

E. SCHILLEBEECKX, *História Humana: Revelação de Deus*: São Paulo: Paulus, 1995, 340 pp., 21 x 13,5 cm. Coleção: Teologia Sistemática. ISBN 85-349-0 106-6.

---

A inspiração originária dessa obra do teólogo Eduard Schillebeeckx tem suas raízes mais remotas no início da década de 70, quando o autor concebeu um amplo projeto cristológico que compreendia três momentos centrais do mistério cristão: a experiência de Jesus, o horizonte humano-ético de sua ação salvadora e sua repercussão na história, ou seja, a Igreja. Em 1974, Schillebeeckx publicou o primeiro volume intitulado *Jesus, a história de um grande vivente* que despertou grande interesse pela sua visão original da mensagem bíblica. O segundo volume: *Cristo e os cristãos. A história de uma nova praxis de vida*, publicado em 1977, interpreta o encontro com Jesus como permanente experiência de salvação. De acordo com o projeto inicial, faltava ainda a publicação do terceiro volume desta trilogia.

O tempo passou rapidamente e as circunstâncias históricas mudaram. Dez anos mais tarde, quando Schillebeeckx retomou a terceira parte do projeto inicial de sua obra para concluí-la, sentiu a necessidade de reformulá-la por completo. Como resultado desse reenfoque, surgiu, em 1989, a obra *História Humana: revelação de Deus*, que trata da vida dos homens e de sua ligação com Deus que se tornou visível em Jesus de

Nazaré e a quem os cristãos confessam como o Cristo.

Desta forma, *História Humana: revelação de Deus* é uma síntese nova e profundamente rica do pensamento de Schillebeeckx. Na humildade e fazendo, por assim dizer, uma profissão de fé no mistério insondável de Deus, ele esclarece: "O livro que escrevo agora é inteiramente diverso do livro que originariamente planejei, em que trabalhei por dez anos. A bagagem de que me apropriei por reflexão própria como uma teologia libertadora com base e graças à grande tradição cristã, gostaria de oferecer como alimento de fé a todos aqueles que atuam na base, todos os que sofrem e amam, esperando que entre os meus leitores se encontrem portadores de cargos oficiais que estejam dispostos a ouvir o testemunho de fé de um teólogo que durante toda a vida nada mais fez senão buscar, às apalpadelas e aos balbucios, o sentido que Deus pode ter para os homens" (p. 9).

O autor expõe uma reflexão de conjunto sobre o mistério cristão, em cinco capítulos que se dividem em três partes.

Os dois primeiros capítulos apresentam uma teologia da revelação que se prolonga, naturalmente, num

estudo sobre as condições da fé e do discurso sobre Deus neste conturbado final de século XX. O autor analisa o conceito de experiência e salienta a importância das experiências humanas de contraste, que são, em si mesmas, vivências pré-religiosas fundamentais acessíveis a todos os homens. Destaca a estrutura cognitiva das experiências humanas e reconhece sua complexidade.

Schillebeeckx supera a tese exclusivista tradicional "Fora da Igreja não há salvação" e propõe uma tese mais radical "Fora do mundo não há salvação". Para o autor: "quem ofende e profana este mundo comete, considerado teologicamente, pecado contra o Criador do céu e da terra - contra aquele que muitos homens, não importando sob que natureza, chamam de Deus" (p. 14). Para ele, o mundo e a história constituem o terreno de toda a realidade salvífica e a salvação não pode vincular-se exclusivamente às religiões e às igrejas, as quais não são a salvação, mas seu sacramento no mundo. A salvação querida por Deus não se esgota na história das religiões, pois a história profana já se desenvolve sob a presença do Deus que cria e liberta as suas criaturas. A referência ao mundo torna-se essencial para uma religião que queira de fato proferir uma palavra singular, própria e insubstituível.

No terceiro capítulo, o autor enfoca, mais diretamente, a questão cristológica que é o fio condutor desta obra. Propõe uma solução teológica para a compreensão unitária e global do mistério cristão, que se vai concretizar na história, em que a Igreja é chamada a desempenhar papel salvador.

O autor leva em consideração os estudos mais recentes sobre o judaís-

mo e mostra, de forma mais decisiva, como Jesus foi profundamente judeu na sua maneira de ser homem em face do Pai e da consciência que foi tendo de sua missão, como profeta escatológico. Mas, a grande novidade desta cristologia é o esforço para exprimir o mistério de Deus e de sua comunicação com os seres humanos na sua totalidade, a partir da realidade singular de Jesus de Nazaré, como foi entendida por seus imediatos seguidores e como pode ser hoje representada por nós, em continuidade com as inúmeras e múltiplas feições que assumiu através da história.

Entendendo por Jesus de Nazaré, Jesus na sua realidade existencial, Schillebeeckx constrói sua cristologia com base na unidade e tensão existentes entre o Jesus de Nazaré e o Cristo da fé eclesial, ou seja, com base na consciência do abismo epistemológico existente entre a experiência vivida e pessoal de Jesus e a sua expressão, ou interpretação, consignada nos escritos do Novo Testamento.

Para o autor, a ruptura, ou melhor, a surpreendente distinção entre o Jesus da história e o Cristo da fé tem seu fundamento nos textos do Novo Testamento e a figura histórica de Jesus de Nazaré não é inteiramente homogênea com sua identidade. "As pesquisas históricas esclarecem que não existe continuidade plena entre o Jesus da história e o Cristo da fé. De outra parte, a confirmação da identidade entre Jesus e o Cristo querigmático é tese fundamental do Novo Testamento" (p. 145). Conseqüentemente, as várias interpretações de Jesus que se sucedem e se sucederão no decurso da história, são possíveis, válidas e até necessárias.

A continuidade eclesial de ordem pneumática, como sugere a própria

estrutura do Novo Testamento, assegura a unidade entre o Jesus terreno e o Cristo da fé. "Os autores do Novo Testamento põem nos lábios de Jesus muitas palavras que historicamente não foram pronunciadas por ele. O que Jesus disse e fez, aplicam criativamente, em outro contexto, a novas situações que Jesus não conhecia nem podia conhecer, em sua vida palestinese. Assim agiram e com razão, porque estavam persuadidos de que Jesus, segundo a convicção da fé cristã, foi acolhido depois da morte junto ao Pai, donde envia seu Espírito, falando ele próprio atualmente a crentes que vivem em contextos bem diferentes da situação específica bastante determinada, continua a ter importância em outras situações igualmente específicas, e sendo assim, também hoje" (p. 147).

Schillebeeckx ressalta o teocentrismo da mensagem e do caminho de Jesus: O Reino de Deus, a palavra chave da mensagem de Jesus, é expressão bíblica para designar o ser de Deus. Toda a vida de Jesus é salvadora, é uma manifestação do que Deus é para os seres humanos. Jesus é Deus agindo historicamente. O que Jesus disse e fez levou a ver nele a salvação decisiva vinda de Deus e suscita a pergunta: quem é este homem? Qual sua relação com Deus? Qual a relação de Deus para com ele?

Não podemos separar a morte de Jesus de sua vida, nem sua ressurreição do seu caminho de vida e de morte. Causada pela rejeição dos humanos, a morte de Jesus é pura negatividade, mas Deus a assumiu no seu desígnio de misericórdia, conferindo-lhe um sentido salvífico. No caminho da vida, da morte e da ressurreição de Jesus, Deus e Jesus adquirem para nós força própria crítica, produtiva e libertadora. "E o

Evangelho não é só boa notícia de Jesus, mas também sobre o Deus de Jesus, o Criador do céu e da terra, o Deus de todos os homens" (p. 174).

Os capítulos quarto e quinto são dedicados à eclesiologia. O autor apresenta uma eclesiologia realista do que tem sido e é a comunidade cristã na história, seguida de uma discussão sobre o futuro da Igreja, numa cultura cada vez mais preocupada com o futuro, sob o ângulo do meio ambiente.

Partindo de uma perspectiva histórica, analisa o mistério da Igreja segundo a perspectiva do Concílio Vaticano II. A Igreja como comunidade de salvação e como instituição salvífica deverá sempre se renovar pela força do Espírito: *Ecclesia semper purificanda*. Por outro lado, a afirmação *Ecclesia indefectibilis* deve ser interpretada não como uma propriedade estática. É uma *indefectibilitas* no seio da fraqueza em que a graça de Deus triunfa, "em e através da permanente renovação na fé, na esperança e no amor" (p. 251).

O autor chama a atenção para os abusos legitimados pelo apelo ideológico ao conceito de "igreja como mistério" e fundados "em teimosos equívocos dualistas". A Igreja de Jesus Cristo, como toda a comunidade, jamais vive num vácuo sócio-histórico e político-cultural. A comunidade Igreja ou se defende contra o ambiente do mundo que a cerca, ou nele se insere de maneira crítica ou não-crítica, seja por motivos evangélicos ou pastorais, seja por motivos ideológicos" (p. 267).

A Igreja está toda ela sujeita à Palavra de Deus e o Espírito Santo é a origem e o fundamento de sua autoridade. Por fim, levanta a grande questão: A Igreja ainda tem futu-

ro? A resposta é categórica. A Igreja terá futuro se souber eliminar todo tipo de supranaturalismo e dualismo, sem reduzir a salvação à esfera meramente espiritual; se não se encapsular e se introverter em si mesma; se souber sair de si e voltar-se para o outro: aos homens no mundo. Esta solidariedade mútua entre os homens e sobretudo com os pobres e com o outro deve estender-se até o aspecto cósmico da redenção e da liberdade cristã.

