

---

TORRRES QUEIRUGA, Andrés: *Fin del cristianismo premoderno: Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000. 216 pp., 21x13,3 cm. ISBN 84-293-1379-6.

---

Não é a primeira vez na sua história que o cristianismo se encontra diante de uma situação crítica: de crise, crucial e, portanto, de encruzilhada. E prognósticos sobre “o fim – iminente – do cristianismo” nunca faltaram nessas situações. Pouco importa saber se a crise atual é ou não objetivamente mais grave do que outras pelas quais passou o cristianismo na história. A questão é encontrar uma resposta adequada e responsável para este momento.

O título deste novo livro de Torres Queiruga, portanto, não tem nada de provocação fácil ou estudada. Há tempo que a situação atual do cristianismo inquieta a reflexão cristã contemporânea. Já na década de 60, W. H. van de Pol se interrogava, com uma preocupação semelhante, sobre “o fim do cristianismo convencional” (São Paulo: Herder, 1969). E doze anos depois (fazendo eco provavelmente ao debate entre M. de Certeau e J. M. Domenach, sobre “o cristianismo feito em pedaços”, *Le christianisme éclaté*, Paris: Seuil, 1974), perguntava-se, por sua vez, o conhecido historiador J. Delumeau, se o cristianismo não estaria agonizando (*Le christianisme va-t-il mourrir?* Paris: Hachette, 1977).

Nas décadas de 80 e 90 do passado século proliferaram as publicações

sobre “a fé em crise” (como o diálogo entre J. Ratzinger e V. Messori), “o mal-estar religioso da nossa cultura” (J. M. Velasco), o despontar de “um novo cristianismo” (D. Hervieu-Léger), para citar apenas alguns exemplos, que nada mais são no fundo do que variações sobre o mesmo tema. A “essência” do cristianismo na história (H. Küng) ou a “entranha” profunda do cristianismo (O. González de Cardedal) não podem ser definidas *a priori*, de uma vez por todas, e transmitidas mecanicamente. O anúncio cristão tem que ser vivo e fazer viver.

A essa estirpe pertence este livro de Torres Queiruga. Toda a sua obra teológica está habitada pelo desejo de fazer com que a fé cristã seja significativa para o mundo de hoje. É o que explica que a sua reflexão possa abordar de maneira sistemática questões centrais da fé (como, para dar só um exemplo, a teologia da revelação) e, ao mesmo tempo, não hesite em debruçar-se sobre questões que – dentro do que o Vaticano II denominou a “hierarquia das verdades” – poderiam parecer menos urgentes senão secundárias (como o inferno ou a oração de petição). No fundo se trata sempre da mesma preocupação. Poucos teólogos se empenharam tanto como ele em fazer com que a fé se torne relevante e viva para os nossos contemporâneos.

Esse é igualmente o pressuposto de fundo deste novo livro: a consciência de que a *crise* que atinge o cristianismo atual (é o que justifica o título “fim do cristianismo”) nasce da *mudança radical de paradigma* que introduz a *modernidade* na cultura ocidental com as suas inevitáveis repercussões na fé cristã. Por isso o A. não hesita em afirmar: nós somos os “últimos cristãos”... *pré-modernos*. Dessa maneira respondia Torres Queiruga à inquietante questão formulada por J.-M. Tillard no fim da sua vida, numa conferência que causou certo estremecimento pela honestidade com a qual encarava a evolução do cristianismo depois do Concílio, sobretudo nos países do primeiro mundo: “Seremos nós os últimos cristãos?” (São Paulo: Loyola, 1999). A pergunta não é retórica. Ela está viva na consciência de muitos cristãos e por isso não deveria ser descartada apressadamente como absurda, mesmo que a sua complexidade não admita respostas precipitadas. (A resposta do A., retomada como epílogo do livro, foi publicada primeiro em catalão na revista *Qüestions de Vida Cristiana* e condensada depois na revista *Selecciones de Teología* n. 151 [1999] 214-218).

Essa chave de leitura permite entender não só o que pode haver de provocador no título do livro mas sobretudo os seus questionamentos. Porque o título *afirma* (nem mesmo de forma interrogativa) o “fim desse cristianismo *pré-moderno*”. Não se trata, portanto, sem mais, do fim do cristianismo. Mas para que a experiência e a vida cristãs conservem o seu sentido é preciso que possam ser traduzidas num marco cultural radicalmente diferente do que aquele no qual se formulou a fé cristã desde a sua origem. É o que insinua o subtítulo: “retos hacia un nuevo horizonte”.

De fato, a passagem para a modernidade pôs em questão o marco cultural no qual se tinha formulado e plasmado a experiência cristã. A matriz – teórica e institucional – do cristianismo histórico é inegavelmente *pré-moderna*. O que é manifesto para as expressões do primitivo cristianismo judeu-palestinense. Mas é igualmente válido para a fantástica transposição que representou a passagem do cristianismo para a cultura helenística. Ora, a virada radical da modernidade pôs um ponto final nesse paradigma cultural (antigo ou pré-moderno) dentro do qual a fé cristã construiu um corpo doutrinal coerente e se deu a sua versão institucional. Por isso, *é a totalidade da experiência cristã* que entra em crise com o advento da modernidade: não só a maneira de “pensar” (a teologia como trabalho conceitual da fé) mas a maneira de “viver” (a encarnação da fé na história sem excluir a dimensão institucional da Igreja). É o que justifica que se possa falar sem incorrer em exageros de “fim do cristianismo pré-moderno”. Ainda que esse *período histórico* deva ser contado já por “milênios”. O que nos dá a medida da ingente tarefa com a qual se depara o cristianismo contemporâneo.

Essa é a complexa problemática na qual nos introduz este livro de Torres Queiruga. De maneira mais formalizada e exigente nos dois primeiros capítulos (“A teologia na mudança da cultura” e “O problema da linguagem teológica”). E abordando problemas mais concretos nos três capítulos seguintes (o complexo fenómeno da “nova religiosidade” no capítulo 3: “Nova religiosidade e experiência cristã de Deus”; a questão da infalibilidade no capítulo 4: “A infalibilidade, entre o serviço e a inflação”; e a tumultuada e conflituosa relação entre ciência e religião no capítulo 5: “O diálogo ciência-fé”).

na atualidade”). A bem da verdade, em questões que tocam tão fundo a experiência e a vida cristãs é muito difícil, senão impossível, separar totalmente forma e conteúdo. Por isso, a referência constante a expressões e práticas da fé se encontra em todos os capítulos, mas inegavelmente os dois primeiros, pelo seu teor reflexivo, exigirão muito mais empenho do leitor.

O fio condutor que perpassa e unifica todos os capítulos é a necessidade de construir um novo paradigma teológico capaz de responder à mudança operada pela modernidade. Para tanto será preciso levar em conta, em primeiro lugar, o que o A. denomina a “nova objetividade religiosa”, i.é, o modo de pensar, dentro do paradigma moderno, o “objeto” da teologia (Deus, a religião, etc.) para devolver-lhe a sua densidade real, a sua objetividade e a sua significação humana. E, em segundo lugar, a “nova subjetividade religiosa”, ou seja o modo do sujeito moderno viver a sua experiência religiosa ou de relacionar-se com a nova “objetividade” de Deus e da religião.

