o nexo entre elas no desenvolvimento histórico da noção da verdade.

A segunda parte (p. 131-287) traz uma ampla reflexão sobre o problema da verdade em diversos de seus

aspectos. A primeira questão é saber de onde partir para pensar a verdade. O autor rejeita a direção positivista que reduz verdade à correção formal, abstraindo do sujeito que fala de verdade. Recusa-se também a seguir Descartes e a subsequente filosofia da reflexão, por não considerarem a estrutura dialógica da existência humana, estrutura essa que é a raiz da linguagem e que nela se manifesta. Em consequência, o autor parte de uma descrição do fenômeno da informação, onde se patenteia o caráter social da verdade no contexto da comunicação verdade-linguagem.

A linguagem apresenta estruturas comuns e universais, mas não é suficiente apenas considerar formalmente as estruturas (Filosofia Analítica, Estruturalismo), pois a estrutura leva necessariamente a um significado, ao fenômeno. A linguagem é mais que estruturas, é vida. Com esta compreensão de linguagem como vida, o autor deseja relativizar toda teoria sobre a linguagem. A verdade do juízo — que é como a verdade se mostra da linguagem — não é algo de último, mas uma manifestação daquele último a que nos dirigimos. “Verdade não desvia do homem, mas conduz ao mesmo tempo para além do homem” (171).

Falar em linguagem é necessariamente falar em intersubjetividade. Esta não deve ser entendida como algo exterior ao homem, e sim como determinação interna do mesmo: o homem é um ser dialogal. Assim se explica que o diálogo seja o modo por excelência de fazer resplandecer a verdade. “Verdade como diálogo significa, portanto, por uma parte o abrir-se da existência humana em constante comunicação; por outra parte, entretanto, a própria existência, enquanto possibilita o diálogo real. Verdade fundamenta-se no ser humano que é ele mesmo dialogal” (184). Mas nem por isso a verdade se torna subjetiva, pois, se a pergunta pelo sujeito é inevitável, o sujeito remete à intersubjetividade e é na própria relação do sujeito com o outro que se torna visível o mundo.

Depois dessa localização das coordenadas da verdade, o autor dedica um

capítulo à relação entre “arte e verdade” e outro a “religião e verdade”. Sua intenção é evitar uma consideração unilateral do problema da verdade que restringisse o “lugar” da verdade à verdade do juízo ou às ciências. “Verdade é um fenômeno humano que se impõe em toda realização (Gestaltung) do homem...” (202). “E porque toda arte exprime o ser do homem a modo de figura ou melódia, por isso expressa a relação originária homem-mundo, isto é, verdade” (193).

Semelhantemente o problema da verdade da religião é visto em relação ao homem. Falar de religião é falar do homem religioso, mesmo que a verdade da vida religiosa se mostre superior à verdade só do homem. Mas justamente aqui se patenteia algo próprio à verdade em geral. A experiência religiosa é experiência de finitude e de superação da finitude. É um ato do homem como todo que manifesta sua finitude e ao mesmo tempo aponta em direção ao sobre-humano. E desta forma reflete a verdade do homem que se supera constantemente e se caracteriza pela oposição entre ocultamento e abertura.

A religião para ser “verdadeira” tem que ser ação. Aqui surge o problema teoria-práxis. No momento em que se pergunta pela verdade como ação, já se assume a ação no plano teórico. Por outro lado, porém, não se pode evitar essa “teorização”.

O capítulo sobre “religião e verdade” abre assim duas perspectivas que serão desenvolvidas nos seguintes capítulos: a verdade como ocultamento e abertura, e a verdade entre teoria e práxis.

A dialética entre ocultamento e abertura, o autor a desenvolve nas páginas filosoficamente mais interessantes e sugestivas de sua obra (especialmente 240-247) sob os títulos de “impotência” e “poder da verdade”. A verdade é manipulável (e nisto está sua impotência) e como tal pode ser posta a serviço do poder. Mas, quem se aproveita da impotência da verdade para alcançar, manter ou aumentar o poder, paga “tributo ao poder da verdade, apesar de todo desprezo pela

verdade" (238). Em toda renúncia à verdade manifesta-se a força da verdade, o que leva o autor a falar do "ser da verdade". "O ser da verdade é a revelação do ser que se manifesta no compreender. O poder da verdade é o poder do ser" (239). Mas que significa "ser da verdade"?

No diálogo mostra-se que o ente se opõe a nós e, no entanto, está aberto a nós. "Diálogo supõe, portanto, abertura do ser... Todo diálogo está marcado pelo poder (Macht) do ser e por isso determinado pelo poder da verdade" (241). Diálogo significa comunicação na diferença. O "logos" humano tem em si uma "diferenciação": não é total presença a si nem poder absoluto sobre o ser. Portanto, ser e espírito de alguma forma não se identificam. Assim o ente determinado pelo ser, não se reduz simplesmente a espírito. Também o ente contém, pois, uma "diferenciação". Da mesma forma, a relação entre "logos" humano e ente é marcada por uma diferença: embora o "logos" finito sobrepuje o ente, não consegue anulá-lo. Nessa trama de "diferenciações" patenteia-se a verdade em seu caráter originário. O poder da verdade surge sempre em meio à impotência, em que verdade acontece e a que verdade, no entanto, não se reduz. Assim se estabelece um processo infinito de explicação do ser humano que é uma busca contínua. Verdade finita não é verdade simplesmente absoluta. O homem conhece o verdadeiro, o que supõe a verdade, mas não se identifica com ela. O verdadeiro não é produto do homem e nesse sentido é o todo, aquilo que abarca tudo (das Umgreifende).