A obra *História Humana: revelação de Deus* tem como eixo fundamental

o mistério da mútua relação entre o Deus vivo e os seres humanos que vivem por ele e nele. Representa um fecundo amadurecimento do seu autor na reflexão cristológica. É também um profundo testemunho de fé de um teólogo consciente da grande tradição católica e, ao mesmo tempo, sensível à realidade história e criativo na busca de caminhos novos para compreender a pessoa e o projeto de Jesus Cristo.

Vera Bombonato

---

BISER, Eugen, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*. Tradução (do alemão) Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1994. 525 pp, 22 x 14 cm. ISBN 84-254-1826-7.

---

A crise atual que a fé atravessa só pode ser entendida em profundidade em consonância com a crise generalizada que perpassa a cultura moderna/pós-moderna ocidental. A paisagem espiritual da atualidade exhibe uma imagem de confusão, marcada por paradoxos. Enquanto o saber técnico-científico alcança níveis dantes inimagináveis, os propagandistas da consciência "holística" pronunciam-se a favor do entrelaçamento de todas as formas mentais. Em termos religiosos, prepondera a sensação de derrotismo, i.é., a fé não representa mais a possibilidade e o estímulo à autocomunicação dialógica e operativa com o homem hodierno, nem é "capaz de configurar a vida e o futuro" (p.16). Essa problemática faz-se sentir de forma aguda no interior da Igreja. Nota-se uma discrepância abissal entre a intencionalidade dos discursos oficiais da hierarquia e as expectativas dos fiéis.

Decididamente a obra de grande fôlego especulativo de Biser representa o esforço titânico de "dar razões à esperança" (1Pe 3,15) no interior do mundo cultural marcado pelo pluralismo sócio-cultural, "desencantado" e embalado pela fragmentação do saber técnico-científico. Está subdividida em três grande partes:

Na primeira parte, para compreender a gênese da cultura hodierna, o A. analisa o fenômeno da pós-secularização. Tal empreendimento é levado a cabo à luz das investigações de renomados intérpretes desse final de época. R. Guardini vê no advento da modernidade a crença revolucionária no autonomismo. O homem ficou prisioneiro de "sua vontade de poder" (Nietzsche). Diagnostica que subjaz na idade moderna a "violação do direito" (p.31). Não estaria aqui a semente da antecipação do esquema mental da pós-modernidade?

Lyotard estabelece uma equivalência: se o discurso da ilustração sustentava-se pelos princípios do progresso e da emancipação da humanidade, o discurso pós-moderno vive do impulso da decadência desses princípios. Em lugar da dúvida metódica (Descartes) surge a dúvida sobre o método (Kolakowski). M. Löwith, que investiga os pressupostos teológicos da filosofia da história, conclui que a aliança entre técnica e ciência provocou um desmantelamento progressivo do elemento profético na sociedade e com ele a explicação de tudo o que até então era venerado. Entretanto, o próprio Löwith constata o mal-estar resultante da racionalidade instrumental: o progresso é em si mesmo desmedido e insaciável. O pensador Gogarten entende que a secularização é consequência necessária e legítima da fé cristã. O processo secularizador não representa nenhuma injustiça à fé cristã, pois se inscreve no interior do ato redentor de Cristo. Blumenberg, considerado um teórico mais avançado com Lüble, afirma que sustentar o processo secularizador como derivado das raízes cristãs enfraqueceria a prova de sua legitimidade. Além de buscar e examinar os pressupostos filosófico-teológicos da secularização, Biser ainda incursiona pelos vastos campos da Sagrada Escritura e da Tradição da Igreja (Patrística) para resgatar a idéia de "recapitulação".

Biser conclui que, "independentemente das condições sócio-culturais mutantes, a fé deve autocompreender-se como movimento interno que persegue seu aperfeiçoamento"(107) e, como tal, comporta a mudança de perspectivas, sem colocar em cheque o núcleo da revelação cristã. As transformações das idéias "refletem a mudança histórica da fé" (108) que, por sua vez, reflete o acon-

tecer religioso de uma época.

Na segunda parte (**diagnóstico**), o A. examina de modo percuciente, a "crise da mediação". Constata que "apoderou-se dos fiéis uma espécie de afasia que praticamente faz desaparecer por completo o elemento religioso do vocabulário corrente" (181). "Surge uma nova geração, sem maquiagem nem pecado" (192). Fala-se em "patologia da fé" (174). O espírito secularista apenas tolera a religião, empurrando-a para nichos secundários. O problema é complexo e sério. De forma ousada, Biser diagnostica que o motivo determinante do desconcertante cenário eclesial reside na estruturação do processo comunicativo intra-eclesial. Na verdade, a crise que perpassa a Igreja atual é "estrutural e metodológica" (252). O magistério se arvora em ser o único intérprete da "palavra" enquanto que os fiéis, inclusive seus pastores, são obrigados a acatar "ordens" em silêncio e a "obedecer" à Igreja. Não obstante as mazelas intra-eclesiásticas, Biser também vê a situação depressiva do homem hodierno: tédio, vazio existencial, solidão. O homem eclesial do nosso tempo se sente ludibriado. Percebe que o que as autoridades eclesiásticas recomendam com irritante insistência são prescrições normativas, referidas especialmente ao campo moral e matrimonial, na maioria das vezes contraditórias e insustentáveis. Biser detecta que o epicentro da crise que afeta a Igreja está no acentuado desencontro entre hierarquia e base, i.é., na falta de convergência entre as declarações do Magistério e as expectativas dos fiéis. Hoje qualquer tipo de controle social encontra-se em franco declínio. No meio eclesial as pessoas tornam-se ainda mais alérgicas. Outro aspecto da crise enaltecido por Biser, e que afeta tanto o campo eclesial como o

seu entorno, é a "situação depressiva do homem atual, que se manifesta no tédio do viver e no mal humor existencial" (183). Nesse sentido, as teorias modernas da fé atestam que a verdadeira antítese da fé não é a incredulidade, mas o medo. E o medo é sintoma de "enfermidade" (Kierkegaard).

Biser aponta algumas conseqüências do que ele chama de "déficit kerigmático" (214): o distanciamento entre a direção eclesiástica e o povo fiel produz "desconfiança e alienação" (245). Biser fala também em trivialização da fé, que se manifesta na tentativa de reduzir a paternidade de Deus à dimensão da qualidade sexual. Reconhece que a "friaidade emocional" e o rubricismo da liturgia contribuem decisivamente para a migração silenciosa dos fiéis a outros universos de significação (272). Aponta a *electronic church* como a forma mais crassa de trivialização, onde tudo é transformado em show. Outra conseqüência é o fundamentalismo religioso. Com a insegurança produzida pelo pluralismo sócio-cultural e pelo liberalismo econômico, o irritado fiel se vê obrigado a submeter-se à fé de obediência e à autoridade eclesiástica. O leitor fundamentalista procura encontrar na Bíblia a confirmação do que "já sabe de antemão" e não se corrige das opiniões pré-concebidas. A irrupção de pseudo-religiões é outra evidência da crise cultural. A *New Age* é a expressão mais acabada dessa busca. Propugna irradiar a consciência holística e unificadora das perspectivas individuais face às múltiplas conquistas do saber técnico-científico em sua fragmentariedade. Sem falar do culto à personalidade, da confusão reinante entre a compreensão da ressurreição e as idéias reencarnacionistas...

No entanto, há esperança. Biser vê o Concílio Vaticano II como o "grande acontecimento inspirador da mais recente história da Igreja" (205). Na avaliação do A., com o Concílio a Igreja alcançou contemporaneidade com a marcha de sua própria história operacional. Proclamou-se o diálogo como o único princípio sustentador da convivência humana. Mais. Não se deteve em declarações doutrinárias, mas seu escopo singular foi o de suscitar um espírito novo. Tomou-se consciência de que a mera recepção silenciosa teria que ser substituída pela posição dialógica. Tornou-se patente que na Igreja não pode haver passividade, porque todos são parceiros da prática dialogal. Biser observa ainda que o conceito de revelação assumido pelo Concílio está em plena sintonia com as aspirações dos fiéis: Deus se comunica na palavra e na vida de Jesus, e o realiza de modo a fazer desaparecer da alma a dor do tédio e as sombras do medo. Entretanto, contemporaniza sua apreciação ao Vaticano II: "prescindindo de algumas declarações doutrinárias, as expectativas do Concílio não se cumpriram" (214).

Feito o diagnóstico da crise, Biser se aventura a propor uma **Terapia**, que é a terceira parte da obra. Se a expectativa crente atual é ditada pela crise existencial do homem, "a tarefa da fé é despertar a confiança originária que a psicologia moderna apresenta como condição indispensável à vida saudável" (306). A eficácia da transmissão da fé "se dá na qualidade do autotestemunho sugestivo que dispensa as palavras" (309). O mais compreensível da linguagem da fé não é a palavra em si, mas o que não pode ser dito: "somos movidos pela fé, não educados à fé" (318).

