



1991

Da Missao a Educacao. Uma Viragem No Carisma de Inacio de Loiola

Ladislau Lukacs

Follow this and additional works at: <https://ecommons.luc.edu/ignatianpedagogy>

Recommended Citation

Lukacs, Ladislau. Da Missao a Educacao. Uma Viragem No Carisma de Inacio de Loiola. *Broteria*, 132, 1: 3 - 12, 1991. Loyola eCommons, Ignatian Pedagogy Bibliography, <https://ecommons.luc.edu/ignatianpedagogy/383>

This Journal Article is brought to you for free and open access by the Faculty Center for Ignatian Pedagogy at Loyola eCommons. It has been accepted for inclusion in Ignatian Pedagogy Bibliography by an authorized administrator of Loyola eCommons. For more information, please contact ecommons@luc.edu.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/).

brotéria

cultura e informação

PRESENÇA DA IGREJA NO MUNDO

JESUÍTAS NA EDUCAÇÃO
DOCTRINA SOCIAL
LIBERDADE RELIGIOSA
ECUMENISMO

CULTURA E VIDA DA EUROPA

LITERATURA ESPANHOLA
ESPÍRITO DESPORTIVO
EMPRESAS EM EVOLUÇÃO
FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Brotéria

CULTURA E INFORMAÇÃO

DIRECTOR: António da Silva

CONSELHO DE REDACÇÃO: João Maia

Francisco Pires Lopes

Isidro Ribeiro da Silva

SECRETÁRIO: Francisco de Sales Baptista

ADMINISTRADOR: Januário Geraldês

PROPRIETÁRIO: Provincia Portuguesa da Companhia de Jesus

REDACÇÃO E ADMINISTRAÇÃO Rua Maestro António Taborda, 14
1293 LISBOA CODEX • Telefone 3 96 16 60

CONDIÇÕES DE ASSINATURA PARA 1991

	Portugal	Espanha	Outros Países
Série de Cultura (mensal)	2.200\$00	Dól. \$17.00	Dól. \$35.00
Série de Genética	900\$00	» \$8.00	» \$15.00
As duas séries conjuntas	3.000\$00	» \$23.00	» \$48.00

Números avulso: Cultura, 250\$00; Genética, 300\$00

Correspondente no Brasil: **António Augusto Rodrigues**

Rua Dr. Rodrigo Silva, 45 — 01501 SÃO PAULO - SP.

SUMÁRIO

Ladislau Lukács, S.J.

- DA MISSÃO A EDUCAÇÃO
Uma viragem no carisma de Inácio de Loiola (1491-1991) 3

Michel Drancourt

- AS EMPRESAS FACE À EUROPA 13

Roberto Brieskorn, S.J.

- PAPEL ESPECÍFICO DA FILOSOFIA E DA TEOLOGIA
NO ENSINO SOCIAL DA IGREJA
Nos 100 anos da «Rerum Novarum» (1891-1991) 23

J. Joblin, S.J.

- DIREITO A LIBERDADE RELIGIOSA
(a 25 anos do Vaticano II) 34

Manuel Sérgio

- O ESPÍRITO DESPORTIVO
Uma questão de ética 45

António da Silva

- NEO-SOCRATISMO DE GABRIEL MARCEL
(esboço sobre a posição histórica do existencialismo cristão) 54

PARA O DIÁLOGO:

- *Dez anos de Literatura Espanhola — Livros de Espanha em Portugal*
(I. Ribeiro da Silva). *Nótula filosófica* (João Maia). *Ecumenismo nos*
inícios de 1991 (preparando Camberra) (X. de Assis)

BIBLIOGRAFIA

- *Ecumenismo . Bíblia . Religião . Direito Associativo na Igreja.*
Literatura . Ensaio . História . Economia . Vária

OBRAS RECEBIDAS NA REDACÇÃO

Tiragem de Dezembro de 1990: 1.800 exemplares

Composição e impressão:
Oficinas Gráficas de Barbosa & Xavier, Limitada
NIPC 500041539
B R A G A

DA MISSÃO À EDUCAÇÃO

Uma viragem no carisma de Inácio de Loiola (1491-1991)

por LADISLAU LUKÁCS, S.J. (*)

O ideal que, em Novembro de 1538, moveu Inácio de Loiola e os outros nove diplomados pela universidade parisiense, que a ele se tinham associado, a oferecerem-se ao Papa para serem enviados para onde ele desejasse («missões»), foi o da ajuda espiritual ao próximo mediante ministério sacerdotal, diverso da cura de almas, realizado sem retribuição. Foi este, portanto, o programa da nova Ordem religiosa a que, na primavera seguinte, deram início os dez companheiros. Com modificações secundárias, a *Summa* (ou Fórmula) *Instituti* foi incluída na Bula paulina de aprovação e, com retoques sugeridos pela experiência, foi confirmada em 1550 por Júlio III (1).

1. A viragem pedagógica

Entre estes retoques não é mencionada, ao menos explicitamente, uma novidade que, mal começada a aflorar, tinha de facto acrescentado à Companhia de Jesus uma segunda e importante característica: seria não apenas uma ordem «missionária» e epostólica, também uma ordem educativa. Fala-se, sim, nas duas Fórmulas, de «colégios» economicamente

(*) Membro do Instituto Histórico S.J. de Roma.

(1) Cfr. *Monumenta Ignatiana*, série III, vol. I, Roma, 1934, pp. 24-32; 373-383; *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, UTET, Turim, 1977, pp. 214-243: apresentação sinóptica.

fundados, mas no sentido tradicional de residências universitárias para estudantes jesuítas, mesmo com aulas em casa, como em breve aconteceu. Nenhuma menção, na segunda Fórmula, da abertura já verificada dessas escolas a estudantes externos (o vocábulo *Lectiones* que nela se introduziu refere-se apenas, como revela o contexto, a uma forma especial de ministério da Palavra, a «lição da Sagrada Escritura»). E, na realidade, no plano jurídico, que é o da Fórmula, isso não apresentava relevância.

Mas, quando em 1548 Inácio de Loyola, como «Prepósito Geral» da Companhia (como era desde 1541), aceitou abrir em Messina um Instituto de ensino completo ao serviço da cidade, estava consciente de que lançava a Ordem numa nova direcção. Nas Constituições — cuja elaboração, com base na Fórmula, os companheiros lhe tinham confiado —, na Parte IV, em que se descreve a formação intelectual dos novos candidatos, acrescentou mais um capítulo (o 7.º), que abre com esta fórmula directiva: «Tendo em vista que os nossos colégios não devem ajudar a instruir-se nas letras e nos bons costumes só os próprios estudantes, mas também os de fora, onde convenientemente se puder fazer, instituam-se aulas [públicas] ao menos de estudos humanísticos». Observe-se, de passagem, que é esta génese do colégio jesuítico que permite compreender a razão de terem este nome de colégios os que na realidade eram apenas institutos de ensino.

E no início do Cap. 11 lê-se que se aceitam colégios para formar «não somente os Nossos, mas ainda mais os que não pertencem à Companhia» (2). Ao escrito do legislador correspondia o governo do Geral: em oito anos aceitou cerca de quarenta colégios — alguns dos quais, de pequena dimensão — e pessoalmente tomou a iniciativa do «estudo geral» em Roma (1551), visando constituir-lo modelo para a Companhia; e ao P. Francisco de Bórgia, Comissário em Espanha, que ali pretendia abrir três casas, sugeriu-lhe colégios em vez delas. Só na Itália deixou 17, além do Colégio Romano, com uma média de 130 alunos. É interessante notar que, entre as capitais dos Estados italianos importantes, apenas Milão não possuía um colégio (estabelecê-lo-á S. Carlos Borromeo, em 1564; e o colégio de Brera será na Itália o segundo mais importante, depois do Colégio Romano). No epistolário de Santo Inácio

(2) *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, p. 525.

transparece um verdadeiro entusiasmo por esta nova forma de apostolado representada pelos colégios⁽³⁾.

De facto, era visível o bem que do colégio irradiava para a cidade inteira. Por um lado, com as escolas, que eram gratuitas (porque, sendo o colégio fundado economicamente, se bastava financeiramente a si mesmo), se retiravam da rua as crianças, e em pouco tempo eram restituídas às famílias, transformadas, enquanto o próprio progresso nos estudos era mais rápido e seguro do que sob a orientação de outros mestres (possivelmente remunerados) da cidade; por outro lado, os sacerdotes, o mais das vezes sem tarefas de ensino — já que este era na quase totalidade garantido pelos jovens, nos anos que mediavam entre os estudos de filosofia e os de teologia — podiam desenvolver o seu apostolado específico, tanto nas igrejas (e isso era necessário para os alunos em primeiro lugar) como fora: praticamente de maneira idêntica à de uma casa dedicada a ministérios («casa professora»). Portanto, para a Companhia, os colégios, além de fornecerem os domicílios necessários ao seu crescimento numérico rápido (as casas professoras eram quase inexistentes: apenas Roma e Lisboa), vinham a constituir um perene viveiro de vocações escolhidas.

É certo que, deste modo, a fisionomia da Ordem ia mudando. Antes de mais, externamente: o «colégio» dos Jesuítas caracterizava-se mais pelas escolas públicas e pelo numeroso elemento jovem que todos os dias a ele afluía — espectáculo novo em muitas localidades — do que pela actividade de ministério sagrado, ainda que zeloso, exercido nas igrejas. Mas, também, substancialmente. É que o primitivo ideal de vida mais ou menos mendicante dava lugar a uma vida sob o signo da segurança económica. Contudo Inácio não se mostrou preocupado; aceitou serenamente, como sempre, aquilo que para ele era manifesta indicação divina: o «maior serviço de Deus» assim o exigia então, principalmente para preparar os responsáveis do futuro numa sociedade em transformação e na Igreja que devia reformar-se — é a estratégia apontada nas Constituições⁽⁴⁾. Esta perspectiva é a que caracteriza a actividade pedagógica da Companhia de Jesus: obra de caridade, mas em actividade pastoral.

(3) Cfr. na edição citada o Índice, p. 1098; e ainda uma carta datada de Dezembro de 1551 em que se enumeram quinze benefícios dos colégios, quer em relação à Companhia, quer aos externos: *Monumenta Paedagogica*, I, pp. 416-420.

(4) Parte VII, Cap. 2, n. 1 D; *Scritti*, pp. 583-585.

Todavia, muitos dos seus melhores filhos não conseguiram aceitar com igual tranquilidade a evolução da Companhia. Com efeito, pondo de lado outros aspectos, esta evolução acarretava duas grandes inflexões relativamente à Bula de aprovação: quanto aos professores, eles viam-se obrigados a viver nos colégios e a viver de rendas, e não nas casas e de esmolas; e, quanto aos próprios colégios, que podiam gozar de rendas enquanto «seminários» da Companhia, a maior parte não o era, já que neles existiam pouquíssimos «escolásticos» e, muitíssimas vezes, nenhum.

O espinhoso problema jurídico e de consciência levantado por esta segunda inflexão arrastou-se por muito tempo, antes que se lhe encontrasse solução. Esta veio, finalmente, mas após muitos trabalhos, na sexta Congregação Geral (1608): bastava — foi declarado — que os colégios contribuíssem com uma parte das rendas para a manutenção dos estudantes reunidos noutros colégios. Quanto à primeira inflexão, a abertura de novas «casas» não dependia da Companhia, mas das cidades que, se desejavam a Companhia, não era para terem mais uma casa de ministérios sacerdotais, já que estas não escasseavam.

2. A actividade educativa desenvolvida nos séculos XVI-XVIII

Se a Companhia de Jesus, através da acção dos seus membros, se lançou imediatamente em várias direcções na Europa e fora dela (Itália, Alemanha, Espanha, Portugal, Índia Portuguesa), foi unicamente a oferta do novo apostolado dos colégios que, o mais das vezes, lhe proporcionou acolhimento contínuo que, em poucos decénios, lhe permitiu ramificar-se de modo impressionante. E explica-se facilmente. Enquanto o tipo de apostolado desenvolvido pelas «casas» da Companhia — se exceptuarmos a pregação dos «Exercícios Espirituais» — já o realizavam as várias Ordens mendicantes existentes em todas as cidades importantes, e praticamente todas em cada uma, pelo contrário, geral era, no clima do último Renascimento, a procura de cultura, sem encontrar a adequada resposta. Nas áreas atingidas pela Reforma Protestante, os responsáveis dos povos católicos preocupavam-se cada vez mais por encontrar professores para a juventude, assediada pela actividade escolar langamente desenvolvida por protestantes declarados ou simpatizantes, que mantinham florescentes institutos. É significativa, a este propósito, a afirmação do Núncio da Polónia, em 1579: «Estes colégios são bons por tudo. Mas, implantados

no meio de hereges, como seria este [Danzig], são excelentíssimos e podem produzir fruto admirável» (5).

Contudo, não se podem subestimar os aspectos de ministério sacerdotal inerentes aos colégios: em clima de restauração católica — a atitude profunda de fé durará até ao advento do liberalismo laicista — não era considerada coisa de pouca monta poder usufruir, sem encargos especiais, do fervoroso e renovador apostolado dos Jesuítas: muitos aspiravam a beneficiar da sua direcção espiritual, particularmente através da confissão; e os responsáveis da pastoral também encontravam neles denodados e competentes colaboradores. É ainda pensando neste benefício espiritual que, por exemplo, o Cardeal Borromeo, tendo encontrado o Duque Guilherme de Mântua, numa viagem a Roma, em 1580, insistiu com ele para que fundasse um colégio de Jesuítas, chamando-lhe a atenção para os benefícios que daí adviriam. Por isso, também foi possível encontrar nas maiores cidades benfeitores que fundaram grandes casas professas e respectivas igrejas, onde muitas vezes existia já um colégio. Em 1747, tais casas, na vigília do turbilhão que envolveu a Companhia, eram 24.

Constituía já, ordinariamente, notável esforço para uma comunidade, um bispo, um príncipe ou um abastado cidadão encarregar-se da fundação económica de um colégio. Porque existiam normas precisas por parte da Companhia. Desde 1553, Santo Inácio pensava determinar que, durante dez anos, se não aceitasse de novo nenhum colégio em que não pudessem manter-se ao menos catorze membros (incluídos dois destinados aos serviços de casa). E isto, tanto para haver quem substituísse os professores (quatro ou cinco) e os sacerdotes (dois ou três), se adoessem, como ainda por parecer justo que a Companhia obtivesse do trabalho de tantos dos seus em prol do bem comum, algum apoio para sustentar alguns dos seus «escolásticos» durante os estudos. Essa determinação, justificada pela experiência feita nos colégios italianos levados por poucas pessoas, onde não era possível nem estudo sério nem disciplina religiosa, ficou perdida entre os papéis inicianos; mas fê-la sua a primeira Congregação Geral de 1558. Porém, um ano depois, o segundo Prepósito Geral, Diogo Laines, sempre baseando-se na experiência, aumentou o quadro de pessoal para vinte membros, dando simultaneamente normas acerca da fundação, com o fim de evitar para os professores o estatuto

(5) *Monumenta Polon. Vatic.*, IV, 153.

de assalariados. Todavia, para não criar desânimo, foi preciso recorrer à dispensa caso a caso. Por isto — e também, acrescenta-se, porque tinha soado a hora do Norte da Europa e era preciso orientar para lá as forças disponíveis —, durante sete anos de governo, Laines não aceitou senão dez, entre uma centena de pedidos de colégios vindos da Itália. Decerto, não porque fosse menos entusiasta que Santo Inácio quanto à actividade pedagógico-humanística. Pelo contrário, precisamente a ele se deve, a mudança definitiva do rumo apostólico da Companhia para aquela actividade. Imediatamente enfrentou também um problema básico para os cursos de letras: a preparação de docentes estáveis; e empreendeu a composição de um directório comum (*Ratio studiorum*)⁽⁶⁾.

Foi precisamente a carência de pessoal competente, com a consequente improvisação e inexperiência dos substitutos, a principal dificuldade dos primeiros decênios, a ponto de com frequência comprometer o prestígio da instituição, após um começo brilhante ou uma expectativa suscitada ao princípio. Por isso, a segunda Congregação Geral (1565) proibiu que se aceitassem novos colégios, enquanto se não consolidassem os existentes. Robustecida a Companhia, enquanto se ia aperfeiçoando a legislação dos estudos (*Ratio studiorum*), o primeiro Geral italiano, Cláudio Acquaviva, nos seus trinta e quatro anos de governo (1581-1615), pôde aceitar duzentos colégios.

A maior parte dos colégios, principalmente os dos centros menores, limitou-se, então e depois, ao curso de letras, por vezes apenas com o ciclo básico, e mais frequentemente também com o ciclo superior, ao menos no tocante a «humanidades»; os docentes, em geral, eram os «mestres» (isto é, os que, obtido o grau do *mestrado* em filosofia, se ocupavam alguns anos nos colégios antes de passarem à teologia). A situação não era isenta de inconvenientes, mas compensada por outras vantagens e, principalmente, atenuada pelo facto de tudo se encontrar já regulado pela *Ratio*. Contudo, havia também sacerdotes docentes de letras, especialmente para as classes superiores e nas cidades importantes. Nestas também se ministrava o ensino mais ou menos completo, ou em sistema rotativo, de filosofia, segundo as cláusulas de fundação ou o pedido nem sempre igual da cidade. Ademais, e, muitas vezes, acrescentava-se uma cadeira de teologia moral e até dogmática. Uma universidade regular, como vem exposta na Parte IV das Constituições, raramente existiu. Mas cada Província procurava ter ao menos um centro

(6) Cfr. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Laines*, I, pp. 226-239; 352-367.

equivalente para os seus estudantes, aliás também aberto aos externos (a Companhia foi autorizada pelos Papas a conferir os graus académicos em filosofia e teologia aos seus estudantes, pelo Colégio Romano, já em 1556, e pelas outras Faculdades em 1567; aos alunos externos, em 1578). O ensino elementar, conquanto fosse apreciado como excelente obra de caridade, teve de ser sacrificado, e limitado aos países de missão.

Colégios internos, por outro lado, só foram aceites de mau grado. Também aqui o iniciador foi Santo Inácio que, em 1551, cedendo a instâncias de alguns bispos, fundou o Colégio Germânico, para futuros sacerdotes alemães, conferindo-lhe estatutos que o fizeram protótipo dos seminários. Embora a Companhia sentisse o encargo que representava manter tais instituições, não pôde deixar de aceitar, de 1554 a 1599, cinquenta colégios internos, dos quais mais de trinta nos países da Europa setentrional, onde se davam razões especiais. Também a Itália contou em breve com o seu, aberto no próprio Colégio Germânico, mediante compensação financeira ao colégio, que vivia de subsídios. Em 1573 passou para o Seminário Romano, também ele confiado aos Jesuítas desde o início, em 1564. Os grandes internatos eram excepção (200 alunos no Germânico, em 1566, ao lado dos 1000 que frequentavam o Romano; 230 entre os 600 estudantes de Dilinga, em 1596; 400 entre os 600 de Douai, em 1575; 200 em Paris, em 1585; 280 na Universidade de Pont-à-Mousson, em Lorena, em 1588 ...). Em geral, eram bem pequenos em relação à enorme massa de estudantes dos colégios: em Colónia, em 1580, havia 80 internos numa população de mais de 1000 estudantes; em Munique, em 1590, 40 entre 800; em Tréveris, de 1577 a 1595, 40 entre 1000. Os problemas pedagógicos obrigaram a longo trabalho de reflexão, pela falta de precedentes adequados. Com base em experiências feitas, optou-se por parte da direcção da Ordem pela solução mais frutuosa. Nos finais do século, já existiam bastantes elementos para uma *Ratio atque institutio educationis* paralela à dos estudos (*Ratio Studiorum*), mas não foi redigida, principalmente pela dificuldade de uma orientação comum que fosse adequada a nações e circunstâncias diversas (uma vez que os estudos se realizavam em todo o lado na mesma base).

Os institutos de ensino eram abertos, sob a pressão do serviço, em edifícios já existentes, e o mais das vezes bastante modestos; mas, à medida que a obra crescia, tornava-se imperiosa a necessidade de um edifício funcional, construído expressamente. Por isso, quer os promotores do colégio, quer os próprios Jesuítas, iam providenciando, ainda

que ao longo de vários anos, destinando-lhes uma quota anual dos rendimentos. Procuravam-se as melhores soluções possíveis e seguiam-se certos modelos comuns, como requeria o método comum: aulas à volta de um pátio, capelas para as congregações, etc. Frequentemente estes edifícios acabavam por sobressair na cidade.

Considerando no seu conjunto o ensino secundário ministrado pela Companhia durante o primeiro século da sua existência — se nos lembramos, era ela praticamente o único instituto religioso que o ministrava — o P. Haller, um equilibrado apologista alemão dos colégios, era levado a declarar: «Nullum neque magis utile, neque magis necessarium hac aetate in Ecclesia reperiri quam magisterium scholarum inferiorum, prout illud a Societate exercetur»; e continuava: «Si argumentum ab experientia cupimus, adeamus septentrionem, et videbimus hoc uno medio scholarum Societatis (in quibus P. Oliverius Manaraeus anno 1581 amplius quam triginta millia [discipulorum] investigando reperit) magis quam ullo alio Franciam, Poloniam, utramque Germaniam conservatas et ad miraculum usque emendatas fuisse»⁽⁷⁾. Juízo autorizadamente confirmado pelo Geral M. Vitelleschi na carta para o ano centenário de 1640: «Non est dubium quin iuventutis proba institutio sit praecipuum inter adiumenta quae divina providentia Societati concessit ad bonos mores in communem hominum vitam inducendos. Qui character et honoratum velut insigne tam proprium est nostrae familiae, ut non modo nos ab aliis religionibus separet ac distinguat, verum etiam illustrem nominis famam et opinionem conciliet»⁽⁸⁾.

Já não foi tão favorável a atmosfera do segundo século. Entravam em competição, na actividade educativa, outros institutos, que apresentavam diferentes propostas adequadas aos tempos, que experimentavam mutações importantes relativamente ao período antecedente, e chocavam com a fixidez pedagógica da Ordem. Além disso, é a época em que a polémica — que desde o início acompanhara a Companhia, sobretudo da parte protestante, se bem que relativamente pouco motivada — se abate sobre ela, agora na onda do jansenismo, até ao campo católico, seja quanto à doutrina, seja quanto aos comportamentos práticos. Criavam-se assim as premissas das futuras expulsões e abolições parciais (domínios portugueses; coroas bourbónicas) que, sustentadas por violentíssimas campanhas difamatórias, desembocam na universal supressão canó-

(7) *Monumenta Paedagogica*, II, pp. 18-19.

(8) G. M. PACHTLER, *Ratio studiorum* ... S.I., III, Berlim, 1890, pp. 56-57.

nica da Ordem. Deste modo, no século XVIII, a Companhia foi decisivamente combatida pelos círculos iluministas, mas — pelo vasto influxo cultural que lhe vinha dos colégios e que era considerado como defensor do passado — ganhou também a antipatia de muitos católicos que aspiravam à renovação.

Independentemente de tudo isto, o segundo século não pode deixar de se apresentar como o século da tranquila continuidade em contra-posição com o precedente, que fora de impetuosa difusão pela Europa e, já na segunda metade, pela América Latina. Serão precisos 120 anos para que aos 444 colégios fundados nos primeiros 80 anos (1548-1626) se juntassem outros 255, até ao ano de 1749. Todavia, importa ter presente que em 1626 aparecem apenas 56 seminários, enquanto em 1749, entre seminários e internatos, vemos 176.

Na Itália, em particular, nota-se o aumento dos colégios internos. Assim, dos 91 colégios — incluindo os três da República de Veneza abandonados em 1606 por motivo do interdito, e que serão restituídos em 1657 — apenas com um único colégio interno, o dos nobres de Parma, além do Seminário romano e o do Loreto, passa-se um século depois para 126 colégios com 16 internatos, dos quais 9 destinados à nobreza. Alguns deles alcançaram tal renome, que atraíam alunos do estrangeiro, como o de Parma; e, nos finais do século XVII, Brescia com quase 200 internos. A distribuição destes institutos era mais ou menos igual, isto é, 26 a 31 por cada uma das cinco províncias em que se dividia a Itália, excluindo a Sardenha, mas contando com a Córsega, Malta e Ragusa. Algumas grandes cidades tinham vários colégios, e numerosos eram os existentes em cidades mais pequenas.