E onde se situa a unidade dessas diferenças? Na subjetividade? O pensamento origina-se, sim, na subjetividade, mas sobrepassa-a e mostra assim que o poder do ser a perpassa e domina. Aqui se vê novamente a "diferenciação" própria do pensamento que, dirigindo-se ao ser, não é o ser. Essa "diferenciação" do pensamento é ao mesmo tempo uma "diferenciação" do ser que, como horizonte, determina o ente e o pensamento. Mas nessa diferença há mediação: a razão medeia o ser e, por outro

lado, o ser mesmo é na razão aquele que medeia, não só enquanto determina o conteúdo do pensamento, mas também porque a razão se origina no ser do homem. Assim a verdade, como revelação originária do ser, é "absoluta", porque ultrapassa o sujeito, e "histórica", porque está no sujeito; é infinita, porque não limitada, e finita, porque nos atinge.

O problema da historicidade ou a-historicidade da verdade é tratado no contexto de uma discussão sobre a validade ou invalidade dos sistemas filosóficos. A historicidade da verdade não significa relativismo (posição de teoria do conhecimento), mas se fundamenta no próprio ser do homem que é histórico. "Assim a verdade como historicidade do homem se torna um evento originário que caracteriza o ser do homem" (259). Entretanto, não se pode negar um momento a-histórico na verdade histórica e esse momento é representado pela infinitude da tendência da razão que não conhece limites. É, pois, necessário pensar "logicidade" e "historicidade" unidas dialeticamente.

J. Möller rejeita todo "sistema", porque em contradição com a finitude do sujeito humano. Todo sistema está condenado ao fracasso. Não se pode apresentar a verdade de modo abarcante. O pensamento filosófico é perspectivo (perspektivisch). Mas, justamente enquanto sempre ultrapassa determinados limites, aponta a todo o verdadeiro. Tal compreensão da verdade não é relativismo, embora acentue o caráter esporádico (Jeweiligkeit) do pensamento da verdade que nunca atinge a verdade. Entretanto, o "pensamento perspectivo", elucidando seus próprios limites, justifica a verdade e nisso unem-se pensamento sistemático e pensamento histórico.

No último capítulo o autor trata explicitamente um tema que já fora aventado diversas vezes: verdade e práxis. Como já dissera anteriormente, seu pensamento procura ver a unidade de ambos: "Como cada 'teoria' se fundamenta na liberdade, assim também cada ação na verdade" (248). Mas unidade não significa confusão. Nem se pode reduzir verdade a práxis, nem

caracterizar a verdade por seu cunho abstrato.

Uma crítica ao livro de J. Möller deverá considerar cada parte por si, mas também a vinculação de ambas as partes. Começando pelo apanhado histórico, o crítico, embora deva conceder ao autor que "um panorama histórico do problema da verdade sempre" será "incompleto" (124, n. 1), pode perguntar se certas lacunas se justificam.

Na exposição do conceito bíblico de verdade, o autor se contenta com expor a concepção dominante desde o famoso discurso de reitorado de A. von Soden (1927) e tornada clássica por Bultmann em seu artigo no dicionário de Kittel. O trabalho de D. Michel citado à página 27, n. 16, mereceria mais que uma nota (aliás, longa) e poderia ser respaldado pela obra de J. Barr.

Outra lacuna que chama a atenção à primeira vista, é a omissão de referência à autocrítica que Heidegger em sua velhice fez à concepção de verdade como "a-létheia", por ele anteriormente exposta (cf. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 77).

Igualmente é estranha a ausência do nome de J. Habermas que, embora na época não tivesse ainda publicado seus artigos sobre a teoria do consenso, já havia trazido uma contribuição apreciável para o problema da verdade com sua obra "Erkenntnis und Interesse" (Frankfurt 1968).

A falta dos artigos posteriores de Habermas poderia ter sido parcialmente reparada, se autor levasse em consideração as tentativas de C. S. Peirce para definir a verdade pelo consenso. Obras seletas de Peirce já haviam então aparecido em tradução alemã.

Mas o ponto fundamental em que deverá centrar-se a crítica do livro, é sua rejeição de todo e qualquer "sistema" e sua opção por um "pensamento perspectivo". (Embora o autor não empregue a palavra "opção", o revisor usa-a proposadamente, porque J. Möller admite "a priori" como evidente que todo "sistema" e toda definição de verdade é necessa-

riamente a-histórica e que "sistema" e história se excluem mutuamente). A intenção fundamental do autor é, sem dúvida, justa, proveniente, como é, de um reconhecimento irrestrito do cunho histórico e provisório de tudo o que é humano. Um "pensamento sistemático" só poderá encontrar reservas semelhantes às que o autor faz a Hegel (se com razão ou sem razão, poder-se-ia discutir) por sua intenção de "desenvolver de modo humano uma lógica com a pretensão de que seja tomada a sério como lógica divina, embora não passe dum esboço humano" (251).

A opção por um "pensamento perspectivo" já está presente na parte histórica da obra, onde o autor não dá importância às teorias da verdade como coerência. Em vão se procura o nome de Blanshard, e a teoria de Neurath só é mencionada em nota ao pé da página (105, n. 19) e numa única frase do texto (120-121). Os filósofos que se poderiam considerar precursores das modernas teorias da coerência tampouco dão azo a que se ponha o problema. Leibniz é longamente tratado (59-63), mas já que para ele o problema da verdade como coerência só se põe no plano da idéia e não no da proposição ou do conjunto de proposições (ciência), seu pensamento sobre a verdade não substitui suficientemente as teorias modernas da coerência. A Hegel o autor dedica nem bem um página (!) do "panorama histórico" (74). A bem da justiça pondera-se que não é simples expor o pensamento de Hegel sobre a verdade, nem mesmo em meia dúzia de páginas, já que "o verdadeiro é o todo". Além disso, o autor refere-se freqüentemente a Hegel na segunda parte do livro.

A rejeição da coerência como elemento integrante da concepção de verdade explica-se perfeitamente pelo modo como Möller entende a coerência, situando-a no plano lógico de uma teoria positivista (160-161). O autor rejeita a teoria da coerência como unilateral, pois verdade não se reduz à coerência lógica, mas se refere ao ente e ao sujeito. A objeção é perfeitamente correta e deve ser feita. Entretanto não basta. É preciso superar

a unilateralidade da teoria da coerência, pensando os três aspectos mencionados na objeção como unidade na diversidade. Desta forma, poder-se-ia negar uma coerência unilateral, mantendo a concepção de verdade como coerência num contexto mais amplo.