A fé consiste em reencontrar-se com Cristo e deixar-se tomar pela sua

incomparável solicitude. A barreira que é preciso superar é o dissenso entre os conceitos: "Cristo que vive" (mestre interior) e Magistério eclesial que esgrime a pretensão de que a fé do povo necessita do "dirigismo" estrutural. A figura do mestre interior propugnada por Biser é a forma de experiência em que o Cristo vivo entra na consciência subjetiva daquele que crê. O mestre interior elimina a distância que brota das piedades heterônomas. Em oposição à teologia atual, que se submeteu ao processo de auto-superação para reconstruir o que o processo de depuração científica desmantelou, Biser propõe a "*Teologia advinitória*" (TA) não só como possibilidade concreta de superação da barreira lingüística entre o magistério e o povo eclesial, mas também como necessidade de restabelecer a sincronia entre a marcha histórica da fé e os desafios oriundos do mundo pós-secularizado. Na gênese da TA está o paradigma paulino da "sabedoria da cruz". Se a crise atual, que vive a Igreja, deriva da inadequação entre o discurso oficial e as expectativas da base, Biser propõe o resgate da mística, fazendo eco ao que K. Rahner preconizava: "o cristão do futuro será místico, ou não será". Categorias como "mística", "amigo", "filiação divina", "experiência" tornam-se o *Leimotiv* imperativo para a constituição de um discurso inteligível e crível no contexto da sociedade pós-secularizada. A exigência elementar que se impõe para superar o déficit entre hierarquia e "povo de Deus" é a de estruturas mais transparentes e humanas. O diálogo deve "ser elevado a princípio da convivência intra-eclesial" (456). A relação entre magistério e investigação teológica também deve adquirir formas mais transparentes e consentâneas à consciência da época. Biser afirma: "o futuro da fé não se

dará sob o signo da submissão intelectual, mas do conhecimento compartilhado do mistério divino que se autocomunicou a todos" (467). A transmissão da fé baseada na concepção teórico-instrutiva da revelação cede lugar à concepção teórico-comunicativa, dando ênfase à dimensão experiencial da fé: "dá-me a experiência e crerei" (215).

Indubitavelmente a densidade especulativa e a erudição de Biser é invejável. Para compreender o fenômeno da secularização e da pós-secularização dialoga com maestria e versatilidade com inúmeros pensadores — R. Guardini, Lyotard, M. Löwith, Gogarten, Blumenberg, Kierkegaard, Nietzsche, J. Mackie, K. Rahner... — e se move em vários campos do saber (filosofia, psicologia, teologia, eclesiologia, história da Igreja...). Depreende-se da obra, portanto, não só originalidade e profundidade, mas ousadia e busca sincera e atualizada da *fides quaerens intellectum*. Talvez o grande limite da obra seja o fato de ser totalmente situada no universo sócio-cultural centro-europeu. Neste sentido, poder-se-ia encetar algumas questões: qual é o estatuto epistemológico da *Teologia Advinitória*? Os pressupostos da leitura epocal não estariam nos pressupostos pessimistas do existencialismo de Kierkegaard, e a realização da fé reduzida à subjetividade? A dimensão da eclesialidade da fé aparece pouco explicitada. No entanto apostrofa Biser: "a Igreja será uma presença positiva no novo milênio se conseguir renovar nos fiéis o primitivo entusiasmo cristão por Jesus que continua atuando na história" (469).

Roberto Jerônimo Gottardo

Helmuth Weber, professor de Teologia moral em Tréveris (Alemanha), nos brinda, através desta tradução espanhola, com uma obra corajosa, clara, aberta e segura dos conteúdos essenciais da Moral. Pretende ser um tratado de Moral fundamental, construído sobre a polaridade dialética presente em qualquer reflexão ética: *exigências colocadas pela moral* (objetividade moral) e *respostas a dar pelo sujeito moral* (subjetividade moral). Para a explicitação destas polaridades, o autor aborda todas as questões discutidas atualmente no campo da Teologia moral. Sabe pôr o estado da questão e usar de uma maneira clara e criativa os elementos já adquiridos pela reflexão ética atual. Conhece profundamente as tendências e idéias centrais da moral renovada. É corajoso e seguro ao dar pistas de solução e abrir caminho para questões intrincadas. A linha de exposição do Tratado é extremamente clara e lógica.

O capítulo primeiro aborda o **fundamento bíblico** das exigências morais. Apresenta o *ethos* e a ética do Antigo e do Novo Testamento. Quanto ao antigo, alude ao *ethos* da lei, dos profetas e da sabedoria. Quanto ao novo, explicita a ética de Jesus e a de Paulo. O próprio uso da palavra "*ethos*" para referir-se à moral da *Torah*, dos profetas e dos sábios, e "*ética*" para reportar-se às exigências morais postas por Jesus e aplicadas por Paulo, aponta para a diferença de impositação moral por parte do Antigo e Novo Testamento. A moral veterotestamentária está mais interessada nas conseqüências dos atos externos, e a neotestamentária olha mais

para as atitudes internas que motivam a ação. Na explicitação da Ética paulina causa estranheza que o autor não se refira e não tome em consideração uma categoria ética essencial: o *dokimázein*. O princípio prático central para Paulo é: *Procurai discernir o que é agradável ao Senhor* (Ef 5, 10); *...a fim de poderdes discernir o que mais convém...* (Fl 1, 10).

O capítulo segundo explicita o modo de **apresentar e justificar a exigência moral**. Os termos que exprimem esta exigência podem ser mandamento, dever, virtude, lei, norma. Cada um deles tem a sua história, os seus pressupostos, suas vantagens e desvantagens em apontar para o que é exigido. Para justificar a exigência moral existe o caminho clássico da lei natural e o intento de solução através da ética de situação. As duas vias tiveram os seus percalços nas últimas décadas por razões diversas e contrárias. Passaram por um processo de elucidação, que deixou uma história de efeitos positiva para a moral. As normas recolhem e apresentam a exigência moral. Ao serem aplicadas, elas podem receber uma fundamentação deontológica ou teleológica. O autor inclina-se pela segunda, consciente dos seus limites mas convencido da sua pertinência ética. O autor explicita muito bem em que sentido o bem da pessoa é o critério essencial da moral.

O capítulo terceiro aborda a **percepção da exigência moral na consciência**. Trata-se de uma exposição sobre a consciência moral, tendo como referência o conteúdo, o compromisso e a vivência da consciência. Traz à

luz as contribuições da psicologia profunda de Freud e Jung para a compreensão da consciência e, ao mesmo tempo, chama a atenção para as suas limitações. Extrai o conceito bíblico de consciência dos textos e autores do Antigo e Novo Testamento. Acompanha a evolução do conceito desde a Patrística até a Teologia católica atual, passando pela Escolástica e a Reforma protestante. Termina tocando o clássico problema da formação da consciência quando existe dúvida, erro ou deficiência.

O capítulo quarto e último trata da **resposta às exigências morais**. Ele divide-se em três secções: **elementos gerais da ação moral, resposta negativa à exigência moral e resposta positiva à exigência moral**.

Um dos principais elementos da **ação moral** é a liberdade. Hoje existe, por um lado, uma maior consciência dos determinismos, e, por outro, uma maior insistência na liberdade. Esta liberdade não se reduz à liberdade de eleição, mas é concebida como autonomia ou como liberdade fundamental frente e em meio aos determinismos. Outro elemento essencial à compreensão da ação moral é a opção fundamental e a pré-decisão. O primeiro refere-se ao fato de o ser humano, ao agir moralmente, se autoconstruir, porque se assume como projeto. O segundo alude ao fato de que toda ação é devedora de pré-decisões, frutos de uma orientação prática adquirida. Mas a ação moral não é só liberdade e opção, ela é atravessada por sentimentos que influenciam e determinam o modo de agir. A moral escolástica deu pouca atenção a este último elemento. Santo Tomás reservou uma boa parte da sua análise da ação humana às paixões.

A **resposta negativa à exigência moral** identifica-se com o pecado.

Não é nenhuma novidade constatar que houve um grande retrocesso na sensibilidade para o pecado. O autor procura resgatar as contribuições e apontar os limites da psicologia profunda quando esta analisa o sentimento de culpabilidade em autores como Freud, Jung e Adler. A falta de uma soteriologia que liberta da culpa, faz com que estas análises muitas vezes levem a um beco sem saída. O pecado é um conceito essencialmente teológico. Por isso é importante explicitar a compreensão bíblica, porque ela oferece o embasamento e a especificidade teológica do pecado. Neste contexto é possível ver uma solução libertadora para a questão da culpa. O autor aborda mais longamente duas questões importantes para a visão atual: a distinção entre os pecados e a dimensão teológica do pecado. Existe a convicção de que concretamente os pecados são diversos, mas o problema é sobre o critério a ser usado para distingui-los. Como entender a distinção entre pecado mortal e venial, tendo presente os novos intentos de explicação? Como explicar a distinção entre o pecado "único" e os "muitos" pecados? A dimensão teológica procura mostrar em que sentido o agir humano negativo atinge ou implica a Deus.

