

# Resenhas

**MICHEL DE CERTEAU—JEAN MARIE DOMENACH, Le Christianisme éclaté, Seuil, Paris 1974, 121 pp.**

Inesperado e curioso lugar para um diálogo que gira em torno de difíceis problemas teológicos: um estúdio de radiodifusão! Mas, se aceitarmos o diagnóstico de um dos interlocutores sobre a crise atual do cristianismo, nossa surpresa será menor. Essa crise teria sua caracterização mais evidente na desvinculação do discurso cristão das suas referências institucionais ou, mais exatamente, da instituição eclesial como "lugar do sentido", e sua perda em meio à multiplicidade e à relatividade dos discursos que se cruzam no universo anônimo dos *mass-media*. Uma linguagem que flutua num cenário onde se representa a *commedia dell'arte* da vida social, eis a situação da linguagem cristã (o autor refere-se ao cristianismo na sociedade

francesa; fica aberta a questão sobre a generalização do diagnóstico) e que é falada por personagens que representam um papel (daqui o ir e vir de um "diálogo" indefinido e interminável, sentimental ou ideológico, p. 39, que caracteriza hoje a presença do discurso cristão na cultura e na sociedade), e não mais por testemunhas que atestam uma verdade. Michel de Certeau, especialista em história da espiritualidade do século XVII e professor no Departamento de Antropologia da Universidade de Paris VII, e J. M. Domenach, diretor da revista *Esprit* e herdeiro reconhecido do pensamento de E. Mounier, são os interlocutores de excepcional valor desse singular diálogo que foi difundido pela ORFT em 22.5.1973. No livro que temos em mãos a exposição oral recebeu correções que respeitaram, no entanto, a sua espontaneidade, e foi completada por um texto escrito de cada um dos autores: não correção das falhas da palavra dita, esclarece de Certeau, mas, em

se tratando do cristianismo, relação essencial entre uma "prática" e o "logos" que ela produz como sua obra (conforme a tradição evangélica), primeiro na mobilidade do que é dito, depois na fixidez reorganizadora de uma escritura (pp. 79-81). Se os dois interlocutores concordam na verificação de uma crise profunda do cristianismo, verificação que se tornou, aliás, banal em nossos dias, a análise que M. de Certeau apresenta dessa crise é conduzida com uma originalidade e uma radicalidade que não a deixam misturar-se à torrente dos lugares comuns que inunda a vasta literatura contemporânea sobre o tema. Quanto às posições de J. M. Domenach, embora fazendo eco, em larga medida, às conclusões do P. de Certeau, são aparentemente mais clássicas, embora terminem com uma reivindicação (pp. 114-115), que não deixa de questionar profundamente o discurso cristão tradicional. De qual quer maneira, é o caso de se dizer que, entre o clérigo e o leigo, o mais radical *n'est pas celui qu'on pense*.

Com efeito, se o título do livro fala de um "Cristianismo feito em pedaços", são as análises de M. de Certeau que atingem pontos de ruptura onde, até agora, se julgava ver o núcleo infrangível do discurso cristão e, mesmo, da própria fé cristã. O problema fundamental que o leitor se colocará e ao qual retornaremos na conclusão é se, para além dessa ruptura e desse *éclatement*, ainda poderá subsistir uma figura histórica identificável do cristianismo tal como a conheceram dois milênios da civilização do Ocidente. A afirmação das convicções pessoais do autor na resposta a R. Pucheu (pp. 50-60) devem ser levadas em conta na formulação de uma resposta. Mas é impossível não refazer mentalmente, em face desse tipo de análise, o caminho percorrido pela inteligência cristã (católica em particular), nos últimos trinta anos. Em 1950 Mounier dava a um dos seus livros o título, ainda fundamentalmente maritainiano, de *Feu la Chrétienté*. Em 1956 o autor holandês W. H. van de Pol publicava *O fim do Cristianismo convencional* (tr. bras. S.P. 1969) refletindo a entrada em cena da sociologia religiosa e da filosofia

existencial como instrumentos críticos capazes de abrir caminho para a modernização do corpo eclesial, com a eliminação dos seus elementos cultural e sociologicamente anacrônicos. Mas, não é fácil deter a lógica de um processo de crítica interna de um grupo social, sobretudo quando, através das expressões ideológicas desse grupo, ela se encaminha a questionar suas razões de ser. Enquanto a referência teológica, na sua fundamentação na Revelação e na interpretação autoritativa do magistério, permaneceu no horizonte da crítica intra-eclesial (o que tem lugar ainda na época áurea da sociologia religiosa, nos anos 50), ela gira em torno do permanente e do transitório, dentro da identidade do ser histórico do cristianismo no seu corpo institucional. Mas, quando a reflexão vai buscar seu instrumental epistemológico no terreno onde se formam novas concepções do homem como expressões de radicais mudanças histórico-culturais, a referência teológica se atenua ou, praticamente, desaparece, e é possível definir o intento crítico como tomada de consciência do "fim do Cristianismo histórico". Essa seria, aliás, a epígrafe mais adequada para as reflexões, fundamentalmente convergentes, de M. de Certeau e de J. M. Domenach e, sobretudo, para a radicalidade das conclusões explícitas de M. de Certeau. Como se trata, por outro lado, de conclusões alcançadas através de uma análise de brilhante originalidade e que utiliza certas categorias da epistemologia contemporânea das ciências humanas ("corpo", "produção", "prática", "linguagem", "escritura" "texto", etc...), sua importância não pode ser desconhecida nem sua discussão encerrar-se abruptamente com uma recusa condenatória. Nos limites dessa revisão teremos que nos contentar com a simples indicação das articulações fundamentais da análise crítica de M. de Certeau e com a proposição de alguns pontos de interrogação. Cabe-nos, sem dúvida, tomar a devida nota da expressão das convicções pessoais a que acima nos referimos, mas passar igualmente além dela para caminhar com a nossa própria atenção crítica no terreno de ra-

dicalidade em que a discussão mesma se desenvolve. Essa, a nosso ver, a única aproximação honesta de um livro que exige ser lido e relido, percorrido, em suma, em diversas direções que serão outros tantos vetores apontados para o centro da questão fundamental que aqui se levanta: em que situação se encontra, hoje, o cristianismo?

Para M. de Certeau, a crise atual do cristianismo diz respeito à forma histórica com que ele se apresenta nesses dois milênios que acabaram por constituir um Ocidente cristão. "O que está em causa não é Deus, é a Igreja... Na história humana Deus precedeu a Igreja e parece dever sobreviver-lhe. Não seria ela senão uma figura histórica da questão de Deus — uma variante proporcionada a um sistema em vias de desaparecimento? Problema fundamental que nos ultrapassa, mas que nos interroga como cristãos" (p. 31). Nas suas primeiras intervenções orais de Certeau limita-se a uma análise fatural (p. 24) que será, de resto, posta em dúvida por R. Pucheu (pp. 52-54). A partir da descrição de uma situação e, sobretudo, no seu texto escrito, a reflexão se eleva a um plano teórico onde se discute a natureza mesma da "experiência cristã" (p. 24), e se manifesta toda uma concepção da fé, da sua linguagem e das suas "figuras históricas".

No terreno das verificações a caracterização do que aparece hoje como um "cristianismo feito em pedaços" parte do que se poderia chamar a absorção do cristianismo por um mundo de cultura que o envolve e que se estende muito além dele em crenças, valores e práticas. O cristianismo torna-se um "fragmento de cultura" (p. 10). Ora, tal cristianismo cultural parece desprender-se cada vez mais da referência à fé professada por um grupo particular. Desta sorte, a questão surge inevitavelmente: terá o cristianismo se transformado num folclore da sociedade atual? Questão que aparece mais nítida se referida à expressão atual da fé. A linguagem religiosa torna-se rarefeita entre os cristãos, que falam de justiça, de libertação, etc..., ao passo que a referência ao demônio,

a Jesus reaparece no teatro dos *mass-media* (p. 10,18), mas sem implicar uma adesão ao cristianismo. Das linguagens às práticas prolonga-se o mesmo fenómeno, de sorte que a instituição cristã aparece cada vez menos como o "indicativo social de uma fé" (p. 12). Fenómeno global aliás, acrescenta M. de Certeau, que não é peculiar hoje à instituição cristã, mas atinge todas as grandes instituições ou corpos sociais que se propõem como a expressão concreta de uma ideologia ou de uma mundividência: pátrias, partidos, religiões, etc... No mundo atual há cada vez mais organizações e técnicas e cada vez menos "causas" socialmente corporificadas, pelas quais se vive ou se morre. No que diz respeito ao Cristianismo enquanto sistema objetivo de instituições e de sinais (enquanto Igreja) a consequência, de extrema gravidade, é que esse cristianismo se desvincula da fé para pertencer à cultura, para fornecer símbolos ou metáforas a setores em crise da sociedade (contestatórios ou reacionários, pouco importa no caso). A linguagem cristã passa a assumir uma função representativa de problemas sociais e a interrogação decisiva se levanta: como se definirá e como se exprimirá, nessa situação, a própria experiência da fé? Em outras palavras: como traduzir a fé numa linguagem que, tornada folclore ou literatura, passa a ser utilizada por qualquer um e perde, assim, sua especificidade como linguagem de fé? Em páginas vigorosas (pp. 19-20) M. de Certeau exemplifica com a utilização atual da Bíblia onde se alarga cada vez mais a separação entre a *prática* eclesial e a *interpretação* (científica ou ideológica) do texto. Em suma, a "questão de fundo" (p. 29) se traduz no fato de que a Igreja deixa de ser o "corpo do sentido", o lugar de mediação de uma verdade que seja o alimento da fé. A busca de uma radicalidade evangélica (na sua versão "secularizante" ou na sua versão "carismática" ou "mística", p. 28) não se articula mais normativamente com as estruturas da Igreja, mas floresce em pequenos grupos que crescem à margem da grande instituição. Trata-se, ainda aqui, da inci-

dência no mundo cristão de um fenômeno universal: caminhamos para uma civilização onde a extensão e a uniformidade da organização tecnológica serão compensados pela multiplicação de pequenas unidades (grupos) onde a comunicação pessoal e a representação de valores comuns sejam possíveis. A análise brilhante que M. de Certeau faz (pp. 33-36) da multiplicação das pequenas comunidades e dos pequenos grupos entre os cristãos sugere uma conclusão oposta, na interpretação desse fenômeno, à de outros teólogos que vêem nele um sinal e um meio de rejuvenescimento da instituição eclesial. Ela assinalaria, ao contrário, a ruptura entre a instituição como organismo ligado à manifestação de uma verdade normativa, e a experiência pessoal da fé. A instituição se inclina para a administração e a gestão do seu enorme corpo de pessoas e bens e para os problemas da sua relação com outros corpos institucionais, de âmbito nacional e internacional. A expressão afetiva da fé refugia-se no espontaneísmo e no calor humano dos pequenos grupos. Aí, a busca de Deus ressurge com um vigor extraordinário. Mas ela passa ao lado da mediação eclesial, incapaz de fornecer a linguagem adequada a uma prática vivida na intercomunicação direta e pessoal (p. 36). Daí as perguntas decisivas que se resumem, afinal, nesta: que significa ser cristão na nossa sociedade?