Na segunda metade do século XVII, verificou-se um declínio do ensino dos clássicos, por desinteresse dos jovens mestres. A décima quarta Congregação Geral (1669) procurou remediar este mal, ordenando que se compusesse uma instrução apropriada. Dez anos mais tarde aparecia, corrigida e para uso internacional, a *Ratio discendi et docendi* que, em 1692, J. Jouvancy tinha preparado para a sua Província de Paris. Notabilíssimo é o facto de nela se ter reconhecido o direito e até o dever de o «mestre» ter de estudar a própria língua, e daí se tirarem as consequências, indicando o modo de associá-la ao latim na escola. A versão latina aparece agora como o meio principal para aprender as línguas vivas: é o primeiro reconhecimento oficial e internacional de tal atitude

pedagógica⁽⁹⁾. Instituições semelhantes apareceram também em França e outros países; mas ainda em 1752 o Padre Geral escrevia uma carta, *De studiis humaniorum litterarum promovendis*. As escolas especiais de retórica, como preparação para a docência, não tiveram êxito estável. Talvez na base da crise estivesse uma vaga percepção de que a *Ratio* já estaria um tanto ultrapassada: a sociedade encontrava-se em mutação, e a escola também devia adaptar-se. Vai nesse sentido a proposta feita por Colbert: que certo número de colégios de latim se transformassem em colégios de comércio, com matérias de preparação mais directamente neste campo⁽¹⁰⁾.

Embora se não tenha tocado na *Ratio* oficial, de facto, foi-se mais ou menos lentamente, ao encontro do espírito do tempo e participou-se no movimento cultural (filosofia, física experimental, matemática, astronomia, geografia e história). Distinguiram-se sobretudo a Alemanha e a Província da Áustria (que tinha a extensão dos domínios da coroa: Maria Teresa confiou aos Jesuítas o seu «Theresianum»); seguindo as mesmas pegadas, a Polónia ergueu-se com esplendor da sua longa decadência. Mas a França sobressaía. A irradiação intelectual desta nação na Europa do Iluminismo é devida em parte à «cultura francesa» divulgada pelos grandes colégios da Companhia, principalmente do colégio parisiense de Louis-le-Grand, com a clientela europeia que a ele afluía e os manuais escolares que dali saíam⁽¹¹⁾. A Itália não ficou parada e as Províncias setentrionais e o Colégio Romano podem recordar uma boa série de nomes conhecidos ainda hoje.

Em resumo: os 700 institutos educativos da Companhia, dada a sua homogeneidade, constituíam a porção mais em evidência no panorama escolar da época, e as suas estruturas e métodos estarão presentes na legislação posterior, em particular na napoleónica. Após a supressão, os colégios que não foram tomados por outros religiosos tornaram-se, na sua maioria, escolas oficiais — e eventualmente universidades — ou sedes de outras instituições públicas, que em grande parte ainda existem.

(9) Cfr. DAINVILLE, *L'éducation des Jésuites*, p. 246.

(10) *Ob. cit.*, p. 38.

(11) *Ob. cit.*, p. 265.

AS EMPRESAS FACE À EUROPA (*)

por MICHEL DRANCOURT (**)

L'Institut de l'Entreprise realizou uma série de inquéritos junto de 100 chefes de empresa europeus para saber como é que eles viviam o mercado comum e preparavam o mercado único. Tratava-se sobretudo de grandes empresas, geralmente, aquelas que estão interessadas em Portugal e procuram antes de mais a possibilidade de produzir em condições económicas favoráveis para reexportação. Depois da libertação da Europa de Leste, têm escolha entre diversas zonas de desenvolvimento. A Europa do Sul terá de se mostrar particularmente competitiva (simplicidade de regulamentações; viabilidade dos compromissos; qualidade da formação; e, particularmente, modernização dos sistemas de crédito) se quiser continuar a atrair os investidores.

Eis um condensado das respostas recebidas.

★

Encontram-se em todas as empresas europeias de vanguarda três ideias-força:

- para o triunfo na Europa, é preciso visar o mundo;
- para visar o mundo, é preciso impor-se na Europa;
- para preparar o futuro, é precisa a ousadia da mudança.

(*) Uma parte deste artigo inspira-se num artigo aparecido em princípio de 1990 na revista *Futuribles*.

(**) Delegado Geral de «l'Institut de l'Entreprise», Paris.

A primeira verificação tirada dos inquéritos é que o Mercado Comum existe. Às vezes esquece-se demasiado. Ele é a base sobre a qual se apoiam as empresas europeias voltadas para o exterior. Mas a chegada do Mercado Comum não tinha desencadeado ainda uma forte vaga de reestruturações. A preparação do Mercado Único, ao contrário, arrasta consigo uma mudança de natureza nas empresas europeias. Essa preparação é tratada muito diferentemente de um país ao outro.

Abordagens diversas

Para as empresas alemãs, o Mercado Único é uma espécie de não-dito. Os países vizinhos são desde há muito tempo o mercado de base. As preocupações de abertura da Europa ao mundo parecem-lhes por vezes mais prementes. Para as grandes empresas alemãs e para as empresas médias de sucesso, a conquista dos mercados mundiais é a preocupação mais forte, apesar mesmo de a abertura dos países de Leste oferecer a partir de agora novas clareiras.

A abordagem francesa é muito diferente. A Europa serve de treino para o «mar largo». Por isso, facilmente se transpõem para o conjunto europeu as preocupações nacionais. Há muito maior preocupação que na Alemanha por definir uma política europeia concertada face aos concorrentes, nomeadamente japoneses e asiáticos.

Dito isto, as diferenças de abordagem são pelo menos tanto profissionais como nacionais. Os construtores de automóveis querem que a abertura total do mercado europeu aos japoneses se faça por etapas. Da mesma maneira as poucas empresas electrónicas europeias restantes, como Philips e Thomson, que estão comprometidas numa luta mundial, reclamam que as condições de concorrência sejam as mesmas no Japão e na Europa. Em contrapartida, os sectores menos sujeitos à pressão asiática, sejam eles poderosos como o da química ou sejam os que interessam actividades em que as distâncias pesam ainda sobre os custos, todos são favoráveis a um Mercado Único aberto a todos os ventos.

A segunda verificação vem já dos nossos inquéritos fora da Europa: vista pelos japoneses, americanos e os outros, a Europa existe.

A terceira verificação é que as formidáveis transformações que se operam na Europa de Leste não se teriam dado se a Europa livre não exercesse sobre ela um poder de atracção.

A *quarta verificação* tem a ver com as mudanças que estão a dar-se nas perspectivas europeias devido aos acontecimentos de Leste que perturbam os calendários económicos, monetários, diplomáticos. Mas contrariamente aos discursos políticos que podem dar a impressão de que nos encontramos perante um Eldorado, os homens de negócios são realistas. Eles procuram, é certo, tomar posições frente a mercados potenciais: por exemplo o Dresdner Bank, logo alguns dias depois da queda do muro de Berlim, abria uma agência no mesmo local da sua antiga sede. Mas não esquecem a disciplina das contas.

O verdadeiro problema da Europa de Leste no seu conjunto é o da rapidez da sua adaptação à disciplina da economia de concorrência. A produtividade horária na Alemanha de Leste é inferior, pelo menos em metade, à do Ocidente.

Um dos melhores investimentos que se podem realizar nos países de Leste, como nos do Sul, consiste em formar quadros.

Na classificação das preferências, além do Leste alemão que muitos crêem reservado de facto às firmas alemãs — apesar dos desmentidos — a Checoslováquia vai à frente, seguida da Hungria. Conhecem-se mal as possibilidades da Bulgária. A Polónia atrai pela sua grandeza, mas desconcerta pela sua desordem. A Roménia inquieta. No conjunto, as empresas pensam que o alargamento do Leste europeu oferece, de imediato, mais perspectivas políticas que económicas. À Europa é dada oportunidade de ultrapassar a função de mercado rico e promissor em que se tinha acantonado até agora. Pode representar um pólo de atracção mundial. É este «regresso da Europa» que é o facto novo.

Enquanto as esperanças levantadas pela «libertação» do Leste se não concretizam, as empresas europeias continuam a actuar numa perspectiva de união europeia, mesmo que as formas que virá a tomar o Mercado Único apareçam menos claras. A maior parte das empresas que contactámos imaginam-no aberto. Mas, repitamos, um número considerável de firmas estão atentas às condições de reciprocidade em matéria de liberdade de acção, a exigir aos nossos parceiros, nomeadamente aos japoneses.

Os trunfos das empresas

Para a preparação do grande mercado, a doze ou alargado, as empresas de cada um dos grandes países europeus jogam trunfos específicos.

Os trunfos das empresas alemãs, as quais servem muitas vezes de referência às outras em razão da sua rentabilidade e da sua potência, podem agrupar-se em torno de sete características:

- o consenso sobre os objetivos e a qualidade das relações humanas, que não exclui as tensões com o poder sindical;
- o sistema de formação concebido de tal maneira que as pessoas recebem a formação de que têm necessidade para trabalhar e compreender a engrenagem das empresas;
- a importância da formação permanente que mobiliza muitas vezes metade do pessoal cada ano;
- uma forte impregnação tecnológica das empresas que contribui a fazer da Alemanha o reino da indústria. O esforço de Investigação-Desenvolvimento, considerável, está totalmente integrado na empresa;
- uma abordagem deliberadamente mundial do mercado que impele as empresas a procurar as saídas por onde possam obter as melhores oportunidades de se impor, o que é tanto mais necessário quanto os custos salariais alemães são muito pesados;
- uma estratégia de empresa simples, perseverante, reforçada pela continuidade das equipas dirigentes que fazem geralmente carreira no seio duma mesma firma. Esta permanência contribui para a qualidade dos produtos, das redes de venda e dos serviços posteriores à venda;
- finalmente uma certa forma de solidariedade nacional entre as empresas alemãs que exclui abertura de lutas fratricidas nos mercados externos, e favorece a preferência por equipamentos e produtos alemães na Alemanha.

Os trunfos ingleses são mais contrastados:

- contraste entre as regiões dinâmicas do Sul e as regiões em reconversão ao Norte, embora se tenham conseguido recentemente notáveis progressos, em parte graças a investimentos japoneses;
- contraste entre as posições aparentemente não europeias do governo Thatcher e os pragmatismos dos técnicos ingleses que sabem melhor que outros utilizar as administrações de Bruxelas em vantagem das suas empresas;

- contraste entre os homens de negócios ingleses, provavelmente os que têm mais ambição de lucro na Europa, e a tradicional atitude malthusiana dos sindicatos, os quais no entanto estão em vias de modernizar-se.

Desde os começos do governo de Thatcher, a economia britânica desenvolveu um esforço de saneamento. Teve grandes custos sociais, pois fez desaparecer séries inteiras de actividades. Mas a maior parte das grandes empresas que subsistem — por exemplo no sector agro-alimentar, farmacêutico, electrónico — são dinâmicas e fortemente rentáveis.

Em contrapartida, as PME britânicas parecem pouco preparadas para um desenvolvimento europeu. Integram mal os dados culturais europeus e as exigências duma abordagem *marketing* dum meio não britânico.

Os trunfos italianos dizem sobretudo respeito à qualidade dos empresários, à sua criatividade, à sua independência de espírito. Que poderiam eles esperar, aliás, dum Estado confuso, anárquico e que apesar disso resiste ao fracasso que já há muito o deveria ter destruído?

A maior parte das empresas esperam do Mercado Único que ele influa sobre os Poderes Públicos italianos e os force finalmente a reformar-se. Esperam que a Europa venha a meter disciplina e rigor no Estado.

Os grandes grupos anteciparam já largamente a liberdade de trocas intra-europeias e vivem na hora da globalização. As pequenas e médias empresas estão mais inquietas. Têm necessidade de capitais importantes para fazer face às perspectivas de crescimento rápido. Ora elas não estão habituadas a trabalhar com dinheiro que não seja o seu. Temem ter de fazer entrar no seu capital e no seu conselho de administração pessoas que não sejam da família. Isso vai conduzir necessariamente a uma outra abordagem das contas da empresa.

Os trunfos espanhóis são sobretudo os de empresas que vivem um período de recuperação, as Trinta Gloriosas, a trinta anos de intervalo de alguma maneira. O crescimento espanhol é, já há alguns anos, mais forte que o da média da CEE. Os capitais afluíram a uma economia que está largamente sujeita a influência externa. As maiores empresas espanholas ou são públicas, ou estão sob controle estrangeiro. Os espanhóis não se queixam demasiado disso. Vêm na perspectiva do Mercado Único uma oportunidade de adquirir peso nos preços internos. Têm consciência de que as suas empresas têm ainda um longo caminho a percorrer

até estar à altura da Europa, mas esperam ter capacidade de responder ao desafio.

Saindo dum longo período de autarcia, as empresas espanholas não têm hábitos de exportação e de criação de redes internacionais. Mas estão decididas a adaptar-se. Muitos dos dirigentes são jovens (os mais jovens da Europa). Não hesitam em realizar acordos com empresas estrangeiras para evoluir mais rapidamente. O INI, por seu lado, que reúne todas as participações industriais do Estado, procedeu a um saneamento das suas empresas, nomeadamente reduzindo os efectivos até agora largamente excedentes.

No sector bancário, as participações estrangeiras são travadas pelo governo. Os bancos são muito rentáveis, sem dúvida por terem procedido a punções importantes nas empresas em que tinham participações. O Estado pediu-lhes recentemente para se retirarem da indústria. São portanto obrigados, também eles, a adaptar-se à competição europeia. Isso não irá sem abalos.

Que dizer das empresas portuguesas? Não são muito conhecidas. Mas as empresas europeias presentes em Portugal têm uma intenção séria de aí se desenvolver esperando que o tecido industrial do país se venha a reforçar.

Os gerentes de empresa franceses, esses, não estão muito familiarizados com o conteúdo exacto dos textos europeus. Mas estão convencidos que a bola de neve europeia rola. Actuam, por isso, como se o Mercado Único já existisse. Ao proceder assim, estão a contribuir para o tornar realidade.

Duma maneira geral, as empresas francesas, sobretudo as médias, que formam o tecido da competitividade, são duas ou três vezes mais pequenas que as alemãs. A preparação da Europa exige um aumento de potência, dificultado pela fraca capitalização. Mas o recente renovar dos benefícios favorece o movimento de adaptação.

Nunca as reestruturações foram tão fortes. Nunca os contratos de participação foram tão numerosos. No decurso dos últimos cinco anos, a parte da Europa nas exportações francesas passou de 53% a 60%. Depois dum longo período de estagnação, os investimentos recomeçaram. A despeito das suas fraquezas aparentes, a indústria torna-se cada vez mais competitiva. Os custos salariais são relativamente estáveis e inferiores aos alemães.

A Europa actua como coacção salutar sobre as empresas e os responsáveis da política monetária. Não acontece o mesmo com todas as administrações. Há uma França consciente das realidades do mundo e uma França que vive ainda voltada para si mesma. Acontece o mesmo noutros países e nomeadamente em Portugal.

Observações de conjunto

Para além das observações feitas país por país, algumas aplicam-se ao conjunto da Europa e da CEE.

Por toda a parte, as perspectivas abertas pelo Mercado Único e o aumento da pressão concorrencial interna e externa que daí resultará, conduzem as empresas a tomar como referência não o seu concorrente imediato, mas o que está melhor colocado no mundo, seja ele europeu, americano, japonês, ou mesmo coreano ou taiwanês.

É certo que estes ventos do mar largo ainda não sopram em todas as empresas. Mas sopram nas empresas «locomotivas» que arrastam progressivamente todas as outras. Aquelas que não conseguem acompanhar, estiolam e desaparecem. É de esperar que por toda a parte venhamos a assistir a um aumento de cemitérios de empresas incapazes de viver a aventura europeia e mundial, e a ver intensificar-se ao mesmo tempo a actividade das maternidades de empresas novas.

Em contrapartida, não parece que os governos e as administrações estejam suficientemente conscientes de que têm uma responsabilidade na competitividade, boa ou má, das empresas e que os seus modos de funcionamento estejam, eles próprios, em competição uns em relação aos outros. Parece que os mais favoráveis ao bom funcionamento das empresas são os dos Estados Regionais do tipo alemão ou dos pequenos Estados mais preocupados em acompanhar o movimento das empresas que em pretender orientá-lo. É verdade que se observa um desfasamento crescente entre a visão «nacional» dos Estados e os princípios que se impõem às empresas que já integraram as dimensões europeias nas suas perspectivas.

Para o triunfo na Europa, é preciso visar o mundo. Existem produtos locais, regionais. Mas um número crescente de produtos torna-se cada vez mais mundial ou está a mundializar-se. As empresas que os fornecem não têm alternativa: o seu horizonte é o mundo. Para elas, a Europa é uma base necessária mas não suficiente.

As empresas que conseguem o melhor na Europa são, aliás, as que se impõem ou se põem à altura de se impor no mundo. Mas elas mesmas terão de se habituar à internacionalização de todas as suas actividades, incluindo a Investigação e Desenvolvimento. Não é seguro que os quadros das empresas estejam todos preparados para controlar esta evolução.

Para visar o mundo, é preciso mudar de natureza. A mundialização exige uma remodelação ao nível dos homens, das estruturas e dos modos de organização. Estamos em vias de viver reagrupamentos em todos os sectores, nomeadamente naqueles em que os Europeus falharam o arranque, ficando nacionais, como foi o caso dos componentes electrónicos ou da informática. Estas mudanças estruturais vão acelerar-se.

Traços específicos da gestão europeia, país por país

Para resumir certas características particularmente tipificadas da gestão nos diferentes países que explicam a abordagem europeia de uns e outros, podemos-nos apoiar num comentário de Jean Brilman, tirado dum estudo recente da CEGOS (Commission Générale d'Organisation Scientifique).

Os alemães

- sistema dual que valoriza a aprendizagem na empresa, para formar não só operários, técnicos e engenheiros de fabricação, mas também vendedores muito profissionalizados;
- verdadeira participação nas decisões e preparação muito organizada do trabalho;
- arte de funcionar em directório (Vorstand);
- capacidade de bem segmentar os mercados e de se impor em certo número de técnicas indispensáveis a toda a indústria.

Os ingleses

- língua para o acesso aos mercados da Commonwealth e da América do Norte;
- concisão dos relatórios e das notas;
- qualidade dos sistemas de informação contábeis e de gestão;
- humor na publicidade, formação e gestão.

Os povos do Benelux

- capacidade de políglotas;
- atitude naturalmente comercial e aberta ao mundo;
- arte de concluir em seu favor negociações complexas.

Os italianos

- arte de estruturar as actividades em cachos de pequenas sociedades e de as gerir com lucros;
- à semelhança dos flamengos, talento especial para a optimização fiscal;
- sentido artístico que se encontra no *design* e na moda.

Os franceses

O seu talento poderá continuar a afirmar-se:

- na gestão dos grandes projectos, como os do BTP ou da Aeroespacial e dos serviços públicos;
- na rentabilização das sociedades de carácter público (know how que falta ainda à maior parte dos países);
- na criatividade abundante das PME;
- na aptidão para manejar conceitos e logísticos.

Disto resultará, a prazo, um melhoramento da competitividade das empresas europeias que assim poderão reconquistar partes do mercado mundial. Aliás, os consumidores europeus são e serão, com os americanos, os mais favorecidos do mundo.

Para preparar o futuro, é preciso sair da Europa. Se a Europa fosse um conjunto relativamente protegido, poder-se-ia conceber nela uma política à americana consistindo em realizar a quase totalidade das vendas no seu mercado interno. Mas, mesmo nos Estados Unidos, esta política já não tem consistência. *A fortiori* se arrisca ela a ser ilusória na Europa. É sabido que o Acto Único não previu verdadeiramente nenhuma política em relação ao exterior. Assim a Europa atrairá cada vez mais investimentos estrangeiros, nomeadamente japoneses. Quanto mais os japoneses ou outros tomarem parcelas do mercado na Europa, mais será preciso que os europeus conquistem os mercados dos Estados Unidos e da Ásia, incluindo os do Japão.

Europa ou Europas? Certas empresas consideram o mercado europeu como um todo. Modificam a sua organização neste sentido e globalizam as suas acções publicitárias e de promoção. Mas não estamos senão no princípio. Existem ainda muito poucas empresas propriamente europeias.

Finalmente, se é verdade que existem preocupações comuns às empresas europeias que as distinguem das empresas dos outros grandes conjuntos económicos, é claro que os ingleses, por exemplo, têm a sua maneira de ser (embora as empresas inglesas sejam nitidamente mais europeias que o seu governo) e que sobretudo o futuro da Europa dependerá em grande medida do que venham a decidir, nos meses mais próximos, os responsáveis monetários e políticos.

As empresas estão habituadas a adaptar-se ao quadro jurídico e político que lhes é dado. Se houver unificação política europeia, haverá empresas europeias. Se não, haverá empresas internacionais e um tecido de empresas regionais.

PAPEL ESPECÍFICO DA FILOSOFIA E DA TEOLOGIA NO ENSINO SOCIAL DA IGREJA nos 100 anos da «Rerum Novarum» (1891-1991)

por ROBERTO BRIESKORN, S.J. (*)

Tanto a filosofia como a teologia aparecem no silogismo que estrutura a doutrina social (A1). As considerações filosóficas, nomeadamente a filosofia social (A2), a hermenêutica (A3) e a teoria científica (A4), desempenham um papel indispensável no ensino social da Igreja. Assim, neste domínio, vamos apontar aqui a contribuição substantiva e especial da filosofia (b) e da teologia (c).

A. O Papel formal da Filosofia

1.1. A «Doutrina Social» baseia sempre as suas conclusões em duas premissas: numa premissa de razão fundamental e numa premissa de razão factual. A primeira pode ser, em alguns casos, uma verdade revelada ... mas isso dá-se apenas em casos muito raros; a outra premissa nunca é uma verdade revelada.

1.2. A primeira premissa pode ser uma verdade revelada ou uma afirmação de natureza antropológica, considerada fundamental. Tomemos um exemplo da *Gaudium et Spes*, n.º 71, embora não tratando todos os aspectos deste capítulo.

(*) Prof. de Filosofia do Direito na Fac. de Filosofia S.J., Munique.

Premissa 1: O homem necessita exprimir-se de maneira autónoma. Sem uma expressão autónoma e sem uma finalidade orientada para uma actividade autónoma, a vida humana atrofia-se.

Premissa 2: A propriedade e outras formas de controlo privado sobre bens materiais contribuem para acumular esta «necessidade». Uma sociedade que reduza o homem à dependência exclusiva da assistência pública e segurança social e/ou que só reconheça o direito de propriedade a alguns (uma sociedade onde predominem os latifúndios) não pode ser uma sociedade justa, sob o ponto de vista humano.

Conclusão, como linha de orientação para a acção: Nos países com predomínio de latifúndios (que signifiquem a exclusão de muitos da capacidade de se auto-exprimirem e a impossibilidade duma vida autónoma) é necessária a redistribuição da terra. Uma ulterior consequência disto é a constituição de partidos políticos, pois a eleição deles depende da sua vontade política de implementar tal política agrária.

2. Deve notar-se em primeiro lugar que a questão de qual a autoridade do que fala, se o Papa, se os Bispos em concílio, ou os leigos, não exige uma clarificação bíblica, eclesiástica, histórica ou canónica, mas uma clarificação sócio-filosófica. Incluem-se nesta última a análise dum mundo diferenciado e os princípios da subordinação e da autonomia. (*Pacem in Terris*, 160; *Gaudium et Spes*, 43).

3.1. Nas premissas e na conclusão, empregam-se certos conceitos determinados por uma particular — e aqui um pouco pessoal — visão do mundo. Isto é evidente em todas as proposições. Mais, os conceitos são traduzidos numa linguagem e a linguagem transmite, ela própria, uma série particular de significados. Daí resulta que um certo conhecimento de hermenêutica é essencial para compreensão da própria conduta.

Quem quer que componha ou interprete os textos, deve esclarecer as suas próprias pré-concepções por si mesmo.

A formulação e comunicação (do ensino) deve ter em conta a variabilidade dos leitores. Quanto mais largamente lida e considerada é a Doutrina social da Igreja, tanto mais é discutida e condicionada por grupos de interesses na sua interpretação. A incorporação nas modernas filosofias — tais como liberalismo, socialismo ou anarquismo — de algumas verdades cristãs pode ajudar estas filosofias a aproximar-se dessa

Doutrina social, mas ao mesmo tempo, ela própria se arrisca a alguma distorção.