É ainda o “pensamento perspectivo” que impede o autor de aproveitar para a compreensão da verdade as sugestões valiosas da Filosofia Analítica, quando postas a serviço de uma visão da intersubjetividade da verdade, como Habermas soube fazer em sua teoria do consenso. Acentuando o caráter dialogal da verdade, Möller restringe-se neste ponto só a vaguezas, justamente por falta de uma análise rigorosa do que significa esse caráter dialogal para o processo de busca da verdade.

Atingindo a noção de verdade só por aproximação, o autor usa a palavra “verdade” num sentido ambíguo e vago, não fixado nem fixável. Essa imprecisão, sem dúvida proposital, dificulta a leitura. A palavra não significa sempre o mesmo, nem se pode supor que — graças a um processo de pensamento totalizante que unisse os diversos aspectos da palavra — ela acumule os diversos sentidos adquiridos no decorrer da exposição, já que um “pensamento perspectivo” não o permite.

Na página 147 o autor cita a definição clássica da verdade “adaequatio rei et intellectus” e corrige-a para “adaequatio intellectus ad rem”. O que já é uma interpretação e desfigura o conceito de verdade. No primeiro caso ainda fica aberta a questão da prioridade de um dos pólos ou de sua prioridade mútua, como também a questão da unidade de “res” e “intellectus” na diversidade. A segunda formulação, escolhida por Möller, decide de antemão pela prioridade da “res”, a “res” determina a unidade. Desta forma a definição tradicional em sua intenção mais profunda fica entregue à objeção neokantista de “regressus ad infinitum”.

Mais adiante se pode verificar que o autor segue a lógica de sua interpretação da verdade como “adaequatio”. O último na verdade é o “ser” que, como horizonte, determina o ente e o pensamento. Mas o autor não reflete que, ao falar do “ser”, está falando e, portanto, é no sujeito (no “pensamento”) que o “ser”, necessariamente se manifesta. Portanto, o “ser” não é algo último senão na unidade e diferença de “res” e “intellectus”. Essa unidade na diferença é o que se deveria pensar.

O livro de J. Möller é uma dessas obras extraordinariamente sugestivas que sempre se lê com proveito. O “panorama histórico” da primeira parte é em especial — abstraindo da crítica antes feita um ótimo instrumento de trabalho para quem deseja penetrar no problema filosófico da verdade. A segunda parte (que se poderia chamar “sistemática”, se o termo não estivesse em contradição com o pensamento do autor) também não é destituída do “pensamento perspectivo”. Entretanto, talvez se deva relativizar tal crítica, se se tem em vista que com o título do livro o autor não promete mais que apresentar a “verdade como problema”. E os problemas são vistos muitas vezes com grande lucidez, como é o caso quando o autor disserta sobre a historicidade da verdade. A posição do problema já é meio caminho andado e seria possível, a partir daí, chegar a uma solução que procurasse pensar a verdade sistematicamente, conciliando a “verdade” das três grandes teorias da “adaequatio”, da coerência e do consenso. Mas aqui o recenseador tem que se contentar com insinuar esta possibilidade.

Por fim ainda uma crítica formal: as referências a obras citadas mais freqüentemente estão ora inseridas no texto entre parênteses (p.ex.: 207), ora em notas ao pé da página (p. ex.: 210). Um modo unitário seria de desejar em possíveis reedições.

Francisco Taborda

COSTA LIMA, LUIZ, A Metamorfose do Silêncio, Ed. Eldorado, 1974.

O mais recente livro de Luiz Costa Lima reúne três ensaios teóricos e três análises, que completam, testando e demonstrando a capacidade de operacionalização do instrumental teórico previamente elaborado, a pesquisa iniciada pelo trabalho anterior "Estruturalismo e Teoria da Literatura".

O projeto geral retomado em "A Metamorfose do Silêncio" se funda na crítica à Estética que, segundo Costa Lima, não pode dar conta da arte, uma vez que ao falar de seus efeitos diz do receptor e não do objeto, e na suposição de que todo discurso humano é presidido por um código (além do lingüístico) apreensível através de uma leitura paradigmática, isto é, através de uma leitura que não se prende ao texto empiricamente dado, que não se deixa enganar pelos embustes do sintagma.

O que é uma leitura paradigmática, esta construção analítica capaz de estabelecer a matriz constitutiva, o plano do sentido de determinado discurso; porque o estruturalismo lévi-straussiano não se confunde com a tradição interpretativista da hermenêutica; porque a leitura estruturalista não pretende desvendar profundezas, entrelinhas ou camadas ocultas, ou seja, não se quer mero comentário ou dogmatismo idealista, mas procura enunciar a lógica significante presente, enquanto falta, na superfície material, na pele do discurso, ou porque a teoria da literatura esboçada pelos trabalhos de Costa Lima pode ser materialista e radicalmente anti-empirista, são questões fundamentais discutidas detalhadamente pelas duas obras recentes do autor, que os limites desta breve apresentação nos impede de responder.

Em "A Metamorfose do Silêncio" Costa Lima procura redefinir realismo (cap. II) e demonstrar que a linguagem poética pode ser denotativa (cap. I), rompendo com um princípio aceito pelas mais diversas correntes e denunciando a falsidade de suas bases. Discute ainda a reconstrução crítica do provérbio em Guimarães Rosa. O

ensaio de Eduardo Viveiros de Castro tenta demonstrar rigorosamente a inversão assimétrica operada pelo aforismo rosiano: "A vida é nunca e onde" sobre o enunciado virtual, índice de uma determinada problemática ideológica: "A vida é aqui e agora". Nos três últimos capítulos são analisados, respectivamente: o poema "Uma Faca Só Lâmina" de João Cabral de Melo Neto, o conto "Buriti" de Guimarães Rosa (o exame analítico é completado por um excelente glossário organizado por Ana Maria Lopes Pereira e Maria da Luz Alves e Silva) e os romances "Le Rouge et Le Noir", "La Chartreuse de Parme" e "Armance", de Stendhal.