É nesse ponto que começa a articular-se a resposta de M. de Certeau, a passagem das suas reflexões a um nível teórico, que importa mais do que a descrição, sempre discutível, das situações de fato. O ponto de partida teórico de M. de Certeau reside numa certa concepção da fé, que põe em jogo uma estrutura fundamental da existência humana: a relação ao Outro. Fundada na relação ao Outro absoluto — o Deus criador da Bíblia — a fé é uma confiança que não possui a garantia do seu fundamento pois, como Outro absoluto, ele escapa a todo tipo de saber dominador e a todo intento de conquista. A experiência do outro é, essencialmente, a experiência da morte (p. 39). Mas na fé é igualmente, e paradoxalmente, experiência de vida. Essa vida, no

entanto, vai muito além do que o crente é ou pode: sua verdade não assegura uma propriedade mas exige uma busca sempre recomeçada. O caráter de busca imposto à fé pela alteridade essencial do seu objeto (seria temerário evocar aqui o tema clássico da *fides quaerens intellectum?*), está ligado à determinação histórica do cristianismo, à impossibilidade da sua redução a uma abstrata verdade universal, uma verdade imposta a todos e na qual a alteridade seria absolvida na identidade das evidências. Assinalem-se aqui páginas estimulantes de M. de Certeau (pp. 43-47) sobre o tema que se acreditaria já esgotado "cristianismo e história". Nelas se acentua a particularidade cristã (dentro da particularidade do Ocidente, como é explicado mais adiante, pp. 62-64, ou como lembra J. M. Domenach, pp. 112-115), e se mostra a impropriedade gritante de certas declarações da moda teológica ou pastoral como ser cristão é lutar pela justiça", luta que não define uma especificidade cristã mas uma componente da consciência político-social dos homens do século vinte. Essa particularidade cristã deveria implicar, hoje, um retraimento da linguagem em benefício das "práticas" (a reinvenção de "práticas" cristãs coloca um grave problema nesse contexto, p. 48) e abertura do espaço de um "silêncio" que seja uma ruptura no denso tecido das linguagens universais que circulam na nossa civilização. Com efeito, ao tentar fazer-se eco dessas linguagens dominadoras da razão (ciências, técnicas, organizações) o discurso cristão fica reduzido à repetição de banalidades sabidas, cuja elaboração rigorosa se operou fora dele e que, é preciso dizê-lo, oneraram tediosamente tantos documentos eclesiais. Por conseguinte, alteridade essencial do objeto da fé, particularidade histórica do cristão, que circunscreve um "lugar" e suscita, ao mesmo tempo, o percurso de um itinerário ou, historicamente, uma "missão" (p. 70). "Como cada cristão, o cristianismo inteiro deve reconhecer na sua particularidade de fato a condição de acesso à própria verdade que ele anuncia, em lugar de ceder à ilusória pretensão de ser um lugar

no qual seria possível anunciar uma mensagem verdadeira, em princípio, para todos" (p. 69). M. de Certeau retoma assim uma tese desenvolvida em outros trabalhos, reunidos em *L'Étranger, ou l'union dans la différence* (DDB, 1969) e que converge para a confissão aqui consignada: "Devo repetir, enfim, que nada, até agora, pareceu-me poder substituir o que descobri graças ao Evangelho. De resto, ele define cada vez menos uma "situação" (els o que se desagra) mas inspira uma maneira de viver as situações em que nos encontramos, um trabalho do desejo nessas determinações objetivas, um silêncio ativo na linguagem" (p. 71). Por outro lado, uma simples apologia do silêncio, que seria apenas o "ritual funerário" (p. 73) de um cristianismo morto, é igualmente recusada. Assim se compreende o título do texto escrito de M. de Certeau, *Como uma gota d'água no mar* (p. 79-99) que se refere a dois outros livros recentes do autor, a saber: *L'absent de l'histoire* (Mame, 1973) e *La culture au pluriel* (10/18, 1974), e anuncia as linhas de uma obra em preparação sobre *La fable chrétienne*. O fundamento das reflexões do texto escrito, que enfeixam e relançam a discussão oral, é exposto aqui com clareza exemplar. Trata-se (e assim se retoma a questão decisiva), da possibilidade de um lugar (na história e na sociedade) de onde falar e agir como crente. Duas direções bem diferentes se manifestaram na discussão oral e, entre uma e outra, produziu-se uma oscilação: 1. pertencer ao *corpo eclesial* que confere credibilidade a uma obra ou a um discurso da verdade. "Corpo": ser histórico e social de um lugar organizado. 2. Produção de uma *escritura* que se torna possível pela confrontação das práticas contemporâneas com o corpo dos ritos e dos textos cristãos. "Escritura": traçado de um desejo no sistema de uma linguagem (profissional, política, científica, e não somente literária), ou movimento que altera esse corpo. De um lado, referência à Igreja. De outro, movimento de uma questão evangélica produzido no campo de uma atividade social. Primeira hipótese: há, para o cristão, um "lugar do senti-

do", um corpo de verdade(s). Segunda hipótese: há, para o cristão, apenas "práticas significantes": escrituras. As justificações que conferem um peso específico, na atual situação do cristianismo, à segunda hipótese, são rigorosamente articuladas, e seria impossível resumí-las aqui. Elas partem do desabamento (*effrondement*) progressivo do "corpo" (problema central de toda a evolução presente, p. 86) que fornecia um conteúdo à relação entre a tradição evangélica e um agir efetivo, ou um conteúdo à "história eficaz" (*Wirkgeschichte*) do Evangelho. Desabamento que se manifesta, por exemplo, na dissolução da "ética cristã". O que resta dessa relação é apenas um *rapport formel* entre uma superação e uma decisão (pp. 86-87). Cabe então, ao crente, assumir esse *rapport* e provê-lo de um conteúdo. Tal o "modelo" proposto por M. de Certeau para substituir-se ao "corpo eclesial" como "corpo do sentido", que perde a efetividade. Suas grandes linhas são traçadas com suficiente nitidez (pp. 87-93) para que seja possível levantar as questões — poucas, mas decisivas — suscitadas pelas reflexões de rara coerência e de exemplar rigor com que Michel de Certeau interpreta a situação de fato de um "Cristianismo feito em pedaços". Questões já levantadas, de resto, por J. P. Jossua numa recensão simpática ("Rev. Sc. Phil. et Théol.", 1974, 3, pp. 532-534). Com efeito, como reduzir a uma "relação formal" a relação entre a palavra do Evangelho que chega até nós através de textos trazidos por uma tradição *viva* (a vida mesma do Espírito) e a "conversão" ou a "decisão" que ela suscita em nós? A particularidade histórica de Jesus irá fixar-se — e perder-se — um texto morto do passado se o Absoluto do Verbo feito homem não se tornar presente na *continuidade* de uma *mediação* histórica. Somente ela permitirá à nossa própria particularidade o encontro vivo com Jesus de Nazaré e a proclamação da fé "Jesus é o Senhor!", e não apenas sua "rememoração" subjetiva na contingência da nossa decisão. Como, portanto, ligar essa decisão ao evento evangélico trazido até nós num texto do passado, senão através dessa media-

ção histórica? E que forma poderá assumir tal mediação, exatamente enquanto mediação *histórica*, senão uma forma social e, finalmente, institucional? A questão de fundo que surge das reflexões de M. de Certeau desdobra-se, pois, numa dimensão cristológica e numa dimensão pneumatológica. Poderá uma relação puramente formal entre o Evangelho e nós suportar o peso da proclamação da divindade do Cristo histórico, qualquer que venha a ser a linguagem, sem dúvida culturalmente datada, em que ela se dará? Ou poderá ela suportar o peso da experiência da presença viva do Senhor numa história (e, portanto, numa *tradição*) que parte da experiência fundadora da comunidade apostólica? Uma relação puramente formal será uma relação com um texto morto. Somente poderíamos conferir-lhe um conteúdo significativo através de operações científicas ou de vivências estéticas, e o exemplo, que o próprio M. de Certeau lembra (p. 26), dos Gregos e da sua literatura, é, aqui, eloquente.

Mas, que o fascinante brilho literário das suas páginas não tenha ofuscado e sim iluminado o caminho para essas questões essenciais, diante das quais nos coloca a situação do Cristianismo no mundo da cultura contemporânea, não é o menor mérito desse pequeno livro exigente e inquietante.

H.C. de Lima Vaz

**IRING FETSCHER, Hegel-Grösse und Grenzen, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1971, 144 pp.**

A bibliografia hegeliana já é devedora a I. Fetscher de uma obra importante: *Hegels Lehre vom Menschen* (Stuttgart, 1970), comentário pormenorizado dos parágrafos da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* que tratam da Filosofia do Espírito subjetivo. Entre os estudos sobre a antropologia hegeliana é um dos poucos que se esforçam por penetrar na intenção especulativa e sistemática de

Hegel nesse campo decisivo que é a reflexão sobre o homem. Editor e colaborador da série *Marxismusstudien* (1953 segs.), Fetscher notabilizou-se igualmente como especialista do pensamento de Marx e da numerosa posteridade dos marxismos, tendo tido uma das suas obras principais traduzida entre nós, e publicada pela benemérita editora Paz e Terra (*Karl Marx e os marxismos*, Rio, 1970). Dentre as muitas publicações que assinalaram a passagem do segundo centenário do nascimento de Hegel (1770-1970), esse pequeno volume de Fetscher merece, por vários títulos uma referência especial. O livro contém o texto de duas conferências pronunciadas em Stuttgart em 1970, por ocasião de diferentes celebrações que tiveram lugar na cidade natal de Hegel. Esses dois textos enquadram uma introdução ao pensamento do filósofo, e que ocupa a maior parte do livro (pp. 33-101). Digamos desde logo que esta introdução segue um roteiro clássico em trabalhos desse gênero estudando, em seqüência cronológica, as obras principais de Hegel e assinalando a emergência e o encadeamento dos seus temas maiores. Pela riqueza das citações, distribuídas inteligentemente no texto, pela exatidão das análises e, sobretudo, pela excelente caracterização da dimensão sistemática do pensamento de Hegel como pensamento da "realidade efetiva" (contra o lugar comum das acusações de um idealismo apriorista), podemos dizer que se trata de uma introdução modelar. As elucidações sobre a filosofia da história (pp. 86-97) são, sob este aspecto, particularmente bem sucedidas. Algumas páginas (pp. 97-101) sobre o último escrito de Hegel, um artigo a propósito do projeto de reforma da lei eleitoral na Inglaterra (1831) e que é comumente apontado como manifestação do seu conservadorismo, mostram a extraordinária acuidade da sua análise da sociedade inglesa e a originalidade do ponto de vista dialético que unifica essa análise e que vê no direito e no Estado uma complexa síntese das oposições entre a particularidade do positivo e a universalidade da razão. A primeira conferência incluída no

livro de Fetscher ocupa-se da grandeza e dos limites de Hegel (pp. 11-33). A significação da patente atualidade do pensamento hegeliano, espelhada nas comemorações do bi-centenário, e que contrasta com o esquecimento e indiferença (não obstante escritos entusiásticos dos últimos discípulos) do centenário de 1870, é mostrada sobretudo através da redescoberta de Hegel como o grande pensador europeu da vida moderna, política e social, cuja mundialização, a partir da Europa, faz hoje da filosofia de Hegel uma filosofia propriamente mundial. A partir daqui Fetscher demora-se de preferência na consideração da *Filosofia do Direito* cujo caráter antecipatório do atual Estado do bem-estar como Estado burocrático e Estado-providência, é realçado. Grandeza de Hegel mas, igualmente, seus limites, que começam a ser traçados, a partir de ângulos diversos, por pensadores como Kierkegaard e Marx que continuam a mover-se, no entanto, dentro do espaço aberto pela reflexão hegeliana. O limite essencial de Hegel, acentua Fetscher, foi a sua pretensão de suprimir para a história humana todo limite, na interpenetração total e final da razão e da realidade ou, para retomar uma metáfora hegeliana, no pleno desabrochar da rosa da razão transfigurando a cruz do presente (*Fil. do Dir.*, Pref.). Mas talvez, acrescenta Fetscher, os limites de Hegel são sobretudo *ossos* limites, na perda da coragem especulativa para retomar o problema hegeliano fundamental da unidade do divino e do humano, do infinito no homem. Como quer que seja, a conclusão de Fetscher parece impor-se, em face do florescimento atual dos estudos hegelianos: "Hegel não disse ainda sua última palavra" (p. 33). Especialista do marxismo, Fetscher propõe, na segunda conferência incluída no livro, "quatro teses sobre a concepção da história em Hegel e em Marx". Trata-se do texto de uma comunicação ao Congresso hegeliano internacional de Stuttgart em 1970. Quatro aspectos de fundamental importância no estudo da relação Hegel-Marx que, não obstante as reservas críticas de marxistas recentes (como L. Althusser),