4.1. Voltando à Premissa 1: Deve reparar-se, ulteriormente, se os requisitos fundamentais se devem colher duma proposição revelada ou de outra proposição derivada doutra parte.

A GS 59 retoma a doutrina do Concílio Vaticano I sobre as «duas ordens de conhecimento» — o da fé e o da razão. Cada qual com os seus princípios básicos e seu modo particular de conhecer (Vat. I, Constituição «Dei Filius»). Deve-se arguir com a Bíblia, com o «ónus especial da prova» nisso implícito, que a Escritura contém a Palavra de Deus e que ela se pode reconhecer e transmitir a partir da Escritura? Devemos, por exemplo, voltar à lei natural? Seria assim possível atingir um grupo mais amplo de pessoas do que usando o argumento bíblico? É a lei natural (tal como é entendida pelos cristãos) mais aceitável e menor o ónus da prova? Não se trata no entanto duma questão de expediente ou de meios; tanto com as proposições da revelação, como com as da lei natural, levanta-se a questão da verdade: como se pode chegar à verdade com uma ou com outra e qual a relação entre as duas proposições?

4.2. A fim de obter a Premissa 2, é preciso esclarecer de onde se pode obter o seu conteúdo. Da experiência individual? Mas que significa isto numa Igreja com quase 2000 anos de existência e espalhada por todas as culturas? Mesmo independentemente do processo de interpretação (ver acima, 3), se usamos a própria experiência como ponto de partida, temos de avaliá-la segundo alguma escala.

Obtém-se o conteúdo a partir das ciências empíricas? Mas, com estas, é indispensável a consideração do processo de conhecimento utilizado pelas ciências empíricas e do *status* e validade das afirmações. Consequentemente, a Premissa 2 será sempre o resultado duma pesquisa levada a cabo, mais ou menos explicitamente, segundo as linhas duma teoria científica. E assim, mais uma vez, a sua relação com a conclusão se processa de modo diferente. Neste ponto devem pôr-se questões sobre a validade da aplicação universal ou parcial do curso de acção em perspectiva. O fim e os seus meios de realização devem distinguir-se claramente uns dos outros e só depois de feita a sua adequada distinção se se devem relacionar entre si. Por meio da redistribuição da terra aumentará a possibilidade de auto-afirmação em todos os casos ou será mais provável que essa auto-afirmação fique ameaçada? Será permitido,

ou talvez mesmo obrigatório, admitir um partido que tem como política a redistribuição da terra, juntamente com outras políticas inaceitáveis por parte da Igreja? (Isto seria uma expressão concreta da conclusão). Pode ver-se como estas questões tornam urgente a consideração dum contexto cada vez mais vasto. Em ocasião de eleições políticas é moralmente necessário ponderar os bens e consequências.

B. Papel substantivo da Filosofia

Papel específico da filosofia no ensinamento social da Igreja é primariamente tornar mais compreensível a realidade e, em particular, o homem. A filosofia, no que diz respeito ao seu conteúdo, serve como leitura da realidade (o trabalho filosófico facilita a decifração da realidade). A filosofia serve para apreender a posição da Igreja e assim interpretar a realidade de modo a ter em conta as matérias eclesiais de interesse. Quer dizer que isso se refere ou devia referir à determinação das verdades acerca da pessoa humana, que é «a via da Igreja» (v. Enc. *Redemptor Hominis*). O conhecimento acerca da pessoa humana não significa aqui procurar reconhecer o que já acreditamos sobre o homem, mas antes conseguir conhecer o homem de um modo novo, na sua situação histórica concreta. Porquê? Porque, também, só deste modo, o Evangelho, que não interpela apenas mas facilita ainda uma resposta, revela o seu significado. O «ponto da revelação» não quer dizer que se tenha simplesmente chegado a uma compreensão cada vez mais actual do «tesouro do pai de família» esclarecido de antemão. Assim, a todo o tempo o Evangelho deve ser novamente interpretado segundo os sinais dos tempos correspondentes. Tais sinais são: «especificação», «interanализação», «espiritualização e materialização», «historiorização», e «responsabilização».

1. Esta tarefa é exigida não propriamente pela moralidade mas pelos Evangelho (Lc. 12, 56). De ambos os lados se afirma uma dialéctica, que reciprocamente apoia a ilustração e orientação da verdade. Os exemplos tomados das Encíclicas sociais mostram como a mensagem do Evangelho dever ser interpretada de novo, tendo em conta a análise da situação:

- a. Em vez do anterior contexto euro-americano, o contexto mundial.
- b. Olhando para o futuro, com a nova expressão de «esperança» e «novos pontos de partida».

- c. Como apoio das democracias constitucionais, orientadas ao social.
- d. apoio aos direitos humanos.

2. Eis o seu contributo para explicar o mundo social. A partir da «lei natural» («ordodenken») em ordem a uma «antropologia filosófica» e a uma reflexão crítica sobre o progresso: um desenvolvimento contínuo com um enfoque sempre em mutação.

2.1. A *Rerum Novarum* parte, por exemplo, do ponto de vista de que (a) o homem se encontra numa ordem imutável na qual deve encontrar e preencher o lugar e a tarefa determinada por Deus para ele cumprir. «Operari sequitur esse» é um princípio universalmente válido (b). O Pensamento segundo a Lei Natural, o qual as mais das vezes se expõe de modo orgânico, está associado (c) à aprovação fundamental da ordem real tal como se apresenta neste particular momento histórico. Os valores da harmonia (d), estabilidade e moderação têm a primazia (e). É fortemente recomendada a actividade caritativa — que modera sem desestabilizar. Incorpora-se normalmente aí uma reflexão sobre a virtude (f).

Textos sobre a questão:

(a) *RN*, 14: «Porém, acima de tudo, deve admitir-se como estabelecida a imutável ordem das coisas — a qual considera impossível fazer a todos iguais numa sociedade burguesa — os altos e os baixos, os ricos e os pobres. Podem os socialistas tentar realizar tais sonhos, mas isso é um esforço vão contra a ordem natural. Existirão sempre na humanidade as maiores e mais amplas desigualdades».

(b) *RN*, 19: «A propriedade privada funda-se na ordem natural e o exercício deste direito não só é permitido, mas é também uma necessidade da existência social».

(c) *RN*, 31: Sobre a greve geral o Papa notava que «ela não somente prejudica os patrões e os operários, mas também causa grave dano ao comércio e à indústria e acima de tudo ao bem comum. Além disto, a experiência mostrou que as greves frequentemente deram origem

à intranquilidade pública e a actos de violência e assim perturbaram a paz do Estado». O apoio à regulamentação das leis termina, no entanto, quando vai contra «a recta razão, e, portanto, contra a lei eterna de Deus» (RN, 38).

(d) RN, 15: «A natureza orientou todas as coisas em ordem à união, à mútua harmonia, e, como no corpo humano, onde se devem encontrar harmonia e estabilidade, apesar da variedade dos membros e suas complexas relações uns com os outros, assim deseja também a natureza que haja um relacionamento harmónico no corpo da sociedade, bem como um certo equilíbrio entre estas duas classes (i.e. entre classe dos que possuem propriedade e os operários que não têm nada)».

(e) RN, 19: «O ensinamento sobre o uso conveniente da riqueza é transformado pela Igreja «num exercício prático e vivo». Ela preocupa-se com o dever de ter caridade e dar esmola. Este ensinamento pressupõe a distinção entre justificada propriedade privada e justo uso da propriedade».

(f) RN, 20: «A Igreja ensina aos que não possuem propriedade que a pobreza não tem nada de vergonhoso aos olhos de Deus e que a virtude é um bem acessível a todos, tanto aos mais elevados como aos mais baixos, tanto aos ricos como os pobres e que certamente nada, a não ser a virtude e o mérito, nos tornam dignos do céu. Na verdade, em certo sentido, o amor de Deus tem preferências para com os destituídos e desafortunados deste mundo. Jesus Cristo proclama bem-aventurados os pobres. Convida com amor a todos os atribulados e sobrecarregados e promete dar-lhes alívio».

2.2. A «transição» antropocêntrica teve origem em muitas declarações de anteriores Encíclicas, mas a essas colocou-as em novo contexto, nomeadamente num enquadramento mundial, a ser construído pelo homem (a). Se a função da filosofia (v. acima B.2.1.) tinha parecido ser a de força retardadora, apoiante da lei e da ordem (e de facto serviu para bloquear uma avaliação crítica dos desenvolvimentos modernos), foi também a filosofia que conduziu à transição, através da abordagem e comparação do pensamento contemporâneo, para uma releitura da Mensagem Cristã, a partir da perspectiva da dignidade única do homem. Esta «nova filosofia» adoptou o moderno pensamento antropológico,

sem contudo pôr de parte a relação com a transcendência ou o pensamento da criação. O ensinamento social foi-se voltando cada vez mais da lei natural para uma certa filosofia da história, a qual foi adquirindo o gosto pelas reflexões sobre o progresso, e introduziu o «Sujeito» da «História», o qual deve ele mesmo determinar critérios de acção (b). A proposição fundamental «agere sequitur esse» não é posta de parte, mas é focada no homem (como o «esse»). À luz da ordem existente, as notas críticas das Encíclicas aumentam de volume (c). Vêm à ribalta valores como justiça, paz, participação e partilha (c e d). E, embora o apelo à actividade caritativa nunca fosse posto de parte, orienta-se agora nada menos que a uma chamada à «construção dum mundo novo» (e). No ensinamento sobre a virtude, a «justiça» é agora mais posta em evidência do que a «moderação».

Eis os textos sobre esta questão:

(a) *Pacem in terris* (PT, 1): Falou ainda de uma ordem estabelecida por Deus e disse que a conformidade consciente com ela é uma pré-condição para a paz genuína. No entanto, o Papa delinheu também uma antropologia (PT, 9). Esta antropologia apresenta o homem como racional e como sujeito de direitos inalienáveis.

As reminiscências da concepção orgânica da sociedade estão incorporadas em instâncias isoladas, como *Sollicitudo Rei Socialis*, 44 (o bem-estar da comunidade política).

(b) O Papa João XXIII, na PT, 155, põe em destaque o «poderoso dinamismo» da vida social que torna necessário «examinar diariamente como acontecimentos sociais isolados se conformam com os preceitos da justiça».

GS, 4 ss. falou de um conceito de progresso que havia de trazer consigo novos, audaciosos e libertadores horizontes, bem como incertezas e erros. A *Octogesima Adveniens*, 41, ocupou-se da clarificação do conceito de progresso: «A qualidade e genuidade das relações humanas, o grau de participação e partilha de responsabilidade não são de menor importância, nem de menor significado para a sociedade futura, do que a quantidade e variedade de bens de consumo produzidos ... Não consiste o progresso, digno deste nome, em tomar uma consciência mais aguda de que o homem tem de assumir a responsabilidade nas ulteriores dimensões da sociedade e dispor-se espontaneamente a fazer o que Deus

e os homens esperam dele?» (ver também a Mensagem no 75.º aniversário da *RN* (Paulo VI, 22 de Maio, 1966, 3): «A Igreja fez especificamente seu o princípio do progresso na justiça social».

O Papa João Paulo II esclareceu isto em *SRS*, 27 — quando declarou que «o progresso não é uniforme, quase automático ou ilimitado em si mesmo, como se a raça humana pudesse, sob certas condições, correr para uma espécie de perfeição ilimitada. Tal perfeição, que está mais associada ao conceito de «desenvolvimento» influenciado pelas especulações filosóficas do Século das Luzes, ... parece ser hoje seriamente posta em questão ...» uma vez que a um plano geral de compreensão exaustiva do progresso (também apresentada em *JM*, 18) se opôs um conceito unidimensional de progresso; agora uma visão resignada e negativa de progresso desafia a visão ingenuamente optimista. O Papa João Paulo II estava provavelmente a pensar no corpo de pensamento marxista, quando escreveu na *Familiaris Consortio* (22.1, 11 1981) 6: «A História não é simplesmente um passo inevitável para o progresso, é antes um acontecimento de liberdade, e mesmo um conflito entre liberdades». A ênfase posta na dimensão histórica, também em *SRS*, 31, 36 s. permitiu a João Paulo II incorporar o conceito de progresso na antropologia: «O desenvolvimento é a expressão moderna da dimensão vital da vocação do homem» (*SRS*, 30). Ao homem «exige-se que desempenhe uma tarefa fundamental, quer como pessoa singular, quer como casal». O projecto duma história do desenvolvimento em ligação com o cultivo dum campo ou com a construção da cidade, enquanto em contacto com o Século das Luzes (Condorcet, Schiller), é, no entanto, colocado num contexto cristão.

(c) *OA*, 8 ss., 42 ss.: *JM*, 20: «Vítimas silenciosas da injustiça»: *PP*, 30 s.: — Critérios para um justificado golpe violento.

(d) Além das encíclicas citadas, também *PT*, 26 e *LE*, 14 apelam à «com-propriedade» dos meios de produção, à participação e partilha dos lucros pelos trabalhadores e à prossecução na procura de formas adequadas de estruturas legais.

(e) *JM*, 57 louva a *PT* como a «Magna Carta dos Direitos Humanos»: a «*Optio pro pauperibus*» (opção pelos pobres), embora introduzida na *RN*, 19 s, mas referida como algo pertencente a Deus, é colocada na área da responsabilidade dos cristãos em *IF* e *SRS*: *SRS*, 46

especialmente 42 s.: «Hoje, em vista do significado mundial que a questão social alcançou, este amor de preferência pelos pobres e as decisões que nos inspira, não pode deixar de abraçar as incontáveis multidões de esfomeados, os sem casa, os mendigos, os sem cuidados médicos e, acima de tudo, os sem esperança de um futuro melhor». 43: «o interesse motivador pelos pobres — que são, numa frase luminosa, os «pobres do Senhor» — tem de traduzir-se a todos os níveis em acções concretas até atingir finalmente uma gama de reformas que é preciso levar a cabo decididamente».

(f) *JM*, 40 ss.: — estabelece a necessidade duma «formação na justiça» e de acções que tenham em conta o escalonamento na prioridade dos valores entre o «ter» e o «ser», de modo a que o «ser» duma pessoa não tenha efeitos nocivos sobre o «ser» de muitas outras, segundo *SRS*, 31.

Excursão: *Sobre conceitos de Progresso e Filosofia da História.*

A ideia de progresso esteve, como outros aspectos da sociedade moderna, alheia ao pensamento do Papa Leão XIII. A ideia de progresso tomada com precaução e apenas na medida em que era apoiada no pensamento de S. Tomás de Aquino: por ex., que a propriedade privada é completamente compatível com a «ideia da vida social pacífica e tranquila» (*RN*, 8). Trabalhando sobre as origens da *RN*, é conhecido como o P. Mateus Liberatore, S.J., sugeriu ênfase mais forte sobre o progresso da civilização; mas esta sugestão veio demasiado cedo e não foi aceite no pensamento eclesiástico desse tempo. Na mente de Leão XIII, predomina uma ordem de tipo quase estático, na qual a introdução de algo «novo» apenas conduzia a uma instabilidade, que tinha de ser levada ao equilíbrio de novo, por um contrapeso (cfr. o título «*Rerum Novarum*» e o Prefácio!).

O Pensamento sobre o progresso exprimiu-se de modo diferente nas encíclicas subsequentes. A adopção da ideia de progresso levou a uma avaliação e, geralmente, a uma maior apreciação das várias fases da história. Por outro lado, surgiu a questão do «sujeito» do progresso. Deste modo, puseram-se novos problemas: Trata-se da pessoa ou do povo? (Não dá a «Teologia da Libertação», até certo ponto, uma resposta à questão levantada pela mesma Roma?).

Ambas, respondeu João Paulo II (embora acrescentasse a «Nação» ao problema: SRS, 39), quando escreve em SRS, 46: «Os povos e os indivíduos lutam pela liberdade. A sua busca do pleno desenvolvimento é um sinal do seu anseio ...» (46).

O Papa João Paulo II insere a tarefa da Igreja no contexto da história que é, ao mesmo tempo, redentora e confrontada com o mal. O Papa distancia-se duma simples variante optimista da filosofia do Iluminismo, pondo em foco a existência do mal, rejeitando o desenvolvimento unilateral da «razão» (acentuando antes o desenvolvimento integral), e pela expectativa de que a história atingirá o seu objectivo na mão e no julgamento de Deus.

3. A mudança do acento no quase exclusivo «Estado», para a inclusão e consideração da «sociedade».

Embora sempre presente, a «sociedade» foi deixada na sombra em favor do Estado, ou antes, pensada em termos de «Estado». RN, 22: «... é um bem conhecido axioma, que toda a sociedade que deseja levantar-se do declínio, deve trabalhar tendo as suas origens em vista. Isto é verdade de todo o corpo do Estado, é igualmente verdadeiro da grande maioria dos cidadãos, as classes trabalhadoras ...». A Igreja como instituição, voltou-se para o Estado como instituição a fim de criar a ordem na sociedade (RN, 25 ss.). A transição para as organizações e grupos sociais deu-se quando as encíclicas começaram a ser dirigidas mais claramente a todos os homens de boa vontade, i.e. desde a mensagem de saudação da PT. Há na RN, uma linha consistente com a sua estrutura universalmente imutável, para as instituições (família, classes) e para o Estado. Ao mesmo tempo faz-se referência aos direitos dos trabalhadores à auto-ajuda (RN, 36 ss). A linguagem mais recente do ensino social parte dos seres humanos concretos, fala dos direitos e deveres do homem, e, com esta perspectiva, trata das várias estruturas, organizações e instituições. Tal visão concreta do homem não tirou importância à unidade da humanidade, mas pelo contrário parece tê-la promovido. O apelo a uma efectiva ordem internacional de justiça, por exemplo na SRS, liga-se com a unidade da natureza humana e não se dirige em primeira instância ao Estado.

O Papel especial da Teologia

1. A Teologia serve, em geral, como reflexão sistemática sobre a religião:

RN, 13: «Porque sem a ajuda da religião e da Igreja, não há nenhum modo de sair da confusão ...»

RN, 22: «Contudo, a Igreja não se contenta apenas com indicar o caminho da cura, mas aplica o tratamento ela mesma. Todo o seu mundo se orienta a transformar e educar a humanidade conforme o seu ensino e o seu espírito». Uma das tarefas — se não a tarefa — da Igreja é falar constantemente a partir da sua própria tradição. Assim a teologia dá à Igreja auto-segurança acerca da sua conduta e, ademais, identifica as obrigações requeridas para a preservação da própria identidade.

2. A Teologia é também serviço especial de discernimento das «causas de natureza especificamente moral que operam ao nível da conduta dos homens como pessoas responsáveis e que (talvez) impeçam o progresso e a realização do desenvolvimento» (*SRS*, 35).

3. A Teologia aponta para o Sacramento da Reconciliação e assim para a possibilidade do perdão e do recomeço. Ao contrário, por exemplo, do marxismo doutrinário, o homem não fica cativo da sua culpa (*SRS*, 38): uma oferta que apoia certamente o empenhamento social.

4. A Igreja não fala simplesmente e primariamente de cima para baixo e como mestra (embora a *RN* dê esta impressão). Fala como um profeta e permite sempre ao homem partilhar das suas experiências (ver por ex. *SRS*, 41, 47).

O «Ensino social da Igreja» atinge o carácter de uma troca que abre caminho e dinamiza.

DIREITO À LIBERDADE RELIGIOSA (a 25 anos do Vaticano II)

por J. JOBLIN, S.J. (*)

Em primeiro lugar, importa notar que a Declaração *Dignitatis Humanae* é o único documento conciliar que tem um sub-título destinado a definir-lhe o sentido: *o direito da pessoa humana e das comunidades à liberdade social e civil, em matéria de religião*. Assim o aspecto segundo o qual foi considerada a questão da liberdade religiosa é sublinhado logo de início: a natureza e o alcance da obrigação dos indivíduos e «grupos humanos» de se comportarem de modo que a liberdade, em matéria de religião, seja efectivamente reconhecida tanto às pessoas como às comunidades. A expressão «grupos humanos» compreende aqui tanto aqueles que se formam por força da natureza, como a família, como os que são da iniciativa do homem (associações profissionais, de educação, de lazer, etc. ...) e sobretudo os que têm um carácter público e os meios de se dotarem de instituições jurídicas que dispõem de poder público como é, no mais alto grau, o Estado. Todos estes grupos têm obrigação de não exercer qualquer coacção indevida em matéria de religião tanto sobre as pessoas como sobre as comunidades. Tal é a proposta que a Declaração vai analisar para mostrar quais as limitações que devem impor-se, a si próprias, as instituições e também os indivíduos em nome do respeito devido à liberdade religiosa.

(*) Prof. da Universidade Gregoriana, Roma.

1. Análise da Declaração Conciliar

A introdução do documento (proemium) compreende três alíneas. A primeira principia com a verificação de que os seres humanos se estão a tornar na época actual, cada vez mais conscientes da sua dignidade, de que pedem para agir livremente e não sob coacção e de que desejam ver limitar o poder das autoridades públicas a fim de evitar que se reduza demasiado o seu espaço de liberdade e o das associações ⁽¹⁾. Igualmente se acentua que esta exigência de liberdade nas relações humanas incide, em primeiro lugar, sobre os bens do espírito «e antes de mais, sobre o livre exercício da religião na sociedade». O Concílio propõe-se examinar à luz da tradição, as incidências que esta nova aspiração à responsabilidade pode ter sobre o exercício do poder pelas autoridades.

As duas outras alíneas da introdução afastam objecções que tinham sido formuladas em oposição à Declaração durante o longo processo de elaboração e no debate na aula conciliar. A segunda alínea afirma que seria falsa qualquer interpretação da Declaração que visse nela uma justificação do indiferentismo religioso. Devem-se compreender os termos no espírito da doutrina católica que também afirma, que Cristo é a única via de salvação e que todos os homens têm obrigação de procurar a verdade. O objecto da Declaração, pontualiza então o último parágrafo, será o de precisar as condições nas quais o homem deve empreender esta busca da verdade para a ela aderir. Trata-se duma obrigação interior, dum compromisso pessoal que, pelo facto de só valer quando assumido livremente, não pode e não deve ser objecto de nenhum constrangimento. O objectivo do documento conciliar é considerar a incidência do facto de que «todos os homens devem procurar a verdade» no sistema jurídico-político duma sociedade contemporânea. A organização das relações entre pessoas físicas e morais deve ser tal que permita o cumprimento deste dever fundamental. É unicamente este aspecto da questão (a ausência de coacção individa pela parte da sociedade civil) que é abordado pela *Declaração*, a qual considera como intacta a doutrina tradicional relativa ao dever moral dos indivíduos e da sociedade para

(1) Paulo VI formularia a mesma observação na sua «Mensagem para a Paz» de 1 de Janeiro de 1972: Todo o homem hoje tem consciência de ser uma pessoa, isto é, um ser inviolável, igual aos outros, livre e responsável, digamos: «sagrado» in *Les chemins de la Paix. Messages pontificaux pour les journées mondiales de la Paix 1968-1986*. Commission pontificale Justice et Paix, Vaticano 1987, p. 44.

com a verdadeira religião e sobre a verdadeira Igreja de Cristo. Por outras palavras, o problema aqui considerado não é o da obrigação dos cristãos de tornarem conhecida a verdade de que a Igreja é depositária, ponto de vista acentuado na Idade Média, em que se considerava que o homem tinha perdido a sua dignidade pelo pecado e que ela lhe era devolvida pela fé, mas (no seguimento de S. Tomás que colocou a dignidade do homem no próprio facto de ser homem, pecador ou não) de reflectir sobre as condições segundo as quais um indivíduo pode e deve aderir à Fé. Pelo facto de a sua actuação dever ser livre e proceder dum acto interior a cada um, ela não pode ser imposta.

O parágrafo 2 da Declaração é o mais importante: a sua leitura comentada permite apresentar o decreto todo; compreende duas alíneas.