A "Metamorfose do Silêncio" representa um esforço lúcido de rompimento com as teorias e análises reducionistas que concebem o discurso como reflexo de algo exterior, seja da formação econômica, seja do meio social, seja da interioridade do autor, ou que o pensam isoladamente, como se ele pudesse ser destacado da sociedade e da história. Trata-se, aqui, da tentativa de vencer este impasse. O saldo é altamente compensador. Há, contudo, inúmeras perguntas a responder ou mesmo formular, assim como reflexões a desenvolver, mas é exatamente a abertura às incompletudes, às lacunas que contribui para a riqueza intelectual da "Metamorfose".

Luiz Eduardo Soares

RUPERT LAY, Der neue Glaube an die Schöpfung, Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, 1971, pp. 223, 13x21 cm.

O presente livro é uma série de sete palestras, que o autor fez em diferentes cidades da Alemanha entre os anos de 1967 e 1970. Agora aparecem em forma de livro. Retém a forma própria de palestra. Buscam suscitar uma reflexão crítica. Por isso o autor escolheu temas candentes da história do pensamento científico em confronto com a teologia, para a partir do

passado iluminar o presente e delinear perspectivas de futuro. Três são dedicadas a casos bem determinados: o caso R. Bacon, o caso G. Galilei e o caso Teilhard de Chardin. Nas três palestras procura mostrar dentro do contexto histórico da época, evocado de modo assaz crítico e penetrante, o significado da luta entre esses três cientistas e a mentalidade filosófico-teológica de então. R. Bacon significa o início da ruptura do mundo científico medieval, que devia sua unidade a uma visão filosófico-teológica. R. Bacon, franciscano, perseguido dentro de sua ordem, até suportar várias prisões, coloca o princípio da matemática, da experiência em oposição às posições a-priori da filosofia de então. Arvorara-se em propugnador do método empírico. Elabora um sistema novo, coerente, não mais com características teológicas, mas científico-experimentais. G. Galilei continua, vários séculos depois, a mesma tentativa do império do experimental. A luta continua renhida. As perseguições se fazem claras. E finalmente, já bem próximo de nós, analisa R. Lay, o caso de Teilhard. De novo uma mentalidade científica, que na honestidade de seu pensar, buscando uma síntese entre fé e ciência, depara com as maiores oposições dentro da Igreja.

Numa outra palestra, procura mostrar a solidão do cientista dentro da Igreja. Seu pensar não é valorizado. Formula seu pensamento em forma de teses, bastante críticas. A teologia até agora apenas se deixou penetrar de uma atitude positiva diante das ciências naturais. Os teólogos se julgam freqüentemente muito seguros, mestres da verdade eterna. Entretanto o cientista julga o modo de pensar do teólogo como inconsistente, inobjetivo. O cientista considera como fábula a afirmação de que as ciências são o caminho para a Religião. Se há cientistas, que o percorrem, contudo, a sua concepção religiosa diverge da dos teólogos e eclesiásticos. As próprias leituras sagradas podem ser prejudiciais ao cientista se não houver uma preparação e orientação. Para os cientistas a maneira como os teólogos brincam e jogam com as palavras dá-lhes a impressão de pouca seriedade. De mo-

do especial, a maneira de escritores católicos falarem do cristão anônimo é infeliz, pois gera confusão. Finalmente a moral cristã aparece em grande escala como ineficiente. Estas teses são ditas, elaboradas de modo provocador. Estilo rápido, não levando o assunto até o fundo, mas deixando o teólogo espicaçado para uma reflexão mais séria. De modo picante, ele diz que as ciências naturais foram geradas no séc. XIII em desobediência à teologia e à Igreja. Nasceram no séc. XVII nesta mesma desobediência e se emanciparam nos últimos séculos de qualquer pensar teológico. No nosso século, essas relações ainda estão envenenadas. Acontece mais um estar-ao-lado do que verdadeiro dialogar. O diálogo leal virá de atitudes diferentes, buscando esclarecer na raiz o próprio pensar científico e teológico. Só assim surgirá uma nova imagem do mundo, coerente e unificante.

A partir da filosofia analítica da linguagem tece o autor considerações sobre a natureza da linguagem teológica. São observações rápidas, mas suficientes para mostrar o problema da linguagem "científica" na teologia. Não estamos diante de um fim da teologia como ciência, porque de fato nunca houve na verdade um início. Nunca se poderá falar de um fim da teologia, já que existem homens leais, modestos, emancipados que pensem objetivamente a Deus e o confrontam com a verificação da práxis de sua vida e encontram sentido nela a partir de uma aceitação de Deus.

O livro apresenta a síntese de Teilhard de Chardin como tentativa de refletir teologicamente em diálogo com o pensamento científico moderno. Não deixa de ser um livro interessante, ainda que o leitor de hoje estranhe um pouco a virulência das críticas. Pois já se poderia supor que no mundo alemão muitas das afirmações fossem um dado comum e tranqüilo e não merecesse tanto ardor na sua propugnação. Ter-se-ia antes a impressão de estar-se ainda nos tempos anteriores ou durante o Vaticano II. Em todo caso, serve de alarme para algum teólogo ainda fechado no seu castelo lingüístico auto-

-suficiente, que ignorasse essa odisséia longa do pensar ocidental teológico em conflito com o surgir e firmar-se do pensar científico. Cabe chamar atenção a leveza do estilo, a riqueza e força da linguagem. É um livro que se lê com gosto. Desperta, sugere, aguçá. Pode entretanto gerar agressividade, dado o seu tom provocante. Mas a provocação deveria ficar no nível da inteligência e não descer aos das agressividades entre cientistas e teólogos.