A **resposta positiva à exigência moral** pode manifestar-se como conversão ou perdão, como ações moralmente boas e como atitudes boas ou virtudes. A conversão exige conhecimento, arrependimento e reparação ou expiação para que se possa sentir o perdão. O conteúdo das ações boas é o bem da pessoa. Uma questão discutida pelo autor, ao tratar das ações boas, é a sua necessária integridade, tendo presente o clássico axioma: *bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*. Este axioma não pode ser assumido ao pé da letra

porque induz a uma mentalidade rigorista. Nega qualquer imperfeição e a sua inevitável presença na ação humana. Não leva em consideração a progressividade. Com relação à virtude, constata-se um retrocesso na sua aceitabilidade. O conceito de virtude quase desapareceu da linguagem atual. Ao nível teórico existe uma ressurreição da temática, consciente, por um lado, das limitações do conceito, mas, por outro, convencido da sua importância para o agir moral. O problemático na virtude é que ela pode degenerar em hábito sem espírito, levar a insistir nos méritos e provocar idéias de remuneração e sentimentos de soberba. Pode igualmente defender certas atitudes como virtuosas, quando, na realidade, respondem a interesses de um grupo dominante. A importância do conceito de virtude para o agir moral está em duas idéias básicas subjacentes: orientação para o bem e constância nesta orientação. A virtude aponta para o aspecto pessoal da

ética, porque é uma apropriação pessoal do valor moral. Leva também a tomar consciência, com mais clareza do que com as normas, do aspecto progressivo e aberto da moral. O autor coloca-se na linha dos que procuram resgatar o significado da virtude para o agir.

A obra de H. Weber é um tratado de moral fundamental, segundo os parâmetros da moral renovada, que recolhe, na sua reflexão, os avanços da Teologia moral atual. É um tratado clássico e muito útil para o estudo da moral, mas, ao mesmo tempo, responde aos desafios da situação hodierna. Pode prestar um serviço inestimável para quem lida com problemas éticos, porque ajuda a explicitar os conceitos básicos e a justificar a argumentação moral. É uma obra que mereceria uma tradução portuguesa.

J. Roque Junges

---

C. SCILIRONI, *Il volto del prossimo*. Alla radice della fondazione etica. Bologna: EDB, 1991. 198 pp., 18,5 X 12 cm. Coleção: Etica teologica oggi, 17. ISBN 88-10-40467-X

---

A obra procura refletir sobre a ética em tempos pós-modernos, apontando para as causas de sua crise atual, as antropologias subjacentes a esta crise e pistas de saída. Para analisar a época pós-moderna, o autor toma em consideração Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein.

A visão de mundo pós-moderna está fundada nas seguintes constatações: 1. O declínio da verdade metafísica e objetiva, porque a verdade é interpretação e não se pode mais falar de verdade incontrovertível; 2.

O declínio da concepção metafísica de sujeito devido ao enfraquecimento da consciência diante das paixões e o privilégio desta de intencionar o verdadeiro; 3. O declínio da concepção do ser como fundamento, porque o fundamento estabelece-se ao nível ôntico da multiplicidade; 4. O emergir do conceito de verdade como não esondimento, revelação, manifestação; 5. O emergir do dar-se do ser como destino e evento, porque o ser já não é mas se dá ou, em outras palavras, o ser acontece, destina-se; 6. A regressão da pro-

*cura do fundamento* (*Grund*) termina no abismo (*Abgrund*), porque o ser já não é fundamento e apenas se dá, e assim se cai no horizonte do nada, o niilismo.

Destas seis características as três primeiras são negativas e apontam para a verdadeira causa do espírito da nossa época: o *declínio da verdade*, do *sujeito e do ser*. Este declínio toma a forma de um niilismo que se expressa como *nada metafísico* (desconstrução do ser), *nada cognoscitivo* (desconstrução da verdade) e *nada ético* (desconstrução de qualquer *a priori*, norma ou valor).

Os princípios explicativos deste declínio são, segundo o autor, o princípio da *insignificância*, da *multiplicidade* e da *exclusividade do presente*.

O sentido e o significado não constituem mais problema porque não existe mais relação com a realidade. Vive-se um simulacro da realidade e não existem mais significados estáveis, porque a realidade não é estável. Por isso, o que impera é a *insignificância*.

Existe uma substantivação do múltiplo e a negação de qualquer princípio ordenador e unificador da realidade. É o declínio da natureza da essência que o simulacro exprime. É o fim do *unum* ao qual o múltiplo estava subordinado. A realidade explicita-se na *multiplicidade*.

À falta do *unum*, substância permanente no suceder-se no tempo, ganha relevo exclusivo o *presente*. O simulacro, a imagem atual e transitória, é a verdade como fragmento do presente. É a desvinculação da verdade do seu enraizamento no passado e da sua ordenação ao futuro.

Os dois termos que explicam, segundo o autor, a cultura pós-moderna é o *simulacro* e o *destino*. *Simulacro* é o devir sem ser; é a imagem sem substrato, e por isso priva de permanência. O problema é o radicamento do significado onde não existe onde ancorar-se. O *destino*, ao contrário, é o ser sem devir; é o anulamento do tempo. Tudo já está destinado sob o império da necessidade. O problema é a manutenção do volitivo ou da liberdade onde tudo é necessário.

A ética não tem mais lugar porque desaparecem os significados e a liberdade. Tanto para o *simulacro* como para o *destino* não existe igualmente o problema da salvação, porque não existe nada a salvar, já que tudo está salvo.

Trata-se de duas lógicas complementares que o autor descobre na própria linguagem: o *absolutismo sintático* (*destino*) e a *relatividade semântica* (*simulacro*).

O autor procura estudar a presença desta dupla polaridade nos poemas homéricos e no pensamento grego. O simulacro e o destino são, para os gregos, passos para chegar ao pensar e agir verdadeiros. O pensamento verdadeiro se atinge na superação da *evanescência do simulacro*, e a moralidade do agir se alcança na transposição da *necessidade do destino*. A história é a superação do simulacro e do destino.

A pós-modernidade significou uma revolução radical ao nível da compreensão do homem, uma passagem das *antropologias da identidade* para as *antropologias da diferença*, do homem-substância ao homem-*in-essendo*. Como solução para a crise atual, o autor propõe uma *Ética dos rostos* como passagem do homem-simulacro ao homem-rostos.

As antropologias da identidade expressavam-se em duas perspectivas: a *arqueológica* e a *teleológica*. Para a primeira, a verdade do homem está no passado. O autêntico não é nada mais que a memória de uma idade mítica passada (Hesíodo). Para a segunda, a verdade do homem está no futuro; a história é a expressão do caminho progressivo da humanidade (Xenófanes). Nos dois casos a verdade não está no presente, como pensa a pós-modernidade. Estas antropologias incluem soteriologias correspondentes. Uma privilegia o *logos*, e outras a *práxis*. Para as soteriologias do *logos*, a salvação é dada pelo pensar autêntico que o homem cultiva em si; a virtude é a ciência; a salvação depende da aquisição da sabedoria verdadeira. Para as soteriologias da *práxis*, o homem se autentica não no conhecer contemplativo mas na produção e na ação.

Nas antropologias da diferença existe uma dissolução da identidade. O pensamento de Nietzsche é um exemplo desta dissolução. Para ele, o homem não é essência estável mas trânsito, constante superação. O ser é por essência devir, e o devir, querer. O autor apresenta três formas desta antropologia da diferença: o *homem angelico*, o *homem venusiano* e o *homem telemático*. As três estão presentes na cultura atual e são analisadas por diferentes pensadores.

O *homem angelico* está presente em autores como Nietzsche, Vattimo e Perniola. Ele corresponde à forma cultural do simulacro. Esta forma tem as seguintes características: 1) A *inocência do devir*, que liberta o homem de toda culpa imputada pelo ser, já que o ser não é, mas torna-se. 2) A *perda da memória ética* provocada pela reificação dos simulacros e a desva-

lorização dos modelos éticos permanentes, substituídos por simulacros éticos. 3) De tudo isto o que fica é a *gestão da imaginação*, porque a total desessencialização sem resíduos desemboca na gestão imaginativa dos simulacros.

Esvaziada a identidade dos sujeitos e objetos, tudo transforma-se numa irreduzível multiplicidade do aparecer sem ser. Permanece a administração do devir inocente.

O *homem venusiano* (de Vênus, deusa do prazer), abordado por De Sade e Bataille, tem os seguintes traços: 1) A predominância da *intencionalidade corpórea* ocasionada pelo abandono do *logos* pelo sentir físico. Como não existe mais medida para o agir, permanece como referência o sentir emotivo. 2) O *erotismo* significa a superação da razão que impõe proibições. Esta superação não só acontece através da potência transgressora da imaginação, mas também mediante a violência incontestável da carne. 3) O homem venusiano que não suporta a intencionalidade do *logos* e que se entrega à violência da carne, não pode ter outra ética que a *ética do prazer*. O erotismo é o simulacro do amor.

O *homem telemático* (o homem da comunicação à distância), analisado por Deleuze e Guattari, apresenta os seguintes sinais: 1) *Substantivação do múltiplo*, devido à não convertibilidade do ente ao uno. 2) A *insignificância*, que é o correlato óbvio da desarticulação que o múltiplo produz. 3) A substantivação do múltiplo e a insignificância levam ao *experimentalismo ético*, que se rege pelo princípio: *tudo é possível*. A consciência identifica-se com a experimentação da vida. O imperativo categórico é: *experimenta*.