O problema aqui abordado de modo mais teórico exigiria na prática a recomposição do conjunto da teologia tanto do ponto de vista das questões formais e de método como das questões de conteúdo, estendendo-se aos problemas que brotam da vida e da prática da fé. Um trabalho que ultrapassa obviamente os limites possíveis de um livro como este. Mas o leitor interessado em descobrir o que significa aplicar de maneira rigorosa e consequente este pressuposto aos conteúdos principais da fé cristã poderá recorrer a outros trabalhos do A., pois não é a primeira vez que ele se defronta com esta problemática. Basta percorrer a sua já significativa obra teológica para perceber que o diálogo com a modernidade tem sido

uma das suas preocupações permanentes. Uma boa parte, aliás, dessa obra é acessível em português ao leitor brasileiro.

O desafio lançado por este livro de Torres Queiruga exige a coragem da lucidez e uma grande esperança. Uma lucidez que não oculte o que está realmente em jogo neste momento histórico do cristianismo. E a esperança realista – concreta, ativa e confiada – de quem acredita que *há futuro* porque sabe por experiência que a “entrega” de Deus ao mundo em Jesus Cristo – na qual radica a especificidade do cristianismo – é sem retorno. Essa é a raiz evangélica do “esperar contra toda esperança”.

Por formação e, em parte por profissão (como professor de Filosofia da Religião na Universidade de Santiago de Compostela) Torres Queiruga é um pensador rigoroso e de cunho especulativo. Mas esse traço característico da sua reflexão nunca chegou a abafar a sua inata vocação teológica que ele sabe exercer com enorme competência e um profundo conhecimento de causa. Mas a sua qualificação intelectual e teológica para enfrentar esse desafio do “novo horizonte” da fé (como reza o subtítulo do livro) é inseparável de uma sensibilidade aberta ao novo, de um inegável *sensus ecclesiae* e de uma solidariedade que o aproxima de todos os homens e mulheres, irmãos na fé, que buscam para crer com sentido e dos que apesar de tudo não podem crer. De qualquer maneira a vida e a reflexão deste teólogo são a prova concreta de que é possível “crer de outra forma” porque, ao que tudo indica, essa será cada vez mais a única forma de “poder crer de verdade”.

Carlos Palácio SJ

O tema é a relação entre teologia e mercado, escrito por um autor, que estudou economia, mas que é professor de teologia. Escreve o livro na perspectiva do teólogo. Estranha no relacionamento com seus colegas economistas o pouco interesse que têm pela história da economia, pelas tradições anteriores. Estão preocupados com os problemas que a atual economia levanta, sem remontar às origens.

O A. pergunta-se pelos princípios fundamentais da economia que possam permitir-lhe confrontá-los com a posição de teólogos. Frequentemente os escritos de A. Smith, Ricardo, M. Weber.

Ocupa-o como tema central a separação que se faz no mundo moderno entre “fato” [meios, é (*is*)] e “valor” [fim, deve (*ought*)]. A economia ocupar-se-ia do fato e a teologia do valor. Neste caso, a teologia tornar-se-ia marginal para o discurso social, político e econômico.

Avançando a reflexão sobre o corte entre “fato” e “valor”, cita um economista que levanta a pergunta: o que se ganha ao escolher uma coisa, deixando a outra. Quando funciona a pura racionalidade, rege tal escolha o princípio da *marginal utility*. Trata-se da satisfação *extra* que o consumidor obtém, mesmo pequena, no consumo de uma mercadoria em lugar de outra.

O exemplo que cita é de uma psicóloga que gostaria uma hora para preparar a refeição para sua família. Nesta hora, ganharia 50 dólares. Perderia tal oportunidade, se ficasse em casa. Para responder a questão se compensa ou não ir à casa para a refeição, leva-se em consideração unicamente o fator econômico, me-

dindo o custo da refeição em casa e o lucro da hora de trabalho. Não entraria em questão nenhum valor familiar, afetivo, ético. Bem concretamente, a pergunta soaria: o trabalho de preparar a refeição em casa vale 50 dólares?

Esse elemento racional move mais as pessoas à escolha das mercadorias do que valores, afeto, tradição. A ação economicamente mais inteligível é aquela em que ocorre a “utilidade adicional”. A reflexão do A., ao longo do livro, procura ir além da racionalidade da utilidade adicional. Ele o faz apresentando e discutindo três tradições ou estratégias teológicas do século XX que relacionam teologia e economia. Denomina-as: tradição dominante, tradição emergente e tradição residual. Cada uma delas mostra uma relação da teologia com a “racionalidade da utilidade adicional” que ele chama em inglês *marginalist rationality*. Esta racionalidade organiza e brota das formações políticas e econômicas modernas.

Na tradição dominante, estuda os seguintes autores: M. Novak, M. Stackhouse, Ph. Wogaman, D. McCann e R. Preston. Apesar da diversidade dos autores, capta deles o traço que os une, a saber, a semelhança de escolha dos temas teológicos relevantes para a economia. A posição dominante mantém maior coerência com a “racionalidade marginal” e com a distinção “fato”-“valor”. Têm uma comum inabilidade para incorporar mais especificamente os temas confessionais na estratégia de relacionar teologia e economia. Na sua natureza formal e abstrata os temas dessa tendência não oferecem real alternativa para a “racionalidade marginal”.

A tradição emergente rompe com a tradição dominante, ao rejeitar o capitalismo. Fazem parte dela os teólogos da libertação. O A. estuda G. Gutiérrez, J. Sobrino, J. Cone, Rosemary Ruether. Tais teologias representam importante protesto contra a tendência dominante, ao assumir a voz dos povos marginalizados e oprimidos, da igreja negra e da mulher. Esses teólogos apontam o capitalismo como fonte de sofrimento e opressão e não de libertação para esses povos. Contam com mártires e com a beleza de uma santidade severa que exclui piedade sentimental. O A. vê na categoria da libertação certa continuidade com a posição anterior e com o discurso emancipador da modernidade. Ambos trabalham a *analogia libertatis* como decisivo lugar onde Deus pode ser reconhecido. O acesso ao conhecimento de Deus se faz no esforço humano pela liberdade.

A terceira tendência, com a qual se simpatiza o A., é chamada de “residual”. Apela para um economista jesuíta – B. Dempsey – que recuperou a “economia funcional”, antiga compreensão de economia. A. MacIntyre quer conservá-la no século XX. Mostra como a economia moderna trabalha contra o “culto da

virtude”. O teólogo anglo-católico J. Milbank apresenta um desenvolvimento explicitamente teológico, tanto da recuperação do conceito de virtude de MacIntyre, quanto da noção católica de economia, entendida como “espaço complexo”. Atribui importância aos temas teológicos da cristologia e eclesiologia, que a tendência dominante dificilmente incorpora.

O livro é um estudo teórico sobre as relações entre os discursos assumidos e perpetuados pela economia moderna e os presentes na teologia contemporânea. O A. mostra-se extremamente crítico em relação à primeira posição que defende o capitalismo, embora lhe dê um certo cunho social. Mostra-se simpático com a posição da teologia da libertadora, mas julga que ela não superou as contradições vindas da modernidade. Estas estão na origem dos princípios que regem o atual sistema. Inclina-se para a posição residual, porque julga que ela retoma da tradição teológica clássica elementos que permitem superar os princípios fundamentais do capitalismo. Ela valoriza a beleza, a virtude e abre espaço maior para a cristologia e eclesiologia.

João Batista Libanio SJ

---

SPONG, John Shelby: *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is Dying and How a New Faith is Being Born*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 2000, 268 pp., 21 x 14 cm. ISBN 0-06-067184-3.