O autor é também formado em teologia. Licenciado em tal disciplina pela Faculdade Teológica de Frankfurt. Possui especial formação no mundo das ciências exatas, sobretudo da física teórica. E ensina cosmologia na "Philosophische u. Theologische Hochschule Saakt Georgen, de Frankfurt/M., Alemanha. Tendo conhecimento nos três campos das ciências exatas, da filosofia e da teologia, pode com maior perspicácia fazer suas críticas à teologia no seu comportamento diante das ciências naturais. Poder-se-iam fazer reparos a certas afirmações sobre a posição de R. Bacon na história das ciências. Valoriza mais sua posição que necessário.

O estilo de conferência não permite um maior aprofundamento dos problemas. O livro pertence ao gênero daqueles que antes despertam e provocam, do que querem apresentar pistas de caminhar.

J. B. Libânio

FRANCIS, MICHAEL J., *The Allende victory: an Analysis of the 1970 Chilean presidential Election, The University of Arizona Press, 1973.*

Esta análise das eleições presidenciais chilenas de 1970 foi enviada à Revista Síntese pelo Instituto de Ciências Políticas da Universidade de Arizona.

Pensamos que o estudo de M. Francis merece uma recensão porque, apesar de sua fragilidade teórica e de ser texto de difícil acesso, não é, por essas razões, menos representativo da

posição "científico-política" das pesquisas sociológicas norte-americanas, herdeiras de uma tradição empirista.

Prof. Francis faz um balanço do governo de Eduardo Frei, desenvolve um estudo sobre cada candidato e suas respectivas campanhas, procurando entender o resultado do que levaria à presidência através de eleições livres, pela primeira vez na América Latina, um homem que se proclamava marxista.

As palavras de apresentação do diretor do Instituto, Clifton E. Wilson, e as observações que M. Francis esboça na introdução, acentuam a importância singular da vitória de Allende e perguntam se esse acontecimento político poderá permanecer um fato isolado ou se representará a abertura de uma nova alternativa para a história dos povos latino-americanos. A pesquisa de Francis não pretende responder a esta questão, limitando-se a formulá-la. Ironicamente a tragédia chilena resolveu de forma dramática o problema: a via chilena era um beco sem saída. Não há mais lugar para ilusões: os que se sentem lesados não cedem em nome do povo, da justiça ou da legalidade. Não há concessões nesse nível, mas conquista.

Eduardo Frei, do Partido Demócrata Cristão, governou de 1964 a 1970, representando, segundo Francis, as esperanças de reformismo democrático. Iniciando o delineamento da situação chilena, o autor lembra que, se a renda per capita (\$600 por ano) era irrisória, o Chile se orgulhava de ser o país latino-americano com a mais alta participação política, o país tradicionalmente mais democrático da América Latina. Citando Frederick Pike, M. Francis denuncia o verdadeiro caráter da tradicional democracia chilena, não se deixando envolver pela retórica veiculada pelo poder dominante: "O que nós temos louvado como democracia no Chile desde 1920 não é mais do que um sistema no qual uma classe pequena e privilegiada tem sido gentil ao determinar, através de processos eleitorais muito limitados, quais de seus membros governariam o país".

O autor parece depositar suas esperanças de real "democratização" no

PDC, apesar de atribuir-lhe equívocos administrativos, enganos políticos, erros de planejamento etc... Antes de descrevermos sua análise de administração de Eduardo Frei, vale a pena examinar o jogo político que o levou ao gabinete presidencial: Jorge Alessandri, o presidente anterior, era apoiado por uma coalizão tri-partidária, composta por conservadores, liberais e radicais. O líder radical Julio Durán surgia como candidato virtual da Frente Democrática, coligação situacionista, às eleições de 1964. A direita (F.D.) estava confiante em uma nova vitória, pois havia conquistado mais da metade dos votos nas eleições para o congresso, em 1961. Esta confiança implicou uma atitude que viria a se mostrar um erro tático, o qual levaria a uma catástrofe estratégica: Durán subordinou sua candidatura ao pleito presidencial pela F.D. ao resultado das eleições que se realizariam em Curicó, província localizada ao sul de Santiago. Apos-tou sua candidatura, apostou a força da direita em eleições absolutamente secundárias, mas cujo resultado a direita previa com plena segurança e total otimismo, o que fazia com que procurasse definir Curicó como termômetro de prestígio político nacional. Surpreendentemente, contrariando todos os prognósticos da F.D., o candidato de Durán foi derrotado, obtendo apenas 32,5% contra 39,5% do candidato das esquerdas. O concorrente do PDC quase o alcançou (28%).

Como prometera fazer, caso seu candidato perdesse, Durán desistiu de sua candidatura pela F.D., o que deixou os partidos Liberal e Conservador em difícil situação. O grande temor que uma possível vitória de Allende (então candidato dos partidos Comunista e Socialista) inspirava e a certeza de que o PDC recusaria abdicar da indicação do candidato próprio Eduardo Frei, levaram os partidos Liberal e Conservador a concluírem necessária a associação com o PDC, a formação de uma coalizão pró-Frei, o que não deixava de lhes ser desagradável, pois Frei criticara incansavelmente o governo de Alessandri e havia rejeitado uma coalizão formal com os partidos direitistas. Entretanto, a convergência

de interesses políticos superaria eventuais animosidades pessoais e a candidatura Frei seria endossada por Liberais e Conservadores.

Os partidos direitistas tiveram, então, que apoiar uma plataforma muito mais à esquerda do que desejariam (Frei proclamava a "revolução em liberdade"), o que implicou a emergência de um grave problema: esse apoio que daria a Eduardo Frei força suficiente para derrotar as esquerdas nas urnas, se restringiria ao período eleitoral, conferindo certa instabilidade à sua gestão.

Enfim, o projeto de uma transformação (o correto seria dizer reforma) lenta, metódica, que respeitaria o sistema institucional-político existente, conjugado com a imagem de honestidade pessoal incorruptível, dariam a Frei, sempre segundo M. Francis, a vitória.