A estas antropologias do simulacro, o autor propõe uma ética dos rostos, fundada em antropologias hermenêuticas. Estas procuram responder à desessencialização e à simulacridade com a necessidade de conjugar identidade e diferença; superam a recessão do sentido com a irredutibilidade do significado ao dado e a necessária conjugação entre verdade e interpretação. As correlações de identidade e diferença, e de verdade e interpretação permitem afrontar o terceiro problema, especificamente ético, relativo ao valor. Responde à multiplicidade de imagens da realidade, geridas pela imaginação, e das quais não existe um denominador comum. Neste contexto não é possível uma ética, e por isso impõe-se a necessidade de introduzir a questão do valor na sua imprescindibilidade, universalidade e natureza.

Esta ética deve ter uma forma eminentemente narrativa. O autor analisa alguns exemplos de ética narrativa como, por exemplo, M. Cacciari e S. Quinzio. Por fim coloca-se a pergunta: o que deve ser narrado? A resposta é peremptória: se o ocidente construiu o eu como pura identidade de si consigo mesmo (Fichte), e se hoje

assistimos à destruição deste eu (Stirner), estraçalhado na diferença, o *novum*, o *more humano*, é dado pela "proximidade", na qual a identidade e a diferença são assumidos no sentido positivo. O pensamento de Buber é a explicitação desta "proximidade", ao elaborar uma antropologia da relação. Levinas continua esta perspectiva dando uma fundamentação ontológica à inter-relação. Proximidade é assim a presença vivente de um sujeito ao outro, é a fraternidade incindível, a convocação irrecusável. O próximo me convoca antes que o designe. Este modo de o próximo manifestar-se está expressa no rosto.

A obra de Scilironi é uma análise significativa da cultura e da consequente antropologia subjacente à pós-modernidade e de suas implicações para a ética. É uma leitura que ajuda a iluminar e a entender o momento que estamos vivendo. Quando constrói uma saída, propondo uma ética dos rostos, não aparece a mesma clareza e incisividade da análise da situação atual. A proposta é iluminadora, mas fica aquém dos desafios apontados pela investigação sobre a pós-modernidade.

J. R. Junges

---

A. NELLO FIGA, *Teorema de la opción fundamental*. Bases para su adecuada utilización en Teología Moral. Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1995. 380 pp., 24 X 17 cm. Coleção: Tesi Gregoriana: Serie Teologica, 1. ISBN 88-7652-681-1

---

Trata-se de uma tese de doutoramento em Teologia Moral, orientada pelo Prof. Klaus Demmer e defendida na Pontificia Universidade Gregoriana. Analisa os principais autores que fizeram uso da categoria

de *opção fundamental*, as fontes que deram origem a esta compreensão do agir moral, as intervenções do magistério que procuram avaliar a sua utilização e, finalmente, apresenta as bases para sua adequada compreen-

são, em forma de vinte e quatro teses, que apontam os critérios para o seu uso apropriado no âmbito da Teologia moral. Esta obra representa um ponto de chegada do caminho percorrido por esta categoria, e de consulta indispensável para quem queira, de agora em diante, compreender adequadamente e utilizar apropriadamente a *opção fundamental* no campo da Teologia moral.

O autor, seguindo uma intuição do orientador K. Demmer, designa a opção fundamental de teorema. Esta designação significa que a opção fundamental é um princípio suficientemente justificado, a partir do qual e desde cuja ótica podem desenvolver-se reflexões sucessivas nele implicadas. Neste sentido, a opção fundamental aparece como um eixo estruturador da compreensão teológico-moral do dinamismo moral do agir humano, do qual já não se pode prescindir. Por isso representa um novo paradigma da reflexão teológico-moral, que já adquiriu certa maturidade epistemológica, consciente dos seus limites, mas, por outro lado, convencido da sua necessária utilização no sentido de ressaltar a interação entre a pessoa e o ato moral no dinamismo do agir. Assim se supera uma visão atomizada, que não faz jus à unidade da pessoa no seu agir.

O capítulo primeiro apresenta uma análise das aproximações ao conceito de opção fundamental. Refere-se aos autores que mais explicitamente utilizaram este conceito em suas reflexões morais. Toma em consideração os seguintes pensadores: E. Chiavacci, J. B. Libanio, S. Dianich, D. Capone, J. Fuchs, B. Haring, F. Herráez, M. Vidal, Ph. Delhaye e D. Tettamanzi. A análise procura apontar a contribuição destes autores para a compreensão da opção fundamental e suas respectivas insuficiências e

limites. Nota-se a passagem de uma concepção da opção fundamental como ato subsistente em si mesmo, para uma sempre maior percepção como autodeterminação da pessoa como um todo frente a Deus, ou como um substrato de implicação pessoal nos atos profundos. Nos primeiros autores estava presente esta visão insuficiente como um ato particular de assunção pessoal, mas, aos poucos, foi emergindo uma compreensão mais adequada como substrato orientador. Os dois últimos autores, embora aceitando o significado profundo da opção fundamental, levantaram uma série de questionamentos quanto a sua utilização em diversos moralistas que, segundo eles, negam elementos fundamentais da antropologia moral cristã.

O capítulo segundo procura explicitar o contexto de origem do conceito de opção fundamental. As primeiras intuições encontram-se em E. Hugueny (1905), que trata da questão do despertar do sentido moral na pessoa; em P. Claeys-Bouuaert (1921), que aborda a questão da salvação dos não crentes e do ateísmo aparente; em P. Tiberghien (1934), que retoma a questão do ateísmo aparente e do conhecimento requerido para a justificação. Uma alusão mais explícita encontra-se em J. Maritain (1947), ao expor a dialética imanente ao ato moral e o conhecimento pré-conceptual de Deus implicado no ato primeiro de liberdade. Um tratamento mais elaborado aparece, pela primeira vez, em P. Fransen (1957), que, aproveitando as contribuições de Rahner e Blondel, elucida a presença da graça na opção fundamental e aponta para as pautas de uma psicologia da graça. Na mesma perspectiva de Fransen estão M. Flick e Z. Alszeghy (1960), que já partem de um conceito mais claro e explícito de opção fundamental. Temos ainda a

intervenção de R. Robidoux (1962), que retoma as implicações psicoteológicas do primeiro ato do homem.

O contexto de origem do conceito de opção fundamental não é a Teologia moral mas a Teologia dogmática. O centro de atenção era a questão da justificação dos não batizados. O interesse era elaborar uma psicologia da graça que conseguisse explicar mais apropriadamente a salvação dos pagãos sem pecado mortal e das crianças sem batismo sem recorrer ao princípio inadequado do limbo. Posteriormente o conceito foi introduzido no âmbito da Teologia moral, onde recebeu novos aportes.

O capítulo terceiro expõe as intervenções do Magistério sobre o uso e a aplicação do conceito de opção fundamental: a Declaração da Congregação para a Doutrina da Fé, *Persona Humana* (1975); a Exortação apostólica pós-sinodal de João Paulo II, *Reconciliatio et Paenitentia* (1984); a Carta Encíclica de João Paulo II, *Veritatis Splendor* (1993). Nota-se um crescimento na importância e no peso das três intervenções: Declaração, Exortação e Encíclica. Uma leitura desatenta pode dar a entender que o Magistério praticamente condene o uso deste conceito principalmente nas manifestações de João Paulo II. O autor faz uma hermenêutica acurada dos textos e chega à conclusão oposta. Tendo presente e procurando superar algumas insuficiências apontadas pelo Magistério, opção fundamental é necessária para uma compreensão mais profunda da moralidade do agir humano e do modo como Deus está implicado neste agir. As reticências ao conceito dizem respeito àquelas concepções que compreendem a opção fundamental como um ato subsistente em si mesmo, ou como algo isolado dos atos particulares. A preocupação primordial do

magistério é quanto às suas implicações na compreensão de pecado mortal, reduzindo-o a uma simples orientação desligada da concreção particular. Portanto as críticas não são ao conceito de opção fundamental, mas a certas concepções deste.

O capítulo quarto e último desenvolve vinte e quatro teses que explicitam o teorema da opção fundamental. Estas teses dizem respeito aos seguintes pontos: o termo e conceito de opção fundamental; alguns pressupostos do conceito; opção fundamental e pessoa; opção fundamental e história pessoal da salvação; opção fundamental e ato moral; opção fundamental e pecado.

Nestas teses, a opção fundamental é compreendida como a autodeterminação da pessoa como um todo frente a Deus. Com ela inicia a vida moral e determina-se a personalidade moral do sujeito. Subsiste nos atos particulares e dá sentido a eles. Não quaisquer atos periféricos, mas aqueles nos quais a pessoa se revela em profundidade, ou que são uma mediação da liberdade fundamental. Na opção fundamental a pessoa determina-se implícita ou explicitamente diante de Deus porque sempre estará diante de um absoluto, identificado, em última análise, com o bem. Neste sentido, é através da opção fundamental que a pessoa se decide diante de Deus, e conseqüentemente se salva ou se condena. Por isso, o pecado em sentido pleno, isto é, o pecado mortal acontece num ato particular, expressão da opção fundamental que recusa o bem absoluto personalizado explícita ou implicitamente em Deus. Nesta negação está implicada geralmente matéria grave. Contudo, pode acontecer que a pessoa se autodetermine negativamente frente a Deus em matéria moralmente leve, ou também não se determine

em profundidade num ato no qual está implicada matéria grave. Tradicionalmente a moral referia-se a este segundo caso falando das exigências de pleno conhecimento e consentimento deliberado. Portanto um ato adquire maior ou menor moralidade quanto mais está implicada a pessoa como um todo, ou, em outras palavras, quanto mais este ato é uma expressão da opção fundamental.