A primeira é uma série de proposições. Desenvolve-se por afirmações de princípio: *todo o ser humano, enquanto pessoa, tem direito à liberdade religiosa pois só ela lhe permite normalmente exercer a responsabilidade que lhe cabe de procurar a verdade. *Esta liberdade consiste na imunidade de coacção tanto da parte dos indivíduos como dos grupos sociais e dos poderes políticos. O Concílio entende por isenção de coacção tanto a da coacção directa com o fim de obrigar uma pessoa a agir contra a sua consciência, como a da coacção indirecta que resulta de medidas ou comportamentos que visam impedir alguém de agir segundo a sua consciência, em privado ou em público, de maneira individual ou em comunidade. *A dignidade da pessoa humana é o fundamento deste direito; ela procede tanto da razão como da Revelação. *Este direito à liberdade religiosa deve ser consagrado na ordem jurídica.

Em resumo: a liberdade de qualquer coacção que visa fazer realizar um acto ou abster-se dele é um direito fundamental da pessoa que deve ser reconhecido pelo legislador; não pode ser limitado senão pelas exigências do bem comum. Como se vê, a afirmação do Concílio não se refere ao direito de professar qualquer opinião ou de agir segundo o seu capricho; indica que o fundamento inalterável de toda a ordem humana é o respeito da liberdade de consciência, porque ser homem é comportar-se como pessoa responsável perante o Bom e o Justo; para os Padres conciliares, numa relação pessoal com Deus, fora de qualquer coacção vinda da ordem jurídica ou do comportamento dos outros membros da sociedade. O direito civil, quando trata da liberdade religiosa, tem por objecto criar as condições óptimas para o livre exercício desta responsabilidade de indivíduos e grupos, em privado ou em público.

A segunda alínea vem completar as afirmações da primeira, expondo os princípios sobre os quais assenta: *o homem é um ser moral, dotado de razão e de vontade livre, que, por esta razão, tem o dever de procurar a verdade; *para cumprir este dever, cada um deve gozar de liberdade psicológica e de ausência de coacção externa; *é pois a própria natureza do homem que cria o direito à liberdade religiosa assim entendida (ausência de coacção); *este direito não se perde nunca pois é inerente à natureza; continua pois a existir naqueles que se furtam ao dever de buscar a verdade ou se recusam a inseri-la na sua vida.

A primeira afirmação retoma um certo número de verdades conhecidas; mas é inovadora em obrigar claramente os sistemas jurídicos a criar as condições para o exercício da liberdade religiosa. A segunda, afirmando que o direito (à liberdade religiosa), pertence à própria natureza do homem, decide uma questão até aí em disputa; torna irreversível o valor atribuído à liberdade religiosa assim entendida.

2. O aprofundamento do direito à liberdade religiosa na doutrina da Igreja

Foi desde as suas origens que a Igreja reflectiu sobre o acto de crer e analisou as suas condições. Mas uma doutrina sobre a liberdade religiosa como fundamento duma ordem social justa e pacífica, nas sociedades modernas, não começou a ser elaborada senão a partir de 1937. O ateísmo aparece-lhe como fonte do totalitarismo quer se trate do comunismo quer se trate do nazismo. Mas em *Mit brennender Sorge* o Papa não se contenta com sublinhar o facto que todo o regime totalitário, porque ateu, mina os fundamentos da civilização cristã. O mesmo faz em *Divini Redemptoris* ⁽²⁾, pondo assim em evidência a função positiva da liberdade religiosa na sociedade ⁽³⁾: uma dupla afirmação atravessa todo o texto da encíclica contra o nazismo:

* «o homem, enquanto pessoa, possui direitos que lhe vêm de Deus e que devem vigorar face à colectividade fora de qualquer tentativa que vise negá-los, aboli-los ou negligenciá-los ⁽⁴⁾;

⁽²⁾ *Divini Redemptoris* (D.R.), par. 5.

⁽³⁾ J. JOBLIN, *Jean-Paul II et les socialismes. L'arrière-plan de l'éthique de la décision*, in *Nouvelle Revue Théologique* 1986/108, 47-63, 239-248.

⁽⁴⁾ *Mit brennender Sorge* (M.B.S.), 37.

* quando um poder queira retirar ao homem o livre exercício da sua responsabilidade ou diminuí-lo, a sociedade está «doente de morte» e o mundo corre «para uma catástrofe indizível, um desmoronamento que ultrapassa qualquer imaginação» (5). Mas a esta prevenção, o mundo respondeu com uma indiferença distanciada.

Pio XII foi confrontado com a mesma indiferença no fim da segunda guerra mundial, quando denunciou as perseguições religiosas na Europa de Leste. Os seus esforços embateram então, como em 1937, com a incredulidade da opinião quanto à importância da liberdade religiosa para a paz social e internacional. Foi mesmo acusado de fomentar a guerra fria.

A história dirá a importância que teve a *Pacem in Terris* para a difusão da ideia dos direitos do homem e para fazer do seu respeito uma exigência moral contemporânea. Nela se fala dos direitos do homem, entre os quais a liberdade religiosa, mas insiste-se mais no respeito que lhe é devido, no seu papel para fundar uma sociedade de ordem e de paz, do que nas condições de as pôr em prática. Aí se encontra esta afirmação: «cada um tem direito de prestar culto a Deus, segundo a justa regra da sua consciência» (6). Esta encíclica abre caminho às afirmações do Concílio na *Gaudium et Spes* e sobretudo na *Dignitatis humanae* que se centra sobre a salvaguarda deste direito, por uma organização social justa; daí a importância que ela dá, no seu parágrafo 4, à liberdade dos grupos religiosos. João XXIII tinha já tocado este ponto (7), mas ele é retomado aqui com mais amplitude: depois de ter lembrado o princípio de que todo o homem tem direito a professar a sua religião em privado ou em público, só ou em comunidade (8), sublinha-se que este direito compete também aos grupos e que, pressuposto o respeito da ordem pública, devem poder «reger-se segundo as próprias normas» poder professar culto público, usufruir direito de ensino, de associação, de regulamentar a sua organização interna, de comunicar com as outras autoridades religiosas que vivem noutros territórios, de exercerem apostolado, de criarem associações culturais, caritativas, sociais, educativas ... Não se trata aqui só de uma declaração de princípio. Pede-se ademais

(5) *Id.*, 23.

(6) *P.T.*, 14.

(7) *Id.*, 14, 64.

(8) *Dignitatis Humanae* (D.H.), 2, 1.

«garantia jurídica eficaz» de liberdade religiosa no plano internacional. É esse o interesse da comunidade dos povos, porque um tal reconhecimento não deixará de ajudar o desenvolvimento das relações pacíficas entre os povos no respeito da diversidade das suas culturas⁽⁹⁾.

João Paulo II tirou a conclusão deste aprofundamento doutrinal tanto no seu discurso na ONU como na sua encíclica *Redemptor Hominis* (10). Além-se, antes de mais, à estratégia da implantação da liberdade religiosa nos regimes sócio-políticos concretos. O documento mais completo a este respeito é a *Lettre aux Chefs d'Etat signataires de l'Acte final d'Helsinki* (1980). A síntese mais recente do seu pensamento encontra-se na *Mensagem para o Dia Mundial da Paz*, de 1 de Janeiro de 1988. O grau de realização da liberdade religiosa numa sociedade constitui para ele o «teste fundamental» de verificação do «progresso autêntico do homem em qualquer regime, em qualquer sociedade, sistema ou meio» (11). Esta ideia de verificação é certamente uma das preocupações do pontificado actual; encontra-se na *Laborem Exercens* (1981); repousa sobre uma tentativa crítica junto das instituições sociais: constatando a distância que existe entre as intenções proclamadas pelos agentes sócio-políticos e a qualidade dos resultados que obtêm, concluiu que alguma coisa não está em ordem nos princípios que os inspiram e que é preciso rever as bases teóricas do sistema ideológico sobre o qual se apoiam (12). Esta tentativa inspira a política de João Paulo II em matéria de liberdade religiosa; as dificuldades internas que certos países encontram para mobilizar as boas vontades para o bem comum, têm a sua origem no desconhecimento que mostram das liberdades fundamentais, e entre elas, da liberdade religiosa. Os seus dirigentes são convidados a fazer exame de consciência e desafiados a outorgar, a título de experiência, a liberdade que até aqui têm recusado: «a violação da liberdade religiosa

(9) *Id.*, 15.

(10) Jean-Paul II, *Redemptor Hominis* (R.H.), 4 de Março de 1979, par. 17; *Discurso na O.N.U.*, 2 de Outubro de 1969, in *D.C.* 1969, 878; *Lettre aux Chefs d'Etat signataires de l'Acte final d'Helsinki*, 1 de Setembro de 1980. *Mensagem para o dia da Paz*, 1 de Janeiro de 1988.

(11) *R.H.*, par. 17.

(12) Pio XII procedeu a uma tentativa semelhante na sua *Mensagem de Natal* de 1956 consagrada às relações pacíficas internacionais.

constitui uma injustiça radical porque afecta o que há de mais profundo no homem, o que é autenticamente humano». Por esta razão,

é particularmente difícil, mesmo de um ponto de vista «puramente humano», aceitar a posição segundo a qual só o ateísmo tem direito de cidade na vida pública e social, enquanto os crentes, por princípio, são apenas tolerados ou ainda tratados como cidadãos de «categoria» inferior e finalmente — o que já tem acontecido — totalmente privados dos seus direitos de cidadãos» (13)

Conclusões

Para fazer um juízo sobre a doutrina do Vaticano II, em matéria de liberdade religiosa, temos de colocá-la no seu contexto: contexto histórico, para distinguir o que ela contém de novo do que é nela tradicional; contexto filosófico, a fim de ver se a valorização da liberdade implica o risco de a transformar em indiferença ou anarquia social; contexto social ou prospectivo, porque a história ensina que certas transformações são provisórias e que é sempre possível tentar voltar a uma situação anterior, neste caso, à problemática conflitual da liberdade religiosa.

O contexto histórico

Um olhar sobre a evolução da teologia mostra que esta nunca pôs em dúvida a liberdade do acto de crer. Foi assim que os apelos do Evangelho à conversão foram sempre tomados como ponto de partida de toda a reflexão da situação dos cristãos na sociedade. Pode-se mesmo dizer que o ponto alto da mensagem de Cristo se encontrava na libertação do «direito a Deus» que é o de toda a consciência⁽¹⁴⁾. O testemunho dos Padres da Igreja permite fundamentar esta afirmação. Assim, Tertuliano no *Ad scapulam* declara que «é conforme ao direito humano e à lei natural que cada um possa adorar o que quiser», acrescentando: «não está na natureza da religião o forçar à religião»⁽¹⁵⁾; do mesmo

(13) R.H., par. 17 h.

(14) Cf. a contribuição do Padre POHIER in *De dignitate Hominis. Mélanges offerts au Père Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, O.P. à l'occasion de son 65^{ème} anniversaire*, édités par A. Holderegger, Universidade de Friburgo, 1987, p. 612.

(15) TERTULIANO, *Ad scapulam* c, 2 P. L. I 777.

modo, Lactâncio escreve que «a religião é o único espaço onde a liberdade encontrou domicílio» e que «ninguém pode obrigar-nos a adorar o que nós não queremos» (16).

A exposição deste princípio fundamental deu lugar a tendências diversas a partir de Santo Agostinho. Por um lado, num primeiro período afirma ele: *credere non potest homo nisi volens* (17); mas, mais tarde, em luta contra os donatistas, considera justa a perseguição que lhes é feita porque, diz ele, ela é «por amor», para os reconduzir à verdade (18). A partir desta época será posta a questão do comportamento do poder político perante a liberdade de crer: a liberdade religiosa aparecerá como um perigo para a paz pública num Estado confessional e o poder de intervenção da autoridade pública é reconhecido como legítimo pela grande massa dos teólogos católicos e protestantes até ao princípio deste século. A preocupação com a defesa da unidade da fé resulta de que ela era considerada como a base necessária da sociedade civil. A liberdade do acto de fé não era posta em dúvida, mas a entrada na sociedade cristã considerava-se como uma renúncia à liberdade de sair dela; daí a famosa máxima de S. Tomás: *accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis* (19). Pode dizer-se que a Declaração sobre a liberdade religiosa tomou pé do desaparecimento da situação de cristandade e da realidade de pluralismo nas sociedades actuais; libertou a reflexão cristã da hipótese política no interior da qual esteve encerrada, durante um milénio.

O contexto filosófico

A questão que se coloca imediatamente é a de saber se o abandono do ideal histórico de cristandade não vai introduzir na sociedade este fermento de divisão, ao qual ela tinha querido escapar e encontrar-se em contradição com a revelação cristã que não pode colocar todas as crenças no mesmo pé de igualdade.

(16) LACTÂNCIO, *De institutionibus divinis* V 20 21 P. L. VI 616, 619-620; *Epitome divinarum institutionum* 54 PL VI 1061.

(17) St. AGOSTINHO, *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* 2 e 3 PL XLII 174-175.

(18) St. AGOSTINHO, *Epist. 185a* II PL XXXIII 797.

(19) *IIa IIae* 10 8.

A objecção podia ganhar alguma aparência de objectividade a seguir à publicação da *Pacem in Terris*, porque o que a opinião pública reteve deste documento foi uma afirmação unilateral de liberdade: «a dignidade da pessoa humana exige que cada um proceda com uma decisão consciente e livre»⁽²⁰⁾ ou ainda: «todo o ser humano tem direito ... à liberdade na busca da verdade, na expressão e difusão do pensamento, na criação artística, salvaguardadas as exigências do bem comum»⁽²¹⁾. A Declaração conciliar afasta a possibilidade de fazer leitura errada, apressada, da encíclica de João XXIII. Centra-se, com efeito, na liberdade religiosa da qual deu uma definição estrita, a saber, ausência de coacção, da qual apresentou justificação, fazendo do imperativo de consciência um elemento constitutivo da natureza humana. Supõe, na verdade, que é este complexo humano dotado de razão e de liberdade que faz com que o homem seja homem e constitui a sua natureza. Segundo o comentário do cardeal Pavan: a liberdade é o método de acção próprio do homem enquanto pessoa⁽²²⁾; por isso é comum a todas as culturas. A liberdade religiosa não é a simples expressão duma disposição psicológica, mas a manifestação, no plano social, do próprio ser do homem; assim, o seu exercício inscreve-se na responsabilidade que tem perante os grupos de que é membro. Leitores apressados da encíclica de João XXIII apenas retiveram que a análise dos direitos do homem, nela apresentados, consagrava a passagem da problemática da cristandade para a de uma sociedade pluralista. Não se deram conta do chamamento à necessidade de se conformarem com as exigências do bem comum no uso que faziam da sua liberdade⁽²³⁾. A insistência do Concílio sobre a dignidade do homem, enquanto criatura de Deus e resgatado pela graça de Cristo, não faz deste um indivíduo único senhor de si mesmo, mas uma pessoa situada num tecido social cujas relações deve assumir na verdade, na justiça, na liberdade e no amor⁽²⁴⁾.

(20) *P.T.*, par. 34.

(21) *P.T.*, par. 34.

(22) P. PAVAN, O momento histórico de João XXIII na «*Pacem in Terris*»: a sua incidência nos Actos conciliares e na vida da Igreja e a sua influência na vida contemporânea, in *I diritti della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V Colloquio giuridico*, 8-10 de Março de 1984 Utrumque Jus 12 ed Vaticana 1985, 149-154.

(23) *P.T.*, 12, 31, 80, 84 passim.

(24) *P.T.*, 35.

Contexto prospectivo

A última questão a tratar é a do valor que convém dar ao abandono da perspectiva de cristandade pela Igreja. A situação do pluralismo que existe de facto no Ocidente, o estatuto de minoria que é o seu em África ou na Ásia não lhe impõem adoptar presentemente esta estratégia de tolerância? Mas que probabilidades existem verdadeiramente de considerá-la nessa nova era, e definir as suas relações com o mundo?

Foi certamente essa a intenção do Concílio e a prova encontra-se nas modificações introduzidas nos documentos preparatórios, considerados demasiado tradicionais e na adopção de textos completamente inovadores como o decreto sobre o ecumenismo, a declaração sobre as religiões não-cristãs e a declaração sobre liberdade religiosa. Há neles já um sinal que um movimento em profundidade se produziu na opinião cristã ⁽²⁵⁾.

Não pode ser posta em dúvida a existência deste movimento. Mas constata-se que ainda actualmente têm lugar debates no seio da Igreja, como aliás de maneira semelhante, em todas as confissões cristãs, sobre as orientações dadas pelo Vaticano II. Não podemos então perguntar se todas as tentativas de regresso ao passado se encontram fora de perspectiva?

Ninguém é senhor do futuro e não pode predizer quais são os valores que as gerações futuras irão preferir, mas é possível analisar a situação presente e descobrir nela as linhas segundo as quais vai prosseguir o diálogo entre a Igreja e a sociedade civil. Essas parecem-me confirmar as «hipóteses directoras» da Declaração sobre a liberdade religiosa.

a) As sociedades humanas não estão fixas mas evoluem. Os ideais que elas propugnam modificam-se. Neste processo de mudança, a Igreja foi sempre um elemento activo. Foi-o no Ocidente, e é-o ainda nos nossos dias, mesmo fora dos círculos ocidentais.

b) As mudanças na sociedade levaram a Igreja a reexaminar a relação do crente à ordem social. Constatando «o divórcio» ⁽²⁶⁾ entre

⁽²⁵⁾ G. MARTINA, O contexto histórico no qual surgiu a ideia de um novo concílio ecuménico, in *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après 1962-1987* sob a direcção de R. Latourelle, Recherches, Nouvelle série 15, Bellarmin/Cerf, Montréal, Paris, 1988, vol. I, 31-94.

⁽²⁶⁾ G.S., 43, 2.

os valores proclamados e os comportamentos práticos tanto no plano individual como no social, o Concílio concluiu daí a imperiosa necessidade de renovar a consciência que cada um tem das suas responsabilidades. Já Pio XII tinha chamado a atenção dos cristãos para a «ruptura entre vida e fé cristã». Tinha visto «o mal que é preciso curar antes de tudo» e tinha incitado a «uma reavaliação dos valores em causa, e em primeiro lugar, dos valores interiores ao homem» «mantendo-se firmemente no terreno da natureza e da fé». Assim, «ultrapassar as contradições do nosso tempo»⁽²⁷⁾ é um desafio para as gerações presentes que não pode ser relevado senão por um sobressalto que vise uma interioridade maior. A importância dada hoje à liberdade religiosa corresponde a uma exigência do tempo presente.

c) O regresso a uma situação de cristandade não é possível. A história é futuro, progresso. Não inverte jamais o curso do tempo. A nossa época caracteriza-se pela necessidade duma «busca livre da verdade»⁽²⁸⁾; vê nela uma destas «verdades evidentes»⁽²⁹⁾ sobre as quais se constroem as civilizações. A declaração sobre a liberdade religiosa dá valor a este princípio, embora não se veja ainda claramente como verificá-lo nas nossas sociedades. Daí os debates sobre a ética que são nela tão frequentes.

d) A interpenetração das civilizações e a mistura de homens de crenças diferentes é um facto que não permite encarar a paz social e internacional doutro modo senão pela aceitação dos princípios da liberdade religiosa entendida como uma ausência de coacção para actuar ou não actuar.

A Declaração sobre a liberdade religiosa ficará para a História um documento maior, talvez o mais importante do Vaticano II. Marca, com efeito, a entrada da humanidade numa era de coexistência activa e a aspiração a uma nova definição do papel das sociedades políticas que seja tal que o homem se sinta sempre mais responsável por si mesmo e pelo seu destino.

(27) Pio XII, *Mensagem de Natal*, 1956.

(28) *P.T.*, par. 12.

(29) Declaração da Independência dos Estados Unidos da América, 4 de Julho de 1776.

O ESPÍRITO DESPORTIVO

Uma questão de Ética (*)

por MANUEL SÉRGIO (**)

1. A Ética e a Sociedade Contemporânea

O tempo em que vivemos tem sementes de Futuro, precisamente porque problematiza e se problematiza. Só que os problemas trazem, no seu bojo, a sensação de perigo, apontam-nos situações de risco. Mas não será sensato vermos neles, antes do mais, desafios que pedem soluções, perguntas que exigem respostas? Roger Garaudy avisa-nos, com insistência: «É necessário acordar os vivos»⁽¹⁾. Ora, é fundamentalmente ao nível da ética que muitos destes problemas se põem. E porquê? Porque vivemos num Mundo que sofre da mais espantosa amoralidade.

Trata-se de um facto novo na História, que a moral do existencialismo ateu já anunciava: «Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; por outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições, que nos legitimem o comportamento. Assim, não temos nem atrás de nós nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está

(*) Comunicação ao Seminário Internacional sobre o «Espírito Desportivo», Oeiras, Setembro 1989.

(**) Prof. da Faculdade de Motricidade Humana, U.T., Lisboa.

(1) GARAUDY, R.: *Ainda é tempo de viver*, Ed. D. Quixote, Lisboa, 1981, p. 181.

condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre, porque uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer» (2).

E assim, se o homem está condenado a ser livre e se todos os valores, todas as normas radicam, única e exclusivamente na liberdade, nada tem valor absoluto e universal. As decisões circunscrevem-se a determinados contextos e decorrem apenas da liberdade de cada um em situação. Nos dias que passam, todavia, a amoralidade tem, entre outras (visto que o real é complexo) as seguintes causas:

1. *O consumismo*: é preciso ter sempre mais, produzir e consumir sempre mais, encher as casas, as ruas, as montras, os veículos, tudo enfim, das belas coisas inúteis que nos banalizam e dão lucro a meia dúzia de instalados. A dinâmica vigente, na sociedade de consumo, é a alta concorrência, a alta competição. Aqui, quem não *render* não *vale*. No meio de uma frivolidade a que leva o predomínio do instintivo; por entre uma alta competição portadora de desconfiança e, em alguns casos, de ódio até — o homem, estandardizado e manipulado, só com muita dificuldade pode ser capaz de normas morais e, muito menos, de qualquer moral com fundamento absoluto.
2. *O sentido crescente da autonomia da pessoa humana*. Imediatamente, só é de louvar o profundo respeito que se tem pela dignidade humana, através da sua liberdade. Para tanto, houve, em determinadas circunstâncias, que pôr de lado um moralismo agressivo, mais castrador e opressor do que libertador. Mas pagou-se um preço alto: de tanto se combaterem os extremismos moralistas, um certo dogmatismo arqueológico, tombou-se no cepticismo, no relativismo, na incapacidade para destringir o *bem* do *mal*. A inteira dignidade dos homens e a insubornável liberdade das pessoas não-de assentar numa compreensão englobante e total da Sociedade e da História, não-de recuperar do redemoinho acelerado dos factos e dos acontecimentos «os pedaços sólidos de sabedoria lançados na torrente, ao longo

(2) SARTRE, J. P.: *O Existencialismo é um humanismo*, Presença, Lisboa, 1970, p. 227.

dos séculos, pelas religiões e pela filosofias, pelas experiências e pelas vivências dos homens e dos povos» (3).

3. *O fenómeno da morte de Deus.* Escuta-se, ainda, o grito nietzscheano da *morte de Deus*. Heidegger, no comentário que, nos *Holzwege*, dedica ao parágrafo 125 da *Gaia Ciência* onde Nietzsche desenvolve o tema da *morte de Deus*, tem a opinião que o Deus aí proclamado morto representa, não só o Deus cristão, mas também todos os valores tradicionais do Ocidente. E assim, no lugar de Deus, surgiram ídolos: o Partido, a Classe, a Raça, a Estrutura, o Sexo e não sei quantos mais. Todavia, ao grande crepúsculo dos deuses (*Goetterdaemmerung*) não sucedeu o super-homem. Ao invés, são ainda muitos os sub-homens. O imanentismo prometeico erradicou a *transcendência* do horizonte humano. E daí a angústia, o absurdo, o desespero...
4. *A celeridade da História:* «o avanço científico-tecnológico, em todos os ramos do saber humano, fez alterar significativamente o ritmo do Homem e da História. A velocidade e a luta contra o tempo constituem uma quase-estrutura do ser e do agir humanos» (4). Só que uma rapidez sem *sentido* gera um fundo sentimento de instabilidade e deixa o Homem, como folha perdida, no meio do vendaval, sem nítidos referenciais axiológicos.

O consumismo, o sentido crescente da autonomia da pessoa humana, o fenómeno da morte de Deus (ligado à secularização e à crise da transcendência) e a celeridade da História — produziram um desequilíbrio radical, um fluir desordenado, ao nível das ideias e dos valores. E assim fica o ser humano sem pistas nos caminhos da vida, reduzido ao faiscar de encontros fortuitos, circunscrito a caprichos, ao episódico, ao superficial. Os problemas ecológicos dão-nos também a perturbadora sensação de que a técnica se instala sem fundamentos éticos: o inquinamento dos rios, dos campos e da atmosfera; a desertificação do Globo, que avança entre 20 a 50 quilómetros por ano; a destruição infatigável das matérias-

(3) ANTUNES, M.: *Indicadores de Civilização*, Editorial Verbo, Lisboa, 1972, p. XIX.