Frei assumiu a presidência como representante de um movimento caracterizado por uma ideologia que pretendia oferecer uma terceira opção, ao distinguir o perfil de sua sociedade capitalista e socialista. Tomando uma posição mais universalista que nacionalista, Frei baseava sua ideologia, a ideologia de seu movimento, no pensamento social cristão francês e nas encíclicas papais reformistas. Diz ainda o autor que traduzir esta vasta, generalizante e imprecisa configuração ideológica do desenvolvimento, em prática, em obras concretas, era um problema constante, agravado evidentemente após a posse, quando se criaram condições de trabalho, de realização, quando se passou a cobrar as promessas, a exigir a execução dos empreendimentos propostos na plataforma. Trata-se, é claro, de uma dificuldade insuperável, iminente a todo projeto reformista.

Francis destaca como tarefas em que a administração Frei obteve relativo sucesso: o esforço de integração econômica na América Latina através da participação ativa no Pacto Andino; o estímulo considerável à produção e exportação, por meio de vultosos investimentos, principalmente na área de extração de ferro e produção de aço; a reforma do sistema de impos-

to, onde passou a vigorar a eficiência, estabelecendo nítido contraste com a corrupção que minava essa fundamental fonte de renda estatal sob governos anteriores.

Por outro lado, Frei havia prometido beneficiar cem mil famílias com seu plano de reforma agrária. Não conseguiu, entretanto, incluir senão vinte e oito mil no projeto, o que abalou o suporte político de seu governo: a esquerda denunciava a ineficácia, a morosidade do programa, enquanto a direita se horrorizava com a rapidez "revolucionária" do processo, a profanação terrificante e avassaladora da propriedade privada.

A política de "chileanização" não poderia ser facilmente cumprida: os obstáculos que se interpunham à nacionalização das companhias de cobre eram, para a política de Frei, intransponíveis. O máximo alcançado foi o controle de 51% das operações que envolviam cobre no país. O autor enumera os obstáculos principais: em primeiro lugar o mercado internacional de cobre permanecia nas mãos dos Estados Unidos; segundo, o Chile não tinha condições de pagar um preço alto como indenização, o que viria a abalar seriamente as relações de Santiago com Washington, caso se efetivasse a desapropriação; em terceiro lugar, era necessário modernizar as minas, o que dependia da tecnologia oferecida pelas companhias norte-americanas. Além disso, Eduardo Frei estava interessado em preservar um clima favorável aos investimentos estrangeiros, para os quais a nacionalização representaria um verdadeiro espantinho. Contudo, apesar da timidez do governo chileno face às companhias norte-americanas de extração de cobre e produção de aço, a incerteza quanto aos destinos políticos da nação andina impedia afluxo relevante de inversões.

Segundo M. Francis, o controle da inflação era provavelmente a missão mais árdua com que se confrontava o governo de Frei, e terminou sendo seu maior fracasso.

A administração democrata cristã impôs vigoroso impulso ao setor da educação. Embora o analfabetismo

não fosse um problema crucial para o Chile (a taxa de analfabetismo não ultrapassava 16,4% em 1965), o governo dedicou atenção ao problema, reduzindo a taxa de analfabetismo a 11% em 1969. Houve desenvolvimento da ordem de 46% no setor de educação primária, de 117% no setor secundário e de 211% na educação técnica. A verba destinada à assistência às universidades sofreu um aumento de 143% no período 1964-1970.

Apesar desses avanços, os importantes movimentos estudantis que inicialmente apoiaram Frei, passaram para a oposição, uma vez que o PDC fracassou no cumprimento da Tarefa básica: não conseguiu expandir suficientemente o acesso à educação. A *pirâmide* resistiu e não chegou a sofrer qualquer espécie de erosão com os golpes frágeis das reformas superficiais: continuaram só chegando à universidade, na grande maioria dos casos, estudantes advindos das classes média e alta.

Resumidamente, esses são os dados reunidos pelo Prof. M. Francis sobre a administração Eduardo Frei. Trata-se, como parece ter ficado bem claro, de uma descrição empírica, um inventário quase anedótico, factual, que não esboça o menor gesto analítico profundo, que não leva em conta as verdadeiras forças em luta, o jogo histórico.

Antes de passarmos à discussão do processo eleitoral de 1970, vale lembrar um evento político ocorrido no final da gestão democrata cristã, e que é destacado na pesquisa do autor americano: o fracionamento do partido dirigente.

Em 1969, uma fração rebelde do PDC, liderada pelo senador Rafael Gumucio, fundou um partido independente, o MAPU (movimento de ação popular unitária). Surgira, em 1966, quando os rebeldes não se haviam decidido pela ruptura, um novo grupo (os *terceiristas*), aparentemente formado por simpatizantes dos rebeldes que, entretanto, pretendiam preservar a unidade partidária. Funcionavam como uma ponte, um elo de ligação entre os oficialistas e o futuro MAPU.

O líder do movimento de reforma agrária, Jaques Chonchol, integrante do grupo terceirista, acabou unindo-se ao MAPU, que apoiaria Allende em 1970.

A divisão do PDC reflete a contradição imanente ao plano reformista do governo Frei: projeto de reformas, de redistribuição de riqueza e oportunidades, de nacionalização, se confrontando com a dependência sempre aguda, a concentração de riqueza e oportunidades cada vez mais evidente. Ora, os "rebeldes" exigiam que se levasse a cabo o plano político de transformação, mas Eduardo Frei, apoiado pelos oficialistas, compactuava com a direita, seu suporte real, o que impunha um ritmo, uma direção ao programa de reformas nitidamente conservadora. Finalmente, em janeiro de 1968, Frei interveio diretamente no conflito intrapartidário, destituindo o senador Gumucio da presidência do PDC, o que fez eclodir a crise separatista.

Para as eleições presidenciais que se aproximavam, a direita, descontente com a linha "perigosamente" reformista do governo, que acabou prevalecendo a despeito da resistência dos setores direitistas do próprio PDC, lançou a candidatura do ex-presidente Jorge Alessandri, político extremamente conservador, de personalidade austera, que inspirava confiança às elites associadas ao capital estrangeiro e à classe média, sempre apavada com os fantasmas vermelhos.