---

O autor é um bispo anglicano da Igreja episcopal de Newark (USA). Antes escrevera um livro que causou fortes reações dos dois lados – esperanças e de rejeição -, cujo título já indicava o seu caráter controvertido: *Why Christianity must change or die* (1998)- “Por que o Cristianismo deve

mudar ou morrer”. Neste livro pretende avançar as idéias anteriores. Considera-se discípulo de John Robinson, outro bispo anglicano, que ficou mundialmente conhecido com o *best-seller Honest do God* publicado em 1963. Leva as intuições e a proposta de J. Robinson mais avante.

O objetivo central do livro é demonstrar como uma concepção teística de Deus, elaborada já nos inícios do Cristianismo, está a morrer ou já morreu. Ela contaminara toda a estrutura do Cristianismo, desde seu começo. Influenciara o modo de narrar a concepção e vida de Jesus, a realidade da Igreja, a liturgia, a oração, a missão. Ou a Igreja despoja-se dessa visão teológica ou morre. Embora tal despojamento seja doloroso, é melhor do que a morte. O A. descreve como tal concepção teística de Deus se constituiu e afetou os diferentes aspectos da vida cristã. E, em seguida, aponta os caminhos para a fé cristã numa sociedade pós-moderna que é chamada também de pós-teística, isto é, livre da concepção teística de Deus.

Antropologicamente vê a origem da concepção teística de Deus no processo evolutivo. Quando surge o ser humano, autoconsciente, ele sente tremenda necessidade de encontrar sentido, permanência, estabilidade num mundo que de repente lhe apareceu sem sentido, transitório e desestabilizado. Angústia necessária para o progresso que virá. Reagirá a esse impulso de muitos modos. O A. recorre a idéias de Freud, que vê nesse “trauma da consciência” a experiência da histeria. E o nascimento das diversas religiões teísticas foi o componente maior de um “termostato” para equilibrar aquela histeria. Busca-se um Deus protetor, conquistando-lhe a confiança, afastando-lhe a ira.

Assim o teísmo é a definição mais antiga do sentido do poder que está atrás de todas as coisas que se percebem como “outro” pelas criaturas conscientes. Nasceu como o nome de um Deus externo, que revelou, de certa maneira, uma presença divina de fora deste mundo para os seres

humanos. Aparece como um outro exterior a quem o define. Deus é interpretado como um ser sobrenatural. No Ocidente comumente é pessoal no sentido de que se pode conhecê-lo e comunicar-se com ele. É a explicação para tudo o que está além da compreensão racional; um ser capaz de poder miraculoso. Necessita ser louvado, obedecido, agradado e solicitado com pedidos.

Teísmo foi criado pela consciência humana atemorizada diante do choque do não-ser em busca de proteção. É uma construção humana. Não é idêntico a Deus. Estratégia criada pelo homem para atravessar a aurora da descoberta da sua consciência. Só que esta criação permaneceu até hoje em muitas religiões.

No estudo, o A. mostra como essa concepção de teísmo marcou toda a tradição cristã. E como ele já não tem sentido hoje, deve-se proceder a uma reinterpretação de toda essa tradição. É isso que inicia nessa obra.

Começa elaborando uma nova compreensão de Deus. Ele não é um ser. É o fundamento e fonte de todo ser. Não se sabe quem é Deus, ele é experimentado como última fonte do ser, da vida e do amor. É Aquele cuja presença me chama para caminhar para além de todo limite, dentro do qual procuro de balde uma segurança dependente. Deus é real, a realidade da experiência de Deus nos invade cada dia. Mas ele não pode ser capturado num sistema humano religioso. Ele não é um ser no qual busco segurança, proteção, mas antes sua experiência me lança para fora, para ultrapassar a mim mesmo. Não sei quem é Deus, mas onde ele esteve para pôr meus pés nas suas pegadas.

A concepção teísta de Deus interpretou, já desde o Novo Testamento, a

Jesus Cristo teisticamente. O A. mostra como no desenrolar do Novo Testamento os textos, à medida que vão sendo escritos, se tornam mais teísticos. Há um núcleo sobre Jesus Cristo que o capta sem este horizonte para terminar no evangelho de João com a preexistência, passando pela concepção virginal de Maria. Todas essas formulações ele as considera teísticas e portanto incompreensíveis para as pessoas de hoje. O A. mostra o crescimento do Jesus “maravilhoso”, que tanto entrou no mundo de modo maravilhoso – encarnação, concepção e nascimento virginal -, como fez milagres. É o preço teístico da leitura de Jesus. Procura despojá-lo dessa veste, apresentando dele nova compreensão. Jesus é um ser humano que faz conhecido, visível, cogente, o Fundamento de Todo Ser (Deus). É aquele em quem experimento Deus, encontro nele a Deus. Deus foi poderosamente presente em Jesus. Por isso, ele é o nosso Senhor. É sempre uma experiência pessoal. Outros farão esta mesma experiência de outra maneira. Para mim, diz o A., Jesus é alguém que foi profunda e plenamente cheio de vida. Nunca encontrei alguém igual na minha vida, na história, na literatura. Ele pintou o retrato de uma nova humanidade e convida as pessoas para caminharem nesta direção. É uma humanidade que emerge para além de nossos preconceitos de raça, de religião, de gênero, de escolha sexual.

O supernaturalismo de Jesus é acrescentado a sua história. Não é original, nem eterno, nem definitivo. A tradição dogmática da Igreja fixou essa concepção teística. Os dogmas são expressões históricas, humanas, sujeitas, portanto, a novas reformulações. O teísmo prendeu Jesus numa concepção fechada e er-

gueu a barreira do dogma. Toca-nos desmantelá-la. Não foi uma concepção errada, mas para um tempo e hoje já não serve.

Um capítulo inteiro trata de uma nova compreensão do pecado original e do mal. Vê sua origem não numa queda inicial. Esta idéia do pecado como queda manifesta uma visão negativa e distorcida do ser humano. Antes relaciona-a com o surgimento do ser humano. Tal acontece num estado de “incompletude”. “As coisas mais cruéis que os seres humanos fazem entre si são produtos colaterais diretos da luta para sobreviver no processo evolutivo. Estas ações são o que nos arrastam para uma inteligência distorcida que vencer é o caminho da realização”. Este é o mal. Portanto não é uma queda de um estado perfeito, mas um dado real da natureza humana no seu processo evolutivo. Com isso, modifica-se o sentido redentor da vida, morte e ressurreição de Jesus. Não se trata de pagar um pecado, mas de desencadear nas pessoas forças para criarem uma nova humanidade, não fundada na luta para vencer o outro, nem em nível individual, nem tribal. “Cristo representa para mim”, diz o A., “uma imagem, um sinal e, na verdade, uma promessa do nascimento de uma nova humanidade”.

Num mesmo esforço de reinterpretação, trata do significado da missão. Esta não é vista no sentido de converter as pessoas para o Cristianismo. Reconhece que Cristo é para os cristãos a porta de entrada para Deus, mas que existem outras portas nas diferentes religiões. É a posição pluralista.

Pela oração não se pede a intervenção de Deus. Ela nos potencializa a ser doadores e receptores mutuamente do mais profundo sentido de vida

– um sentido de Deus. Acorda em nós a consciência de querermos ser mais nós mesmos e capazes de dar-nos aos outros. Ela faz-nos agente de vida, de amor e de ser para o outro.

Repensa a Igreja, especialmente na sua expressão litúrgica, tão infeccionada pelo teísmo. Despoja-a da linguagem teística, manifestada nos pedidos de intervenções de Deus no curso da história, de perdão dos pecados, de purificação de crianças da mancha do pecado original, etc. A comunidade dos fiéis é o lugar em que as pessoas se reúnem para ser interpeladas a superar os limites, os preconceitos, as rupturas e o autocentramento. Aí celebram o grande processo evolutivo da vida até a autoconsciência humana.