(4) PINTO, José R. da Costa: «Juventude e Moralidade», in *Brotéria*, vol. 128, Lisboa, Maio-Junho 1989, p. 566.

-primas, que não são renováveis e se tornam indispensáveis à subsistência da humanidade — não parecem levar a outra conclusão. E as injustiças sociais, tanto a nível nacional como internacional? Não é verdade que, no nosso Mundo, coabitam a sociedade da opulência com a sociedade da miséria?... No clima finissecular, que vivemos, cada vez mais a ética nos surge como a resposta às grandes perguntas pelo ser e o sentido da existência. A ética é a palavra-chave donde pode divisar-se a defesa e a promoção da dignidade da pessoa humana.

2. O Desporto e a morte do Homem

O cartesianismo sempre exibiu, com garridice, a dúvida metódica e a hipervalorização do *cogito*. Kant e Hegel, rotulando-se embora com outros títulos, não ultrapassaram a determinação idealista do *sujeito pensante*. Foram Marx, Nietzsche e Freud a manifestarem *suspeita*, em relação às ilusões de uma consciência onnipotente e onnipresente. E, a partir da década de 60, os conceitos de *sujeito*, de *consciência* e de *práxis* entraram de ser substituídos, na terra desgastada do humanismo, pelo conceitos de *sistema*, de *teoria* e de *estrutura*. As questões de ordem ética deixaram de congregiar interesses e simpatias. «Instala-se uma nova paisagem intelectual. Inaugura-se um pensamento que prescinde da história. As ciências humanas convertem-se em ideologias, informando a percepção espontânea que os tecnocratas têm da sociedade, só sendo cientificamente válido o que funciona»⁽⁵⁾.

Mas será possível que o mesmo homem que, impante de orgulho, se proclamava o rei da criação haja desaparecido do discurso hodierno? O neomarxista L. Althusser, o neofreudiano J. Lacan e os estruturalistas Lévi-Strauss e M. Foucault asseveraram que *sim*. E porquê? Porque é, em grupo, que o Homem trabalha e cria e dependendo de estruturas que o condicionam e justificam. É sempre num horizonte de totalidade que o indivíduo se compreende. De ora em diante, o Homem deve entender-se «como um sistema termodinâmica e informacionalmente aberto, ou seja, não podemos concebê-lo fora de uma relação fundamental com um ecossistema (meio ambiente) e com um metassistema, ou seja, o conjunto organizacional da vida e da *physis*»⁽⁶⁾. Por isso,

(5) JAPIASSU, Hilton: *Nascimento e Morte das Ciências Humanas*, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1982, pp. 220-221.

(6) MORIN, Edgar: *L'unité de l'homme*, Seuil, Paris, 1974, p. 481.

é cada vez mais difícil investigar e estudar, no domínio científico em que o Homem é o objecto teórico.

Copérnico, ao negar a Terra como centro do Universo; Darwin, ao desbancar o Homem do primeiro lugar, na jerarquia dos seres vivos; Freud, ao patentear que a razão não tem o pleno domínio sobre a totalidade humana; Marx, prendendo o Homem nas férreas mãos das estruturas sócio-económicas; Nietzsche, ao propor a criação de valores que nasceriam, para além do bem e do mal — já anunciam os traços configuradores da hodierna *morte do Homem*. Hoje, o *tecnocosmos* faz da ética uma *tecno-logia* e o Homem não passa de um número ou de material manipulável (7). Está morto, de facto. Jean-Michel Besnier, na sua maravilhosa *Chronique des Idées d'Aujourd'hui* (8) diz-nos que a Filosofia tenta reabilitar-se como crítica. Só que sem horizonte. Alain Renaut faz a distinção entre indivíduo e sujeito; aquele esgota-se numa constante referência a si mesmo; este define-se pela construção da autonomia. Segundo o mesmo Renaut, o indivíduo encontra o seu momento inaugural em Leibniz, na sua concepção de mónada, sem portas nem janelas. O indivíduo é assim um dos produtos específicos da modernidade (9). E que permanece bem vivo em todos os reducionismos que afectam o nosso Mundo, tais como:

- o *reducionismo científico-racionalista*, fragmentário e cartesiano, circunscrevendo o humano ao que as ciências podem chegar;
- o *reducionismo orgânico*, o qual fundamenta, na natureza orgânica, a vida intelectual e afectiva;
- o *reducionismo religioso e partidário*, que vê, numa religião ou num partido, a verdade, toda a verdade, desembocando naturalmente no sectarismo e no fanatismo;
- o *reducionismo materialista*, que descreve e celebra a *matéria* como o radical fundante de todas as coisas;
- o *reducionismo económico*, que gera o homem unidimensional, limitado aos «poucos metros» da produção e do consumo.

(7) Cfr. HOTTOIS, G.: *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Seuil, Paris, 1984.

(8) BESNIER, Jean-Michel: *Chronique des Idées d'Aujourd'hui*, PUF, Paris, 1987.

(9) Cfr. RENAUT, Alain: *L'Ère de l'Individu*, Gallimard, Paris, 1989.

Vivemos então numa sociedade individualista e reducionista? O que representam a alta competição, sem freios, entre os homens e as nações? E o crescimento de «boas consciências» e de horizontes existenciais, que rejeitam a transcendência? E a comercialização generalizada das pessoas e das coisas, em obediência ao «tudo tem um preço»? E a quantificação e simplificação, ao nível do Homem e dos todos os homens? E a cloroformização e banalização de grandes massas humanas, imoladas na ara de valores-fetiches? E a criação de uma burocracia, altamente complexa e sofisticada, que impõe o *rendimento* e o *lucro* como categorias primeiras da vida em sociedade? Sempre que a dignidade do Homem é ofendida e vilipendiada, o reducionismo e o individualismo imperam ...

E o Desporto? É ele um *aparelho ideológico do Estado*. Neste caso, a superação dos contrários, numa síntese superior, nunca será o seu forte. E o *homo mechanicus*, mesmo sob as aparências de liberdade, será sempre o seu mais lídimo representante: um homem unidimensionalizado, funcionalizado, imediatizado, domesticado, absorvido e controlado. A *razão tecnológica* faz dele um campeão, um espantoso colecionador de recordes, mas suprimindo nele toda a transcendência humana e humanizadora. Poderemos encontrar nele (como encontramos) o ludismo, a competição de acordo com regras livremente aceites, a solidariedade, o respeito pelos outros e por nós próprios. Só que nem sempre a produtividade significa felicidade, nem sempre o progresso significa saúde, nem sempre a prática desportiva significa a passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade.

Será preciso acrescentar mais para concluir que o Homem (o homem do *cogito*?) é realidade superada, coisa passada ou definitivamente sepulta, numa determinada prática desportiva? O mínimo que pode dizer-se, neste momento, é que há um desporto, precisamente o mais publicitado e propagandeado, donde emerge a exaltação da estrutura sobre a génese, do sistema sobre a liberdade, da forma sobre a existência, do colectivo sobre o sujeito ...

3. O Desporto e o Desafio do Sentido

Na sua configuração mais imediata, o *aparelho ideológico do Estado* encerra um significado, sobre o mais: a *centralização da instituição desportiva pelo aparelho do Estado*. É porque vivemos, a Leste e a Oeste,

cada qual à sua maneira, em plena *sociedade do rendimento* (onde só *vale quem rende*), o facto de todos os Estados do planeta desenvolverem tendencialmente a mesma política desportiva do Estado, em resposta aos imperativos da competição desportiva internacional⁽¹⁰⁾. Simultaneamente, os jogos tradicionais populares são murados em espaços de desinteresse, em favor dos desportos com federações internacionais. Qualquer espectador atento e receptivo concluirá, assim, facilmente, que o desporto hodierno, fervilhante de símbolos, constitui uma forma de reprodução de um determinado tipo de sociedade. A burocratização crescente, o clima de guerra que divide (aqui e além) as instituições desportivas, o uso e abuso da droga, a corrupção, etc. são provas evidentes que os *conceitos fundadores* da prática desportiva foram nitidamente postos de lado. É o desporto uma instância autónoma? Só o é, relativamente. Por isso, a competição desportiva se confunde com a concorrência, no campo económico; por isso, o juridicismo que a legaliza e legitima; por isso, um ou outro caso de violência nos estádios desportivos, precisamente num espaço que deveria distinguir-se pela solidariedade e pela generosidade.

Como num livro, velho de vinte anos, já o assinalava Michel Bouet⁽¹¹⁾, o Desporto é uma actividade saudável que satisfaz as necessidades motoras do praticante; promove a realização pessoal, através da afirmação do *eu*; reveste, muitas vezes, o aspecto de compensação, face ao *stress* e ao labor monocórdico da vida profissional. Por outro lado, a necessidade de sentir-se em grupo; o interesse pela competição; o desejo de vencer e de ser campeão, não tanto porque se ganhou, mas porque se é um «ganhador»; a combatividade que transmite a vontade de vencer ... desportivamente, ou seja, dignamente; o amor pela natureza, bem visível nos desportos ao ar livre; o gosto pelo risco e uma irresistível atracção pela aventura —constituem características do homem que poderíamos designar como um desportista, ou então os pontos centrais da motivação ao desporto. Trata-se, de facto, no desporto, de uma actividade corporal, simultaneamente lúdico-agonística, onde se verifica uma incessante procura de superação sobre os outros e sobre nós próprios,

(10) BROHM, Jean-Marie: «La critique du sport et ses critiques», in BERNARD, Michel: *Quelles pratiques corporelles maintenant?*, Jean-Pierre Delarge, Paris, 1978, pp. 56-57.

(11) Cfr. BOUET, Michel: *Les motivations des sportifs*, Éditions Universitaires, Paris, 1969.

na forma de competição-diálogo. Os benefícios de ordem física, biológica e antropossociológica, que do desporto podem resultar, são incontáveis. Atravessamos o século do desporto. Não é de espantar, portanto, que as virtualidades desta actividade corporal tenham chegado, com assombrosa rapidez, ao conhecimento dos nossos contemporâneos.

Mas ... qual o *sentido* do Desporto? Tenho para mim depois das modestas investigações filosóficas que tenho realizado ao nível da motricidade humana, que o sentido do Desporto é a *transcendência*, é a liberdade que procura o *absoluto*. Não há nele tão-só a continuidade temporal do mundo da acção, mas também a descontinuidade dos instantes criativos, em que a inteligência e o sentimento se alteram e o *absoluto* se divisa. Praticar Desporto tem um sentido: *procurar a transcendência, através da motricidade*. Por isso, as actividades corporais exalam significação, aquela que resulta de um homem que deseja superar e superar-se. Encontrar-se-á o Desporto compreendido nas categorias de *futuro*, de *utopia*, de *esperança* e de *possível*? O desportista vive, de facto, de modo utópico: ele recusa qualquer atitude resignatória, qualquer consentimento fatalista, dado que se encontra em permanente movimento intencional em direcção ao *mais-ser*. E, por consequência, visando a plenitude, tanto do ponto de vista ético, estético e gnoseológico, como ao nível da saúde, da condição física e das qualidades motoras. Costuma afirmar-se, por vezes com alguma ligeireza, que *o Desporto dá saúde*. Dá, de facto, quando anima no praticante a categoria do *possível*. Porque é precisamente na construção do *possível* que o Homem se realiza, se concretiza. O corpo não pode perceber-se como simples máquina, em bom ou mau estado, porque o corpo (nomeadamente o corpo do desportista) implica situações em articulação com o *todo*. Desta forma, o Desporto bem pode ser um espaço onde o Homem aprende a ser mais Homem. O Homem transcende infinitamente o Homem. O Desporto sabe-o e di-lo.

4. Para um novo espírito desportivo

Se o *sentido* do Desporto é a *transcendência*, toda a prática desportiva deve apoiar-se numa pré-determinação antropológica. A compreensão que o Homem tem de si mesmo é pressuposto indispensável à elaboração da conduta ética que permite a *transcendência*. Para saber o que devo fazer preciso saber antes quem sou. Ora, o Homem é um *ser aberto à transcendência e, como tal, um ser prático que, na totalidade e pela*

motricidade, a persegue. Mas perseguir a transcendência (evidente na prática desportiva) é uma atitude profundamente ética. Pressupõe uma exigência de *atenção* e *vigilância* sobre o que se passa à nossa volta, de molde a evitar qualquer moral narcisista, fechada sobre si mesma. Pressupõe também um sentimento de *jogo, humor e festa*, evitando-se assim a perda de valor do gratuito e o tédio, a náusea, o vazio existencial. Pressupõe, por fim, desafios vários:

- *desafio à profecia* (por que não um desporto como instância des-instaladora, movimento de condutas novas e diversas?);
- *desafio à participação*, actividade corporal entendida como manancial inesgotável de solidariedade, de participação activa e co-responsável na obtenção de um objectivo humanizante;
- *desafio ao primado do ser*, desafio esse que se traduz na afirmação determinante do valor irrecusável do praticante pelo que é, porque é pessoa e não, unicamente, pelas classificações que alcança nas competições;
- *desafio à profundidade de vida*, para que o Desporto signifique a capacidade corajosa de ultrapassar a superficialidade e o caprichismo, o episódico e o banal, de acordo com a maravilhosa experiência de um ser que busca o absoluto.

O espírito desportivo, que nesta comunicação se defende, é bem uma questão de ética. Deve surgir como «voz profética», a indicar um caminho de *superação*, onde o Homem possa lançar-se na busca de novos possíveis e de finalidades mais humanas; deve apontar para espaços de liberdade e responsabilidade, pondo em relevo os grandes valores que abrangem a vida toda e lhe conferem sentido e finalidade; deve procurar criar espaços onde os *agentes do desporto* (praticantes, técnicos, dirigentes e o próprio público) se sintam e saibam *pessoas*. Ele deve, acima do mais, deixar-nos entrever o apelo urgente a uma ética prospectiva e criadora, que possa dar sentido ao Desporto e até à própria vida de quem lucidamente o pratica.

NEO-SOCRATISMO DE GABRIEL MARCEL

(esboço sobre a posição histórica
do existencialismo cristão)

por ANTÔNIO DA SILVA

À volta de 1950, Gabriel Marcel que sempre antes hesitara em chamar-se existencialista, recusa terminantemente associar-se a tantos outros que hoje são designados com essa etiqueta e tendo de resignar-se a qualquer denominação, escolhe a de neo-socratismo para designar a sua filosofia, ou o seu modo de pensar.

O termo «existencialismo» parecia-lhe ambíguo e por outro lado sempre lhe repugnou antepor qualquer «ismo» às suas reflexões. Temos no entanto ocasiões em que não duvidou denominá-las de existencialismo cristão, retomando uma frase de J. P. Sartre que o contrapunha a si ao confessar-se representante em França do existencialismo ateu. É o que vemos por exemplo nas páginas escritas para a *Revista Portuguesa de Filosofia* em 1947 sob o título de «Existencialismo truncado», e o mesmo se pode deduzir do artigo de *Témoignages*, no mesmo ano sob o título: «Existencialisme et Pensée Chrétienne», em que Sartre aparece como «arrastado por concepções que se situam nos antípodas do existencialismo propriamente dito» (*Témoignages*, 1947, p. 157) em que a autor se declara convencido «qu'on serait à peu près dans la vérité en disant que l'existentialisme est en soi d'essence chrétienne, et qu'il ne peut devenir athée que par accident et en se méprenant sur sa propre nature» (*ibid.*, p. 158). Em todo o caso não deixa de notar não ser sem repugnância que se resigna a ver qualificar a sua filosofia de «existencialismo cristão».

É esta repugnância que se declara abertamente, evoluída em recusa, no prefácio às conferências que fizera na Universidade de Aberdeen,

Gifford Lectures, em 1949 e 1950 e publicadas na primeira metade do ano de 1951 sob o título de *Le Mystère de l'Être*. Aqui é sob o signo de Sócrates e Platão que se deseja situar e toma, para evitar confusões, o epíteto de neo-socratismo para o seu pensamento. (ME, I, p. 5).

Pouco tempo depois em *Les hommes contre l'humain*, volta a comprazer-se com a ideia do seu neo-socratismo, agora mais sob uma forma de humanismo ou preocupação pelo homem (o.c., p. 200) como condição duma aproximação efectiva do ser. Temos pois Gabriel Marcel neo-socrático.

Deixaria acaso por isso de ser existencialista? Não parece, se atendermos a que as preocupações humanas e o método dialéctico de Sócrates e Platão se casam perfeitamente com as análises fenomenológicas da existência humana tão peculiares deste modo marceliano de pensar. Platonismo, fenomenologia e existencialismo, parecem bem ser três momentos ou três facetas do que será chamado, depois de *Le Mystère de l'Être*, Neo-Socratismo de Gabriel Marcel.

I. RESSONÂNCIA SOCRÁTICA E PLATÓNICA

Sob o signo de Sócrates e Platão se encontrou o pensamento de Gabriel Marcel, quando na recusa da ditadura tecnocrática e das filosofias racionalistas, se voltou para o diálogo vivo do homem como homem.

Também Sócrates, ao princípio, deu de frente com o descrédito sofista do saber e com as preocupações práticas que levavam os homens pela retórica até à política. Também ele veio, muito antes de Gabriel Marcel, do campo daqueles que aspiravam ao impossível duma filosofia hipercrítica e mais que humana e consequentemente deixaram cair os braços desalentados perante a impossibilidade da empresa. Deram-se por isso, à técnica política de arrastar os homens, quando os mestres os tinham tomado *δεινούς πράττειν καὶ λέγειν*, hábeis no falar e no agir. Nisto caíra o antigo «amor da Sabedoria», quando a ironia e a indução socrática chegaram para fazer nascer no homem a «sofia», que ao tempo era também por essência, a virtude, confundindo o problema do ser e o problema do meu ser, a Metafísica com a Moral.

É Platão, o esplendente discípulo de Sócrates, quem nos diz no Livro sétimo da *República* que a arte de chegar a ver o bem em si mesmo — que é também sabedoria — a arte de subir das sombras da

caverna à contemplação dos seres em si mesmos e não em espelho ou enigma: «O método dialéctico é o único que tenta chegar regularmente à essência de cada coisa, ao passo que a maior parte das artes não se ocupa senão das opiniões dos homens e dos seus gostos, da produção e da fabricação ... Só o método dialéctico, afastando as hipóteses, vai direito ao princípio para o estabelecer solidamente; tira pouco a pouco os olhos da alma do lamaçal em que está vergonhosamente imersa e a levanta ao alto com o socorro e por ministério das artes de que falámos». Depois chama «ciência à primeira e mais perfeita maneira de conhecer, conhecimento raciocinado à segunda, fé à terceira e conjectura à quarta, compreendendo as duas últimas sob o nome de opinião e as duas primeiras sob o de inteligência, de maneira que a relação que existe entre o que é e o que nasce é a que se encontra da inteligência à opinião, da ciência à fé, do conhecimento raciocinado à conjectura». Mas não é imediatamente que se chega à Dialéctica. É preciso proceder a um trabalho de longa preparação científica e artística e a uma selecção apurada dos que a ela hão-de chegar, fazendo-os passar pelos outros graus inferiores do conhecimento. O conhecimento metafísico não é para todos, nem é do mesmo género que os outros. Difere deles essencialmente e não só de grau, de modo que a passagem pelas ciências e artes é uma preparação subjectiva que purifica o filósofo para poder chegar ao inteligível.

Do método dialéctico que faz aceder à verdade temos exemplo frisante no diálogo *Cármides* ou *Da Sabedoria*.

Esquema metodológico do «Cármides»

Trata-se de chegar a compreender o que é a Sabedoria e naturalmente o método há-de ser maiêutico, à maneira como Sócrates fez chegar o escravo de Ménon a descobrir que é a diagonal que gera o espaço duplo, conduzindo adequadamente as perguntas.

No *Cármides* não se chega a conclusão nenhuma teórica. Mas o método desenvolve-se perfeitamente. Começa-se por apresentar uma opinião, por aclará-la com exemplos até pô-la de parte por inadequada. Vem-se a outra opinião e a outra, até se assentar, numa hipótese. Examinam-se as consequências e os fins até se estar apto a tomar uma posição. Mas como não há continuidade do mundo da opinião para o da inteligência, o único meio será recorrer a uma iniciação, isto é, a uma presença interpessoal.

A primeira opinião que apresenta *Cármides* é que a sapiência seja o fazer tudo com moderação. Mas se Sócrates mostra que no ler e no escrever, no tocar cítara e na luta, no aprender e no ensinar, no lembrar-se e no compreender, nas investigações intelectuais e nas deliberações, enfim, no que diz respeito à alma e no que diz respeito ao corpo, mais bela é a vivacidade que a lentidão, a sabedoria não pode ser a calma se é que tem de ser uma coisa bela. E torna Sócrates: «É preciso agora, Cármides, que voltes de novo a examinar-te com redobrada atenção; depois, quando tiveres observado o efeito que a sapiência produz em ti pela sua presença e o que deve ser para te fazer o que és, e depois de teres dado bem conta de tudo isso, dir-nos-ás claramente o que pensas que ela seja».

E volta nova definição: a sapiência é o pudor. Mas também não serve esta definição. E *Cármides* traz uma definição que ouvira a outro. Também se mostra imperfeita e entra nova personagem, Crítias a defendê-la em novo sentido. Enfim toma-se para ponto de partida de definição a inscrição do templo de Delfos: «Conhece-te a ti mesmo».

Mas, fugindo ao subjectivo, é preciso olhar ao objecto da Sapiência. E aqui declara-se a diferença capital da sapiência em relação às outras ciências. É que ela é ciência das outras ciências e ciência de si mesma e também ciência da ignorância. Examina-se nesta ordem de ideias a diferença que tem de todas as sensações e de todas as opiniões. Faltava verificar a possibilidade e a utilidade de tal ciência. E é aqui que aparecem os prós e os contras, incarnados sempre em exemplos. Por fim de tudo a sapiência aparece como falta de utilidade. O raciocínio não os levou a definir a sapiência e confessam-no abertamente.

Para descobrir a sabedoria, Cármides sujeita-se à encantação de Sócrates, quer dizer ao trato pessoal e à iniciação na presença, que o possam fazer descobrir em si a Sabedoria.

Outros platónicos

Tem este método a vantagem de separar nitidamente o domínio do conhecimento sensível e o do conhecimento intelectual e o de fazer experimentar o âmbito das ideias, purificando-as de todo o elemento estranho.

Tal dialéctica também se reencontra em Plotino nos três graus de purificação: Esforço de abstracção para tornar-se alma, esforço de intuição para tornar-se espírito e esforço de êxtase para tornar-se um, «que

o fim verdadeiro da alma é o contacto com a luz, a visão que tem dela, não graças a outra luz, mas graças a essa mesma luz que lhe dá a visão», como diz a *Eneida* V.

«O conhecimento é uma espécie de desejo e uma descoberta que põe fim a uma busca».

«Nós não compreendemos por ciência, nem por intuição intelectual, como outros conhecentes, mas por uma presença superior à ciência». A alma afasta-se da unidade e não é absolutamente uma, quando capta um objecto pela ciência; porque a ciência é um discurso e o discurso é múltiplo ... «É preciso portanto ultrapassar a ciência e nunca sair do nosso estado de unidade; é preciso afastar-se da ciência e dos seus objectos». É preciso isolar-se.

Santo Agostinho conserva também a distinção plotiniana da Ciência e da Sabedoria, dando-lhe grande importância. E atende também ao método de purificação, condição necessária para ter êxito a nossa ascensão para Deus e a submissão cada vez mais plena à influência da verdade subsistente por um desprendimento progressivo do sensível. E foi por Santo Agostinho e pelos Santos Padres que esta Dialéctica da purificação, influiu na Idade Média até mesmo nos desenvolvimentos dialécticos de Santo Tomás.

Não é aqui o lugar de o exemplificarmos. Baste-nos por agora ter recordado os traços mais salientes do Socratismo e do Platonismo a cujo patrocínio se acolhe Gabriel Marcel ao recusar-se a ser tido por existencialista.