continua a ser um *topos* fundamental para a interpretação da cultura contemporânea. Aqui podemos apenas enunciar essas teses, mas seu simples enunciado mostra que elas definem pontos fundamentais na articulação, por dependência e oposição, entre o pensamento de Marx e sua origem hegeliana. 1. A limitação da evolução histórica propriamente dita ao Ocidente (em Hegel) e à formação do modo de produção capitalista no Ocidente (em Marx). 2. Partir do presente da história europeia como caminho para a sua interpretação. 3. O Espírito e o Capital como conceitos-chave da filosofia da história de Hegel e da teoria crítica de Marx. 4. Forças que movem a evolução histórica em Hegel e em Marx. O segundo ponto parece particularmente importante, embora raras vezes acentuado pelos estudiosos. A transposição do presente da história da cultura europeia como síntese da tradição filosófica grega e da revelação cristã no presente privilegiado do Saber absoluto em Hegel, e a constituição de um mercado mundial único, trazendo consigo uma cultura mundial e a formação de uma sociedade mundial em Marx, assinalam o ponto de origem de espaços teóricos homólogos nos quais se constituem o Sistema em Hegel e a Praxis revolucionária em Marx. O problema retorna na discussão, por Fetscher, do quarto ponto, onde se estudam (p. 121 segs.) as relações, em Hegel e em Marx, entre as idéias e a realidade no seio do processo histórico. O autor conclui justamente que, se das concepções da história de Hegel e de Marx, freqüentemente ridicularizadas e criticadas, desprende-se ainda um inegável fascínio no domínio das explicações globais, é que somente no século vinte completou-se a mundialização da civilização do Ocidente europeu. Ao verificar-se a identificação, de fato, da história mundial e da história do Ocidente, a ambição do "pensamento do seu próprio tempo" em Hegel e Marx, como pensamento de uma história universal, recebe um novo alimento e expande-se vigorosamente, mesmo no seio daquelas formas de leitura da história que se

afastam declaradamente dos pressupostos teóricos hegelianos ou marxianos. É que qualquer forma, *hoje*, de *teoria* da história, pressupõe que a imanência da razão à mesma história cumpriu o ciclo do que Hegel chamaria a sua *substância* e elevou-se ao nível do *sujeito* ou de uma reflexividade que se explicita exatamente na visão sinótica ou unificadora de uma *teoria*. A atualidade do Hegel da carta a Niethammer de 28-10-1808 (cit. por Fetscher, p. 135, n. 6) é, assim, fulgurante: "O trabalho teórico, convenço-me cada dia mais, faz mais no mundo do que o prático. Uma vez revolucionado o reino das representações, a realidade efetiva não se sustenta mais". Uma excelente bibliografia completa o pequeno mas importante volume de I. Fetscher.

H.C. de Lima Vaz

**HANS DUESBERG, Person und Gemeinschaft. — Philosophisch — systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J.G. Fichte und M. Buber, H. Bouvier u. CO. Verlag — Bonn 1970, XXVIII e 362 pp.**

Trata-se de uma tese doutoral apresentada na Universidade de Munique em fevereiro de 1967 e publicada em 1970. A obra de Duesberg trata de um tema central para a filosofia: Pessoa e Comunidade. A pergunta fundamental da filosofia é sempre a pergunta pelo sentido da totalidade. O autor pretende mostrar em que sentido pode aparecer o sentido da totalidade a partir da comunidade humana. Por isso ele tenta descobrir "em que sentido se pode dizer e, forçado pela 'experiência', se deve dizer que a pergunta pelo sentido da totalidade... pode ser justamente respondida, entendendo *antes de mais nada*, — e este é o problema! — a participação da comunidade pessoal na tota-

lidade do sentido" (XV). Para desenvolver esta tarefa, o autor se orienta por dois autores que aprofundaram de modo especial a relação interpsessoal: Fichte e Buber.

E aqui surge a dificuldade que o livro apresenta, pois a preocupação do autor é *sistemática*. Mas esta sistematização se desenvolve através da apresentação *histórica* dos dois autores escolhidos e das correspondentes críticas. Com o qual a leitura é dificultada e a exposição histórica é limitada pela preocupação sistemática.

Para o autor este método, ao mesmo tempo sistemático e histórico, é justificado porque justamente "ambos aspectos... constituem na filosofia autêntica uma unidade indissolúvel" (XVI). A razão da escolha dos dois autores é a *oposição* entre as respectivas concepções sobre o tema pessoa e comunidade. A concepção de Buber é desenvolvida pelo seu pensamento dialógico. A de Fichte sob o ponto de vista da filosofia transcendental. Esta oposição entre ambos é a que coloca a pergunta sistemática: em que medida ambas concepções podem ser entendidas como autêntica complementação? A reflexão que pode orientar a resposta não pode ser outra que a pergunta acerca do *sentido* da comunidade pessoal, através da qual aparece o sentido da realidade total. E a pergunta fundamental é: por que existe o fato da interdependência pessoal, por que há comunidade pessoal, pessoa e comunidade? Só o sentido total da interpersonalidade poderá dar uma resposta total a estas perguntas.

O autor entende o conceito de "sentido" como a totalidade de uma relação, pela qual é vista a plena essência da relação entre a realidade que está em questão e a sua origem absoluta. Só esta origem ou fundamento absoluto do sentido faz entender a unidade de todos os elementos da realidade reunidos num todo concreto de sentido. Este fundamento absoluto que dá sentido à realidade total pode ser compreendido, apesar de ser absoluto, i. é, apesar de permanecer subtraído ao conhecimento finito

do homem, se ele se identifica "com o correlato uno e concreto da origem da relação do sentido" (8), com o qual ele é necessariamente limitado a uma figura determinada de sua manifestação. Daí resulta para o conhecimento finito a tarefa de descobrir a *totalidade* das figuras de manifestação do sentido absoluto. Com isto está já indicado que o fundamento absoluto do sentido só se deixa entender na medida em que ele se automanifesta na *história*. "O fundamento absoluto do sentido é, na figura suprema que o representa totalmente, princípio do sentido da história enquanto total" (8). Assim a estrutura do conhecimento do sentido será dada pelo princípio absoluto do sentido que por si está referido ao conhecimento humano como ação livre pessoal na sua relação com a natureza.

Esta estrutura é agora aplicada à problemática de pessoa e comunidade. A meta é a plena determinação do sentido da comunidade pessoal. Esta plena determinação do sentido terá que ser elaborada descobrindo a síntese de todos os momentos que determinam a comunidade pessoal a partir da relação deles com a origem absoluta do sentido. O autor analisa três momentos integrantes do sentido total: 1) A constituição *pre-histórica* da comunidade pessoal baseada na relação *natural* entre as pessoas. Esta relação natural, que é corporal sensível, é um dos constitutivos originários da relação pessoal. 2) A constituição *histórica* da interpersonalidade fundada *eticamente*. A comunidade assim constituída como uma figura limitada de sentido aponta para além de si. 3) A constituição histórica da comunidade pessoal na sua relação com o *sentido total* absoluto, realizada pela relação expressa com o todo da realidade. Daqui resulta uma figura de sentido superior à ética: a figura *religiosa* do sentido, porque não se poderá identificar a figura parcial com o sentido do todo. A comunidade, como figura parcial, poderá representar o sentido do todo na medida em que ela realizar uma humanidade da história do sentido e

da revelação na livre comunitarização de todas as pessoas, e ela poderá realizá-la porque para tanto é capacitada pelo fundamento absoluto do sentido.

Este projeto sistemático é elaborado historicamente, i. é, analisando no primeiro capítulo a determinação estrutural da interdependência pessoal baseada na relação do ser humano finito com a realidade natural. Para isso o autor estuda a obra de Fichte: "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" de 1796 (1.ª parte) e 1797 (2.ª parte) (Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência). No segundo capítulo estuda a radicalização da interdependência pessoal através de sua fundamentação ética absoluta. Aqui o autor analisa "das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" (O sistema da doutrina dos costumes segundo os princípios da doutrina da ciência) do ano 1798. No terceiro capítulo estuda a figura suprema do sentido no mundo pessoal comunitarizado na sua relação com a origem absoluta do sentido. Aqui o autor analisa a obra de Buber: "Ich und Du" (Eu e Tu) do ano 1923.

O autor critica a Fichte no 1.º capítulo a dedução da interpersonalidade independentemente do aspecto ético. Pois a pessoa se experimenta como tal em quanto é e tem consciência das outras pessoas na sua relação com o mundo. O ser humano se realiza pessoalmente em sentido próprio na sua relação com o mundo na comunidade. Comunidade é relação pessoal entre pessoas, i. é, uma relação "por inteligência e liberdade" que constitui a autonomia das pessoas na relação com o mundo. Ora, a constituição desta autonomia não é possível sem a relação de todas as pessoas com a verdade ética, o que Fichte não considera na obra analisada.

Daí, o problema do segundo capítulo é a relação incondicional ética da pessoa-comunidade com a verdade. Só aqui aparece verdadeiramente o caráter absoluto da personalidade. A pessoa recebe sua autonomia ética na comunidade e a partir da comunidade

com os outros, porque para a realização própria é elemento constitutivo o livre reconhecimento da minha autonomia ética pelo outro e vice-versa. A partir daqui a concepção da historicidade de Fichte se mostra também insuficiente. Pois a consciência da liberdade pessoal está ligada originariamente à consciência ética da verdade. E só a partir desta conexão mostra-se a possibilidade e necessidade de separar verdade ética e liberdade pessoal: a relação entre as duas é livre e se realiza dialogicamente na história. Como?

Este problema é analisado agora em Buber no "processo absoluto da relação", pois se a verdade é a origem absoluta que dá sentido ao todo, ela terá que determinar também a liberdade finita na sua realização na comunidade. E a figura de manifestação, a partir da qual a verdade, como origem absoluta do sentido, é acessível à liberdade finita, é o TU da relação absoluta, a qual é um processo histórico que se desenvolve dialogicamente, enquanto as pessoas são interpeladas incondicionalmente pelo sentido absoluto e que chega a sua consumação histórica pela livre aceitação e realização do sentido absoluto. Aqui é acessível o absoluto na experiência do sentido da totalidade, do todo. O sentido do todo pode ser captado como a manifestação histórica da origem do sentido do mundo. O sentido do mundo, como figura de sentido concretizada na manifestação, é primeiro o sentido da comunidade única de pessoas que é constituída por todas as pessoas individuais na livre comunitarização. E enquanto esta comunidade realizada está em relação com o mundo, aparece o sentido total absoluto.

Assim a resposta à pergunta inicial pelo sentido da pessoa e comunidade é: a comunidade se realiza enquanto as pessoas nela adquirem a sua autonomia na relação imediata com a verdade na interpersonalidade, onde cada uma delas assume a própria responsabilidade na relação total com o mundo.

A obra de Duesberg é um trabalho paciente de análise detalhada de cada

elemento do conjunto. Contudo cabe a pergunta que toca o fundo do problema. Ele considera "a elaboração fenomenológica... como uma tarefa absolutamente necessária de toda problemática filosófica tratada de modo fundamental e suficiente" (XX). Isto é certo. Mas o problema que se coloca é o seguinte. Se esta elaboração fenomenológica quer ser realmente "experiência da unidade do mundo" (XIX), não poderá ficar na análise dos momentos estruturais teóricos ou ideais, porque a realidade da comunitarização é diferente da comunidade que aparece nas análises do livro. Isso significa que toda elaboração fenomenológica do sentido da comunidade deverá ser também dialética, i. é, capaz de integrar a teoria com a praxis, ou melhor, onde a teoria seja mediada pela praxis, pois do contrário, corre-se o perigo de fazer uma fenomenologia abstrata, no fundo indiferente para a praxis real. Significativo a este respeito é que o autor tenha escolhido para desenvolver o tema sistemático da comunidade apenas dois autores: Fichte e Buber, e tenha prescindido justamente daquele que lhe teria dado a dimensão dialética, a saber, Hegel. Por isso a pergunta é: pode-se fazer realmente uma filosofia autêntica sobre a comunidade esquecendo ou prescindindo da dimensão dialética? Cremos que não.