O PDC não poderia apoiar a candidatura de Alessandri, que se colocava muito à direita de suas pretensões reformistas, e tampouco teria condições de lançar um candidato, ou melhor, de forjar uma plataforma conservadora suficiente para forçar a adesão do Partido Nacional e dos grupos que sustentavam a candidatura de Alessandri.

Enquanto isso, as esquerdas se uniram em torno do nome de Salvador Allende. O Partido Comunista, o Partido Socialista, o P. Radical, o P. Social Democrata, a União Popular Socialista e o MAPU formavam a Unidade Popular, que conduziria o médico socialista ao poder.

Rodomiro Tomic Romero, indicado concorrente pelo PDC, se considerava esquerdista, e a disputa eleitoral contra a união das esquerdas lhe trouxe problemas. Lembra M. Francis que essa autodefinição política impedia, durante a campanha, um ataque direto, chovinista às esquerdas, bem ao gosto do eleitorado de centro-direita que Tomic procurava conquistar. Criticar Alessandri era fácil, inclusive porque ele já havia governado o país. Tomic insistia: "não vamos dar um passo atrás!"

A imagem que Alessandri buscava oferecer era a de um homem bem sucedido na vida, que estava acima da política e concedia, patrioticamente, sacrificar alguns anos de sua vida para restaurar, no Chile, a ordem, a honestidade, a integração, o progresso. Como se trata de uma simples recensão, desobrigamo-nos de reproduzir as plataformas e a descrição das campanhas que o professor norte-americano desenvolve em sua pesquisa. Basta caracterizar em sentido amplo a batalha eleitoral, ressaltar os seguintes pontos: a campanha de Alessandri se concentrava na tentativa de vencer o eleitorado que o candidato do PDC *corria* em terceiro, ou seja, convencer o eleitorado que ele era o único candidato capaz de vencer Allende, quer dizer, os votos dados a Tomic não teriam valor e só fortaleceriam as esquerdas.

O medo que suscitava a possível vitória da U.P. fez com que a direita não poupasse esforços para impedi-la. M. Francis transcreve o seguinte extrato de um memorando da ITT ("Inter-Office Memorandum, ITT Washington Office, to Mr. W. R. Merriam from J. S. Neal, subject: Chile-White House; State Department; Attorney General, September 14, 1970"): "... todo esse tempo nós (ITT) tememos a vitória de Allende e tentamos, sem sucesso, mostrar a outras companhias o perigo que seus investimentos corriam, e convencê-las a juntar-se a nós e cooperar com nossos esforços pré-eleitorais."

Os resultados confirmaram a força da U.P.: Allende (36,2%); Alessandri (34,9%); Tomic (27,8%).

No final de sua análise M. Francis afirma: "o que realmente influenciou o eleitorado permanece obscuro". Ora, este honesto reconhecimento de impossibilidade de compreensão, de explicação do fenômeno social estudado, denuncia o fracasso do corpo teórico-metodológico empregado pelo autor ou suposto na operacionalização de sua pesquisa. O objeto mesmo do estudo permaneceu obscuro, e não poderia ser diferente: para que se possa compreender a vitória de Allende, o desenvolvimento das esquerdas no Chile ou mesmo a tragédia de 1973 (fato que M. Francis não discute uma vez que seu livro foi concluído no início do governo da U.P.), não é suficiente a descrição de plataformas, personalidades, dotes pessoais, decretos, campanhas. É necessário pensar a situação histórica da formação social chilena; é necessário conhecer o papel real da associação da burguesia chilena com o capital externo, as organizações políticas e militares, suas ligações com as diversas classes sociais, as condições de luta do campesinato e do proletariado, seu grau de participação política. Em suma, é necessário supor que para se analisar um fenômeno social não basta ser "honestamente" neutro e "bom" observador: é preciso pensar que não há discurso neutro ou olhar descompromissado, e que os fatos não desfiliam diante do pesquisador, nítidos e transparentes, oferecendo sem resistência sua "verdade".

Luiz Eduardo Soares

L. BUSEY, JAMES, Political Aspects of the Panama Canal — the problem of location, The University of Arizona Press, 1974.

O estudo do professor Busey denuncia insistentemente a carência de textos dedicados aos aspectos políticos do canal do Panamá. Todas as pesquisas financiadas pelo governo norte-americano e a maioria das particulares, tematizam basicamente problemas tecnológicos, administrativos e

econômicos, "esquecendo" ou relegando a segundo plano as urgentes questões políticas.

A história do Panamá, estreitamente vinculada à história do próprio canal, é a caricatura grotesca do intervencionismo norte-americano. Desde o século XIX os Estados Unidos pretendiam abrir um canal na região colombiana que mais tarde viria a se tornar República do Panamá. Como a Colômbia recusasse fornecer seu território nas condições que interessavam aos norte-americanos, esses não hesitaram em armar e oferecer total cobertura marítima a grupos de colombianos que puderam, então, proclamar, em novembro de 1903, a independência do Panamá. Imediatamente após a fundação da nova república foram firmados acordos que concediam aos E.U.A. os direitos, antes negados, de abertura e exploração do canal.

Evidentemente a situação de completa subserviência que caracterizou os primeiros anos na nova república sofreria modificações gradativas, pois os conflitos internos e as transformações ocorridas no panorama das relações internacionais exigiram posturas cada vez mais nacionalistas dos governos panamenhos e legitimaram a luta pela soberania sobre o território nacional. Recentemente as pressões exercidas por forças nacionalistas agravaram a tal ponto a situação que a tornaram insustentável para os E.U.A. Busey tenta demonstrar que, apesar da resistência norte-americana, não há saída senão aceitar concessões que satisfaçam os grupos dominantes panamenhos, quer dizer, a única solução viável parece ser colaborar com esses grupos para que eles retribuam impedindo o desenvolvimento de processos políticos mais radicais. Admite, entretanto, que os Estados Unidos jamais permitiriam, pacificamente, total controle panamenho sobre o canal, uma vez que, além de sua enorme importância econômica, se reveste de indiscutível importância estratégica. Afinal, se o Suez está praticamente perdido, o canal do Panamá ainda assegura o domínio econômico e bélico dos Estados Unidos sobre uma vasta área marítima, e facilita o

controle político sobre parte do continente.