Termina o livro perguntando pelo significado dessa tarefa ingente para a compreensão e transformação da realidade. Não lhe preocupa o êxito ou não. Prevê muita oposição. Resume bem seu pensamento uma frase que intitula um dos capítulos: “Se fazemos no cristianismo a cirurgia radical, de que ele necessita, cairão pelo caminho não somente certas formulações tradicionais da fé, mas também muito do que se julga conteúdo do Cristianismo, e com razão. Nossa única consolação é que se não interviermos radicalmente e logo, o paciente morrerá” (Th. Sheenan).

Está tudo dito aí. De fato, a operação do A. foi radical. Não só as formulações, mas também o conteúdo do Cristianismo foi violentamente cortado. Fica a pergunta: será que ele morrerá sem tal operação? E é preferível que ele viva à custa de tal amputação? Para o A. há uma evidência histórica de que sem ela o Cristi-

anismo desaparecerá. Ele se deu à tarefa de resgatar o Cristianismo, traduzindo-o compreensivelmente para as pessoas de hoje.

Não parece evidente que o processo de secularização, que subjaz a tal consideração como pressuposto, caminhe na linha prevista pelo A. É possível outras reinterpretações que dêem conta melhor de dados da revelação, sem precisar chegar praticamente a negá-los como mito, formulação teística. Entre várias formulações pré-modernas, que o A. com razão critica, e a sua posição de reduzi-las a uma perspectiva extremamente subjetiva, há espaço para um campo intermédio.

O livro terá, sem dúvida, ressonâncias em pessoas que se vêem às voltas com uma extrema racionalização e secularização da sociedade e conhecimentos. Numa cultura que caminha noutra direção de uma melhor integração da razão/afetividade com a fé, a proposta do A. aparece mais redutiva que construtiva. O que ele afirma de positivo sobre Deus, o sentido de Jesus, a Igreja, etc. é muito belo. Mas tais afirmações não necessariamente implicam o desmonte que ele fez das formulações tradicionais da fé. Ele julga salvar seu sentido profundo. Às vezes, parece que não. A reinterpretação deixa de lado dados importantes sobre a cristologia e outros setores da fé cristã.

O A. revela enorme coragem e audácia. Adota um estilo testemunhal e, até certo ponto, retórico. Não lhe falta uma certa dose de singeleza nórdica.

*João Batista Libanio SJ*

Tentativa nova e ousada. O A. trabalha duas chaves de interpretação: científica e teológica. Parte da constatação de um novo paradigma científico, que se entende fundamentalmente como “rede de relações”. Constrói-o a partir de uma “nova história da criação” e do “ser humano”. Recorre à cosmologia moderna. Traça um rápido, claro e didático quadro científico do processo evolutivo que termina no ser humano com suas respectivas fases evolutivas. Para caracterizar o novo paradigma recorre às teorias dos *hólons*, do campo e da ordem implicativa.

Por *hólon* entende-se a relação parte/todo. “O todo “átomos” são partes de moléculas; o todo “moléculas” são partes de células; o todo “células” são partes de organismos, e assim por diante. Cada todo é simultaneamente uma parte, um todo/parte, um *hólon*. E a realidade é composta, não de coisas, nem de processos, nem de todos, nem de partes, mas de todo/partes, de *hólons* (p. 199). Os *hólons* manifestam quatro capacidades fundamentais: autopreservação, auto-adaptação, autotranscendência e autodissolução. Além disso, trabalha com outras categorias da biologia moderna: auto-organização, bio-região, auto-referencialidade; e finalmente com elementos da física quântica, da psicologia, etc.

A partir dessa visão científica, faz uma releitura teológica da Igreja, propondo um modelo “holoárquico” em superação dos modelos hierárqui-

co e heterárquico. Desenvolve ao longo do livro tal modelo em três capítulos. Intitula-os a “Igreja de uma consciência mais profunda”, a “Igreja holoárquica” e a “Igreja do mundo”. No primeiro, explica o que consiste uma consciência mais profunda, recorrendo a considerações da teoria do *hólon* e do quantum, a uma nova compreensão de espiritualidade e do grupo semântico – ritual, ritualização, símbolo, sacramento. No segundo, distingue três modelos de Igreja: hierárquica, heterárquica e holoárquica. Trata também de questões mais amplas como a presença do Espírito criador, da realidade do Reino de Deus e de temas mais particularizados: relação clero e leigo, significado do ministério, o papel da liderança. A Igreja do mundo tem a ver com a emergência da igreja local, com a sua relação com a igreja universal e com o sentido da infalibilidade e do futuro de ecumenismo.

Toda tentativa dessa natureza parece, à primeira vista, artificial. Um esquema tão distante da teologia torna-se modelo interpretativo teológico. E o A. intenta fazer caber dentro dele realidades bem diferentes. No entanto, oferece, sem dúvida, elementos heurísticos sugestivos que favorecem, no caso, uma inteligência mais relacional da Igreja e menos autoritária. Aí está o valor do livro. Falta-lhe ainda uma maturidade teológica para fazer-se ao largo.

João Batista Libanio SJ

---

BERGER, Klaus: *Hermenêutica do Novo Testamento*. Tradução do original alemão de 1988 por Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 1999. 392 pp., 15,5 X 22,5 cm. ISBN 85-233-0584-X.

---

Esta obra apareceu em 1988, portanto há doze anos, o que torna sua recensão um tanto anacrônica, não fosse seu aparecimento, em 1999, em língua portuguesa.

O A. é professor de Novo Testamento na Universidade de Heidelberg, Alemanha.

Há diferentes hermenêuticas possíveis da Sagrada Escritura. A presente obra é uma hermenêutica filosófica, em que não se apresentam critérios fundados na fé e sim na razão, mesmo tendo sido obra composta por um cristão. Nada diretamente relacionado com o Espírito Santo, como princípio orientador da hermenêutica a partir da fé, merece tratamento aprofundado aqui. Não entram em questão, a fundo, nem a revelação nem a inspiração dos textos bíblicos. Embora considere um âmbito válido o da liturgia, o A. o considera conservador (p.203), embora não o desmereça.

Sua obra tem caráter de manual científico. Porém o leitor deve estar prevenido de que não se trata de um método prático de interpretação em que se sucedam normas pormenorizadas e exemplos freqüentes com passagens do Novo Testamento. A obra é mais uma teoria, uma filosofia da interpretação. Nestas condições é abstrata, obscura. Chega a ser prolixa, pouco clara e cansativa. Não é dito no prefácio a qual público esta obra se destina. Supõe no leitor um preparo imediato, demonstrando-se portanto como obra para especialistas. Com o leitor comum o A. não dialoga, dando impressão de apresentar um longo monólogo. Mesmo sendo especialista, dificilmente o lei-

tor conseguirá pôr em prática as orientações deste manual.

São 29 capítulos compondo 5 partes.

A primeira parte traz a posição do A. em 5 capítulos, em que faz uma introdução (cap. 1); indica um ponto de partida ético (cap. 2), dá uma análise da situação (cap. 3), critérios da aplicação (cap. 4) e os portadores da aplicação (cap. 5).

A segunda parte apresenta os fundamentos teóricos: o conceito de "teologia" (cap. 6), que nada tem a ver com o conceito habitual de teologia; depois vêm os conceitos de exegese, aplicação e hermenêutica (cap. 7); sobre o caráter estranho do texto trata o cap. 8; as noções do compreender, interpretar e perceber aparecem no cap. 9; a razão histórica e social no cap. 10; os conceitos de pessoa e causa estão no cap. 11, e uma discussão sobre o círculo do compreender vem no cap. 12.