Contudo a obra de Duesberg oferece elementos sumamente valiosos que não poderão ser esquecidos num tema tão importante como é o do sentido da pessoa e comunidade.

Xavier Herrero

**RONDET, MICHEL**, Choix et discernements de la vie religieuse, (Problèmes de vie religieuse, 37), Du Cerf, Paris 1974, pp. 231, 19,5 X 14,5 cm.

O livro reúne dois trabalhos, fruto de cursos para mestras de noviças e formadoras nos anos de 1969 e 1971. Os dois temas centrais são: a escolha

da vida religiosa num mundo em via de secularização e a formação para um discernimento espiritual, pessoal e comunitário. O livro conserva o estilo de conferência, com o diálogo subsequente, onde se lêem as perguntas das participantes com as respectivas respostas do conferencista.

Em rápidas palavras na Introdução apresenta a situação atual, de um mundo em processo de secularização, em que a vida religiosa deve encontrar sua verdadeira face. É fato antigo na história da vida religiosa a sua presença participante no mundo eclesial, como força crítica através de uma liturgia sóbria, de uma autoridade fraterna, da pobreza, diante de uma Igreja por demais envolvida com o mundo em suas liturgias, exercício da autoridade e riqueza. Seguiu-se uma fase em que a Igreja se isola do mundo. A vida religiosa encontra então uma nova forma de serviço através de maior inserção no mundo, assumindo uma posição original diante das três realidades fundamentais da vida humana: trabalho, amor e liberdade. O voto de pobreza procura dar o verdadeiro sentido do trabalho, que não é a espiral ganho-consumo, mas manifestação da vocação de serviço. A castidade vai até a raiz das atitudes do amor, manifestando-lhe a natureza profunda de dom, de gratuidade. A obediência nos apela a ir até ao fundo do compromisso livre. Assim pela vocação, religiosa está-se no coração da existência humana, revelando-lhe sentidos profundos que escapam facilmente. A vida religiosa deve encontrar no plano da linguagem, da cultura, da justiça, da fraternidade vivida sua força criadora, como o foi no passado. Ela tem uma função específica nesta triplice dimensão da vida humana: trabalho, amor e liberdade, seja de denúncia como de anúncio. O autor aprofunda mais o tema da liberdade, baseando-se nos dados da exegese moderna sobre a problemática da lei e liberdade, sobretudo em São Paulo. Aplica essas reflexões, aliás bem conhecidas no setor da exegese, à vida religiosa. A liberdade espiritual é a condição fundamental para o

exercício de discernimento dos espíritos. A ele dedica a maior parte do livro. Distingue entre a atitude de discernimento e o exercício do discernimento em casos concretos, dando-lhe o nome de "deliberação".

O processo de discernimento supõe como condição prévia que se procure viver segundo o Espírito, i. é, numa abertura contínua à Palavra de Deus transmitida a nós sobretudo pela vida e exemplo de Cristo. Configurar-se a ele, deixar-se impregnar por seu espírito dentro da dimensão eclesial. O discernimento dos espíritos encontra sua fonte e elementos fundamentais no duplo pólo: Palavra de Deus, Evangelho e fidelidade ao real, à história, aos homens. Os dois pólos da Palavra de Deus e da História apontam para as fontes do discernimento, de modo que não haja uma Palavra desencarnada nem uma realidade interpretada fora da dimensão cristã. O autor indica quatro critérios que nos ajudem a situar-nos nesta polaridade: a) tudo que concorre para colocar o homem de pé, i. é, para construí-lo, promovê-lo plenamente; b) tudo que concorre para colocar o homem fora do seu isolamento e abri-lo a novas relações e dimensões; c) tudo que cria uma comunhão sem fronteiras; d) tudo que constrói um mundo para os pobres: revelam o Espírito de Deus. Chama atenção a importância de que os meios empregados não destruam nem desvirtuem o fim, usando-os em espírito de pobreza, de serviço e de páscoa. Como confirmação da ação do Espírito estão os bens messiânicos; da paz, da alegria, da generosidade, etc. (Gal 5,22).

Ao falar do discernimento comunitário desenvolve o modelo de Toulouse: modelo de discernimento elaborado por um grupo de jesuítas de Paris e Toulouse. O fundamental deste modelo é a necessidade de estabelecer condições a priori para o discernimento comunitário e criar um espírito de escuta do outro em ambiente de oração, espiritual.

Num último capítulo aborda com muita pertinência, ainda que de modo simples, não técnico, a relação entre tal processo e as ciências humanas, mostrando seus pontos de interferência e também de distinção. Simplificando poderíamos dizer que: as ciências humanas revelam as estruturas, os mecanismos psico-sociais que acontecem no relacionamento humano na experiência pessoal. O discernimento dos Espíritos quer dar sentido a esse processo. Esta distinção não é separação, já que não há discernimento fora dos processos psíquicos. E estes não esgotam a totalidade da realidade. Pertinentes também foram algumas observações sobre a formação religiosa, sobretudo a ser dada no noviciado.

Este livro não é brilhante, nem original, mas apresenta de modo simples, claro, elementos muito válidos para a vida religiosa pessoal. É boa ajuda para os formadores. Serve ao menos para sistematizar e explicitar experiências que muitos de nós fazemos na orientação de jovens religiosos. O autor tem experiência longa de mestre de noviços ao lado de rico conhecimento bíblico, teológico. Evita todo cunho científico de acordo com o gênero literário de conferência. Às vezes, sente-se um pouco falta de concisão, sobretudo usando frases um pouco vagas, soando batidas e assaz repetidas na literatura religiosa. Talvez merecessem ser mais precisadas ou ao menos formuladas de modo mais original. São frases que costumam agradar a um auditório piedoso e que cada um entende como quer, já que seu conteúdo fica bem vago.

J. B. Libânio

**GIANCARLO ZIZOLA**, *L'utopia di papa Giovanni, Cittadella editrice, Assisi 1973, 491 pp., 5.000,00 Lit, brochura 4.200 Lit.*

Os anos de João XXIII, de Kennedy, de Kruchef; os anos do Concílio, da *Pacem in terris*, do degelo, aparecem,

à distância somente de uma década, como um paraíso perdido. A té na "utopia do papa João", ao contágio de sua espiritualidade da esperança, seguiu-se a tese segundo a qual o pontificado Roncalli foi uma exceção irrepetível que pertence definitivamente ao passado. Por este esvaziamento póstumo da utopia de João XXIII são responsáveis, segundo GZ, "conservadores" e "progressistas". Em vez de estudar a fundo as grandes intuições e as linhas mestras das teses joanêias para encarná-las na história, foram entoados panegíricos piedosos; em vez de aprofundar as questões colocadas por João XXIII como inarredáveis e imposteráveis para a missão da Igreja no mundo contemporâneo, preferiu-se enveredar pelos caminhos da restauração ou tentou-se domesticar o programa conciliar de *aggiornamento* fazendo dele um programa tecnocrático de modernização das estruturas e instituições da Igreja (sobre a natureza e as raízes teológicas e espirituais do conceito de *aggiornamento* de João XXIII, ver o nosso artigo *A figura carismática de João XXIII e seu programa conciliar de "aggiornamento"*: Síntese NF [1974/2] 21-40). — Analisando e aprofundando estas idéias começa GZ o último capítulo do seu estudo, como o qual pretende, no décimo aniversário da morte de João XXIII, arrancar a figura de Roncalli e sua obra histórica de um certo tipo de comemorações que tendem "a uma operação redutiva e embalsamadora do papado de João XXIII" (8). A natureza da "utopia do papa João" é estudada, ao longo da obra, tal como ela foi expressa nos quatro grandes momentos do seu pontificado: a paz, o degelo, o Concílio, a morte. Para compreender em profundidade a verdadeira significação dos temas abordados, o autor se remonta até mais de meio século atrás, buscando descobrir na vida de Roncalli as raízes teológicas e espirituais, culturais e políticas, das decisões mais marcantes e criadoras do seu pontificado. Por isto, o presente estudo é também uma contribuição valiosa para a elaboração de uma biografia do papa Roncalli que quei-

ra situar-se no contexto amplo da história da Igreja e do mundo em que ele viveu. O material documental recolhido e analisado pelo autor para iluminar a personalidade de João XXIII e sua herança histórica tem ainda o seu valor acrescido pelo fato de, não raro, ser inédito ou de difícil acesso.

Passemos agora a dar algumas indicações sobre cada uma das quatro partes da obra. A *primeira parte* trata do serviço prestado pelo papa à construção da paz. A atenção do leitor é captada desde a primeira página com a descrição dos momentos dramáticos que viveu a humanidade em outubro de 1962 por ocasião da "crise dos mísseis" de Cuba. A "crise de Cuba" foi "uma experiência fundamental para o pontificado de João XXIII" (22). Durante aqueles dias de pesadelo apocalíptico para os protagonistas, o papa desempenhou um papel decisivo como mediador na preservação da paz mundial. "Poucas pessoas sabiam quão perigosa era a situação" (188), dirá mais tarde Kruchef a N. Cousins (que serviu de intermediário no diálogo a distância entre Kennedy, João XXIII e Kruchef); "foi preciso que o papa tivesse muita coragem para falar como falou durante a crise cubana" (ibid.). João XXIII dirá por sua vez: "Durante a terrível crise de Cuba, em outubro, a possibilidade da destruição nuclear tornou-se muito real" (195). O "final feliz" confirmou o realismo e a eficácia histórica, isto é, a verdade de uma utopia da esperança proclamada por um papa de 80 anos e da qual sorriam os "prudentes" responsáveis da política vaticana. A "crise de Cuba" mostrou igualmente que na construção da paz podem colaborar homens de crenças e de ideologias as mais opostas: "O papa e eu, disse Kruchef, podemos ter opiniões divergentes sobre muitas questões, mas estamos unidos no desejo da paz" (22). — Depois de expor no capítulo 2 a gênese da encíclica *Pacem in terris*, o autor estuda nos quatro capítulos seguintes a participação de Roncalli nas duas guerras mundiais, particu-

larmente na segunda como diplomata da Santa Sé na Turquia neutra e na Grécia ocupada. Toda sua intensa atividade diplomática nesse tempo, como já anteriormente na Bulgária (1925-1934) e posteriormente em Paris (1945-1953), está motivada e dinamizada por critérios evangélicos. Encarregado por obediência de um serviço na Igreja, o diplomata Roncalli esforçava-se por "preferir em tudo o Evangelho aos artificios da política humana" (71) para levar a cabo a missão que lhe havia sido confiada. Justamente por isto era considerado pelos "herdeiros da diplomacia mais antiga do mundo" (ibid.) como demasiado ingênuo (cf. 93-113 passim). Na abundante documentação apresentada e analisada nestes capítulos aparecem uma e outra vez manifestações da atitude fundamental de simplicidade, disponibilidade e liberdade evangélicas que marcou o seu "serviço diplomático" ao longo de três décadas. — No último capítulo, "O fim do cristatlantismo" (141-160), o autor descreve, numa linguagem franca e às vezes bem forte, a incompreensão, a oposição e os ataques que o papa sofreu, ao querer fazer a política da Igreja enveredar pelos caminhos evangélicos de uma neutralidade ativa, por parte dos representantes da ideologia "cristatlântica".