II. HERANÇA FENOMENOLÓGICA

Mas há um método de conhecer mais moderno, usado comumente pelo existencialismo e que Marcel declara também ser o seu. É a fenomenologia.

Já de longe de meados do século XVIII vem este termo, tornado depois célebre por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, por Husserl e por Heidegger a ponto de ser hoje método acreditado e ponto de passagem quase obrigatório para quem faz escala para o mundo filosófico. Segundo Jean Hyppolite, citado por Francis Jeanson (*La Phénoménologie*, Téqui, Paris, 1951, p. 117) o termo teria sido empregado a primeira vez pelo filósofo alemão J. H. Lambert em 1764. Para Hegel em que se não pode deixar de reconhecer hoje um ousado explorador do concreto,

fenomenologia é o saber do saber, a *Wissenschaftslehre* na palavra de Fichte. A empresa fenomenológica é um esforço de purificação e de libertação da consciência, ao mesmo tempo que autenticação, do seu saber. (F. Jeanson, *ob. cit.*, p. 119).

a) *O método de Husserl*

Mas é Edmund Husserl o verdadeiro iniciador da fenomenologia que hoje se apresenta no sólio da Metafísica. Todo o seu cuidado se dirigia a fundamentar a Filosofia e dar-lhe um valor universal comparável ao das outras ciências sobretudo Matemáticas. Para isso era necessário purificar-se de toda a preocupação de sistemas que desvirtuem a visão da realidade, e atender às coisas mesmas: «Zu den Sachen selbst!»! Coisas que aliás podem não ser apenas os objectos materiais mas outros, não só a *Ding* mas a *Sache*. A volta às coisas é simplesmente a fuga dos preconceitos. A experiência evidente dum dado é a única fonte de toda a verdade e certeza porque é aí que ela se apresenta em pessoa. Exactamente ao modo como Sócrates mandava a Cármides que examinasse a presença em si da Sabedoria e dos seus efeitos assim nos remete Husserl para a experiência, experiência em sentido vasto que transborda o empirismo e o positivismo, ainda que se trate dum empirismo superior como o de Bergson. Remete-nos sobretudo para essa *Erlebnis* fundamental que é o *Cogito* mas um *cogito* menos ingênuo que o de Descartes, um cogito que é um olhar privilegiado, dotado dum poder quase-criador que conduza ao ver definitivo e apodítico a que se chegue utilizando ao mesmo tempo os recursos do raciocínio e praticando uma verdadeira ascese intelectual.

Pelo princípio da intencionalidade: «toda a ciência é ciência de alguma coisa», Husserl encaminhava a filosofia para um realismo. E lá chegaria de facto se, como na intuição empírica — que é atitude natural e ponto de partida — se conservasse a mesma atitude acolhedora. Mas ao ultrapassar este primeiro plano ainda superficial para discernir as *significações* ou a estrutura do fenómeno, as *reduções* vêm orientar para o idealismo a ciência a que o método fenomenológico nos vai fazer chegar.

A primeira redução é a *redução eidética* que põe a existência entre parêntesis e nos leva ao conhecimento das essências (*Wesenschau*), visão eidética, inteiramente original e de ordem inteiramente superior e descontínua da intuição empírica, como em Platão eram estanques os dois

domínios da opinião e da inteligência. A intuição empírica só provoca o espírito a passar à visão eidética que é de direito independente de todo o conhecimento, o qual se refere aos factos. A redução eidética não é um acto único que nos faça subir de uma vez para sempre ao plano da ideação. É um método. «É preciso que o espírito se habitue, diz Lafont (*Témoignages*, 1951, p. 219) a ver as essências e a eliminar os elementos «factícios» de modo que, pelo exercício repetido da intuição das essências, o mundo apareça a uma luz mais verdadeira: como uma rede de significações, como significação global».

As essências são as ideias platónicas, formas puras, arquétipos com a sua unidade própria; e são também, em relação aos indivíduos, universais, leis de identidade formal.

São imediatamente intuídas, platonicamente e não tiradas por abstracção. Mas, por outro lado não são postas na existência actual que permanece entre parêntesis.

Há ainda nova redução, a «redução fenomenológica», que mete entre parêntesis a própria essência, por um modo de purificação mais avançado.

Compreende-se, diz A. Brunner, que Husserl, ocupando-se quase exclusivamente do domínio da lógica, viesse a acreditar que todo o objecto, toda a «objectividade» como diz Sartre, fosse constituída pela intenção, mesmo a realidade do objecto real, já que esta realidade não é apreendida sem um acto intencional do sujeito. Entre o *noema*, conteúdo objectivo e o *noesis*, elemento subjectivo, esvai-se a distinção porque a intencionalidade passa a ser deveras o constitutivo.

Caminhamos assim para um Sujeito Transcendental Idealista, desviando-nos do realismo em que parecia nos movíamos de início.

J. Marechal procurando, a partir da posição Husserliana, um Absoluto absolutamente absoluto e entrando pelos dois caminhos deixados abertos na polaridade do acto consciente, o noético e o noemático, nem por regressão a um Eu puro nem por extensão a uma Absoluto objectivo, encontra base para a Metafísica, apertado entre a opção de Fichte ou de Kant (cfr. *Mélanges*, vol. I).

b) *Conflito dos fenomenólogos*

Nesta regressão para o Idealismo viram muitos dos discípulos de Husserl uma traição à fenomenologia e criaram-se por assim dizer novas fenomenologias com pretensões mais realistas.

Martin Heidegger, que representa a dissensão mais categorizada, dá-nos na Introdução do *Sein und Zeit* a sua definição de fenomenologia que em certa medida coincide com Husserl.

Enquadra-a numa análise etimológica, interpretando as várias acepções de *fenómeno* e de *logia*, chegando consequentemente a definir fenomenologia por leitura ou ciência do fenómeno. Entende-se por fenómeno tudo o que de alguma maneira se manifesta e não necessariamente aos sentidos, recusando-se o sentido kantiano que o opunha a «númeno». Mas na leitura (λέγειν) do fenómeno, Husserl intrometia a redução fenomenológica (eidética e transcendental) que não se deve aliás confundir com uma indução científica que vá à busca das causas eficientes, porque esta se move no campo formal; nem com a análise reflexiva de Kant e dos Transcendentalistas, que vai além do dado imediato para encontrar pressupostos não dados da realidade, ao passo que a fenomenologia vai ao contacto imediato, à intuição, dando às palavras a sua significação plena.

Mas já Max Scheller e depois sobretudo Heidegger se separaram, neste particular, do mestre.

Longe da suspensão do juízo acerca da existência (da Einklammerung) é precisamente à existência que aplica o método fenomenológico, tendo a neutralidade com respeito à existência como negação da própria atitude filosófica.

E como toma a fenomenologia a título de método, para constituir uma ontologia, limitar-se-á ao exame dos fenómenos sob este ponto de vista, isto é, sob o único aspecto de ser. Mas como este aspecto é menos aparente tem de se passar da descrição à interpretação. E são as estruturas ocultas as que merecem atenção especial. De modo que também aqui há uma purificação prévia. Mas não se adianta na solução metafísica porque a existência não é, como parece, a existência real das coisas, antes uma transposição da existência humana, que não se vê de imediato como se possa aplicar a seres diferentes do homem. O mundo é o utensílio do homem e é o cuidado (*Sorge*) que dá sentido. De modo que também aqui encontramos o campo privilegiado do ser e o campo comum da utensilidade.

Deixando de lado as outras fenomenologias de Sartre e de Merleau-Ponty — a de Sartre mais cuidadosa de desentranhar a essência dos fenómenos e a de Merleau-Ponty com mais preocupação de os deixar ao nível da sua ambiguidade existencial, como afirma Francis Jeanson (*ob. cit.*, p. 123) — venhamos já ao Neo-Socratismo de Marcel.

III. NEO-SOCRATISMO

Como a filosofia de Sócrates e como a análise existencial e fenomenológica, o pensamento de Marcel é uma volta aos valores humanos, ao homem enquanto homem, que a sofista pragmática reduzira na Grécia a animal político e que o racionalismo tecnicizara, reduzindo-o a uma ficha burocrática, a um feixe de funções físicas, biológicas e sociais.

Como os dois, é uma volta ao concreto porque também o idealismo de Platão concretizava as ideias realizando-as num *τόπος νοητός* e a fenomenologia pede um regresso às coisas *zu den Sachen selbst*.

Como os dois, é uma dialéctica de purificação, um subir do sensível ao inteligível, da opinião à ciência como em Platão, da intuição empírica à intuição eidética como em Husserl, da inautenticidade à autenticidade, como no existencialismo.

a) *Através do «Diário Metafísico»*

Já no *Journal Métaphysique* a 3 de Fevereiro de 1914 se define o método que mais tarde há-de evoluir em neo-socratismo e que aqui tem ainda reminiscências da dialéctica hegeliana: «Defeni hoje o meu método, dizendo que consiste em partir da posição superficial dum problema, para tirar dela uma conclusão negativa, que ponha em relevo termos novos, fornecendo os elementos duma posição nova (desta vez real) que torna a solução positiva possível» (J.M., p. 55, nota). Mas, se a mediação da conclusão negativa, faz pensar na antítese hegeliana, não é menos verdade que a posição à superfície do problema e a operação sobre ela fazem lembrar a argumentação dos diálogos platónicos, em que uma primeira definição vem a ultrapassar-se e dar lugar a outra.

Mais tarde, porém, a 3 de Dezembro de 1920 o descrédito da dialéctica mostra já ter-se infiltrado no seu espírito, quando diz, acerca da questão tão importante dos juízos de existência: «Veio-me hoje depois do meio-dia uma ideia talvez importante: não se poderia dizer que um juízo de existência, qualquer que ele seja, implica para o espírito o facto de se desfazer da atitude dialéctica que torna possível uma afirmação de objecto qualquer? Isso permitiria ver imediatamente porque é que a existência não é um predicado, pois um predicado é sempre uma resposta, um elemento dialéctico. Compreende-se também que a dialéctica se move na hipotético puro, aquém do existencial» (J.M., p. 261).

E no final de Outubro de 1923, aparece já certo mal estar perante a dualidade sujeito-objecto que parece subordinar a inteligência a um objecto de investigação, atitude com a qual o metafísico chega a romper (J.M., p. 283).

Andam sempre ligados estes dois aspectos: a fuga à dualidade e exterioridade e o aspecto platónico de presença e ascese. Assim em *Être et Avoir*, depois de citar Peter Wust quando declara que ao considerar a evolução da teoria do conhecimento desde Platão e Santo Agostinho, através da Idade Média até ao presente, se tem a sensação de estar em presença duma secularização cada vez mais vitoriosa dessa zona sagrada da alma que se pode chamar o *intimum mentis*, acrescenta: «Expressarei isso, mais simplesmente, dizendo que perdemos talvez o contacto com essa verdade fundamental que o conhecimento implica uma ascese — isto é, no fundo uma purificação — e, para dizer tudo, que ela se não entrega na sua plenitude se não a quem precedentemente se tornou digno dela. E aqui penso ainda nos progressos da técnica, o hábito de considerar o mesmo conhecimento como uma técnica que não toca em nada naquele que a exerce, contribuíram poderosamente para nos cegar. Esta ascese, esta purificação deve consistir, sem dúvida nenhuma, antes de mais nada, em nos libertar progressivamente da reflexão enquanto ela é pura crítica e, se assim nos podemos exprimir, faculdade de objecção» (E.A., pp. 280-281).

b) Em «*Le Mystère de L'Être*»

Mas é em *Le Mystère de L'Être*, o seu livro síntese se assim podemos dizer, que encontramos mais ressonâncias desse socratismo que, à imagem da *República* de Platão, não dá acesso à metafísica a qualquer (M.E., I, p. 16) que compara a revelação filosófica à apreciação duma obra de arte (p. 17) que vai muito para lá, e é inacessível mesmo aos recursos do saber (p. 17). Como a intuição eidética de Husserl é descontínua da intuição empírica, a inteligência de Bergson é descontínua da intuição, a analítica transcendental kantiana é heterogénea da dialéctica transcendental. «Pode ser útil que existam Institutos Gallup para o estudo das preferências ou das opiniões, tidas numa época determinada em determinado país, mas são ainda numerosos aqueles que se recusariam a pôr em princípio que essas preferências ou essas opiniões devem fazer lei em semelhantes domínios. E é precisamente esse «non sequitur» que importa também para nós» (M.E., I, p. 18).

«O filósofo, diz mais adiante, começou forçosamente por pôr-se questões comuns, e é só à custa dum esforço de reflexão, que constitui uma verdadeira ascese, que alguém se eleva do primeiro tipo de questões ao segundo (as questões «infinitamente mais vitais que não podem literalmente, tomar corpo para a inteligência comum»)» (*M.E.*, I, pp. 18-19).

«O pensamento filosófico é o pensamento livre, aquele que se não quer deixar levar por nenhum preconceito» (*M.E.*, I, p. 22), tal como é livre nos seus princípios a fenomenologia, quando não coarcta a sua noção de experiência.

E também Marcel a não coarcta porque a sua inquietude metafísica, a sua exigência de transcendência «coincide no mundo com a aspiração a um modo de experiência cada vez mais puro» (*E.A.*, I, p. 64) a buscar essa experiência Transcendente que recorda tanto a anamnese platónica e todas as visões eidéticas da fenomenologia husserliana, em que também «se não avança por degraus, e à qual se não chega se não com a parte mais intacta e mais virgem de nós mesmos» (*Du Refus à l'Invocation*, p. 91).

Essas partes virgens estão «recobertas por uma multidão de acessórios e de escórias; e é só por um longo e penoso trabalho ... de purificação, por uma ascese penosa, que chegamos a descobri-las; e é concorrentemente a esse trabalho que se forja o instrumento dialéctico que faz corpo com o próprio pensamento filosófico (Fenomenologia e Ontologia confundem-se geralmente entre os modernos), e de que portanto ela deve guardar sempre o domínio (controle)» (*R.I.*, p. 92).

Este modo de pensar não nos instala de uma vez para sempre no pensamento puro (*E.A.*, I, p. 41) mas consiste em subir da vida ao pensamento, para voltar de novo do pensamento à vida (*Ib.*), para tentar iluminá-la.

Algumas aplicações

Segundo estes propósitos é que se vive nos livros de Marcel — e não só nos dramáticos, mas também nos expositivos — aquele modo tão platónico de descobrir a verdade por aproximações concretas, por uma espécie de encarnação de artista capaz de provocar a «catársis» pela reflexão segunda. E é assim que encontramos nas suas obras desenvolvimentos tão concretos como a Fenomenologia do Ter, e a Fenomenologia da Fé, em que de uma primeira visão imediata do problema se vem pouco a pouco — por contrastes, por semelhanças e pela investigação

do sentido profundo das coisas e sobretudo das atitudes humanas — a uma aproximação daquele cerne misterioso da realidade, que é por essência o inteligível mas que não se ouve cá fora entre o ruído apressado da racionalização tecnocrática.

Notável e deveras original é a aproximação concreta do acto de fé tal como se expõe em *Être et Avoir*, *Du Refus à l'Invocation* e *Le Mystère de l'Être*, onde se parte da ideia que o incrédulo faz da fé e se explora nos vários sentidos, se denuncia depois negativamente a atitude céptica e incrédula explorando-lhe as contradições e se chega finalmente a apresentar a fé como atestação criadora com ligação para o testemunho vivo e certeza viva de fé que é o próprio crente.

Conclusão

O pensamento de Gabriel Marcel — podemos pois concluir — é um neo-socratismo consciente e activo; um neo-socratismo, porém, mais atento ao concreto infraceleste.

A necessidade dum pensamento desta natureza salta aos olhos de quem observa a espécie de esquecimento e degradação dos autênticos valores humanos a que veio conduzir uma filosofia demasiado orgulhosa e confiada nas próprias luzes. Mas não é completamente único Marcel nesta renovação a partir das posições idealistas. O movimento fenomenológico e existencialista foi certamente um avanço neste sentido, se bem que muitas vezes se desgarrasse do verdadeiro caminho levado pela força dum reação, perfeitamente explicável. H. Bergson e M. Blondel, penetraram também a fundo pela via do regresso ao homem e ao pensamento metafísico, sendo o pensamento blondeliano uma das mais arrojadas e completas realizações do pensamento de hoje ao encontro da realidade.

Mas nem tudo pode ser optimismo acerca dum pensamento que, trazendo muitas vantagens daquela primeira entrada para a Metafísica que foi o pensamento de Sócrates, nos pode trazer também muitas das suas desvantagens, de modo que tenha de ser ultrapassada até chegar a ser não só socratismo platónico mas também socratismo aristotélico, o que não seria negar-se mas desenvolver-se.

O caminho platónico para a verdade que é verdadeiramente uma ascese capaz de nos levantar à intuição, completa-se em Platão por uma verdadeira metafísica das ideias vistas em si, de modo que bem podia o filósofo grego desprezar o mundo da opinião e separá-lo do mundo

da inteligência como faz por exemplo no final do VI livro da *República*. Por um caminho parecido, ainda que não nos queremos pronunciar sobre o platonismo ou não platonismo de Husserl, aproximou-se o filósofo da Fenomenologia ao Idealismo Transcendental, mas no final de contas com uma metafísica, ou teoria, das Ideias.

Também Marcel haveria de chegar a ver de alguma maneira esse domínio inteligível, dando-nos algo de parecido à metafísica platónica da participação. E é assim que ao final de *La Métaphysique de Royce* apela para um reconhecimento da ordem, da liberdade e do amor, em que as relações de ser a ser, longe de se integrarem num sistema racional único — que, afinal de contas não seria mais que uma natureza — ficassem expressões de individualidades solitárias e distintas que participem em Deus na medida em que crêem n'Ele. (M.R., p. 224).

Foi uma Metafísica das essências o que, no testemunho de Marcel de Corte, o veio a preocupar e bem parece que *Le Mystère de l'Être* quereria de algum modo orientar-se nesse sentido, o que é testemunhado, aliás, pelo «sentir-modo de participação» e pela teoria da intersubjectividade.

A doutrina de Marcel não pode contudo ir mais com Platão nem com Husserl pela simples razão de que a sua metafísica é mais uma metafísica da acção que da razão, da fé que da intuição. Se também for desembocar no Idealismo será um idealismo da acção e não um idealismo da inteligência, por mais paradoxal que pareça.

Chama a atenção para o homem e para a Metafísica do homem. Mas não será porventura demasiado exclusiva ainda?

A sua atitude é um passo gigantesco ao reencontro da Filosofia mas o socratismo primeiro atirou talvez demasiado o inteligível para o τόπος οὐρανός, o neo-socratismo atira-o talvez demasiado para o mistério. Na caverna de Platão não há apenas sombras, certamente.

O pensamento de Marcel é um neo-socratismo. Eis o seu valor e eis a sua fraqueza: a fraqueza-força do idealismo e a fraqueza-força do existencialismo, simultaneamente?

PARA O DIÁLOGO:

DEZ ANOS DE LITERATURA ESPANHOLA

Livros de Espanha em Lisboa

por I. RIBEIRO DA SILVA

«E o sangue possui também a sua universalidade. Contudo, sem a palavra, ele não seria compreendido, não seria corroborado. A palavra é a luz do sangue».

MARÍA ZAMBRANO, *El Querer*.

Luz do sangue, veículo de entendimento e garantia de identidade — assim nos deixa entrever o texto em epígrafe, da autoria da galardoada com o Prémio Cervantes 1988, a índole e o papel original da palavra; e isso tanto na sua força expressiva dum singularidade como no seu poder revelador de um ângulo universal.

Foi essa luz — luz do sangue da *«Formosa terra de Espanha»*, assim contemplada no verso de António Machado sobre as margens do Douro — que veio até nós, em mês soalheiro de Outono.

Veio multiplicada em muitas obras de criação e pensamento, surgidas no país vizinho ao longo dos últimos dez anos. Uma década culturalmente revulsiva e fecunda para *«a Espanha da coragem e da ideia»* — ainda na qualificação poética do autor de *«Campos de Castilla»*!

Veio essa luz das letras de Espanha, representadas num fundo de 3.500 títulos, insinuar-se fraternalmente no espírito de Lisboa e de quantos foram desfilando pelos espaços de exposição e de leitura do Forum Picoas, dentro do amplíssimo horário de dez horas por dia; sem falar já em todos os presentes nas conferências e mesas redondas, com participação de figuras da literatura e da vida cultural dos dois países ibéricos, realizadas, na sua maioria, no auditório do mesmo Forum e noutros locais da capital, não esquecendo as universidades de Coimbra

e de Lisboa; sem enumerar também, aqui e em pormenor, a série de actividades que acompanharam essa presença dos «Livros de Espanha», mas referindo apenas: a apresentação de obras recentemente traduzidas para português; a projecção de filmes baseados em romances espanhóis; as sessões de trabalho com escritores e editores; e os recitais de música e de poesia.

Tudo conjugado, olhando as coisas de mais alto, para fazer irradiar entre nós o possível fulgor desse novo clarão da inteligência espanhola e do seu específico entendimento do mundo e dos homens; procurando assim dar cumprimento, no âmbito de todo o programa realizado, àquele desiderato que encontramos belamente expresso, mais uma vez, em poema de António Machado: escritos a propósito dos campos de Sória, bem podemos aduzir esses versos como metáfora ajustada ao contexto da iniciativa em causa: «*encha-vos o sol de Espanha / de alegria, de luz e de riqueza*»⁽¹⁾.

Essa, no fundo, a meta ideal do bom vento que, culturalmente, de Espanha soprou. Ele veio acordar em nós aquela memória, a que aludia Ángel Crespo, de uma herança cultural comum aos dois países, agora que testemunhamos unanimemente um interesse novo e crescente pela produção literária de um e de outro lado.

É como se ambos os povos coincidissem agora no propósito de vencer preconceitos e de ultrapassar definitivamente outras barreiras de incomunicação dos espíritos. Assim, transpondo para o contexto a determinação do poeta: «*Quiero conocer la historia / verdadera: / Un instante en la memoria*» (J. Guillén, *Y otros poemas*), ninguém ousará negar, por certo, que todos desejamos, de parte a parte, que esse «instante na memória» se prolongue por todas as horas de um maior intercâmbio futuro e não apenas no âmbito de calendários mais ou menos audaciosos e imaginativos como o das realizações do Outono passado.

Mesmo se, nesta mútua vontade de escancarar portas já de algum modo abertas, tivermos de contar ainda com obstáculos persistentes. Tais são por exemplo: a escassa circulação do livro de cada país por todos os recantos do outro parceiro (tão difícil é de encontrar, às vezes, mesmo nos grandes centros urbanos!); e ... falando mais terra a terra,

(1) António Machado, *Antologia poética* (Ed. bilingue), Selecção, tradução, prólogo e notas de José Bento, Edições Cotovia, 1989, pp. 17, 141 e 109, respectivamente.

o preço muitas vezes proibitivo da produção editorial espanhola entre nós: que o digam quantos, por ossos de ofício, se encontram, ainda que seja esporadicamente, em certas encruzilhadas no seguimento da vida literária — por altura de um Nobel ou de um simples Prémio Cervantes ou Planeta! — sem recurso à alternativa de bibliotecas da especialidade, que não existem.

Quanto tempo irá demorar ainda a concretizar-se a instalação, em Lisboa, do projectado Instituto Cervantes? Poderá, acaso, acelerar o processo, tão urgentemente entrevisto por todos, essa embaixada cultural que nos visitou em força no passado Outono, vindo assim ampliar a atmosfera do entendimento mútuo, numa intenção de mais eficaz aproximação entre as duas culturas, como pedem os novos tempos?

É patente que se regista hoje em dia um movimento recíproco na atenção às produções literárias de cada país como o comprova o incremento de traduções feitas de um e de outro lado da fronteira.

Alguns editores portugueses aproveitaram bem a altura para chamarem a atenção para as obras espanholas já traduzidas entre nós. E, a propósito, parece-nos de justiça recordar aqui o esforço ímpar desenvolvido há anos por uma só pessoa, o poeta José Bento; é que, entre outras versões em prosa, ele já conseguiu apresentar antologias poéticas de Ramón Jiménez, Vicente Aleixandre, Luis Cernuda, Cesar Vallejo, S. João da Cruz, Rafael Alberti, Adolfo Bécquer, Jorge Manrique, Garcilaso de la Vega, António Machado, Frei Luis de León, Francisco de Quevedo, Francisco Brines, além dos hispano-americanos Pablo Neruda e Jorge Luis Borges e, sobretudo, de uma *Antologia da Poesia espanhola contemporânea* (1985).