A terceira parte traz a verdade e normatividade da Escritura: o conceito de "verdade" (cap. 13), liberdade e fidelidade para com a Escritura (cap. 14) e a hierarquia das funções do texto (cap. 15).

A quarta parte discute os aspectos mediadores dentro da concepção e o marco filosófico, iniciando com os elementos mediadores (cap. 16), em seguida dando o marco histórico-filosófico (cap. 17), a crítica à filosofia da reflexão (cap. 18) e por fim um exemplo comentado, Mt 1,18-23 (cap. 19).

A quinta e última parte versa sobre a hermenêutica e a estética, começando com a relação entre as duas (cap.

20), em seguida sobre a revelação e estética (cap. 21), a aplicação e emotividade (cap. 22), análise e efeito (cap. 23), a relevância hermenêutica da metáfora (cap. 24), a intermediação encenada (cap. 25), o mito e remitologização (cap. 26), a aplicação de histórias de milagres (cap. 27) a aplicação de textos apocalípticos (cap. 28) e por fim da exegese à aplicação (cap. 29). Segue-se uma ampla bibliografia de 12 páginas.

Uma parte do trabalho é dedicada à discussão teórica com H. G. Gadamer (p.133 e outras, os capítulos 8, 9 e 10). Com exceção de alguns textos soltos do Novo testamento, nos capítulos 19 e 29, outros textos não são estudados com profundidade. A apli-

cação desta teoria ao estudo de 2 Cor 3,1-3 (pp. 289s) e de Rm 13, 1-7 (pp. 290-292) deixa a sensação de resultado diminuto perante tamanha teoria.

Como dito acima, a obra é recomendada a especialistas na hermenêutica do Novo Testamento, que encontrarão nela interessantes questões a debater.

Merece elogio a tradução do Pastor Nélio Schneider, que conseguiu trazer ao português muito correto e fluente este texto que no original é certamente árduo.

Valdir Marques SJ

---

BORTOLINI, José: *Introdução a Paulo e suas cartas*, São Paulo: Paulus, 2001. 108 pp., 20 X 13 cm. Coleção Como ler a Bíblia. ISBN 85-349-1780-9.

---

J. Bortolini é autor da coleção “Como ler a Bíblia” publicada pela Paulus. Seu livro *Introdução a Paulo e suas cartas* é resultado de 15 anos de intenso contato com S. Paulo, tempo em que se dedicou a ensinar, a escrever, revisar livros, dar cursos, palestras e retiros.

Sua preocupação é apresentar um S. Paulo não do ponto de vista acadêmico, mas revelar seu lado humano, o que nem sempre outros autores fazem (pp. 5-6). Por este motivo faz uma obra de leitura rápida, sem aparato acadêmico, como notas de rodapé ou uso termos em outras línguas. Sua obra é uma introdução orientada a leigos com instrução religiosa básica e movidos pelo desejo de um primeiro aprofundamento.

O capítulo I responde à questão: quem foi Paulo? Parte dos dados

históricos sobre a época e a formação cultural e religiosa recebida por S. Paulo em Tarso e em Jerusalém. Também considera o relacionamento de S. Paulo com o Jesus histórico, o sinédrio, o império romano e diferentes povos com os quais esteve em contato. Quanto às fontes para conhecer S. Paulo (pp. 25-28), o A. se mostra a favor das epístolas paulinas em primeiro lugar e em segundo apenas, como dependente do livro dos Atos dos Apóstolos.

O capítulo II trata da conversão de S. Paulo, conversão que não significou um retorno a um determinado tipo de vida precedente, mas realmente uma descoberta de Cristo e suas conseqüências. Sua apresentação da cronologia paulina é simples e tende para a visão tradicional, sem aventar hipóteses. O nascimento de S. Paulo é posto no ano 5 da era cristã e o

“concílio” de Jerusalém é datado no ano 49; por fim a morte de S. Paulo se dá no ano 68. Vale confrontar tal cronologia com propostas mais recentes, como a de Jerome Murphy-O'Connor (*Paulo. Uma Biografia crítica*. São Paulo: Loyola 2000).

O capítulo III é o maior capítulo do livro. É dedicado às quatro viagens de S. Paulo, segundo a visão tradicional baseada no esquema do livro dos Atos dos Apóstolos. Não quer com isto dizer que S. Paulo tenha feito somente quatro viagens (p. 45), porque ele mesmo diz que fez muitas (2Cor 11,26). A primeira viagem é posta entre os anos 46-48, conforme Atos 13-14 (pp. 48-52); a segunda se dá em 49-52 (At 15,36-18,32a); a terceira vai de 53 a 57 (At 18,32b-21,17, pp. 60-68), e por fim a última é datada de 59-62, cf. At 21,18-28,16 (pp. 68-72). Para as outras viagens o A. dedica as pp. 72-74. Também a propósito das viagens paulinas convém conferir o parecer de Jerome Murphy-O'Connor, em sua obra citada acima.

O capítulo IV trata das cartas paulinas (pp. 75-83). É muito breve. Talvez aqui os leitores se sintam um pouco frustrados. Para compensar esta falta o A. escreveu pequenos livros sobre cada uma das cartas, dentro de sua coleção mencionada acima. Neste capítulo são tratadas apenas as questões básicas sobre as cartas: refletem uma segunda fase da evangelização (pp. 75-77) das comunidades. Vale a pena complementar este estudo com a leitura de uma obra mais completa neste aspecto, publicada no Brasil, de Mauro Pesce,

*As duas fases da pregação de Paulo* = *Bíblica Loyola* 20, S. Paulo: Loyola 1996. Bortolini continua no capítulo IV a questionar se as cartas paulinas são ocasionais (pp. 77-79); se seriam escritas por S. Paulo todas as 13 cartas que compõem a coleção do *Corpus Paulinum* (pp. 79-81); por fim trata das circunstâncias e da datação de cada carta, muito resumidamente (pp. 81-83).

O capítulo V é dedicado a questões que habitualmente são postas sobre o parecer teológico de S. Paulo: ele foi indiferente perante a escravidão? (pp. 84-88); foi indiferente perante o império romano? (pp. 89-92); e o que dizer de S. Paulo e o dogmatismo? (pp. 92-93); é preciso libertar S. Paulo do moralismo (pp/ 94-97) e do antifeminismo (pp. 97-104).

Uma conclusão encerra a obra, convidando a uma leitura direta de cada carta em âmbito de comunidade, em oração, de forma sistematizada e em busca de objetivos pastorais.

A leitura do livro é muito agradável e bastante saborosa em várias partes. A segurança nas informações dadas fazem dele uma obra de confiança. Não cansa o leitor; pelo contrário o instiga à medida que a leitura caminha. Recomendado a leigos com formação religiosa razoável, pode ser lido por seminaristas e por todos os agentes de pastoral. É uma obra que não pode faltar numa biblioteca pastoral.

*Valdir Marques SJ*

Substanciosa obra sobre a pós-modernidade. No início o A. pôs-se três possibilidades para tratar o tema. Uma primeira via abordaria os nuances das diferentes afirmações sobre a pós-modernidade. Seria um nunca acabar. Uma segunda possibilidade consistiria em encaixar a pós-modernidade em algumas afirmações centrais. Cair-se-ia num estudo vago e geral, não dando conta da variedade da pós-modernidade. A terceira opção, que o A. segue, detém-se sobre o pensamento de alguns dos corifeus da pós-modernidade, examinando-lhes a posição com certo detalhe, deixando-os falar pela pós-modernidade.