Em perfeita sintonia com sua concepção pastoral e não ideológica da missão da Igreja, João XXIII iniciou uma "política de degelo", cujas características e momentos mais importantes são analisados nos nove capítulos da *segunda parte*. O fundamento evangélico da abertura de João XXIII manifesta-se em expressões como esta: "Eu bendigo todos os povos e não subtraio minha confiança a nenhum" (179). O que não lhe impede ver com lucidez e objetividade as diversas formas de opressão sofridas pelos cristãos (Charles De Gaulle percebeu com clarividência a amplidão e a profundidade, a ansiedade e a esperança da visão que o papa tinha do mundo contemporâneo. GZ cita as anotações a este respeito (179) fitas pelo general de-

pois de um encontro com o papa em 1959). Diante das iniciativas tomadas por João XXIII para possibilitar um diálogo com as "Igrejas do silêncio", volta a manifestar-se a incompreensão e a hostilidade dos círculos políticos da cúria romana. Apesar da "conduta pilatesca" (208) adotada pela Seção de Assuntos Extraordinários da Secretaria de Estado nas tratativas para libertar o bispo ucraniano Mons. Slipyj, o papa continua a pedir o parecer dos homens do "sistema" antes de fazer outros gestos de abertura evangélica como, por exemplo, a concessão da audiência pedida pelo genro de Kruchef. Alguns dos homens mais próximos do papa e que o conheciam mais profundamente, como D. Giuseppe De Luca ou seu secretário particular Loris Capovilla, dão testemunho do sofrimento profundo que lhe causam estas atitudes de resistência e hostilidade: "nota tudo e sofre, mas não se indigna" (230); nunca, porém, saiu de seus lábios uma palavra de condenação; só duas ou três vezes, afirma seu secretário particular, deixou *transparecer, na intimidade*, a estranheza e a amargura que lhe causavam os ataques e obstruções por parte da cúria (ver 229-232). GZ dedica um capítulo inteiro à análise desta oposição (225-245), que se serve de todos os meios para sabotar, boicotar ou esvaziar a força teológica e a eficácia política do programa e dos gestos do pontificado Roncalli. Os dados acumulados são impressionantes. Na sua cegueira, a oposição ao programa radicalmente evangélico de João XXIII chega a expressar-se de maneira objetivamente blasfema: "Já que Deus não foi capaz de abrir-lhe os olhos, finalmente decidiu-se fechá-los", teria dito um eclesiástico altamente situado na cúria ao saber da notícia da doença incurável do papa (237). Não são apresentadas, porém, provas da verdade histórica desta afirmação.

Na terceira parte é analisado o papel de João XXIII na convocação e orientação do Concílio, "a maior de suas utopias" (314). No capítulo 1 estuda-se a gênese e a originalidade

da idéia do Concílio e no capítulo 3 o discurso inaugural de 11 de outubro de 1962. No capítulo 2, intitulado "A solidão institucional do papa João" (326-341), o autor volta ao tema, já amplamente abordado nas duas partes anteriores, da oposição às idéias de João XXIII, mostrando as diversas tentativas feitas para levar o papa a desistir da idéia de convocar o Concílio, depois a adiá-la e, finalmente, uma vez que não foi possível conseguir isto, tentou-se domesticar a idéia enquadrando-a na linha da ideologia dominante na cúria. — Extremamente importante para compreender a pessoa e a obra de João XXIII é o longo capítulo 4: "Anágrafe cultural de Roncalli" (353-382). Nele se mostra a paixão de Roncalli pelo estudo, o método que usava, as motivações e critérios que o moviam, quais foram seus mestres romanos, quais as fontes da Tradição viva da Igreja em que bebeu; enfim, tudo aquilo que contribuiu de modo mais decisivo para fazer dele um "teólogo" num sentido original, um criador de cultura e um novo tipo de profeta. Nesta mesma ótica é também importante o capítulo 5 (383-436), dedicado ao estudo das relações de Roncalli com o modernismo no início do século. Dentro deste capítulo é particularmente iluminador o item "Roncalli, homem da Tradição" (432-436). "A fidelidade era para ele uma condição da reforma e a garantia da esperança. Nada mais tradicional que sua obediência. E nada mais criador que sua fidelidade... O sentido da fé e o sentido da história conjugavam-se em Roncalli, ratificando-se mutuamente" (434). A documentação apresentada nestes dois capítulos ilumina a estatura cultural, espiritual e eclesial de Roncalli destruindo tanto a imagem minimalista do "papa bom" como a tese da descontinuidade entre um Roncalli medíocre e um João XXIII criador.

A quarta parte, "Morte e ressurreição" (437-488), é a mais breve. O capítulo 1 recolhe as crônicas publicadas pelo autor no diário romano "Il Messaggero" por ocasião das visi-

tas do papa à periferia de Roma. O capítulo 2 é uma espécie de diário, comovente, da agonia do papa. A força querigmática e carismática do pontificado de João XXIII, de seus gestos e de suas palavras, e particularmente de sua agonia e morte, que comoveram o coração de todos os homens de boa vontade que tinham sido tocados por sua mensagem de paz, de fraternidade e de esperança, foi expressa na frase anônima, tão concisa quanto profunda, ouvida no meio do povo que vivia na praça de São Pedro a agonia do papa: "Se c'è stato Giovanni, Dio c'è" (454). No conclave de junho de 1963, tema do capítulo 3, foi atacado mais uma vez, de maneira velada mas implacável, o que constitui o coração mesmo do *aggiornamento* de João XXIII. O discurso "De eligendo Pontifice", pronunciado pelo cardeal Amleto Tondini na missa que precedeu a abertura do conclave, traduz exatamente a tentativa de voltar ao tipo de compreensão da presença e da ação da Igreja no mundo que tinha sido justamente superado pelo discurso de abertura do Concílio um ano antes. Ao tema do capítulo 4: "Duração de uma utopia", já nos referimos no começo.

O valor que atribuímos ao estudo de GZ pode deduzir-se já da extensão desta resenha. Ele nos faz penetrar mais fundo no mistério da figura carismática de João XXIII ao mesmo tempo que nos abre os horizontes para uma melhor compreensão do "pontificado mais curto do século, porém o mais revolucionário" (439). A longa leitura de quase 500 páginas é facilitada por um estilo ágil e sempre claro. O autor deixa transparecer do começo ao fim a sua profunda simpatia pela figura de João XXIII e por sua utopia histórica, sem cair, porém, no culto do "mito do papa João". Há relatos de gestos primorosos e comoventes de acontecimentos e encontros dramáticos, há crônicas escritas com realismo e ternura franciscana e há páginas escritas com uma justa "ira et passione". Uma linguagem que alguns poderão julgar demasiado plitizante não de-

veria bloquear eventuais leitores desprevenidos ou já de antemão reticentes com relação a ela. As análises, às vezes veiculadas por essa terminologia, vão até às raízes das questões abordadas, questões que julgamos de importância capital para a auto-compreensão e auto-realização da Igreja no mundo contemporâneo.

Como é natural, nem todas as tomadas de posição do autor têm a mesma força provativa. A interpretação dada, por exemplo, ao oferecimento da própria vida pela "conversão da Rússia à Igreja católica" (197,199), feito por João XXIII não nos parece convincente. Queremos terminar sugerindo, para a segunda edição, uma correção de pormenor e uma importante complementação. A correção refere-se à grafia de alguns nomes que não é uniforme: Katin (98s) e Katyn (108), Slipyj (192,200ss) e Slipyi (195,490), o mesmo nome é escrito na mesma página (203) com duas grafias diferentes: Borovoy e Borovoi. A complementação seria a elaboração de um índice de nomes e assuntos que valorizaria ainda mais a obra, facilitando sua consulta àqueles que se interessam pelo estudo de João XXIII e por sua "utopia".

Alvaro Barreiro, S.J.

**TOFFLER, ALVIN, O Choque do Futuro (Future Shock), Trad. bras. por Marco A. de Moura Matos, ed. Artenova, Rio de Janeiro 1973, pp. 409, 21 cm X 14 cm.**

Há livros que não são profundos, mas desempenham papel importante num processo de reflexão. Assim esta obra de A. Toffler desperta, através da riqueza de informações que oferece e através de sugestões sobre a sociedade pós-industrial, problemas novos para uma reflexão mais aprofundada. O mérito do livro é acordar os pensadores para uma pro-

blemática que se vem acentuando e cujas análises nem sempre são coerentes: o choque do futuro. Não se trata de um livro na linha da "Science fiction" nem se deixa classificar entre as obras de futurologia.

Parte de um fato: o choque do futuro. Desorientação atordoante acarretada pela irrupção prematura do futuro. Fenômeno relacionado com o tempo, um produto do ritmo grandemente acelerado das transformações que ocorrem na sociedade (p. 5).

Em seguida procura indicar os sintomas e sinais da rapidez das mudanças. Analisa tal movimento em relação aos 5 elementos que servem para situar-nos: as coisas, os lugares, as pessoas, as organizações e as idéias. Sobre cada um desses itens, aponta série de exemplos, de tendências que mostram a rapidez das mudanças. No mundo das coisas assistimos a uma profunda transformação na maneira de o homem comportar-se diante delas. Passa-se de uma atitude de conservar as coisas o maior tempo possível, adquirindo coisas de longa duração, para um hábito de comprar objetos de curta duração. Como símbolo de tal mudança indica a história da boneca Barbie, a roupa de papel, os pátios de brinquedo portáteis, os parques de diversões modulares, o sistema de aluguel, o rápido obsoleto das coisas, as modas aleatórias.

O mesmo fenômeno observa-se em relação aos lugares. Tornamo-nos verdadeiros nômades. A proporção daqueles que mudam várias vezes de casa no decorrer de sua vida aumenta cada dia. As viagens se multiplicam. Criam-se lugares típicos de modo artificial. Acontecem migrações internas devido a rotatividade dos empregos.

Nesse redemoinho de coisas, lugares, as pessoas são envolvidas. Surge o homem modular. Seus relacionamentos são funcionais, setorizados, tendendo a ser de curta duração e maior rotatividade. As amizades de longa duração sentem-se abaladas pelo mundo de mobilidade em que se vive.

A rigidez e estaticidade da burocracia sofre o impacto desse mundo de movimento. A. Toffler critica fortemente aqueles que imaginam o mundo do futuro altamente burocratizado. Pelo contrário, anuncia a morte da burocracia, por meio de novo tipo de organização a que chama de adhocracia (ad hoc + cracia: poder das tarefas feitas "para isto"). Na sociedade futura os homens se reunirão antes em organizações de estruturas leves, criadas adrede para tarefas precisas (ad hoc). Terminadas essas, a organização se dissolve e criam-se outras. As pessoas adquiririam uma mobilidade enorme superando a idéia do burocrata, homem preso a uma instituição, identificado com ela. A idéia de hierarquia burocrática também se dissolve. Ela é retrógrada. Supõe lentidão nas decisões. Essas serão tomadas imediatamente pelas pessoas mesmas que estão defrontando-se com o problema. O caminho burocrático: operário, técnico, gerente e diretor, esperando que as decisões venham deste, se encurta. Entre o técnico e o operário se resolvem os problemas e se tomam as decisões. Cria-se sistema mais democrático, mais humano, mais estimulante.

Numa última análise, indica como as idéias, as imagens mentais participam da mesma velocidade. Os best-sellers se sucedem em rapidez violenta. As publicações se multiplicam. Se na Idade Média a Europa editava no máximo 1.000 títulos ao ano, hoje em escala mundial temos mais de 1.000 títulos por dia.

O Futuro reserva-nos, pois, série enorme de novidades, sobretudo no mundo da micro-biologia, da eletrônica, do lazer. Diante de tal fato, percebe-se um crescente choque nas pessoas. Este se manifesta por um "stress" físico, devido à incapacidade de o organismo suportar tantas mudanças em tão curto tempo. Ao lado, acontece ainda fenômeno mais danoso: estafa nervosa. O bombardeio sensorial, a super-estimulação, o excesso de informações, a exaustão decisional superam a capacidade de su-

portabilidade do homem. As conseqüências individuais e grupais estão tornando-se alarmantes.

Por isso, no mundo futuro, em que a super-escolha será um dado, a pleto- ra de subcultos explodirá, a diversidade de estilos e uma liberdade personalizante se tornam mais marcantes, o homem deve aprender a viver, para evitar o "choque do futuro".