Como o desejo do autor é, declaradamente, trabalhar para o esclarecimento da problemática política que envolve a questão do canal, visando contribuir para a perpetuação da hegemonia norte-americana, ele é coerente ao discutir detalhadamente possíveis saídas para o impasse criado pela oposição cada vez mais consistente dos interesses panamenhos aos norte-americanos. Como dizíamos acima, Busey aconselha certas concessões, mas propõe o incentivo ao projeto de abertura de uma via opcional (marítima, rodoviária ou ferroviária), o que implicaria enfraquecimento do poder de barganha do Panamá sem deixar de ser pertinente ao programa administrativo dos E.U.A. que, prevenindo a saturação do canal do Panamá (segundo cálculos recentes a capacidade do canal só será suficiente para atender ao fluxo de tráfego até o final do século), já financiou rigorosa pesquisa sobre rotas alternativas. A comissão encarregada da pesquisa privilegiou, entre todas as sugestões examinadas, a chamadas rota 10, região panamenha muito próxima ao canal e com excelentes condições para a abertura de um novo canal. Mas é justamente a proposta de abertura de outro canal no próprio Panamá, também dividindo o país ao meio e vítima virtual da mesma hostilidade que hoje tanto preocupa as autoridades norte-americanas, é essa proposta que Busey não se cansa de combater. Segundo o autor a pesquisa patrocinada pelo governo só pensa os problemas tecnológicos e administrativos, o que a faz escolher a área onde a escavação seja menos onerosa, esquecendo inconcebivelmente o preço político, muito mais significativo mesmo a curto prazo.

Para nós, do terceiro mundo, que não partilhamos os interesses do professor Busey, tanto melhor que os estudos e os projetos cuja finalidade seja, em última instância, a consolidação da hegemonia norte-americana, tanto melhor que esses planos esqueçam, tropecem, se enganem, o que tende a enfraquecer a prática da dominação e possibilitar o equilíbrio justo de forças.

Luiz Eduardo Soares

THOMAS BRUNEAU, O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição, tradução de Margarida Oliva, Coleção: Temas brasileiros, III. São Paulo, Edições Loyola, 1974, 21/14, 442 pp.

A preocupação central do autor é acompanhar a evolução do modelo que presidiu, no Brasil, às relações entre a Igreja e o Estado.

A primeira parte, intencionalmente breve e densa, evoca o passado. Sem se perder em minúscias episódicas, o Autor descobre um movimento pendular entre a integração entre Igreja e Estado nos períodos colonial e imperial, o conflito e a separação com o advento da República, e a busca da reintegração na 2.ª República.

Sua análise conseguiu perceber que no conflito da separação republicana, a Igreja no Brasil perdeu a sua primeira grande chance histórica. Libertada dos compromettimentos políticos que a envolviam e dominavam no modelo da união imperial, da religião de Estado, não soube compreender a oportunidade privilegiada que lhe era oferecida de voltar-se para o povo, de preservar-se como Igreja livre num Estado livre. Nem faltaram os arautos que a advertiam sobre o caminho a seguir. Entre estes a figura eminente do P. Julio Maria, cuja grandeza histórica ainda não foi devidamente reconhecida. Perdida a chance, mesmo sob o modelo oficial da separação, volta a se restabelecer um relacionamento de barganha de prestígio, no qual dois protagonistas desempenhariam um papel decisivo, o Cardeal Leme pelo poder espiritual e Getúlio Vargas, pelo poder temporal. Este precisava da Igreja para as manobras solertes de sua política. A Igreja que despertava para a promoção do laicato através da Ação Católica, precisava do governo, para as dotações necessárias às novas obras que criava, especialmente no campo do ensino superior.

A segunda parte, focalizando o período 1950-1964, analisa o comportamento da Igreja enfrentando um mundo moderno. No fundo, ela se sente repudada por um mundo que se seculari-

zava, por um mundo atravessado por correntes ideológicas que ela não mais controlava e para responder a esses desafios, ela não se sentia interiormente livre, presa às dependências que herdara do período anterior. Ganhou ainda uma batalha, no campo da educação: a Lei de Diretrizes e Bases. Mas quando os afrontamentos explodiram no campo da mudança social, quando se experimentava a pressão da urgência de reformas estruturais, ela percebeu que suas formulações não encontravam mais eco, não mordiam mais na realidade. O mundo profano já era adulto e dispensava a sua tutela. O Partido democrata cristão, pelo qual ela aceitava disputar seus interesses no confronto democrático, não conseguiu afirmar-se como força política.

A terceira e quarta partes, as mais importantes do trabalho, retratam as tergiversações da Igreja, na busca do modelo, que deverá presidir suas re-

lações com o novo regime instalado a partir de 1964. O novo Governo é acolhido com uma discreta simpatia, mas cedo haveria de se esboçar o conflito. A Igreja via com apreensão a extensão do processo repressivo e o robustecimento de um modelo sócio-econômico que excluía a participação popular e exigia um excessivo preço social em favor de um desenvolvimento econômico de tipo concentracionário. Num momento ela se sentiu despreparada para a enorme responsabilidade profética que lhe era devolvida e na qual ela procura encontrar agora o sentido autêntico de sua missão. O público brasileiro deve sentir-se grato a Thomas Bruneau, a esse pesquisador probo e isento, que paciente-mente acumulou e analisou um impressionante volume de informações que permitem situar com nitidez o desafio do catolicismo brasileiro, numa época de transição.

Pe. F. Bastos de Avila, S.J.