Antes de tratar dos autores escolhidos – J. Derrida, M. Foucault, R. Rorty e S. Fish -, o livro apresenta uma rápida introdução à pós-modernidade a partir de três esboços, colhidos de J.-F. Lyotard, A. MacIntyre e do casal Nancey Murphy e J. McClendon. Aí já acena para traços da pós-modernidade. Num primeiro lugar, refere-se à crise da metanarrativa do discurso científico, constatada por Lyotard. Em seguida, aborda a crítica à linguagem enciclopedista (referência à maneira da Enciclopédia Britânica encarar a ciência e a teologia) feita pela linguagem genealógica (na acepção de F. Nietzsche) de acordo com A. MacIntyre. Finalmente, expõe os eixos indicados pelo casal para entender a modernidade e distância que a pós-modernidade toma deles: fundacionismo epistemológico na esteira de R. Descartes, a teoria representativo-expressivista da linguagem de Wittgenstein e o atomismo (individualismo) ou reducionismo.

Preparando mais diretamente a abordagem dos autores pós-modernos, apresenta duas correntes da pré-modernidade: platônico-agostiniana e aristotélico-tomista. Resume magistralmente a pré-modernidade em seis pontos:

1. Há uma explicação geral das coisas em termos de inclusividade com respeito a toda a realidade e ao todo da história.
2. A realidade tem um caráter racional: história, ser humano.
3. A natureza observável não esgota toda a realidade, já que existem entidades importantes jazendo além da natureza.
4. A felicidade e a realização dos seres humanos requerem um correto ajuste a essas realidades invisíveis.
5. O tempo, como conhecemos, não é o todo da realidade.
6. O imutável e o permanente são os mais importantes.

Em seguida, analisa a modernidade. Escolhe como pensadores significativos da mesma a R. Descartes, I. Newton, J. Locke e I. Kant. No final, faz também um sumário dos traços principais da modernidade, como ele analisou.

1. O conhecimento é considerado ser um bem a ser buscado sem restrição. Ele proverá a solução para os problemas da humanidade.
2. A objetividade é tanto desejável como possível, podendo-se eliminar todo fator pessoal e subjetivo do processo de conhecimento, tornando as conclusões certas.

3. O fundacionismo é o modelo para o conhecimento. Todas as crenças são justificadas por sua derivação de certos pontos firmes de partida ou crenças fundacionais.

4. O indivíduo conhecedor é o modelo do processo de conhecimento, devendo cada pessoa ter acesso à verdade por si mesma, mesmo que a verdade, no entanto, seja a mesma para todo mundo.

5. A estrutura da realidade é racional, segue ordenadamente um modelo.

O A. aponta como predecessores da pós-modernidade a S. Kierkegaard e a F. Nietzsche, que eram vozes contrastantes com a modernidade dominante no século XIX. Elas desembocaram no existencialismo do século seguinte e proveram inspiração para a eclosão da pós-modernidade. Foram dois sinais de alerta da chegada da pós-modernidade.

A transição para a pós-modernidade é traçada por M. Heidegger, H.-G. Gadamer, o tardio L. Wittgenstein, Th. Kuhn e a sociologia do conhecimento. São autores que combinam elementos da modernidade e pós-modernidade. Na biografia de Wittgenstein isto apareceu claro. Com este capítulo o A. conclui a primeira parte do livro.

A segunda parte é dedicada ao estudo dos quatro autores-símbolo da pós-modernidade: J. Derrida, M. Foucault, R. Rorty e S. Fish. Apresenta elementos do pensamento de cada um deles, terminando com um sumário crítico-analítico. O leitor tem assim uma visão sintética de cada pensador no referente à pós-modernidade.

Terminada a exposição suficientemente substancial dos autores, o A. faz uma avaliação da pós-modernidade

em dois momentos. Inicia salientando os elementos positivos.

A pós-modernidade aponta para a natureza condicionada do conhecimento por causa da influência do tempo, espaço e cultura na percepção da verdade e de nossas conclusões. Tais condicionamentos pesam na escolha dos temas mais ventilados, na orientação da sua discussão e na sua inteligência.

Assinala os efeitos das diferenças de pressupostos, que nos escapam com frequência e que, no entanto, coloquem as nossas compreensões. Só é pertinente uma crítica de outro sobre critérios que ele aceite ou que sejam universais.

Indica os limites do ponto de partida problemático do fundacionismo, que se considera absoluto e indubitável e que daí tira suas conseqüências. Tal raciocínio não funciona na pós-modernidade, que relativa tais pontos de partida.

A pós-modernidade é aguda em perceber no interior dos sistemas e dos pontos de vista suas contradições, isolando-as e identificando-as. É uma força do pensamento desconstrutivista de Derrida. Sugere o caráter de tentativa dos sistemas e não de completude estruturada.

Denuncia o uso do conhecimento como poder, ao manipulá-lo para chegar ao próprio fim. Aí está a importância de muitas críticas de M. Foucault.

Defende a necessidade de uma hermenêutica da suspeita. Sem cinismo, a pós-modernidade pergunta por que interesses a afirmação em questão está informada. Cabe a distinção entre a afirmação e a evidência que a sustenta. É diferente a afirmação sobre um produto de um laboratório isento daquela feita para apoiar a venda da mercadoria.

A pós-modernidade enfatiza o papel da comunidade em contraposição à individualidade na percepção e compreensão dos fatos e eventos. Privilegia a narrativa sobre o texto escrito como meio de comunicação cultural para a maioria da população mundial.

Em outro capítulo, o A. resume os limites da pós-modernidade. São críticas consistentes que refletem, às vezes, o outro lado das positivities indicadas.

Há problemas de coerência lógica. Em primeiro lugar, na prática do desconstrutivismo de Derrida. Ou o desconstrutivismo aceita que pode ser desconstruído, então a tese perde sua força. Ou se ele não pode ser desconstruído, contradiz a tese central. Pois, aceita-se uma exceção num princípio universal. Reflexão semelhante vale da afirmação de Foucault sobre o papel do poder no conhecimento. Se todo conhecimento é baseado no poder e constituído por ele, não vale a mesma questão para o pensamento de Foucault? Não será também um pensamento baseado no poder e constituído por ele? De novo, a mesma falta de lógica sobre o condicionamento histórico de todo conhecimento. Esta própria afirmação de que todo conhecimento histórico é condicionado, está condicionada. E, no fundo, ele se propõe como um pensamento incondicionado. Também ele está condicionado pela moda e circunstâncias atuais. A pós-modernidade tem criticado o papel imperialista da filosofia. Mas o papel desconstrutivista, no fundo, também não é tal, ao tornar-se árbitro universal? Quanto à lógica alternativa, advogada pela pós-modernidade em oposição à lógica tradicional, termina ela assumindo um ponto de partida radical da mais tradicional abordagem e não deixando claro em que consiste esta lógica. E, finalmen-

te, o lugar do significado é complicado. O desconstrutivismo não aceita as críticas lógicas por virem de um pressuposto lógico que negam. O desconstrutivismo é inefável. Então não tem sentido queixar-se de que é mal compreendido.

Outra série de críticas afeta a relação de precedência da fala sobre a escrita, não só temporal, mas lógica. Quanto à linguagem, há críticas tanto por causa da escolha da terminologia, quanto pela obscuridade conceitual.