Realçou, por isso, o poeta tradutor a importância da iniciativa «Livros de Espanha, 10 anos de criação e pensamento», pelo significado desse intercâmbio cultural, pelos nomes e obras que ficam na memória e pelo contacto humano havido com os autores presentes; e assim concluía José Bento acerca do seu longo e aturado labor de tradução, com o empenhamento de várias editoras portuguesas: «Sempre batalhei para que a literatura espanhola fosse conhecida no nosso país e, de alguma maneira, esta iniciativa é um pouco o fruto da semente que lancei. Há meia dúzia de anos atrás não teria sido possível este acontecimento. Apenas um núcleo restrito de pessoas conhecia a poesia e a cultura espanholas ...» (*JL.*, 6.11.90, p. 13).

E, a confirmar esse fruto da semente lançada pelo benemérito tradutor, basta fixarmo-nos apenas nos muitos títulos por outros recente-

mente lançados em versão portuguesa, no âmbito da visita desta embaixada cultural espanhola: *Comunicado urgente contra o desperdício*, do ensaísta Agustín García Calvo; *Filomeno*, de Gonzalo Torrente Ballester; *Tirano Banderas*, de Valle-Inclán; *Lisboa, mítica e literária*, de Ángel Crespo; *Todos mentem e Resta a noite* de Soledad Puértolas; e *Todas as almas* de Javier Marías.

Tivemos connosco as vozes e a perspectiva de uma década, através desta amostra de «criação e pensamento» durante um mês acessível ao público português; e, também — é bom dizê-lo —, uma nova janela aberta para a Espanha de sempre, com todo o seu mistério e fascínio.

Assim, à base do acontecimento, talvez o melhor comentário o possamos encontrar ainda em António Machado, nessa alusão implícita de «Canciones de tierras altas»:

*«Abriu-se a porta que tem
gonzos em meu coração
e outra vez a galeria
da minha história apareceu» (2)!*

Como o acontecimento em referência veio mostrar à saciedade, a última década representou para Espanha, como aliás sucedeu também entre nós, um incremento notório da publicação de livros. Isso tanto por efeito das novas mudanças — mentalidades mais abertas, prospecção urgente do futuro, maior universalidade da cultura escrita e consequente aumento da procura, etc. — como pelo inevitável impacto das novas tecnologias tanto no fabrico como na comercialização do produto editorial; ambos eles — fabrico e comercialização — favorecidos, obviamente, por essa «busca de novos valores em todos os campos da escrita e da investigação» de que nos fala Velasco Rami na sua qualidade de Director-Geral «Del Libro y Bibliotecas» de Espanha (3).

Desses novos valores na escrita e na investigação, ao longo da última década, constituiu a exposição do Forum Picoas uma amostra significativa, através da representação bastante ampla do livro de «criação e pensamento» actual que Espanha procurou trazer até nós: desde os mais variados campos do saber — filosofia, história, sociologia, antropologia, psicologia, pedagogia, ética, direito, medicina, etc. — até aos vários ramos da Literatura: da narrativa e ficção à poesia e ensaio, sem esquecer a crítica

(2) *Ib.*, p. 167.

(3) Cf. fascículo lançado pelo «Centro de la Letras Españolas» sob o título *Livros de Espanha. Dez anos de criação e pensamento*, 1990, p. 7.

literária e a história da literatura — ambas com escassa representação, segundo nos pareceu.

É claro, por todos os indícios e pelas realizações assinaladas no programa, que esta embaixada cultural de Espanha fez concentrar o seu prato forte na Literatura, como aliás já o fizera também Portugal em 1989 em Madrid. Literatura essa que incluiu também, naturalmente, as melhores revelações da narrativa catalã, vasca e galega, com obras que começam a ser traduzidas não só para o castelhano como para outras línguas estrangeiras.

Uma literatura ainda sem grandes vozes nem obras excepcionais, (lá como cá). Mas marcada, sobretudo, pela irrupção da nova novelística, «plural, personalizada e urbanizada»; mesmo se a poesia parece não se afastar dos mesmos trilhos, ou seja, manifesta claramente a coexistência de uma grande variedade de itinerários poéticos: «A variedade temática, estética e linguística é a nota dominante da actual poesia espanhola» — observou Ángel Crespo, poeta da «geração de 50».

Num e noutro caso, a grande variedade e liberdade na escolha de caminhos e de temas, sem que vigore qualquer tendência dominante, pode de algum modo radicar no novo contexto sociopolítico e cultural, como insinuou o crítico literário Rafael Conte: o abandono de dogmas e de bandeiras ideológicas mais veio multiplicar as opções estéticas e os percursos individuais; e, isso, em rotura com o realismo e por uma reconversão à problemática do homem e aos universos pessoais de cunho marcadamente existencial.

Esse ponto de vista do Vice-presidente da Associação Espanhola de Críticos Literários é-nos confirmado por outros analistas que comungam em idêntica perspectiva. Entre eles, Fernando Valls, cujas palavras nos parecem sintomáticas e, por isso, alongamos a citação:

«Ao longo desta década, a prosa narrativa espanhola foi-se consolidando e conseguindo uma qualidade média-alta digna de menção ... (Relevamos) a aceitação definitiva de autores que andam na casa dos quarenta-cinquenta anos, que começaram a tornar-se conhecidos nos anos setenta e que, nestes últimos anos, publicaram obras de verdadeiro interesse. Pensamos em Luis Mateo Díez, José Maria Merino, Eduardo Mendoza ou Juan José Millás, para citar apenas alguns nomes.

Na narrativa, com a importante renovação após a publicação do primeiro romance de Eduardo Mendoza em 1975, produz-se um fenómeno de assentamento das tendências e dos estilos até então desenvolvidos, sobretudo na segunda metade da década anterior. Não é fácil

destacar grandes mudanças nem grandes nomes, mas sim — como já dissemos — um tom médio de estimável qualidade, como em momentos da nossa história recente acontecera ...

Em grande parte dos romances que hoje se publicam em Espanha predominam os problemas pessoais, os individuais mais do que os colectivos, o tempo narrativo dilatado mais do que o tempo reduzido, e encontramos, misturadas com inteligência, narração de acontecimentos e reflexão de ideias, fantasia e realidade ... A variedade é outro dos valores da época. Dos renovadores do realismo oitocentista aos cultores do realismo crítico, sem esquecer — como já assinalámos — os fabulistas da História, as exaltadoras da condição feminina, os experimentalistas ou os narradores de aventuras com indícios de reflexão filosófica. Ou aqueles que se acolheram em géneros mais codificados como é a narração policial, de aventuras ou erótica, de ficção científica ou de viagens. Há de todos boas amostras. Em suma, estes ficcionistas que começam a publicar na última década já têm uma tradição em que se apoiar, a sua técnica está tão assente como assimilada e a sua linguagem começa a despojar-se da retórica oca e do pitoresco de costumes que muito lastrou a prosa castelhana ao longo do século XX» (*).

Dizia o crítico já citado, Rafael Conte, ser ainda demasiado cedo para falar de tendências dominantes no actual panorama do romance espanhol. Cedo também para fazer a destrinça da verdadeira qualidade, sobretudo quando vigora a pressão das leis do consumo e a lógica dos imperativos comerciais, e também quando o caos e a riqueza avançam paralelamente.

Por isso, todas as referências que se façam a autores concretos, serão naturalmente provisórias no seu teor apreciativo, embora se assista desde já a uma certa constância e relativa coincidência de critérios no alinhamento de autores tais como:

Eduardo Mendoza (com quatro obras já traduzidas para português: *A verdade sobre o caso Savolta* (1975) — Prémio da Crítica —, *O labirinto das azeitonas* (1982), *A cidade dos prodígios* (1986) e *A Ilha inaudita* (1989); Luis Mateo Díez (*La fuente de la edad*); José Maria Merino (*La orilla oscura*); Juan José Millás (*Visión del absurdo*, *El desorden de tu nombre*, *Letra muerta*, *El jardín vacío*, *La soledad era esto*); Antonio Muñoz Molina (*El invierno en Lisboa* e *Beltenebros*); Julio Llamazares (*La lluvia amarilla* e *El río del ouvido*); Jesús Ferrero

(*) *Ib.*, pp. 17, 19 e 20.

(Belver Yin); Rosa Montero (*Te trataré como a una reina, Amado amo, Temblor*); Soledad Puértolas, *El bandido doblemente amado, Una enfermedad moral, Burdeo, La sombra de una noche, Todos mienten*, traduzido para português junto com *Queda la noche*, prémio Planeta 1989; Montserrat Roig (escritora catalã; além da bibliografia dos anos 70, livros da última década: *L'hora violeta, L'opera quotidiana, La agulla daurada, El canto de la juventud*); Carme Riera (escritora catalã; depois da estreia, em 1975, com *Te dejo amor la mar como prenda*, publica nos anos 80: *Una primavera para Domenico Guarini e Cuestión de amor propio*); José María Guelbenzú (*El río de la luna*); Alejandro Gándara (*La media distancia*); Juan Benet (*Volverás a región*); Cristina Fernández Cubas (*El angulo del horror e El año de la gracia*); Adelaida García Morales (*La logica del vampiro*); Javier Marías (*Todas las almas*, traduzido para português); Carlos Pujol (*La sombra del tiempo e Jardín inglés*); Esther Tusquets (*Para no volver*); Miguel Espinosa (*Escuela de Mandarines, Tribata e Theologiae tractatus*); Álvaro Pombo (*El héroe de las mansardas de Mansard*); José Luis Sampedro (*Octubre, Octubre*); Félix de Azúa (*Historia de un idiota contada por el mismo*).

E, por fim, o Prémio Nacional de Literatura e Prémio da Crítica 1990, Luis Landero (Badajoz), professor de Língua e Literatura Espanhola, que viu, de imediato, duplamente galardoado o seu primeiro romance, *Juegos de la edad tardía* (1989), já disponível em versão portuguesa.

A obra de Landero reflecte a paixão e a segurança dos grandes narradores e é paradigmática dessa enorme vaga da chamada «jovem narrativa espanhola», extremamente variada, de construção mais acessível e totalmente independente de qualquer tutela tanto ideológica como estética.

Daí que seja bastante comum encarar-se como designação ainda nebulosa aquilo que entendemos por «Narrativa espanhola actual» — com toda a sua vitalidade e dinamismo mas sem marcos cronológicos rigorosos e dentro de um âmbito onde podem conviver géneros, escolas e modas muito diversas.

Além da ausência de modelos e de referências tutelares, essa narrativa dos anos recentes da sociedade espanhola procura reforçar os elementos da intriga, do quadro de costumes e de discreta aventura a fim de conseguir captar maior audiência.

Não falta, todavia, quem frontalmente declare não se conseguir destacar no conjunto, uma obra de envergadura. Ou seja, uma obra

de facto significativa de um passo em frente em terreno não cultivado; uma obra, em suma, que revista aquela importância e influência que são timbre da produção literária bem elaborada e largamente meditada (5).

A mesma fonte que ora citamos não se coíbe, em terra própria, de caracterizar toda essa narrativa como reveladora, na liberdade de tendências, de uma «tendência hegemónica» ou de traços vincados: representação de um mundo superficial, permissibilidade total e promoção da dúvida como refúgio privilegiado.

Nem falta um prognóstico exigente, nessa preocupação de marcar terreno e definir horizontes dos novos imaginários colectivos, com a consciência, embora, da falta de suficiente distância temporal para verificar hipóteses de trabalho crítico: «São meia dúzia os romances que permanecem na memória cultural»!

Pelo caminho, perfila-se, com certeza, um número maior de artífices das transformações estéticas que viriam a cristalizar, de maneira mais convincente, nessas poucas obras de vulto que permanecem na memória cultural. Assim aconteceu, ainda no domínio da narrativa espanhola, nos finais da década de 60 com Juan e Luis Goytisolo, Juan Benet, Juan García Hortelano e José Manuel Caballero Bonald.

Resta dizer que, entre as figuras da delegação espanhola que aqui veio ajudar a conhecer e promover os livros do seu país, se incluíram dois «decanos da literatura»: Gonzalo Torrente Ballester, um ficcionista que arrebatou os mais importantes prémios literários de Espanha; e Rafael Alberti, vulto consagrado da poesia espanhola e um dos notáveis da famosa «geração 27», homenageado na conclusão dessa visita, à capital, de «Libros de España».

Incidindo, embora, em círculos porventura ainda muito restritos, foi patente o relativo impacto dessa *feira* do Outono 90, por ocasião da presença entre nós da exposição «Livros de Espanha, dez anos de criação e pensamento», com um programa de realizações satisfatoriamente imaginativo e variado.

O acontecimento terá feito, naturalmente, reflectir a muitos de nós. E isso não apenas sobre as exigências e condições de um maior fomento, no futuro, do intercâmbio cultural entre os dois países ibéricos; mas também, e principalmente, sobre a indigência de base que sempre detecta-

(5) Cf. *Revista de Occidente*, Julio-Agosto 1989, p. 9.

mos no nosso meio quando se trata do relacionamento com outras literaturas.

Nessa ordem de ideias, alguém houve, na ocasião, que, através da imprensa, se atreveu a pôr o dedo na chaga. E fê-lo com a autoridade e o merecimento que justamente lhe assistem por todo o seu labor de várias décadas em dar a conhecer aos Portugueses a literatura espanhola.

Já antes referimos o seu nome. Trata-se do poeta e crítico literário José Bento, cujas palavras esclarecedoras aqui recolhemos, em conclusão: «Como não pode deixar de ser, as relações literárias luso-espanholas refletem a pobreza da vida cultural portuguesa. Não pode exigir-se que sejam excelentes, quando as condições de acesso à nossa cultura estão muito longe de ser satisfatórias, sendo privilégio de uma minoria... São essas relações com os nossos vizinhos piores que as que temos (ou não temos) com as literaturas francesa, inglesa, alemã, italiana, brasileira? Creio que todas participam da mesma indigência» (9).

Forma de indigência sempre redutora ou impeditiva, ao fim e ao cabo, do campo de visão sobre outros universos humanos. Além de nos privar, ainda, dessa «surpreendente notícia» sobre nós mesmos, a que alude o verso de Luís Borges.

É que, caso contrário, essa «notícia» acabaria por chegar sempre, ao nosso espírito, envolvida no convívio franco com obras de outras culturas.

o

NÓTULA FILOSÓFICA

por JOÃO MAIA

Numa boa tradução de Miguel Serras Pereira, saiu dos prelos portugueses um livro do filósofo italiano Abbagnano, com este título: *Nomes e temas da filosofia contemporânea*. Abbagnano, o filósofo existencialista italiano, acaba de nos deixar com seus noventa anos bem filosofados, bem especulados, vividos a festa numa docência interventora

(9) José Bento, «De Espanha vêm bons ventos...», *Expresso/Revista*, 3.XI. 1990, p. 13.

e dialogante que tudo quanto há de mais exemplar. Uma síntese da sua vida e obra temo-la ao nosso alcance no segundo volume da Enciclopédia LOGOS, síntese essa devida à competência do professor de Coimbra Alexandre Morujão.

O livro que agora se edita em português é deveras instrutivo e sugere-nos umas considerações que reputamos dignas de atenção.

Temos ainda no espírito, na retentiva, melhor, a gratíssima impressão colhida, há anos, na leitura dos três volumes de Louis Lavelle que se consubstanciam nas crónicas filosóficas que ele estampava num jornal de Paris. Quem não é filósofo de cátedra e compêndio, mas entra por desfastio nos jardins de Academo e no Peripato, põe em alto grau e estima livros deste jaez. Muito embora toda a filosofia seja, de si, distractiva, livros amenos e desopressos do mofo escolar são, afinal, os que entrovicam leitores de natureza congeminativos. Sócrates, às suas perguntas intrigantes aos moços de Atenas, comparava-as a uma folha de couve diante do focinho duma ovelha. A ovelha vai logo atrás; e os moços de Atenas iscados pelas perguntas socráticas, lá iam a caminho do Iliso, onde, à sombra dos choupos, tarde adiante, o filho de Sofronisca os enxofrava de filosofia profunda, só não sistemática porque o homem comprazia-se em deixar tudo em aberto ...

Ora, estes livros de filósofos que, a deslado dos seus sistemas, lidam com sistemas dos outros e arejam ideias que circulam no clima intelectual do tempo, assumem uma importância que nenhum elogio assaz sublinha.

Facilmente se constata que os filósofos modernos de topete puseram na estante livros destes. Blondel, Lavelle, o próprio Sartre, Jaspers e Heidegger e agora Abbagnano puseram muito de seu no ensaio filosófico de comentário a outros sócios do mesmo ofício. Os filósofos alemães têm de haver-se com homens como Hegel e Nietzsche e alargam os comentários como outrora os comentadores de S. Tomás. Os franceses comentam os seus patrícios com agudeza e donaire à Maine de Biran. Os italianos, menos testos à especulação, mais literatos, quando apanham um homem como Croce não o deixam mais e cotejam-no com os grandes da Alemanha para afinal o reduzirem a grande doutrinador de coisas estéticas.

Este revolver de filosofias alheias, entendendo-as e pondo-as ao alcance do público médio, é de um alto valor cultural. Bem sabemos que a vulgarização filosófica é difícil. António Sérgio escreveu sobre

essa dificuldade páginas de uma lucidez admirável. Mas se a vulgarização é feita por filósofos autênticos, então volve-se em alimento do espírito que vai, inclusivamente, fecundar a actividade literária criativa e espalhar ideias salubres que, debaixo de um bom aparato, se desmarcam das insanas e ilusórias.

Foi o que notámos com surpresa ao fio da leitura deste livro de Abbagnano. Conhecíamos do autor, e não de leitura completa, a sua História da Filosofia. E já aí advertíramos a acribia do homem que separava o trigo do joio, a golpe certo, no crivo crítico. Como o tínhamos por existencialista, sem o ler o desconfiámos eivado de análises actínicas mas de afogadilho. Pois não senhor ...

Neste livro, que trata de cerca de trinta filósofos significativos da modernidade, Abbagnano revela-se um mestre na facilidade com que apanha os filósofos pela coluna dorsal e, em breves linhas, lhes define o pensamento central e a influência que exerceram para bem ou para mal. Logo a começar por Nietzsche, *Ex ungue leonem*, se vê a energia sem vénias com que recolhe e desvenena o pensamento duma figura inspirada e funesta no pensamento europeu. A figuras mais remotas mas que deixaram moosa no campo das ideias dedica menos tinta. Naturalmente nos surpreendeu a simpatia junta ao rigor com que trata Maritain e Gilson. Vê-lhes o alcance da Obra e como que volta para esses lados, presididos por Aristóteles, a mente moderna flagelada por tantos ventos contraditórios, avulsos, nada duradouros.

Outra consideração nos sugere o livro de Abbagnano. É um livro bem escrito sem qualquer esto de criatividade literária singularizante. Um livro sóbrio, bom para ter à mesa de cabeceira e ir lendo um trecho de cada vez, à maneira de quem toma um copo de leite antes de adormecer. É um livro que fortifica a consciência filosófica e orienta o espírito para as balizas de saúde que flutuam na cerca privativa de cada filósofo.

Não é a filosofia coisa para ressequir em princípios esquipáticos, espetados na boa memória dalgum escolarca misantropo. Ainda os princípios mais finos, mais áureos, mais de Platão. De resto, a iniciação filosófica faz-se por leituras amenas e bem seleccionadas. Vindo ao nosso caso: há filosofia em Gil Vicente, em Camões, em Antero (e de que maneira!), em Leonardo Coimbra, em Teixeira de Pascoais, em Fernando Pessoa.

E alguns dizem que a há também nos Conimbricenses. Não os lêem, mas ela está lá!

Não saíamos do que é nosso, com Abbagnano à vista. Ultimamente originou-se um debate sobre programa nacional de filosofia para os liceus. Algum modelo desse programa não agradou, foi discutido, querem agora carpintear outro de nova planta. Ouvimos críticas muito bem feitas ao programa. Alguns mais alarmados julgaram que, com tal programa, ia acabar a filosofia em Portugal! Ora, nos nossos liceus, há professores com vinte, trinta anos de serviço, os quais, na sua modéstia, que é uma virtude moral, são excelentes iniciadores à filosofia. Um programa pode ser uma orientação, mas nunca se pode substituir ao professor, vivo, experiente, sensível às dificuldades e à glória de abrir um caminho até às últimas causas. Um programa cheio de bibliografia da estrangeira, escrita essa bibliografia em estilo de furriel tarimbeiro, pode aterrar um professor de liceu habituado a ler Platão, a ler o seu Discurso do Método do senhor Descartes. Mas não tem razões para se aterrar. Os filósofos dos povos petroleiros ainda não exumaram de si livros filosóficos com chancela duradoura. E foi dito com grande aplauso que importa, num programa para liceus portugueses, incluir na bibliografia trechos dos melhores pensadores *portugueses*.

Já o nosso Teixeira de Pascoais, mefistofelicamente, equiparava os sábios de Viena aos de Viana! A admiração pascásia por escrevinhadores de fora parte só tem por resultado dar-nos um sentimento de inferioridade injusto. Havia, em Coimbra, um professor de Medicina, o qual ensinava que nunca se devia pôr um chapéu na cabeça! Ou se desordenavam as ideias, ou se escalavrava o sistema nervoso. Mas um dia Coimbra viu esse professor entrar numa chapelaria. O moço de vendas veio de dentro com a fita métrica para medir a cabeça do professor Elísio de Moura (era ele!). O professor atemorizado recuou e disse: — «Não senhor, traga-me qualquer um; é só para andar na mão e fazer cumprimentos com ele!». Salva toda a reverência, um programa de filosofia para orientar excelentes professores do Liceu, com vinte e mais anos de docência, é mais para andar na mão do que para contrariar o programa vivo com que eles têm iniciado à filosofia gerações de alunos!

ECUMENISMO NOS INÍCIOS DE 1991 (preparando Camberra)

por X. DE ASSIS

Nestes princípios de 1991, voltamos de novo, e de modo especial, ao problema ecuménico, porque é já a começaos de Fevereiro que se realiza a sétima Assembleia Geral do Conselho Ecuménico das Igrejas Cristãs (CMIC), na cidade australiana de Camberra. O tema: «Vem Espírito Santo — renova toda a criação», está em consonância com uma das principais directivas, dadas na sexta Assembleia, em Vancouver, no ano de 1983 e a que se deu relevo especial nas reflexões ecuménicas dos últimos dois anos. Trata-se do compromisso pela «Justiça, Paz e Integridade da Criação» (JPIC), objecto da convocação ecuménica mundial de Seul (Coreia) em Março de 1990, como havia aliás constituído o assunto do solene encontro ecuménico europeu de Basileia, em Maio de 1989, com uma metodologia articulada e diferenciada em diversíssimos níveis e escalões de que já a BROTÉRIA fez menção (cfr. *Brotéria*, Janeiro de 1990, 61-77).

O staff do gabinete para «Justiça, Paz e Integridade da Criação» considerava, logo na reunião de Maio 1990, o êxito da convocação de Seul deste modo: «Dada a variedade na participação, foi de facto notável como este grupo diversificado conseguiu debater e chegar muitas vezes a acordo de maneira unânime, de introduzir e de pôr em movimento um processo de convenção, como expressão de comprometimento pela Justiça, Paz e Integridade da Criação» (cfr. *Now is Time. Final Document & other texts*, Genebra 1990, p. 3). Por outro lado, o Comité Central do Conselho Mundial das Igrejas não duvidava afirmar, apenas dez dias após a clausura da reunião de Seul: «O JPIC encontra-se no cerne de uma visão ecuménica para o próximo milénio». Assim, o «processo lançado na Assembleia de Vancouver tem de continuar», na frase do documento final da reunião. Por outro lado o relatório *Vancouver to Canberra* redigido em função da próxima Assembleia Geral, após uma síntese dos acontecimentos mais recentes a este respeito, recomenda «que a Assembleia de Camberra renove o apelo ao comprometimento no processo JPIC,

ênfatizando a ulterior exploração do significado da aliança e do processo conciliar em relação ao JPIC, diálogo inter-regional, inter-crenças, articulação entre movimentos e diálogo com especialistas nos assuntos de JPIC, incluindo cientistas, políticos, economistas, etc.» (O.c., p. 151).