A tese vinte quatro apresenta a síntese da concepção do autor com respeito ao teorema da opção fundamental: *O conceito de opção fundamental representa um novo paradigma de reflexão teológico-moral, que indica a necessária consideração da interação entre a pessoa e o ato moral, entre a dinâmica do sujeito e a variação e seqüência de suas decisões concretas, na determinação da moralidade* (p. 337). A opção fundamental não é puro conceito a mais para enriquecer a Teologia moral, mas representa um *novo*

*paradigma* de reflexão moral. A aplicação da categoria de *paradigma* é de grande significado, porque aponta para um princípio organizador e inspirador de todo discurso ético. Representa para a moral renovada o que a lei natural representou para a moral escolástica.

Na conclusão, o autor aponta, com acerto, para dois desafios para a compreensão da opção fundamental: encontrar uma mais aprofundada fundamentação bíblica, e superar a dependência do conceito da filosofia transcendental e da metafísica neotomista para encarnar-se em outras perspectivas filosóficas e antropológicas. Somente assim a opção fundamental poderia apresentar-se verdadeiramente como um novo paradigma de reflexão moral.

J. R. Junges

---

A. TOURAINE, *Crítica da Modernidade*. Tradução (do francês) Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1994, 431 pp., 23 x 15,8 cm. ISBN 85-326-1164-8

---

A. Touraine, renomado sociólogo francês com abundante obra de muito valor, empreende uma crítica à modernidade em dois momentos. Num primeiro momento, expõe o que ele chama de concepção clássica da modernidade, para em seguida contrapor-se a própria.

A concepção clássica vê a metade da modernidade, a saber, considera a a partir da eficácia da racionalidade instrumental, da libertação do pensamento racional, e desconhece a

emergência do sujeito humano como liberdade e criação. Depois de expor a posição clássica, mostrando a modernidade nos seus dois momentos de triunfo e de crise, explicita sua própria leitura da modernidade, dedicando vários capítulos ao nascimento do sujeito. Só existe modernidade pela interação crescente entre o sujeito e a razão. O drama da nossa modernidade é que ela se desenvolveu lutando contra a metade dela mesma, lutando contra o sujeito em nome da ciência.

O triunfo da modernidade racionalista reprimiu tudo o que parecia resistir ao triunfo da razão. Ao interrogar-se sobre a natureza da modernidade e sobre o seu nascimento, não se pode trilhar o caminho da antimodernidade, nem caminhar para uma etapa serena através das turbulências dos conflitos, nem identificar a modernidade com o individualismo. Numa palavra, não existe modernidade sem racionalização, mas também sem formação de um sujeito-no-mundo responsável perante si mesmo e perante a sociedade, isto é, sem racionalização e subjetivação. A subjetivação é a penetração do Sujeito no indivíduo e, portanto, a transformação — parcial — do indivíduo em Sujeito.

O homem moderno pode, com sua idéia de sujeito, identificar-se com a Sociedade correndo o risco dos totalitarismos ou de tornar-se princípio de liberdade e responsabilidade pessoais. O extremo da razão instrumental leva-o à opressão, e o do subjetivismo à falsa consciência.

O A. insiste sempre em abrir as duas asas da modernidade: racionalização e subjetivação, para evitar-lhe a decomposição. A fragmentação da modernidade só se unifica a partir do sujeito e da razão, que articulam vida e consumo, nação e empresa.

O A. denuncia as identificações equivocadas do sujeito sobretudo com a liberdade do consumidor. Neste caso, termina-se destruindo o sujeito, ao substituir o "sentido pelo sinal, a profundidade da vida psicológica pela superfície do objeto, ou a seriedade do amor pelos jogos de sedução". O A. descreve em termos muito ricos a tarefa do sujeito que "associa o prazer de viver à vontade de empreender, a diversidade de experiências vividas à seriedade da

memória e compromisso" e recusa "todas as ilusões do Ego, todas as formas de narcisismo".

Em outro momento, o A. avança sua idéia de sujeito articulando-a com a de movimento social. Sujeito não é o cuidado de si, mas defesa da capacidade de ser ator, isto é, de modificar seu meio ambiente social contra a influência dos aparelhos e das formas de organização social. Ele se forma lá onde a liberdade se defende contra o poder. Ao falar de movimento social, contrapõe-no a classe, situando-o mais na linha da subjetivação, e não da racionalização utilitarista. Apesar da idéia de sujeito ser muito importante e central, não pode permanecer sozinha, já que forma com a idéia de racionalização as balizas culturais da sociedade moderna. Há páginas muito lúcidas sobre a natureza dos novos movimentos sociais, mais ligados à vida, aos valores que às estruturas políticas organizadas, partidos ou sindicatos. Outrossim analisa a sociedade pós-industrial, que ele prefere chamar de programada, em sua característica fundamental de sociedade da produção e difusão de conhecimentos. Nessas reflexões não perdoa críticas à leitura pós-moderna que confunde situações de crise com inovações duráveis

Vale a pena conferir este livro riquíssimo, mesmo que filósofos divirjam de sua posição filosófica fundamental da separação e complementariedade entre racionalidade e sujeito.

Em todo caso, faz reflexões extremamente lúcidas sobre a modernidade, sua crise, sua viabilidade humana em oposição a uma leitura reducionista, quer na linha estatista, quer individualista hedonista.

Evidentemente o livro mereceria uma leitura crítica mais detalhada,

sobretudo a partir da sociologia, o campo de especialização do A. Essas pequenas indicações servem para despertar o leitor que ainda não encontrou conhecimento com esse continen-

te riquíssimo de reflexões desenvolvido por A. Touraine.

J. B. Libanio

---

L. BOFF - FREI BETTO, *Mística e espiritualidade*, Rio de Janeiro: Rocco, 1944, 163 pp., 21 x 14 cm. Coleção Arco do tempo.

---

O livro nasceu de palestras dadas pelos dois autores em seminário organizado pelo CEPIS de São Paulo. Conserva o estilo e a linguagem desse gênero literário. Não se trata, portanto, de um livro, escrito nos moldes clássicos de um esquema bem elaborado, estruturado e depois academicamente desenvolvido. Participa, antes, do movimento de vida de um seminário-curso que vai respondendo, aos poucos, às perguntas e expectativas do auditório. O leitor não encontrará, portanto, um estudo sistemático, erudito sobre a temática proposta, mas um conjunto de reflexões, alimentadas fundamentalmente por três fontes: a própria experiência espiritual, a prática pastoral e as leituras assimiladas ao longo da vida.

Apesar de serem autores de muita leitura e de inúmeras obras, preferem nesse livro retomar, sem nenhum prurido científico e erudito, aquilo que lhes ficou no profundo da memória e fora pessoalmente assimilado. Citam-se obras, autores, mas sem o compromisso acadêmico de reprodução exata e comprovável de suas afirmações.

A novidade maior do livro vem da própria experiência dos autores que fazem em suas vidas pessoais

uma síntese muito feliz e dinâmica de três fontes de espiritualidade. Ambos beberam desde sua juventude nas fontes da mais lídima e clássica espiritualidade cristã, quer de veio ascético, quer de caráter místico. Participaram e participam da corrente da espiritualidade libertadora, não somente de maneira teórica, mas também através das experiências populares de luta, sofrimento, fé do povo pobre. A soma dessas duas vertentes tem gerado uma espiritualidade típica da América Latina. Nesse livro, os autores inserem-se ainda numa terceira fonte de espiritualidade, a saber, no movimento espiritual de descoberta, de valorização das tradições orientais.

O mais rico do livro consiste precisamente no amálgama espiritual dessas três fontes inspiradoras de espiritualidade. Não se deixam seduzir pelo discreto charme das correntes orientalistas, abandonando o vigor da tradição da libertação e a riqueza da tradição cristã. Conseguem despertar o leitor para uma abertura às riquezas que vêm do Oriente, sem caírem nalgum modismo barato, conservando o mais lídimo da espiritualidade cristã e da libertação.

Apesar de cada pequena parte do livro vir assinada por um dos dois, a

sintonia entre eles é expressiva, de modo que o leitor pode fazer uma leitura corrida sem cortes artificiais. Apesar de o gênero literário favorecer repetições, já que ambos falam do mesmo assunto, conseguiu-se, porém, um livro que prende o leitor do início ao fim.

O livro parece mais indicado para os cristãos que estão em busca de uma nova espiritualidade, insatisfeitos com a que têm. Não se dirige a um aprofundamento da espiritualidade de quem está bem assentado na sua própria. Antes pode até perturbá-lo. Apesar de, em vários momentos, afirmar-se a natureza comunitária da espiritualidade, o tom geral de várias reflexões questiona a espiritualidade da Igreja, como instituição eclesiástica. Quer antes favorecer a criatividade e a liberdade. Nesse sentido, instaura-se uma crítica a um sagrado controlado pelas instituições, em favor da dimensão da experiência. O acento principal de todo o livro é colocado sobre a dimensão de experiência. Ainda que não se elabore teoricamente este conceito, ele domina o conjunto das reflexões.