O autor sugere série de medidas, no nível pessoal e social, para evitar tal choque.

Esta parte do livro é mais fraca. Naturalmente é muito mais fácil constatar os fenômenos, indicar-lhes as conseqüências. Muito mais difícil apresentar a terapia. No nível pessoal, oferece sugestões na linha de diminuir os níveis de estímulo, reduzir o bombardeio sensorial, e avalanche de informações, descobrindo zonas de estabilidade pessoal, criando situações grupais de proteção, usando de conselheiros, reconquistando o lar, mantendo resíduos do passado e iniciando-se gradativamente em situações modelos de futuro.

A Escola atual está ainda presa ao esquema industrial. É uma cópia da indústria: a massa de estudantes (matéria-prima), a ser trabalhada pelos professores (operários) dentro de uma escola centralmente organizada (fábrica). Aí deve acontecer uma reforma radical. Anuncia nova revolução educacional, transformando a estrutura organizacional, revolucionando os currículos, encorajando os estudantes a viver as situações de futuro: rápida aprendizagem, desaprendizagem e reaprendizagem; contatos humanos curtos; capacidade de escolha; muita imaginação criativa.

Outro caminho imprescindível é o controle da tecnologia, por grupos humanistas, democráticos, em que todos poderão ter sua vez e não só os técnicos, como tem sido no mundo industrial. Deve criar-se um painel de proteção do meio-ambiente. A tecnocracia deve ser totalmente superada, como a grande inimiga do homem, cedendo lugar à uma huma-

nização do planejador que usará a tecnologia mais elaborada para tornar a vida do homem mais pessoal, livre, feliz.

Livro realmente sugestivo. Corrige, e com razão, série de afirmações vendidas facilmente em movimentos anti-racionalistas, que confundem tecnocracia com tecnologia. O mundo não pode voltar atrás a uma vida romântica, pré-industrial, rural. Mas pode sim controlar a tecnologia e com ela criar ambientes naturais, proteger a natureza, controlar a fúria destruidora de uma era industrial irracional.

Talvez tivesse sido mais proveitoso para o leitor, se o autor tivesse já ajudado a uma triagem ético-social ao meio de tantas sugestões, tendências que aponta como nascendo. O livro carece totalmente de enfoque ético e nem indica como tal problema poderá ser resolvido. Alude ao problema, mas não se debruça sobre ele. Pois será sem dúvida um dos mais graves do futuro.

A maior riqueza do livro é colocarmos num movimento de pensamento que se projete mais para o futuro e não fique preso ao esquema de um presente míope. Naturalmente, reflete muito mais ou quase unicamente a problemática dos países super-desenvolvidos, mas mesmo assim é de grande ajuda para nós, a fim de evitar os efeitos desumanizantes de uma fase industrial que se está impondo entre nós de modo tão cruel.

**J. B. Libânio**

**FRANÇOISE DOLTO, Le cas Dominique, Seuil, Paris 1971, 257 pp. (O Caso Dominique, Zahar, Rio 1972, 235 pp.).**

Poucos livros, desde as cinco histórias clínicas de Freud, contam com tal sopro e tal fidelidade um caso de terapia analítica.

Dominique é um rapaz. Não é moça conforme indica o longo subtítulo e

o desenho da capa. Erro significativo que, juntado a vários contrastos e inexactidões, situa mais uma vez a tradução na linha da traição.

Esse adolescente de 14 anos tem um irmão, dois anos mais velho, Paul-Marie, e uma irmã, dois anos mais nova, Sylvie. Sua perturbação apareceu quando do nascimento da irmã: ciúme, angústia, enurese, agressividade, insônia, fobia de amigos e de bicicleta. Não aceita que se lhe lavem as roupas. Desorientado no tempo e no espaço, é incapaz de sair sozinho. Delira.

No nascimento da caçula, a mãe quis satisfazer todas as vontades de Dominique que queria ser o nenê. Assim, aos dois anos, voltou a mamar. A identificação dele com a irmã dismantelou sua estrutura. Faltou a castração oral. A autora lembra que não são simplesmente os acontecimentos reais que têm importância, psicanaliticamente, mas a reação do sujeito traumatizado por ter escapado à "castração humanizante".

A mãe assume também o papel do pai que se ausenta, às vezes 15 ou até 30 dias. O pai excluído (a "forclusion" do pai como diz Lacan) está sempre presente na origem da psicose.

Dois tios paternos morreram; um deles no ano de nascimento de Dominique, que se identificou com este tio morto mascarado na irmã Sylvie.

Nas férias, depois da segunda consulta, superou a fobia dos amigos e da bicicleta. Essa melhora rápida serve de defesa para não ser atingido em estruturas mais profundas. É um modo de enganar o narcisismo do psicanalista.

A terapeuta usou só uma vez do corpo a corpo para ajudar o rapaz a fechar uma janela e entender a complementariedade entre o lado macho e o lado fêmeo da janela. A verbalização permitia que esse corpo a corpo não fosse ressentido como tentativa de sedução.

Tudo contribuiu para abafar o desejo de identificação com os portadores masculinos do sobrenome "Belo"; bonitos só os alemães louros, homens da família materna. Ora, a castração cultural tem sentido estruturante se o sujeito valorizar o genitor de seu sexo, a sexualidade e a fecundidade humana.

Paul-Marie, o irmão, revela à psicanalista que a mãe, sofrendo da ausência do pai, convida os meninos a dormir com ela, alimentando uma relação incestuosa.

Dominique não sabe fazer conta, isto é, pensa não ter valor. É a caçula, porque moça, que representa o valor para os pais e o modelo de comportamento regressivo para Dominique. Pouco a pouco, ele aprende a calcular.

A mãe chama seu marido de papai como se fosse mais filha do que esposa.

O pai resiste ao tratamento: é perda de tempo e de dinheiro; não há mudança; Dominique é anormal, pronto.

Assim, a autora tece considerações sobre a apresentação sistemática das doze sessões espalhadas em um ano e quatro meses num tratamento interrompido pelo pai, como acontece tão freqüentemente. Durante as sessões, ou antes, enquanto a mãe conversa com o analista (pois até 15 anos esta conversa ajuda), o paciente prepara com desenhos e modelagens o material de comentários e de análise.

No fim desta apresentação, a autora fala da questão do número de sessões. Prefere várias por semana, por facilitar o trabalho do psicanalista, mas nota que não é necessariamente mais profundo para o psicótico. O tratamento em ritmo espaçado não vai nem mais nem menos rapidamente, pois a densidade emocional é maior quando há menos sessões.

Na segunda parte do livro, aborda o tema do relacionamento entre os

dois irmãos: nunca tinham brigado. Isto prova a ausência de um pai senhor genital.

Depois, reflete sobre a psicanálise do psicótico. Ele é o sujeito duma história inconsciente que atualiza em vez de simbolizá-la em narrativas estruturadas. Seu desejo é dominado pelas pulsões de morte. O psicanalista deve perceber, na mãe, tudo que poderá provocar na criança uma intensificação induzida de suas pulsões de morte. Psicossomáticos, psicóticos, neuróticos, todos podem ser psicanalizados.

Faz referência à acusação que a psicanálise desune os casais e esteriliza os artistas. Nenhum amor autêntico, vivo e verdadeiro, nenhuma comunicação artística válida podem ser desfeitos pela terapia.

Impossível tratar o psicótico sem a compreensão da criança de menos de três anos.

Termina com uma reflexão sobre a teoria da psiquê em Freud.

Numa nota final sobre neurose e psicose, a autora observa que, na medida da melhora do paciente psicótico, se não nos ocuparmos dos pais e irmãos, um deles compensa por uma neurose, um acidente ou um distúrbio psicossomático. Ou os pais interrompem o tratamento.

Na conclusão, lembra que o atraso escolar duma criança afetivamente sã, manualmente hábil e desenvolvida em sociedade, é menos perigoso do que o êxito escolar duma criança fóbica, escrupulosa, incapaz de autonomia.

Lamenta a falta de esclarecimento dos pediatras, e a falta de protesto dos psicanalistas contra essas reduções instrumentais de crianças-coisas, crianças cujos sintomas traduzem uma desordem estrutural, originada num desejo percluso, que se trata não de corrigir, mas de analisar.

Enfim, faz apelo para uma solução política a fim de facilitar a comunicação humana.

Nas primeiras páginas de seu livro, a autora se refere a outros tratamentos realizados na presença de assistentes psicanalistas. Tivemos a chance de participar dessas sessões, durante o ano de 1970, e reencontramos nesse estudo a riquíssima experiência e a incomparável intuição de F. Dolto. Lembramos sua grande capacidade de escuta, a qual é mais libertadora do que a palavra interpretativa, embora seja muito importante no contato com o psicótico. Já a quarta edição em 1971, de "Psychanalyse et pediatrie", traduzida também pela Zahar, com as 16 apresentações de crianças, nos havia mostrado a sua sabedoria psicanalítica.

Mais do que livros, esses dois trabalhos são um material precioso de estudo e de consulta para quem, psicanalista, pediatra, professor, lida com crianças num mundo hoje globalmente neurotizado.

Jacques Laberge

**RALF DAHRENDORF, Ensaios de Teoria da Sociedade, Trad. de Regina Lúcia M. Morel, Zahar Editores, Rio de Janeiro 1974, 335 pp.**

Esta obra contém alguns dos mais célebres trabalhos do maior sociólogo alemão da atualidade, Ralf Dahrendorf. Embora esteja, hoje, afastado da universidade por razões políticas, pois representa a Alemanha em Bruxelas no contexto do Mercado Comum Europeu a serviço de seu partido, o FDP (liberal), continua ainda a ser considerado a maior estrela da sociologia alemã. Antes dos 30 anos já era catedrático, escrevendo a não menos célebre obra sobre as classes sociais na sociedade industrial, em que tenta uma explicação diferente da marxista. Tem em comum com Weber a predileção pela sociologia do poder e a divergência para com proposições marxistas, pelo menos no sentido de serem a única alternativa de explicação social.

Defende ardorosamente a ideologia democrática liberal, baseada em grande parte na teoria do conflito, única capaz de conservar de pé a liberdade, já que esta apenas germinaria num contexto de pluralismo e de oposição possível, sempre para além, tanto da ditadura, quanto do igualitarismo amorfo. Constitui também uma tentativa de pensamento dinâmico-dialético sem o recurso às categorias do materialismo histórico-marxista. Esta posição nem sempre foi bem compreendida, já que a maioria dos marxistas não consegue imaginar que possa haver dialética fora da ortodoxia. Possivelmente muitas críticas a Marx não são extremamente fundamentáveis, mas é certo que sua contribuição à discussão das classes sociais trouxe muitos elementos novos, superando alguns pontos tidos por evidentes por correntes acostumadas a proposições já gastas. Dahrendorf tentou mostrar que o capitalismo europeu possui hoje feições muito diversas das do tempo de Marx e que por isso as categorias explicativas teriam que ser repensadas. A definição de classe social teria que admitir a primazia explicativa do poder para além da mera determinação económica. Ademais, o surgimento da classe média na Europa e América do Norte teria falsificado a predição marxista, segundo a qual o capitalismo inevitavelmente se cindiria em dois pólos absolutamente dicotômicos: burguesia e proletariado. Pelo contrário, conseguiu um feito ímpar na história: institucionalizar a oposição, como o fez também a democracia ocidental. Esta tese é contestada por alguns, porque não se poderia isolar o fenómeno das classes médias europeias do subdesenvolvimento.

No vigor de sua teoria do conflito social está baseada sua crítica eloquente de Parsons, que coloca como protótipo da teoria sociológica estática. Dahrendorf é ainda o crítico mais inteligente do funcionalismo, ainda que seu conceito de utopia seja considerado por alguns como ultrapassado, já que o considera inútil. Parsons tentou se defender, inclusive em solo alemão, mas sempre perma-

neceu a impressão geral de que seu colega levava a melhor. Independentemente do fato de que Parsons tem um estilo hermético e massante e Dahrendorf um muito claro e elegante, o dinamismo categorial imprime em sua teoria do conflito foi suficiente para atrair os especialistas. Sua crítica é sempre feita com imenso pleonasma, também aquela exarada contra seu próprio povo, que acusa, de acordo com as posições do partido político a que pertence, de incapaz de conviver com o conflito, preferindo o comodismo de ser tanguido por um ditador. Conclama as escolas a fazerem uma educação baseada no senso da alternativa, da oposição livre e da democracia.