Dificuldades práticas são indicadas. Há uma tendência na pós-modernidade em refugiar-se em respostas muito subjetivas. Além disso, autores pós-modernos rompem com os parâmetros acadêmicos e universitários convencionais. As propostas desconstrutivistas não parecem aplicáveis em nível societário. Sabem a certo anarquismo.

Finalmente, apresenta o A. uma série de observações sobre a praticidade do neopragmatismo de Rorty. A opção de Rorty pela delicadeza em oposição à crueldade e humilhação implicaria o uso de termos como certo e errado em relação à natureza humana. Isso iria contra a própria reflexão do filósofo americano, que prefere falar de uma comum susceptibilidade do ser humano, diferente do animal, da rejeição da humilhação e do sofrimento por causa do consenso comunitário ou cultural. E quando tal consenso não existe? Outra questão refere-se à natureza das comunidades que são contingentes e plurais, Nada é inerentemente bom para uma comunidade particular. É o que ela escolhe. Existe o risco de conflitos entre comunidades até o extremo da guerra. Sem verdade objetiva dificilmente se revolvem tais conflitos. Sem o apoio de uma base metafísica para os valores, termina-

se defendo uma “ironia privada” e um “liberalismo público”. Finalmente, o neopragmatismo trabalha com um conceito problemático de verdade: o que funciona e produz consequências benéficas. Qual é o fundamento dessa visão pragmática da verdade?

Na última parte do livro, o A. avança temas para além da pós-modernidade. Um primeiro refere-se à natureza da verdade. Entra em debate profundo sobre a concepção de verdade subjacente à pós-modernidade. Ela sublinha o aspecto de a verdade ser condicionada culturalmente, colocando-a sob a influência do poder. Para isso, sugere uma concepção pós-pós-moderna, captando o elemento de objetividade da verdade que atravessa os períodos pré-moderno, moderno e pós-moderno. Conserva, porém, a orientação pós-moderna. Depois continua tratando dos critérios e provas da verdade. Adota uma posição que chama de “realismo crítico”

Em um capítulo ulterior, o A. propõe a história cristã como metanarrativa em contraposição superativa à pós-modernidade que nega as metanarrativas ou explicações inclusivas de totalidade (*all-inclusive explanations*). Apela para o caráter revelado dessa metanarrativa.

E termina suas propostas de superação da pós-modernidade no referente à compreensão de comunidade, apresentando o Reino de Deus como comunidade última.

Conclui o livro com um capítulo sugestivo: fazendo a transição para a pós-pós-modernidade. Aí aponta para sinais da superação da pós-modernidade. Antes de tudo, impõe-se uma clareza sobre os elementos de perenidade da fé bíblico-cristã e

das necessidades fundamentais do ser humano a que esta revelação responde, tais como a necessidade de perdão e a incapacidade de prover-se de redenção dos próprios pecados. O Cristianismo diante dessas necessidades pode acomodar-se de tal modo que perca sua originalidade ou pode manter sua estranheza provocadora peculiar. Indica também as características da pós-modernidade que permitem avançar no anúncio da fé cristã: ir para além do lado puramente racional do ser humano, valorizar o conhecimento intuitivo, desenvolver a criatividade e imaginação, perceber o movimento interno da apresentação correta da fé, usar de sutileza e discurso indireto, recorrer à narrativa e dramatização. A pós-pós-modernidade está a anunciar-se no movimento em direção a valores éticos tradicionais, a outras mudanças culturais, a defecções de quem defendia há pouco o desconstrutivismo. E encerra o capítulo apontando para meios que acelerem o processo: fazer simulações de novas situações, fazer estudo de casos pós-modernos para criticá-los, desmascarar as promessas irreais da pós-modernidade, superar a distinção entre teoria e práxis, ater-se a maior grau de objetividade e orientar a globalização noutra direção.

É um livro muito consistente. Valioso tanto na exposição honesta, objetiva das posições quanto no rigor em levantar suas críticas. Conduz o processo com muita cautela, perspicácia e processividade. Livro exemplar no gênero que abre pistas para um cristão encarar lucidamente a pós-modernidade.

João Batista Libanio SJ

Há duas tendências diante do poder da mídia. Uma que insiste na sua força persuasiva, manipuladora, quase avassaladora, na formação da opinião pública, na propaganda das mercadorias, na criação dos desejos. Outra, pelo contrário, sem negar tal realidade, acentua antes a autonomia interpretativa do sujeito receptor de bens e produtos culturais. Por aí anda o A. desta obra, ao analisar a mídia sob a ótica das formas de interação que ela cria entre os indivíduos.

O A. é professor de sociologia na Universidade de Cambridge e membro do Jesus College. Ele estuda o impacto do poder simbólico dos meios de comunicação de massa na organização social e suas conseqüências para o mundo em que vivemos. Examina a natureza de tais meios, suas transformações, a indústria da comunicação e as suas tendências mais recentes em interconexão com as transformações institucionais e com uma série de outros processos de desenvolvimento, que, considerados na sua totalidade, chamamos de Modernidade. Vê, portanto, esses meios em íntima ligação com o surgimento das sociedades modernas. Sem entendê-los, não lhes compreendemos as características institucionais e as condições de vida criadas por ela. Em muitos estudos dos teóricos sociais a mídia esteve ausente, talvez por julgá-la como influência na esfera superficial da vida. Ficaram presos aos processos de racionalização e secularização das sociedades modernas, segundo as análises de autores clássicos da sociologia e filosofia, esquecendo a influência dos meios de comunicação. É uma leitura desde a grande narrativa do iluminismo.

O A. não segue essa trilha. Estuda o lento processo da expansão das redes de comunicação, o fluxo de informação desde os inícios da imprensa até sua globalização dos últimos séculos e como tudo isto se entrelaça com as outras formas de poder – econômico, político e militar – e é usado pelos atores individuais e coletivos na busca de seus objetivos. As conseqüências do desenvolvimento das etapas da comunicação são de longo alcance.

O impacto da mídia não deixa a comunicação entre as pessoas inalterada, antes cria relações sociais e novas maneiras de relacionamento do indivíduo com os outros e consigo.

No primeiro capítulo, elabora os fundamentos de um marco referencial teórico mais amplo dentro do qual analisa a natureza dos meios de comunicação. Constrói uma teoria social da mídia. Para tal, examina os contextos sociais dentro dos quais se processa toda comunicação e em referência aos quais ela se entende. Todas as sociedades se ocuparam da produção, do armazenamento e da circulação de informação e conteúdo simbólico desde tempos imemoriais até os dias de hoje. Mas a partir da invenção da imprensa até nossos dias as instituições de comunicação sofreram significativas transformações. O A. analisa os contornos dessa transformação. Não se pode esquecer a irredutível dimensão simbólica da mídia nem se deve encará-la somente sob o aspecto técnico, embora importante. Os seres humanos fabricam teias de significação para si mesmos. A comunicação midiática é sempre contextualizada. O A. reflete sobre o poder simbólico na sua relação com

os outros poderes: econômico, político e coercitivo. Trata-se de uma atividade social distinta que envolve produção, transmissão e recepção de formas simbólicas e implica também a utilização de recursos de vários tipos. Usa-se a expressão “comunicação de massa” para a comunicação vinculada com esses recursos técnicos de comunicação. O A. julga infeliz tal expressão, por o termo “massa” induzir a uma falsa compreensão de tal fenômeno. Ele assume tal expressão no sentido da “produção institucionalizada e difusão generalizada de bens simbólicos através da fixação e transmissão de informação ou conteúdo simbólico”. O uso da mídia provoca uma reorganização do tempo e do espaço. E os indivíduos reapropriam-nos dentro do contexto de suas vidas.