A experiência entra de duas maneiras fundamentalmente. Primeiramente, sente-se que os autores falam muito de sua própria experiência. Eles se expõem, como aliás o próprio L. Boff o diz no texto. Mas além disso, elaboram experiências de outras pessoas com quem eles têm trabalhado esta temática. No horizonte do destinatário está a vida pessoal, existencial deles. Esquecem-se ambos de

sua postura de intelectuais para assumirem antes a de mistagogos.

Fora dessa perspectiva, qualquer leitura do livro passará à margem. Se alguém se aproximar do livro com uma atitude de analista frio e objetivo, como professor de espiritualidade, não captará sua mensagem central, e poderá sair frustrado, se não confuso. O leitor que quiser ler o livro com proveito deverá ir, ao longo da leitura, testando, comparando, questionando a própria espiritualidade, com o que lê, para enriquecê-la. Nem é para imitá-la. Frei Betto afirma com muita clareza a necessidade de que cada um descubra o seu próprio caminho espiritual, e não simplesmente copie algum já feito.

Os autores conseguem articular a dimensão de mistério, que está na fonte de toda espiritualidade e mística, com o compromisso social, de tal modo que surge uma espiritualidade e mística profundamente teológica e de inserção na realidade. Destarte contrapõem-se quer a uma militância sem mística, seca, desprovida do sopro espiritual, quer a uma mística e espiritualidade perdidas num mistério vago e sem envolvimento com a realidade humana.

Nesse sentido o livro oferece aos militantes um respiro novo que lhes vem trazer o oxigênio da transcendência, e aos espiritualistas uma provocação ao compromisso com os pobres. Vale a pena conferir.

J. B. Libanio

O livro engloba dois trabalhos que se aproximam pela temática, mas que têm sua consistência própria. No primeiro, L. Boff aborda mais uma vez a temática da mundialização, desde uma compreensão da razão dialógica e inclusiva, em contraposição ao pensamento dominante da razão linear e da causalidade unidirecionada. E pergunta-se pelo significado do cristianismo nesse processo.

Descreve com concisão, clareza e densidade o fenômeno da nova natureza do progresso tecnológico, em que as coordenadas são ditadas pela informática, telecomunicações, biotecnologia, robótica. A comunicação assume a prioridade sobre a produção. Produz-se drástica redução da mão de obra, com conseqüente desemprego, de um lado, e, de outro, com enriquecimento maior dos países e camadas ricas e exclusão dos pobres. Cria-se novo tipo de relação baseado na informática e comunicação. Engendra-se a civilização da imagem.

Processa-se no seio dessa revolução tecnológica o fenômeno da mundialização. A economia do mercado total surge como fator fundamental nesse processo, já que todos se vêem envolvidos por ela. Através do campo da política, das decisões militares, do avançar de certos elementos ideológicos, a mundialização se amplia. A nova cosmologia, que concebe a terra como imenso organismo vivo, em que tudo e todos têm a ver com todos e tudo, reforça esse processo mundializante. Contra esse pano de fundo, o A. mostra como emerge nova espiritualidade e nova

consciência num patamar planetário. Entende o termo espiritualidade em sentido mais amplo que o religioso. É a capacidade de dialogar com o profundo de si, de entrar em harmonia com os apelos que vêm de sua interioridade. Desposa neste ponto a perspectiva da "new age" e afasta-se do conceito tradicional de espiritualidade. Reconhece, naturalmente, que nesse fundo de si, o que crê, descobre Deus.

O livro não se restringe ao nível meramente descritivo. Assume caráter prospectivo, utópico, projetivo. Aponta para uma sociedade da plena atividade em contraposição à do pleno emprego. Isso implica nova ética e compreensão do ser humano, como alguém digno, para cuja realização a atividade faz parte.

O A. recupera a dignidade da utopia no sentido de resgate das potencialidades da realidade ainda não concretizadas. Nesse sentido, acena para a sociedade futura em que se necessita repensar a relação do ser humano com a verdade, no sentido de uma verdade que se constrói participativamente através sobretudo dos meios de comunicação. Propugna uma razão dialógica e inclusiva, que não exclui o terceiro, mas dialoga e inclui os contrários. Propõe a recuperação de iniciativas vencidas no passado, mas que hoje podem ser melhores soluções.

Terminando esta primeira parte do livro, mostra o impacto dessa realidade social sobre o cristianismo e que o cristianismo tem chance de

dizer uma palavra para ela. Descarta, de maneira cortante, um cristianismo cuja lógica fundamental é a conquista, a dominação, o expansionismo missionário, e que encontrou na forma católico-romana sua expressão mais forte. O A. não poupa críticas a esta forma histórica do cristianismo. Este cristianismo não tem chance de ser planetarizável, mundializável. Universaliza homogeneizando. Destrói as originalidades e culturas regionais.

Contrapõem-se a ele a experiência judaico-cristã originária e sua tradição que passa pela herança dos beneditinos, dos mendicantes, dos/ das irmãozinhos/as de Jesus, da opção pelos pobres do Terceiro Mundo, da linha do serviço, da inculturação, do respeito aos diferentes, da Aliança, do Reino de Deus da e para a libertação, da vida, da ressurreição da carne e do cosmos.

O A. situa-se claramente desde a perspectiva "marginal" dos pobres e dos que não esperam nada da instituição. Adota uma atitude básica em prol da alternativa aos sistemas vigentes, quer político-econômicos, quer eclesiásticos. O texto insere-se na tradição crítica à instituição desde a perspectiva da experiência, da atitude de acolhida do diferente, do alternativo. A proposta encaminha-se na linha de valorizar a experiência de fé, e de uma religião que negue identificar-se com a fé e busca ser a força re-ligadora das experiências do Divino, do Sagrado, em atitude crítica à forma católico-romana do cristianismo histórico.

Esta parte do livro é provocativa. Exige de todos uma leitura atenta e crítica no duplo sentido. Crítica no sentido de deixar-se questionar naquilo em que as formas históricas da fé cristã impedem essa "planetariza-

ção", mas também no sentido de perceber aquilo que estas formas têm de encarnações necessárias da experiência cristã primigênia, não contempladas pelo A.

A segunda parte reproduz uma brilhante conferência, já publicada em "O Estado de São Paulo", em que o A. debate com o famoso teólogo alemão Eugen Drewermann a temática da Nova Ordem Mundial e o Cristianismo. É um texto forte, denso, escrito com "pathos". Descreve a crise mundial na perspectiva ética e política do Sul. Elenca uma série de dados que oferecem triste fotografia da situação de pobreza e miséria do Sul. Mostra que tal situação se agrava com o neoliberalismo. Também no Norte faz estragos, gerando uma existência sem-sentido.

A crise mundial é radical, atinge o sentido fundamental de nossa cultura. Crise de nosso paradigma, do sonho da modernidade de desenvolvimento ilimitado, da vontade de poder como dominação sobre o outro, povos e a natureza. Este projeto fez-se presente tanto no capitalismo como no socialismo real. Reduziu a concepção do ser humano e da sociedade, recalçou a feminilidade, desrespeitou a alteridade e a natureza.

Contrapõe a esta situação um projeto utópico que vai rumo a uma nova aliança. Esta se realiza através do papel de re-ligação da religião, de nova compreensão do ser humano como nó de relações, da integração do feminino no homem e na mulher, e de nova relação com a natureza.

Retoma o tema trabalhado na primeira parte, apontando para o papel do cristianismo nesse cenário. Antes de tudo, ele deve reconhecer-se cúmplice da atual crise, como participante da gestação da ideologia do

ser humano, senhor e dominador da criação, e como força social que secundou projetos colonialistas, conquistadores e genocidas.

O cristianismo enfrenta o fato brutal de que 2/3 da humanidade "é constituída por povos literalmente crucificados". Está em questão a centralidade dos pobres do mundo. Cabe aos cristãos anunciar-lhes uma palavra de "boa notícia", e recordar junto com os judeus a sua origem de excluídos e crucificados. Mais decisivo ainda é tirá-los da cruz, criando condições de ressurreição. E o cristianismo tem um palavra de esperança na força do pequeno, já que seu próprio Deus se fez pequeno.

Esta segunda parte conserva o estilo de conferência feita no coração do Primeiro Mundo por alguém que leva as preocupações do Terceiro. É texto realista e esperançoso. Realista na análise da situação. Esperançoso na força dos fracos e nos movimentos solidários e alternativos que brotam em muitos lugares.

Este pequeno livro revela um deslocamento claro na perspectiva da

teologia da libertação. Conserva a ótica central da libertação dos pobres. As análises e as propostas levam em consideração a profunda mudança social e espiritual da última década. As análises sócio-estruturais ampliam-se para incorporar a nova situação de planetarização e a nova busca religiosa em articulação com uma cosmologia unitária.

L. Boff mostra sua enorme capacidade de refazer seus esquemas de pensamento. Entrou de cheio nessa nova perspectiva da razão alternativa, dialógica, marginal, inclusiva, sem perder, naturalmente, as conquistas da razão analítica e discursiva. Desloca o acento para o lado menos explorado da racionalidade. Levanta, sem dúvida, problemas graves e incontornáveis para o cristianismo histórico. Mesmo que as críticas à forma católico-romana do cristianismo histórico sejam demasiado fortes e cortantes, servem para perceberem-se melhor a gravidade e a novidade do fenômeno social, cultural e espiritual do momento atual.