Seu grande tema, porém, é a dominação. A obra contém inclusive seu célebre artigo sobre a origem da desigualdade entre os homens, em que tenta uma proeza difícil e da qual pelo menos uma vez se arrepende de leve: fundamentar toda a sociologia na categoria da dominação. Para isto, usa como ponto de partida sobretudo o enfoque sobre o problema dos papéis sociais e seus conceitos anexos: norma, valor, sanção, expectativa. Notando que tais conceitos não são autônomos, remete-os ao substrato da dominação, único suporte capaz de garantir a vigência de normas e sanções. Esta visão da dominação leva-o ao enfoque muito debatido e que aparece no "Homo Sociologicus", segundo o qual a sociedade seria em última instância uma "camisa de força". A dominação é o elemento diário da coesão social, de tal sorte que a liberdade aparece como conquista difícil, realizando-se nisto a finalidade da política, especialmente do ponto de vista partidário seu. Ainda assim, talvez possuía um dos conceitos mais dialéticos de dominação, se pensarmos que muitos autores julgam ser este conceito anti-dialético: só conhece a lógica de sua confirmação, não de sua superação. Admite a contra-domação por parte dos dominados como tão importante quanto a dos dominantes, consistindo nisto o dinamismo específico da sociedade, que, do contrá-

rio, seria algo apenas ditatorial ou apenas amorfo. Não concorda com a tese de muitos antropólogos, segundo a qual a sociedade primitiva não teria experimentado o fenômeno da dominação e vai nisto também uma crítica ao marxismo, na medida em que este acha que a dominação seria específica do modo de produção capitalista. O fenômeno da dominação é simplesmente universal e tomado como uma forma indelével da sociedade. A política não tem a chance histórica de eliminar a dominação, mas apenas de construir formas menos ditatoriais dela. Ademais, a idéia de exterminar a dominação só é concebível por uma ditadura, ou seja, seria contraditória em si.

Dahrendorf apresenta, assim, uma série de peculiaridades que o fazem um autor muito rico e interessante. Sobre tudo possui uma sociologia viva, encarnada na realidade, ainda que falte nele sempre o contexto do subdesenvolvimento. Coerente com sua posição teórica, não vacilou em entrar num partido, mesmo que muitos considerem sua carreira partidária um fracasso. Talvez isto o reconduza à cátedra, o que não deixaria de ser uma consequência feliz. Tem um imenso poder de síntese e uma apresentação didática invejável. É capaz de propor temas à primeira vista mirabolantes, mas que em sua pena aparecem tratáveis, como é o caso, por exemplo, da origem da desigualdade entre os homens. Sua obra ainda é bastante inacabada; mas como é jovem, pode-se esperar que amadureça em muitos pontos obscuros e produza outros trabalhos capazes de renovar a esteira teórica da sociologia.

**Pedro Demo**

**ROGER BASTIDE, As Américas Negras, Trad. de Eduardo de O. e Oliveira, DIFEL e Editora da Universidade de São Paulo, 1974, 210 pp.**

A obra leva o subtítulo: as civilizações africanas no Novo Mundo. Tra-

ta-se, como se sabe, de um tema caro ao A., que pretende sempre preservar o ponto de vista sociológico, na medida em que se distinguiria do antropológico. O plano de estudo segue mais ou menos o seguinte roteiro: especifica as civilizações dos negros marrãos, das Guianas Holandesa e Francesa; passa ao encontro do negro e do índio, ou mais concretamente, aos caraibas negros; num belo capítulo, intitulado "os deuses no exílio", tenta ver as raízes institucionais das sobrevivências africanas, a nível da religião: religiões fiantihanti, o islã negro, religiões dos bantos, do calabar e a religião yoruba; dedica, como seria de esperar, um capítulo sobre o sincretismo e mestiçagem das religiões na América Católica; estuda a seguir problemas do folclore e indaga pelos caminhos da negritude. Teoricamente, encontramos acentuações muito típicas. Não se podem compreender as comunidades negras sem levar em consideração constante o fato de que elas existem num mundo dirigido e controlado pelos brancos. Isto é verdade mesmo onde os negros são maioria; cultural, econômica e politicamente são sempre minoritários. A América produziu, ainda assim, dois modelos de contatos raciais: o modelo paternalista e o concorrencial. O paternalista se caracteriza pela aceitação por parte do negro de sua inferioridade, recebendo em troca do branco compensações afetivas ou eróticas. O concorrencial especifica a situação de repressão à subida do negro na escala social e surge a luta das raças. Estranhamente, é no regime concorrencial que o negro mais abandona sua herança africana, acabando por ocidentalizar-se. As comunidades rurais, mais próximas ao paternalismo, são também as mais próximas à África. Bastide acha que o desenvolvimento trará inevitavelmente a vigência do modelo concorrencial. É interessante notar como caracteriza o fenômeno sutil da traição à negritude. "O mulato do Brasil põe na cozinha o retrato de sua mãe negra e no lugar de honra, na sala de visitas, o retrato de seu pai branco; o intelectual

haitiano faz ainda um pouco mais; põe na sala de visitas o retrato de sua mãe negra, mas vestida à européia e com jóias de quinquilharia em lugar dos suntuosos colares de *couri*" (p. 201). O livro de Bastide constitui certamente, uma pesquisa muito interessante, além de extremamente pitoresca.

**Pedro Demo**

**HENRIQUE RATTNER**, Planejamento Urbano e Regional, Companhia Editora Nacional, São Paulo 1974, 161 pp.

O A. atua na Universidade de São Paulo e na Fundação Getúlio Vargas de São Paulo, é economista e cultiva uma atitude crítica em seus trabalhos. Reuniu nesta obra vários trabalhos em torno do planejamento urbano e regional, tema preferido seu. O artigo mais importante é o primeiro, sobre os desequilíbrios regionais e planificação do desenvolvimento, ao qual acrescenta uma imensa bibliografia, digna de nota e útil para os que desejarem trabalhar na matéria. Sem entrarmos em pormenores, vale acentuar que, considerando a solução do desequilíbrio regional do Nordeste como muito difícil, não vê possibilidade de saída sem antes se solucionar o problema agrário. Demonstra um extremo conhecimento do problema e trata-o ao nível de muitos dados, o que seria de esperar de um economista. Oferece, a seguir, um pequeno trabalho sobre a ameaça da megalópolis, acentuando problemas gerais da grande cidade, sobretudo: a "qualidade da vida" deteriorada, disfunções e deseconomias, e disfunções psico-sociais. Aparece, então, um trabalho também pequeno sobre habitação, mas de teor bastante crítico. Parece assumir a tese da marginalidade estrutural: "As favelas e todos os outros núcleos de povoamento urbano do gênero constituem a forma adequada de absorção e integração, embora precária e desumana, das classes menos favorecidas nos países

subdesenvolvidos" (p. 117). O seguinte artigo trata de Brasília e seu impacto sobre a colonização do Interior. Termina com uma afirmação bastante crítica, perguntando-se se valeu a pena construir aquela "jóia" perdida para "americano ver" (p. 126). No trabalho subsequente aborda problemas urbanos de Osasco em São Paulo, tecendo considerações sobre as vicissitudes do planejamento. Termina a obra com um trabalho que sai um pouco da perspectiva geral: controle da transferência de tecnologia para países em desenvolvimento. Como se vê, e sem nos permitir aqui um julgamento de maior profundidade, mas apenas apresentando a obra, o A. tem um tratamento interessante, embora sem grandes arroubos teóricos. Sua perspectiva teórica, porém, é captável na crítica constante que leva a efeito no desdobramento do objeto de estudo. Neste sentido, justifica-se, por se tratar de uma coletânea de estudos, o tratamento mais concretizante dos temas, o que pode ser uma atração específica da obra.

**Pedro Demo**

**AMITAI ETZIONI**, Análise Comparativa de Organizações Complexas, Trad. de José A. P. Cavalcante e Caetana M. P. Cavalcante, Zahar Editores, Rio de Janeiro 1974, 406 pp.

Etzioni é considerado dentro da Sociologia como um dos teóricos mais conceituados da Organização. Esta se tornou uma sociologia específica, além de ser também o fundamento sociológico para uma disciplina irmã: administração de empresas e administração pública. Nos países desenvolvidos é uma das especialidades mais usuais. O enfoque específico desta obra está em fazer uma análise comparativa de organizações complexas, um campo ainda pouco explorado. Em outras obras, Etzioni aparece dentro de um contexto mais afastado do funcionalismo, porque tenta às vezes basear a viabilidade maior

da organização montada para além de escola "human relations" de Mayo e da escola "cientific management", vendo o conflito como elemento congênito da organização. Nesta obra aproxima-se mais de Parsons, o que se pode ver logo também pela importância do conceito de "consentimento", elevado aqui ao nível de categoria básica de análise. Debate-se amplamente com tipologias do poder e das organizações: organizações coercivas e utilitárias, organizações dualísticas e normativas. A segunda parte da obra é totalmente dedicada ao problema do consentimento, retomando nesta perspectiva vários elementos tradicionais da teoria da organização: elite, hierarquia, concórdância, comunicação, socialização, recrutamento, coesão, satisfação, clientela etc. A seguir dedica uma parte a problemas referentes a carisma, o que pode denotar uma aproximação weberiana. Pode-se dizer, de maneira geral, que Etzioni já se tornou um clássico da teoria sociológica da organização e que, por isso, a tradução desta sua obra se constitui num fato extremamente desejável. Teve-se também o bom senso de conservar a bibliografia arrolada pelo autor e que é enorme. Pela própria extensão da obra, tem-se oportunidade na sua leitura e no seu estudo de entrar em contato com muitos autores ligados ao tema, ainda que apareçam de preferência os mais próximos à sua orientação metodológica. As análises comparativas podem transmitir muitas vezes a tentação de comparar coisas incomparáveis, o que sucede frequentemente no contexto da sociologia do subdesenvolvimento, mas pode também inocular a perspectiva acertada de reconhecimento das peculiaridades de organizações nascidas e vigentes em contextos sociais muito diversos. Neste sentido, a obra de Etzioni pode ser de grande valia para os cursos de graduação e pós-graduação, das áreas aparentadas das ciências sociais, económicas, administrativas, sociológicas e políticas.

**Pedro Demo**

**FARMER, RICHARD COM**, Administração Internacional, Editora Pedagógica e Universitária Ltda. (Antiga Herder), São Paulo 1973.

O livro é coletânea de artigos publicados em revistas e outras leituras selecionadas, referentes à Administração em nível internacional e matérias correlatas.

Nos Estados Unidos, donde provém a maioria dos artigos, como alhures, o pensamento sobre administração é muito variado, não chega a haver consenso nem sobre o que é (ou deveria ser) administração. Os organizadores, protestam que ao selecionarem os textos relevantes, procuraram ser o mais ecumênicos possível, para fornecerem ao estudante o máximo de material para saber e pensar, no mínimo espaço de livro.

Como ainda não existe administração pública em nível internacional, a administração internacional de que se fala é das firmas que costumamos chamar na intimidade de multinacionais, qualquer que seja o nome que oficialmente tenham no cartório.

O livro ajuda a entendê-las, ao revelar o que pensam e como pensam os que lhes fornecem insumos de análise e reflexão.

**P. Antonio Abreu**

**HAMPTON, DAVID R.** (coord.), Conceitos de Comportamento na Administração, Editora Pedagógica e Universitária Ltda. (Antiga Herder), São Paulo 1973.