O capítulo segundo estuda a mídia e sua inter-relação com o desenvolvimento das sociedades modernas. O marco teórico anteriormente elaborado permite interpretar as principais transformações em articulação com o surgimento das sociedades modernas, acentuando o desenvolvimento das instituições midiáticas, e o crescimento de novas redes de comunicação e informação. Os clássicos analisaram as transformações institucionais ocorridas já no final da Idade Média e no início da modernidade por obra e graça da passagem do feudalismo para o capitalismo e do surgimento do Estado moderno centralizador com o monopólio do uso legítimo da força. O estudos sobre as transformações ocorridas no domínio cultural, e por ele provocadas, são menos explícitos e úteis ou se restringiram ao aspecto da mentalidade. O A. orienta-os na direção dos meios de produção e circulação das formas simbólicas no mundo social, os quais se desenvolveram em ritmo acelerado desde a invenção da imprensa até o

satélite. Os modelos de comunicação e interação transformaram-se de maneira profunda e irreversível com repercussão nas mudanças das dimensões institucionais das sociedades modernas, nas redes de comunicação e na sua conexão com o poder econômico e político. Estuda também as maiores transformações nas indústrias da mídia.

O capítulo terceiro contempla o advento da interação midiática. O tradutor optou pela palavra “mediada”. Creio que não foi a melhor opção, já que este termo tem forte ressonância filosófica clássica ou hegeliana. Seria melhor usar o termo “midiática”. Por isso nessa revisão usarei este termo quando no texto está a palavra “mediada”. Começa distinguindo três tipos de interação: 1) face a face que se dá na co-presença imediata dos participantes; 2) midiática que se faz por meio de cartas, conversas telefônicas, implicando o uso de um meio técnico (papel, fios elétricos, ondas eletromagnéticas, etc.); 3) quase midiática: refere-se às relações sociais estabelecidas pelos meios de comunicação de massa (livros, jornais, rádio, TV, etc.); as formas simbólicas são produzidas para um número indefinido de receptores potenciais e é monológica, em sentido único. Depois estuda a organização social da interação quase midiática e as esferas de produção e recepção, examinando os tipos de ação que acontecem em cada uma.

No capítulo quarto, explora-se o impacto da mídia na relação entre o público e o privado e na mudança do vínculo entre a visibilidade e o poder. Para entender-se a relação público e privado, pode-se recuar até suas origens na *pólis* grega. O A. estuda especialmente a parte do final da Idade Média em que se constrói uma dicotomia entre poder polí-

tico (público) e o domínio das atividades econômicas e das relações pessoais (privado). A partir do final do século XIX, as fronteiras entre ambos ficaram tênues. O desenvolvimento da mídia teve enorme influência na mudança dessa relação, superando a publicidade da co-presença para a midiática. Desloca a relação privado/público para a de visibilidade/invisibilidade. Tal mudança teve enorme repercussão na política, expondo os políticos a uma publicidade maior, que eles procuram administrar, mas sobre a qual não têm total domínio, sobretudo em quatro casos que lhes escapam: a gafe e o acesso explosivo, a produção de um efeito contrário imprevisível, o vazamento e a corrupção.

O capítulo quinto trata da globalização da comunicação. O termo é muito discutido. Há globalização no sentido atual, segundo o A., quando ocorrem três fatores: 1. As atividades acontecem numa arena que é global ou quase isto (e não apenas regional, por exemplo); 2. as atividades são organizadas, planejadas ou coordenadas numa escala global; 3. as atividades envolvem algum grau de reciprocidade e interdependência, de modo a permitir que atividades locais situadas em diferentes partes do mundo sejam modeladas umas pelas outras. Dentro dessa concepção de globalização, estuda as etapas do fenômeno das redes de comunicação desde a comunicação postal do império romano, passando pelo telégrafo até aos satélites, tanto no aspecto tecnocientífico, quanto na organização das agências de notícias. Reavalia a teoria do imperialismo cultural. Busca uma teoria da globalização da mídia a partir de melhor compreensão da relação entre o poder simbólico e os outros poderes – econômico, político e coercitivo – e também de melhor percepção das relações entre os

padrões estruturados da comunicação global e a apropriação feita nos diversos lugares.

O desenvolvimento da mídia impactou fortemente a vida diária dos indivíduos. No capítulo sexto, o A. questiona a posição comum de que com o avanço das sociedades modernas há declínio da tradição como coisa do passado. Pelo contrário, ao libertar-se dos limites do face-a-face da cultura pré-moderna, a tradição adquiriu maior força e extensão, exercendo-se em novos contextos e ancorando em unidades espaciais distantes. Defende, portanto, a provocante tese de que a tradição não foi destruída pela mídia, mas transformada. Deu-lhe um caráter mutável.

O capítulo sétimo analisa o impacto da mídia sobre o eu (*self*), seu processo de formação e sobre a maneira de vivenciar as experiências. Tal processo se torna mais reflexivo e aberto, dependendo cada vez mais dos próprios recursos para construir-se uma identidade coerente para si. Isto não tira que ele seja alimentado cada vez por materiais simbólicos midiáticos, amplamente disponíveis, enfraquecendo a conexão entre a formação e seu local. Os indivíduos têm acesso cada vez mais a conhecimentos não locais, embora apropriados em locais específicos. Criam-se novos tipos de intimidade à distância, não recíproca, diferentes do face-a-face. A mídia permite que se experimentem realidades que dificilmente pertenceriam à rotina de nossa vida na contramão da sociedade moderna que afasta muitas experiências de nosso cotidiano: doença, morte, loucura, etc., enclausurando as pessoas em instituições especializadas – hospitais, nosocômios, prisões. Experimenta-se na mídia o que nunca se encontrou na vida. O A. estuda o

efeito de tal fenômeno na construção do *self*. A formação do *self* entrelaça-se cada vez mais com as fórmulas simbólicas midiáticas. Salienta os aspectos positivos de oferecer mais elementos para a construção do sujeito, como projeto simbólico, exigindo dele reflexividade e abertura. Há também as influências negativas: intrusão midiática de mensagens ideológicas, a dependência midiática, o efeito desorientador da sobrecarga simbólica e a absorção do *self* na interação quase midiática.

O último capítulo tem o sugestivo título: “A reinvenção da publicidade”. Uma primeira sugestão seria a criação de novas formas de vida pública fora da competência do Estado, mas levando em consideração a atual situação das substanciais concentrações de recursos que modelam esse universo. A midiática modificou profundamente a concepção de publicidade na política. É necessário reinventar a publicidade dentro de um contexto mais amplo de debates sobre a natureza da política e sobre o Estado, criando novas formas de vida pública fora da alçada do Esta-

do. Supõe-se que se modifique a concepção de publicidade midiática, superando a concepção tradicional da co-presença. Estamos diante do desafio de uma renovação da política democrática e da criação de uma ética de responsabilidade global.

Livro claro, didático, de fácil leitura. O A. leva o leitor a refletir sobre temas e questões bem atuais de maneira decidida, ultrapassando posições clássicas que desconhecem o impacto midiático. É sob este ângulo que se desenvolve todo o livro. Vale a pena conferir. Traduz elementos importantes para os formadores de opinião e de pessoas, ajudando-os a administrar e inventar soluções para os desafios do processo inexorável de desenvolvimento dos meios de comunicação social. O A. é muito equilibrado, apontando os aspectos positivos e negativos de tal situação. Não deixa o leitor na inação estupefata, mas açula-o a uma atitude crítico-criativa.

*João Batista Libanio SJ*