J. B. Libanio

---

E. O. WRIGHT - A. LEVINE - E. SOBER, *Reconstruindo o Marxismo*. Ensaios sobre a explicação e teoria da história. Tradução (do inglês) Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 1993, 341 pp. 20,6 x 13,8 cm. ISBN 85-326-0965-1

---

Já na introdução os AA. levantam a pergunta se não é anacrônico escrever sobre o marxismo precisamente depois que o sistema político-econômico construído sobre o marxismo ruiu fragorosamente. Estão convencidos de que se deve distinguir entre

a forma histórica do sistema comunista e aqueles princípios teóricos do marxismo cuja validade permanece e que merecem continuar sendo estudados sob a perspectiva da evolução da história. Por isso falam de "reconstruir o marxismo".

O livro encerra publicações dos AA., escritas num arco de 10 anos, dentro da corrente intelectual emergente sob o nome de "marxismo analítico".

No capítulo primeiro, aborda-se o dilema: crise ou renovação, à guisa de introdução às três partes do livro. Esta crise não se deve unicamente ao triunfo das teorias opostas, mas também às transformações de situações políticas nas sociedades e aos desenvolvimentos internos à teoria marxista e à cultura intelectual atual. O próprio núcleo do marxismo vem sendo questionado: a teoria do valor, o materialismo histórico, a estrutura e luta de classe. O texto vê nesses sintomas não um sinal de senescência mas período de maturação para a reconstrução de marxismo mais sadio.

Os AA. inscrevem-se na corrente do "marxismo analítico", que desde os anos 70 vem sendo uma vertente crítica à ortodoxia marxista da 2ª Internacional e cujo berço é o mundo de cultura inglesa de caráter mais prático, empírico, científico, no sentido de submeter continuamente a teoria aos dados sucessivos da ciência e à filosofia analítica, evitando esquemas programáticos vagos, abrangentes e imprecisos, e pressupostos apriorísticos, mais ideológicos que científico-filosóficos. Esta corrente situa-se na esteira da "Nova Esquerda" dos anos 60.

Nessa perspectiva metodológica, estuda-se em quatro capítulos seguintes a teoria da história. Afastando-se da versão ortodoxa do materialismo histórico, no sentido de que a história humana desenvolve trajetória claramente definida de etapas determinadas pelo desenvolvimento das forças produtivas até chegar a implantação da última etapa do comunis-

mo, procura-se mostrar que tem sentido pensar a história, não como marcha aleatória, mas caracterizada por tendências que tornam certos tipos de futuro mais plausíveis que outros.

Todo um capítulo é dedicado à discussão da posição de G. A. Cohen na sua obra de defesa do materialismo histórico, no sentido de sua estreita vinculação com a ordem e necessidade das transformações das estruturas econômicas. Depois de minucioso e crítico debate com a posição de Cohen, conclui que, embora a mudança das forças de produção pelo desenvolvimento tecnológico seja fator crucial para o surgimento de novas possibilidades históricas, não se deve dar a primazia explicativa às forças produtivas, mas deve-se acrescentar uma teoria das capacidades de classe. Tal teoria deve ser diretamente fundamentada numa análise das relações sociais de produção, do estado, da ideologia e talvez dos interesses humanos. Além do mais, devem-se enfrentar os obstáculos que impedem desenvolver adequadamente as capacidades revolucionárias de classe. Estes obstáculos são irreduzíveis às forças de produção.

Noutro momento, reflete-se sobre o conceito de "história" do materialismo histórico em contraposição com a teoria darwinista. Darwin elabora uma teoria da história das coisas vivas. O conceito de história do materialismo histórico não entende simplesmente os acontecimentos numa perspectiva de explicação, mas os vê num processo tendencial. Neste sentido ele é uma teoria não somente de possíveis variações, mas de mudança histórica dentro de uma dinâmica, de um processo teleológico endógeno.

Depois de debater com as críticas de A. Giddens ao argumento marxista das formas e desenvolvimento das sociedades humanas com sua teoria alternativa da história, a primeira parte conclui com um capítulo sobre "um materialismo histórico reconstruído". Tanto a tese da primazia do econômico como a da relação base/superestrutura são praticamente rejeitadas. Contudo, a intuição subjacente do materialismo histórico, de que a história possui estrutura determinada sob lei tendencial, e alguns conceitos ainda permanecem válidos. Isso significa que o materialismo histórico não deve ser abandonado mas reconstruído. Quanto à tese da primazia, o ponto a ser revisto é a passagem não provada de que onde há condições necessárias de mudança, necessariamente esta se realiza. Passo frágil na teoria ortodoxa, que carece ser revisto, para superar certo determinismo e abrir a história a possíveis projetos plurais. Além disso, faz-se mister reelaborar conceitos fundamentais, como, p. ex., propriedade particular dos meios de produção no atual capitalismo. Interferem nessa propriedade novos fatores, tais como a exigência de segurança no trabalho, o controle da poluição, o controle de exportação de capital, os direitos trabalhistas, os impostos sobre os lucros, a diminuição do controle sobre a mais-valia, etc.

Outra questão que pode assumir reconstruções se refere à relação entre base econômica/superestrutura. Esta relação vige somente em referência às instituições não-econômicas importantes, básicas, gerais. Em outra versão, as estruturas econômicas explicam funcionalmente aqueles aspectos dos fenômenos não-econômicos que trazem conseqüências para as relações sociais de produção. Ou estas mudanças na superestrutura se

atribuiriam ao conflito de classe e não diretamente às relações de produção.

O texto acena a diversas possibilidades de outras leituras que se afastam de alguns aspectos marxistas ortodoxos, mas mantêm intuições de base.

A segunda parte é mais teórica. Investiga alguns pontos metodológicos implícitos no projeto de reconstrução do marxismo. Mostra que já não existe mais o consenso de que a metodologia marxista significa ruptura profunda, filosoficamente irconciliável. Nesse ponto, aborda a clássica discussão entre o holismo metodológico marxista e o individualismo da ciência social burguesa. Conclui que a tendência de autores marxistas para um holismo radical é real, mas deve-se atribuir a certa negligência intelectual. A solução, porém, não reside na adoção do individualismo metodológico ou da elaboração de análises de microfundamentos, ainda que tenham elementos importantes. O que há de mais valioso no marxismo são as teses substantivas sobre o mundo. A ciência social deve ser metodologicamente anti-reducionista quando as propriedades e relações que investiga são multiplamente realizadas.

O capítulo mais longo e mais exigente teoricamente, com recurso a signos matemáticos, trata das assimétricas causais, quantitativas e qualitativas. Estuda-se que coisa significa que uma causa seja mais importante que a outra, e em que sentido as causas podem ser pensadas como fazendo parte de explicações em situações qualitativamente assimétricas, como a base e a superestrutura. No fundo, busca-se esclarecer o sentido de "prioridade causal".

A terceira parte apresenta, a modo de conclusão, uma agenda marxista. Antes de tudo, trata-se do resgate e explicitação do "núcleo-racional" do marxismo que permanece. Assim como a medicina desenvolve dimensão clínica em vista da cura das doenças a partir dos dados científicos então possuídos, e a medicina científica procura avançar para explicar casos que contradizem as teorias vigentes, assim também analogamente faz-se mister articular o marxismo clínico com o científico. O primeiro procura explicar e sanar as situações com os dados já dominados, e o segundo aceita os desafios dos casos que rompem os quadros teóricos até então conhecidos e usados. A agenda de trabalho propugna o mútuo apoio e enriquecimento do marxismo clínico e científico.

Outra questão básica é o estudo do marxismo como variável independente e variável dependente. O primeiro se preocupa com feixe particular de mecanismos interligados: classe, relações de propriedade, exploração, modo de produção, estrutura econômica. O marxismo-variável dependente define-se a partir de sua preocupação em explicar a reprodução e a transformação das relações de classe em diferentes tipos de sociedade. Cabe perceber o elo entre os dois.

Outra questão diz respeito ao marxismo como teoria normativa emancipatória em ruptura com a ciência burguesa. Parte integrante da atual crise do marxismo consiste precisamente na ruptura do elo que li-

gava o marxismo como análise de classe, como socialismo científico e como emancipação de classe. Daí lhe vinha a enorme atração. Já não se pode mais supor este elo. Daí se deva recriar uma teoria menos pretensiosa, mas, nem por isso, menos relevante.

Em momento, de um lado, de euforia do neoliberalismo, mas, de outro, da percepção clara de suas nefastas conseqüências, vale a pena conferir esses novos ares que sopram dentro da teoria marxista, liberada do ranço dogmático e extremamente ideológico dos sistemas comunistas do Leste. Autores de outra tradição teórica e com enorme senso concreto e de fina percepção crítica, alimentados pela seriedade e acribia da filosofia analítica e pelos pressupostos da ciência moderna, puderam propor a agenda de fazer real reconstrução de um marxismo fossilizado pelo dogmatismo ou rapidamente abandonado por novos modismos.

Apesar do alto nível teórico e seriedade dos AA., o livro é acessível a pessoas de razoável conhecimento do marxismo, com exceção do capítulo das assimetrias causais, cuja exigência teórica de compreensão é bem maior. Trata-se de excelente contribuição para ir além das discussões clássicas entre marxismo e anti-marxismo, com profunda revisão crítica do marxismo, a partir dos novos dados da realidade, da história e da ciência.

J. B. Libanio