Aqui, de novo, como em outros livros da série original publicada em Belmont, Ca, U.S.A. por Dickenson Publishing Co. e coordenada por Hampton e Farmer, há o esforço de apresentar um feixe representativo

das diferentes tendências no pensamento de autores que tratam do assunto administração.

Além daqueles diretamente sobre administração, há capítulos (artigos, leituras) sobre assuntos afins (no caso psicologia, pedagogia).

O livro em pauta se centra na contribuição que sobretudo a psicologia, a pedagogia e a medicina deram para usar-se a administração como técnica de motivação, de estímulo para a produção em vista dos objetivos da empresa — objetivos que escapam naturalmente à análise do livro, mas que subjazem às reflexões da série toda e transparecerão um pouco mais em outros dos livros da série. Até a harmonia da alta direção deve ser obtida, para que tudo corra bem.

**Antonio Abreu**

**DEVILLEBICHOT, GUY**, Iniciação à compreensão da Economia, São Paulo, Herder, Ed. da Universidade de São Paulo, 1972.

Fácil não é, introduzir o néofito nas doutrinas (ao menos no linguajar) da seita economicista, de forma acessível e simples.

Pelo outro lado (a vida real, como tudo em economia, tem sempre dois lados que nem sempre se ajustam ex-ante), os problemas econômicos concernem cada vez mais profundamente áreas cada vez mais amplas da vida do homem moderno e do brasileiro em particular (também em público).

A experiência revela que diferentes pessoas aprendem melhor em diferentes livros de Introdução: o que ajuda Midas confunde Cresco e vice-versa. Daí que um livro de Introdução à Economia, mesmo uma tradução, tem sempre utilidade positiva.

A obra em exame se divide em 3 partes realmente básicas: as noções chaves (bens e serviços, sistema de pre-

ços) introdução à análise micro-econômica (e as famílias e indivíduos versus as empresas) e à análise macro-econômica (o fluxo, a interdependência dos atores e dos fenômenos, o crescimento e o equilíbrio).

O livro situa-se num ponto ótimo da curva de possibilidades de rigor e clareza. Pena que os exemplos, — mesmo os que tratam de amendoim — devam ser em francos.

**Antonio Abreu**

**CHRISTIAN DUQUOC, OP.**, Christologie, Essai Dogmatique, I, L'Homme Jesus, Col. Cogitatio Fidei, 29, Ed. du Cerf, 1968, 21x16, 340 pp. II, Le Messie, Col. Cogitatio Fidei, 67, 1972, 360 pp.

Elaborar hoje uma dogmática cristológica é um projeto tão audacioso que não encontramos entre os teólogos católicos nenhum que se tenha aventurado por este caminho. São tantos e tão complexos os estudos exegeticos sobre os dados neotestamentários e, ao mesmo tempo, tantas as perspectivas em que pode ser abordada a significação teológica do mistério de Cristo diante dos problemas que a atual situação do homem no mundo coloca ao cristianismo, que uma obra que queira sistematizar correntemente o conjunto dos elementos de uma Cristologia dogmática, com pretensões de uma "inteligência universal" dos mesmos, se torna quase impossível. Mas se não é possível uma dogmática com o caráter de sistema definitivo e universal, haverá que deixar o crente perdido na selva emaranhada de estudos parcelados que tantas vezes pagam tributo à última moda ideológica? Não será legítimo o esforço de "coerência universal" na compreensão da fé, que é o objetivo de toda dogmática? Duquoc se propõe tal objetivo na sua *Christologie*, que as Edições Loyola prometem apresentar brevemente em tradução portuguesa para

o público brasileiro. O autor qualifica sua obra de *ensaio dogmático*. Ela não pretende erigir-se em sistema, porque pretende ficar sempre aberta ao dinamismo da Palavra de Deus — sua fonte e também seu “juiz” — e ao movimento do pensamento moderno. Tal ensaio dogmático deverá ficar “estruturalmente inacabado”, mas sem renunciar “à universalidade do seu projeto”, uma vez que uma tentativa de coerência universal “é necessária para a pesquisa teológica, para a prática pastoral e para o diálogo com o mundo”, ainda que não possa ser plenamente atingida.

Pensamos que o autor consegue a finalidade que se propõe, mesmo se sua obra não chega a ser uma síntese acabada e plenamente coerente em todos seus aspectos. Ela nos coloca na possibilidade de procurar tal síntese. E se no final deste estudo o leitor pode criticar ou corrigir certas reflexões do autor, prolongar outras, é certamente porque tem atingido a altura suficiente para poder olhar os diversos aspectos do mistério de Cristo numa visão de conjunto.

No primeiro volume da obra, a reflexão teológica sobre Jesus Cristo é feita a partir dos eventos concretos da vida de Cristo e das suas atitudes humanas, tais como aparecem nos evangelhos. É aí que se deve procurar a “revelação” do mistério transcendente de Jesus e do sentido de sua missão. O autor retoma assim a tradição teológica mais primitiva, que ainda se manifesta de alguma forma em Sto. Tomás e Suárez, na medida em que dedicam alguns capítulos de sua reflexão cristológica aos mistérios da vida de Cristo. Perdida esta tradição, a cristologia tornou-se demasiado dedutiva: da formulação abstrata e formal de que Cristo é “verdadeiro Deus e verdadeiro homem”, pretendia-se chegar dedutivamente à compreensão teológica da sua figura e da sua missão, não levando em conta suficientemente que é nos eventos concretos da vida de Cristo onde se revela a originalidade cristã do ser de Deus e do ser do

homem. Daí toda uma série de especulações da teologia tradicional acerca, por exemplo, da ciência de Cristo ou do sentido e valor redentor de sua morte, que dificilmente podem ser harmonizadas com os dados concretos que os evangelistas apresentam.

Duquoc pretende voltar a uma cristologia que tenha sua origem constantemente nos dados da fé apostólica sobre a concreta manifestação histórica de Jesus. Este caminho, que encontramos também na reflexão teológica do *Compêndio de Teologia*, “*Mysterium Salutis*”, obra de vários autores, e na obra de K. Rahner e W. Tüsing, “*Christologie, systematisch und exegetisch*” (Fribourg, Herder, 1972), qualificada por algum crítico de modelo de trabalho interdisciplinar, deverá conduzir a uma profunda renovação da cristologia católica.

Após ter analisado os mistérios da vida de Cristo, o autor aborda o estudo dos títulos que os escritos neotestamentários lhe atribuem, em ordem uma reflexão sobre sua condição terrena humano-divina. Elabora uma valiosa investigação bíblico-teológica dos títulos de Cristo, com os quais a fé da Igreja apostólica tentava já esboçar uma elaboração cristológica dos dados concretos da vida de Jesus. Apoiado nestas bases bíblicas tenta o autor reinterpretar a cristologia da tradição escolástica. Ao longo desta reflexão procura estabelecer um diálogo crítico com a teologia americana da “morte de Deus”, uma vez que a denúncia da transcendência opressiva, por parte dessas teologias, obriga a procurar o sentido da transcendência que se manifesta na vida “reveladora” de Jesus. No segundo volume este diálogo se fará, preferentemente com o pensamento alemão da teologia protestante mais recente, centrado sobre o problema hermenêutico da ressurreição de Jesus, levantado pelas teorias de desmitização de R. Bultmann.

Neste segundo volume a reflexão cristológica parte dos dados escriturísticos acerca da paixão e morte e da res-

surreição e exaltação do Senhor. Estuda-se também a significação da presença do Senhor ressuscitado na Igreja em ordem a compreender o sentido de sua missão, para o qual a ressurreição deve ser relacionada com a parusia. Fiel a sua opção metodológica, o autor ressalta a singularidade histórica da paixão e da morte de Jesus e só a partir daí tenta subir ao plano da reflexão teológica sobre sua significação salvífica. A morte de Jesus se situa na linha da tradição bíblica das mortes dos inocentes condenados por ter lutado pela justiça (no sentido em que este termo aparece na literatura profética). Ao mesmo tempo, Jesus morre por causa do caminho messiânico por ele seguido, rejeitado pelas autoridades religiosas e pelo povo decepcionado em suas esperanças. Sua condenação revela também a corrupção do poder político que, mesmo reconhecendo não ser Jesus politicamente perigoso, cede às pressões de seus acusadores, mostrando com isso a arrogância e a fraqueza de todo poder quando se erige em valor absoluto a ser conservado a todo preço. Tudo isto tem valor queigmático e deve ser levado em conta por uma reflexão teológica que queira procurar o sentido da morte de Cristo, sendo fiel ao dado da revelação.

É verdade que somente a ressurreição revela a plenitude de sentido de sua morte, que por sua vez deve ser compreendida em continuidade com a vida e a pregação de Jesus. Mas, por outro lado, a fé pascal, que ilumina todo o acontecer histórico de Jesus, só conservará sua força libertadora para o homem enquanto ser histórico — dentro portanto de um contexto social e político — na medida em que mantenha a densidade histórica da vida de Jesus: "o Ressuscitado é aquele que, em virtude de sua palavra, de sua atitude, de sua luta histórica, foi condenado oficialmente". Isto justifica a opção do autor de começar sua reflexão cristológica pela vida terrena de Jesus (sem negar que esta já é compreendida à luz da ressurreição), como aliás fazem os pri-

meiros ensaios de cristologia que são já os evangelhos. Tenta-se assim superar a divisão entre o Jesus histórico e o Cristo da fé e dessa maneira se evita o perigo de reduzir o querigma pascal à interioridade individualista, projeção de ideologias subjetivas.

Situado assim o mistério pascal no contexto da vida e da missão messiânica do Cristo (o messianismo do "servo sofredor"), pode o autor abordar o problema da missão da Igreja e de suas tentações messiânicas. A ressurreição de Cristo é o "cumprimento" das Promessas divinas, certamente. Permanece, porém, para a Igreja, como promessa, até a plena realização na Parusia. É esta uma tese de Moltmann que Duquoc segue. Estas páginas, em que o autor enfrenta, com coragem e sem concessões fáceis a ideologias preconcebidas, o estudo das implicações libertadoras (também no campo social e político) da mensagem cristã, são de singular valor para uma fundamentação cristológica da ação pastoral da Igreja. Elas dão ao livro uma atualidade extraordinária e poderão ser de real proveito para quantos procuram em Jesus Cristo a fonte e os critérios de uma ação pastoral que não queira perder-se em modas e "slogans" cristológicos, que se tornam tantas vezes normas pastorais antes de ter sido teologicamente fundamentados.

Hoje, quando se fala tanto numa "volta a Jesus", mas se corre o risco de encontrar um Jesus "sem semblante", passível de ser revestido de qualquer ideologia ou preconceito, é urgente uma reflexão desta natureza.

Em suma, estamos diante de uma obra de real valor para quem procura uma visão coerente do mistério de Cristo e de sua significação para a vida humana no contexto de nosso mundo. É claro que a Cristologia de Duquoc não chega a ser uma síntese estruturalmente acabada. A necessidade de diálogo constante com a teologia do passado e com as correntes do pensamento teológico moderno, em ordem a justificar suas opções,

não lhe permitem sempre dar a amplitude devida a aspectos que, de acordo com sua opção metodológica, seriam os primordiais. Assim, por exemplo, cremos, que a análise dos eventos da vida pública de Cristo, deveria receber uma atenção ainda maior, num ensaio de síntese cristológica. A investigação bíblico-teológica dos títulos de Cristo, muito valiosa no que se refere ao pensamento veterotestamentário deveria ser acompanhada de uma investigação semelhante do sentido desses títulos no contexto do Novo Testamento. A

reflexão sobre a redenção, embora abra caminhos certos e muito sugestivos para uma reinterpretação da doutrina tradicional, deveria, para ser convincente e conclusiva, incluir outros aspectos (alguns deles, implícitos já em outras partes da obra). Mas não resta dúvida que a obra coloca ao leitor em condições tais que lhe permitirão percorrer o caminho (nunca terminado) de uma compreensão coerente e em certa medida "universal" do mistério de Cristo.

**Ruiz de Gopegui**