Os sete dias da convocação de Seul apoiavam-se numa base litúrgica (cultural), focando um aspecto em cada dia: Louvor e adoração no primeiro; arrependimento, confissão e anúncio do perdão, no segundo; proclamação da palavra de esperança, no terceiro; afirmação de Fé, no quarto; intercessão, no quinto; comprometimento em aliança, entre as igrejas, no sexto; aliança e envio, no sétimo. (O.c., pp. 149-150).

As recomendações feitas pelo comité central na reunião imediatamente a seguir visam a continuidade do processo. Assim, a primeira fala da instalação de um centro de permuta, informação e interpretação para as Igrejas e movimentos. A segunda fala de recomendar o documento final de Seul ao estudo das igrejas, pedindo relatórios dos resultados desse iniciativa. A terceira fala de facilitar encontros regionais. A quarta refere-se ao aspecto de convenção e conciliaridade, bem como à interconexão entre Ética e Eclesiologia a estudar pela sub-unidade «Fé e Constituição». A quinta recomenda ao Comité de Planeamento da Assembleia de Camberra para fornecer espaço de reflexão sobre o JUIC no culto, nos plenários, secções e sub-secções; que se busque ulterior cooperação com a Igreja Católica Romana a todos os níveis e que a Assembleia de Camberra renove o apelo para comprometimento no processo JPIC. (Cfr. O.c., p. 151).

E a verdade é que, de facto, no «Guia para estudo do tema e das questões» só o título *Let the Spirit speak to the Churches*, dá largo espaço a este processo, sobretudo visível no primeiro subtema *Giver of life sustain your creation* (pp. 1-4). Por exemplo: «a narração bíblica atribui papel especial aos seres humanos; estão para proteger e tomar cuidado da terra. Mas em vez de ter cuidado, a espécie humana tende a dominar, saquear e devastar a terra. Não se dá relação entre a crise ecológica que hoje enfrentamos e as transacções com o ambiente?» (*Ib.*). Por isso o primeiro ponto se intitula «para uma nova concepção teológica da Criação» (pp. 1-2); o segundo, «uma Ética da Justiça para a preservação» (pp. 2-3) de que relevamos a frase: «Social Justice and eco-justice go together» (p. 3). O terceiro ponto é o «apelo à Igreja para viver para a nova criação» (pp. 3-4). E todo o tema acaba com a interrogação dupla «Como é que as Igrejas ajudam aqueles que se sentem enredados em empreendimentos destruidores da vida nos sistemas complexos do

nosso mundo? Que maneira e estilos de vida deveriam as Igrejas promover entre os seus membros?» (p. 4).

O segundo tema: «Espírito da Verdade, liberta-nos» (pp. 5-12) poderemos dizer que trata sobretudo de Justiça no Mundo. Os tópicos em que se distribui são seis e exprimem-se em forma de desafio: «Desafio para ser livre em ordem a combater» (p. 7); «Desafio para trabalhar pela justiça social e racial» (p. 8); «Desafio de comunicação e libertação» (pp. 9-10), acentuando o papel eclesial de dizer a verdade, de advogar (i.é defender) e de participar» (p. 10). «Desafio para trabalhar por uma paz duradoira e uma segurança significativa» (pp. 10-11); e «justiça a favor das mulheres» (pp. 11-12). Até no subtema que parece mais interno às Igrejas como é o terceiro: «Espírito de Unidade — reconcilia o teu povo» (pp. 13-18) se não deixa de acentuar que «talvez a divisão mais escandalosa seja a de «os próprios crentes se encontrarem em campos opostos nas suas lutas pela paz e justiça» (p. 13), e lá se repara no conceito de povo que, no Antigo Testamento é, como *anawim*, «o débil, o fraco, e o oprimido, que anseia pela chegada do Messias. No Novo Testamento Jesus é rodeado pela multidão (*ochlos*) da qual sente compaixão. Convoca para o reino; o pobre, o aleijado, o cego, o coxo, são os convidados para o banquete (Lc. 14), levando tais reflexões e a muitos cristãos a falarem da opção preferencial de Deus pelos pobres e oprimidos» (p. 14). Assim, logo no ponto primeiro: «Espírito de Unidade, fonte e potenciador de *koinonia*» (pp. 14-15) se lembra que é o Espírito que reúne a comunidade dos primeiros seguidores de Cristo crucificado e ressurgido, conferindo-lhes diversos dons e edificando-os numa comunidade de partilha (p. 17).

A Comunhão é reconhecida como consequência de reconciliação com Deus e uns com os outros, e exprime-se «na destruição de barreiras de classe, sexo, raça e idade» (pp. 14-15).

O ponto segundo: «Missão no poder do Espírito — o mistério da reconciliação e partilha» (pp. 15-16), com um tom permanente de paz e justiça, termina afirmando: «o próprio ministério da partilha e reconciliação da Igreja pode servir de sinal de esperança para um mundo arruinado e dividido» (p. 16). O ponto terceiro: «Espírito de unidade e encontro com gente de outras crenças e ideologias» (pp. 16-17) concentra-se no mesmo problema «na medida em que a experiência de viver num mundo pluralista se torna real para grupos cada vez mais vastos de cristãos; assim se torna necessário discernir o Espírito em acção em lugares onde o nome de Cristo não é invocado explicitamente» (p. 16).

E um item característico é o do aspecto da «luta pela justiça e pela paz». Explícito é o ponto quarto: «Movimentos pentecostais e carismáticos e Igrejas africanas constituídas» (p. 17), onde se afirma que «os movimentos carismáticos, por seu lado, começaram a reflectir seriamente na necessidade de os cristãos se comprometerem socialmente» (p. 18).

A última secção (pp. 19-25) com o quarto subtema: «Espírito Santo transforma-nos e santifica-nos» aponta o aspecto de espiritualidade que «se mantém por meio de várias formas de disciplina espiritual, incluindo oração e meditação, mas também dom de si mesmo, serviço e testemunho» (p. 20). Três pontos, que falam de transformação e renovação; «falam de espiritualidade pessoal e movimentos de renovação; de espiritualidade para a renovação da sociedade».

Aqui, neste último ponto, se encontra o fecho de todo o sistema-guia da introdução: «Os Cristãos acreditam que o Espírito está em acção não só para transformar os indivíduos, mas também para renovar a ordem social e toda a criação. É nesta base que estão empenhados na justiça, paz e integridade da criação» (p. 24). Neste sentido destacamos ainda como significativo para esclarecimento do texto preparatório, a última das perguntas operativas: «Como é que as Igrejas podem reconhecer, apoiar e estar solidárias com aqueles que lutam nas fronteiras da sociedade? Que lições pode a Igreja, como comunidade, tirar para a sua própria transformação e renovação, da experiência daqueles que estão envolvidos em combates pela justiça, paz e integridade da criação» (p. 25).

Todas estas insistências e toda a organização do «Guia...» para Camberra nos impõe irresistivelmente a concentração no processo «Justiça, Paz e Integridade da Criação» (JPIC), a que deu impulso a VI Assembleia Geral de 1983 em Vancouver e que foi discutido na Convenção Mundial de Seul em Março de 1990, depois de ter ocupado o grande e pluriforme encontro das Igrejas Europeias em Basileia de Maio de 1989.

O relatório do Secretariado do CMI em preparação da VII Assembleia Geral em Camberra (para 7-20 de Fevereiro) e que leva o título *Vancouver to Camberra 1983-1990*, e é editado por Thomas F. Best, trata de muitos outros assuntos, mas este último vem recomendado para além do ano 2000. Os outros são as questões de «Baptismo, Eucaristia e Ministério» (BEM) — de que a BROTÉRIA já tratou em Janeiro de 1988 — cujo último relatório leva o título de *Baptism Eucharist, Ministry 1982-1990*; são os problemas da solidariedade económica, de que trata o *Guidelines for Sharing* da Conferência do Escorial em 1987, antecedida pela consulta de Larnaca (em Chipre) de 1986,

cujo relatório editado por Klaus Poser se intitula *Diakonia 2000: Called to be Neighbours*; são as questões da Missão tratadas em *Acts of Commitment*, editado por Frederick R. Wilson sob o título *The San Antonio Report. Your Will be Done. Mission in Christ's Way*.

Apesar de tudo, cremos que de todos os resultados deste período ecuménico entre as assembleias gerais de Vancouver e Camberra, são de relevar, especialmente os métodos e problemas de fronteira do Processo JPIC, com as implicações e interdependências teológicas e práticas manifestadas em Seul e depois, mas que já se haviam manifestado em Basileia à dimensão e com a qualidade europeia de que a *Brotéria* escreveu há um ano com «Nova etapa do Ecumenismo na Casa Comum Europeia (O Encontro de Basileia)». Desejaríamos, por isso, destacar do Documento final de Seul alguns pontos centrais.

Por exemplo: «Dez afirmações acerca de Justiça, Paz e Integridade da Criação» (*l.c.*, pp. 11-21). Começa-se por afirmar aí que «todo o exercício do Poder é responsável perante Deus» (p. 12) a que se acrescenta logo a «opção de Deus pelos pobres» (p. 13), o «igual valor de todas as raças e povos» (p. 14), «homem e mulher foram criados à imagem de Deus» (p. 15), «a verdade está na base de uma comunidade de pessoas livres» (p. 16), «a paz de Jesus Cristo» (p. 17); a criação como amada por Deus (p. 18); «a terra é do Senhor» (p. 19); «a dignidade e compromisso da geração mais jovem» (p. 20); «os direitos humanos dados por Deus» (p. 21).

Por outro lado, o compromisso ou convénio exige determinações mais concretas: «por uma ordem económica justa e pela libertação da escravidão da dívida externa; a verdadeira segurança de todas as nações e todos os povos; e edificação de uma cultura que possa viver em harmonia com a integridade da criação; a erradicação do racismo e discriminação a nível nacional e internacional para todos os povos» (p. 22).

E neste capítulo chama bem a atenção a frase final: «Uma exigência urgente a este respeito é a ocasião do 500.º aniversário da colonização das Américas. O Conselho Mundial das Igrejas devia assumir este assunto complexo e realizar trabalho substancial a seu respeito de maneira que se possa tomar posição apropriada e preparar um possível convénio na próxima sessão do comité central do CMIC para a Assembleia Geral de 1991 em Camberra» (*Ib.*, p. 23).

As concretizações em quatro capítulos não nos podem ocupar agora, mas baste apontar o primeiro desiderato de que «os sistemas e políticas económicos sejam reflexo de que as pessoas têm o primeiro lugar» (p. 24)

e lembrar o último tópic «comprometemo-nos a desenvolver fielmente, na nossa situação, as ligações concretas entre racismo, castismo, classismo, etnicismo, sexismo, militarismo, pobreza e a destruição do ambiente» (p. 33).

Todo o documento é merecedor de análise demorada que deixamos aos especialistas respectivos. O que ressalta de uma primeira leitura é que o programa desta sétima Assembleia Geral de Camberra está impregnada de JPIC desde o princípio ao fim e podemos esperar que passe palavra para o pós-Camberra — assim como Vancouver passou ao período seguinte a reflexão BEM — recrutando outros sectores e sub-unidades do Conselho Mundial. Não parece difícil congregar vasta convergência dos 950 delegados previstos das mais de 300 igrejas-membros do Conselho Mundial sob a guia do tema: «Vinde Espírito Santo, renovai toda a Criação» e com a palavra de ordem da mensagem de Seul: «Agora é tempo de reconhecer que temos ainda à nossa frente um longo processo. Vamos levar às nossas igrejas e nossos movimentos as afirmações e compromissos de Seul, convidando outros para se juntarem a nós. Junto com eles, combatemos pela realização da nossa visão. Somos responsáveis uns perante os outros e perante Deus. Oramos para que não deixemos perder o *kairos* ao qual Deus nos conduziu».

Tudo isto significa um progresso em ideias, meios e pessoas. De facto Vancouver apresentava 843 delegados com o tema «Jesus Cristo-vida do mundo» para a VI Assembleia Geral. Em Nairobi a finais de 1975 os 676 delegados das 285 igrejas-membros ocupavam-se, na V Assembleia, do tema «Jesus Cristo une e liberta». Em Uppsala no ano de 1968 com o grande problema da viragem na atitude missionária, os 704 delegados de 235 igrejas-membros tiveram, no meio de toda a insegurança e incerteza, de tratar na IV Assembleia o tema: «Eis que faço novas todas as coisas». E ao começar dos anos 60, a Assembleia Geral Terceira de Nova Delhi reuniu 577 delegados de 197 igrejas-membros para tratar o tema «Jesus Cristo-Luz do Mundo» e deixar realizada a integração do Secretariado Internacional da Missões no OMIC. Recuando a 1954, os 502 delegados de 161 igrejas-membros à segunda Assembleia Geral em Evanston reflectiram sobre «Cristo-Esperança do mundo» consolidando uma instituição que se iniciara 7 anos antes. Fora de facto no ano de 1948 que em Amesterdão, 351 delegados (comparemos com os 950 de agora) na primeira assembleia geral em representação de 147 igrejas (reparemos nas mais de 300 de hoje) polarizaram o encontro

fundacional à volta do tema «Desordem do Homem e Desígnio de Deus» em expectativa de nova reorganização cristã.

De todos estes dados se vê que a expansão da actividade ecuménica se acentua. Espelha-se no próprio número de delegados com 351 em Hamburgo e 950 em Camberra; ou com as igrejas-membro partindo de 147 para chegar a mais de 300. Vê-se na distribuição dos temas polarizados por referências trinitárias. Cristo concentra a atenção mais imediata com 4 presenças sobre 7: Cristo-Esperança em Evanston, 1954; Cristo-Luz, em Nova Delhi, 1961; Cristo-Liberdade-Unidade em Nairobi, 1975; Cristo-vida em Vancouver, 1983. Uppsala, 1968 e Camberra, 1991, referem-se ao Espírito; mas Amesterdão em 1948 perscruta o desígnio original do Pai.

Parece, no entanto, muito de notar que o Espírito e a Espiritualidade no programa para Camberra entram como fonte e dinamização para a transformação do mundo em expressão planetária de Justiça, Paz e Integridade da Natureza (JPIC), bem esclarecida em Teologia com o BEM (1982-1990); em Evangelização como na Conferência de Santo Antonio (1989); em serviço ou diaconia, como no encontro de Larnaca (1986); em partilha de recursos como na consulta do Escorial (1987) e que já havíamos visto pré-experenciada no Encontro de Basileia (1989), a nível da «Casa Comum Europeia».

B I B L I O G R A F I A

ECUMENISMO

Sales, San Francisco de: *MEDITACIONES SOBRE LA IGLESIA* (Controvérsias). Col. BAC 357 págs. La Editorial Católica, Madrid, 1985.

Trata-se da edição das «folhas volantes» que S. Francisco de Sales escreveu e ia espalhando pelas casas ou afixando nas paredes quando era missionário entre os calvinistas da região de Chablais, na França. Ao ver as igrejas vazias e as suas pregações desertas, resolveu estabelecer diálogo desta maneira original. Assim se explica ele próprio na primeira «carta aberta»: «Anunciei a palavra de Deus na vossa cidade durante algum tempo, sem ter sido escutado a não ser em raras ocasiões e às escondidas. Mas como não gosto de deixar cabos soltos, resolvi pôr por escrito os principais argumentos em defesa da fé da Igreja ...» Foi graças a esta espécie de «jornalismo» que S. Francisco de Sales foi proclamado mais tarde padroeiro dos jornalistas.

Meditaciones sobre la Iglesia era como o próprio autor considerava estes escritos, embora os primeiros editores as intitulassem de «Controvérsias», nome por que era conhecido esse género literário naquele tempo. De facto, não têm nada da virulência de controvérsia. Como diz o tradutor, «o seu profundo sentido pastoral converte a polémica em pregação; a pregação em carta aberta e jornalismo; e estes, num tratado teológico» (Apresentação).

Se a maneira de publicar esta pregação tornou o Santo padroeiro dos jornalistas, a solidez da doutrina contribuiu, ao lado doutros escritos, para ser reconhecido «Doutor da Igreja». As Meditações não chegam a fazer um tratado completo sobre a Igreja, dada a maneira ocasional com que foram escritas. Mas dão da Igreja uma imagem solidamente reabilitada de todas as desfigurações que o calvinismo daquele tempo lhe fazia. São um documento ecuménico, não só por esse confronto leal de doutrinas, mas também pelo estilo sereno, respeitador e apostólico com que estão escritas. O que é certo é que já naquele tempo desencadearam um movimento de diálogo eficaz naquela região, como se viu pelos resultados que o próprio S. Francisco de Sales refere ao Papa Clemente VIII em 1603: «Quando chegamos ao Chablais, mal se podia encontrar um centenar de católicos em todas as povoações. Hoje, mal resta um centenar de herejes». — *F. de Sales Baptista*.

Lutero: OBRAS. 472 págs. Sígueme, Salamanca

Não são todas as obras, evidentemente. A edição crítica dos escritos de Lutero ultrapassa já um bom centenar de grossos volumes. Aqui trata-se apenas de uma selecção dos mais representativos. Como diz o compilador, «foram seleccionados com a intenção de abarcar os principais campos de preocupação e da produção de Lutero: escritos programáticos, de

reforma, teológicos, ascéticos, económicos, sociais, polémicos — se é que há algum que o não seja — litúrgicos, pedagógicos, autobiográficos e as multiformes cartas e 'conversas de sobre-mesa', às quais se dá relevo especial» (Prólogo). Excluem-se os extensos comentários bíblicos que, por si sós, dariam um volume cada.

A edição é enriquecida por uma longa e esclarecedora introdução que escalona toda a produção literária de Lutero dentro da evolução dos acontecimentos e problemáticas que a ocasionaram. Além disso, cada escrito leva uma introdução própria e é acompanhado de notas complementares. Ao fim, além dos índices (temático e de nomes), reproduz alguns retratos do autor e uma amostra das gravuras satíricas com que ilustrava muitas vezes os seus panfletos.

Lutero muito cedo se deu conta da força da imprensa, que então começava. E usou-a com abundância e eficácia. Toda a gente hoje reconhece que o êxito que obteve na penetração da reforma luterana se deve, em grande parte, aos seus escritos. O seu estilo panfletário, violento, popular, dava-lhe uma publicidade espantosa. Sabia encontrar slogans para as suas ideias. Recorria à gravura satírica para dar mais virulência à polémica. E com as traduções da Bíblia para o povo e a divulgação da liturgia em vernáculo tornou-se um dos promotores da língua alemã moderna. — *F. de Sales Baptista.*

Podskalsky, G. e Outros: LA RUSSIE — Histoire des mouvements spirituels. 172 págs. D.S.-14. Beauchesne, Paris, 1990.

«A fé cristã penetrou na Rússia pelo sul» (vias comerciais da Crimeia ou Quersoneso) e a sua principal gesta é a do monaquismo: espiritualidade, contemplação, mística. Quando se recordou o milénio da cristianização da Rússia (989) e na URSS desperta o espírito e a democracia, é útil esta síntese bastante abreviada dos principais acontecimentos, datas e nomes que influenciaram na história da 'santa Rússia'.

São mais e maiores as certezas a partir do séc. XVI. Convém recordar que se trata da junção de vários artigos sobre o tema no *Dictionnaire de Spiritualité*. Pela importância que sempre teve (própria aliás da espiritualidade cristã oriental), sublinha-se em especial o monaquismo, sobretudo em contraposição com a Igreja oficial do Patriarcado, bastante submisso — salvo nos períodos de supressão (1700-1917, 1925-43) — ao poder temporal estabelecido.

Entretanto, com o triunfo sobre Napoleão reforça-se o eslavofilismo (fé popular e oposição ao Ocidente) e o messianismo russo. Eis o que Dostoievski prevê para que este se realize: «Nesse tempo, não nós mas os homens futuros compreenderão todos, até ao último, que ser russo autêntico significa procurar a reconciliação definitiva das antinomias europeias ... num acordo fraterno, segundo a lei evangélica de Cristo» (*Diário do escritor*, 1880, cp. II).

Compreendem-se melhor os diversos messianismos eslavófilos se tivermos em conta os múltiplos cismas ('Rascal') que tem havido, a reivindicarem todos a 'ortodoxia'. Mas, «hoje como ontem, a Rússia separada da Europa exclui-se da história universal» (158). Tudo males e consequências da filosofia romântico-idealista alemã. — *F. Pires Lopes.*

Mitrofan, P.: LA SANTA RUSIA EN LA UNIÓN SOVIÉTICA — Impresiones de un viaje. 260 págs. Herder, Barcelona, 1990.

O original servo-croata é de 87 e resulta da visita-peregrinação dum grupo de monges do Monte Athos (Sérvia) a diversos centros religiosos da URSS, a convite do patriarca de Moscovo. Santa Rússia é um apelativo que já vem de antes do príncipe Vladimiro e «que hoje ninguém se atreve a pronunciar, mas caracteriza a vida do povo russo, este povo que nos últimos 60 anos sofreu mais do que a Europa no decorrer de toda a sua era cristã». Em paralelo com tal sofrimento, «a grande força de amor e perdão da alma russa será guia para o mundo

no seu futuro histórico» (65-7). Só assim «o cristianismo na Rússia pôde vencer através duma batalha perdida» (89). «A Igreja não pode ir até ao povo, mas o povo acorre a ela» (110). «Se na Rússia de 1917 se acreditasse e vivesse de forma arrependida como hoje, nem cem Lenines teriam conseguido nada» (144).

«Desde o genocídio espiritual de 1917 o povo busca a sua alma perdida onde unicamente a pode encontrar: na Igreja» (232). Perante as bichas para para abastecimentos: «Este socialismo não dá alimento, nem espiritual nem corporal» (246). A estranheza do 'realismo socialista': «arte contestada» (244). «A fé está fora da lei», mas «a liberdade e a felicidade do homem estão precisamente nesse 'ópio do povo', na fé e não no materialismo dialéctico» (158). Só nas esferas oficiais se representa «a felicidade do povo trabalhador à espera do paraíso terreal que vem com a abundância dos bens materiais» (163).

Nota discordante: estes ortodoxos de Athos sublinham «o ressentimento contra os 'uniatas' e o desacordo da alma eslava com o espírito da Igreja romana» (171). Quanto à diferença económico-social, é sempre objecto de nota. A influência das avozinhas 'babushkas' na conservação da fé vem sublinhada pela prefaciadora T. Góricheva (81) e pelo autor (236-7). — *F. Pires Lopes*.

Crocetti, Giuseppe: AS TESTEMUNHAS DE JEOVÁ — Confrontadas com a verdade bíblica. 168 págs. Edições Paulistas, Lisboa, 1990.

Desde que nas férias de 1960 um deles me deu boleia de Bruxelas para Lovaina e discutimos mais tempo parados que a andar, fiquei a conhecê-los. O 'testemunha' soube que tinha pela frente um finalista de faculdade de teologia e ainda me ofereceu dois livros dos que andava a vender. Quando li o 'básico' e fui sublinhando a vermelho os erros dogmático-bíblicos, o exemplar ficou uma chaga viva.

É o que me lembra agora este livro traduzido do italiano (1986) para ajudar católicos menos documentados nos

assédios que a toda a hora os atentam. Familiarizando-os com a Bíblia para melhor responderem às questões torcidas das testemunhas de Jeová sobre as verdades fundamentais da fé. Destina-se não só aos católicos, mas também às testemunhas para esclarecerem melhor a sua fé. A forma da exposição pode não agradar, devido ao seu esquematismo. Mas a numeração marginal facilita a consulta e a utilização. — *P. L.*

Collantes, S.I., Justo: LA FE DE LA IGLESIA CATOLICA — Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio. Col. BAC. 907 págs. La Editorial Católica, Madrid, 1983.

Só há pouco nos chegou às mãos esta esplêndida selecção de documentos teológicos do Magistério da Igreja. Os que lidam com a teologia sabem o valor prático destes manuais, nos quais se podem encontrar, a qualquer momento, os pronunciamentos doutrinais mais importantes sobre qualquer tema teológico.

Desde que, pela primeira vez, o dominicano Bartolomeu Carranza publicou uma selecção deste género para os Padres do Concílio de Trento — «Suma doutrinal dos Concílios e dos Papas» (Veneza, 1546) — outras foram aparecendo. Umás apresentando os documentos por ordem cronológica (entre as quais a conhecida selecção manual de Denzinger), outras por ordem sistemática (Cavallera, Dumeige, Lápplé).

Esta de Collantes segue a ordem sistemática, com várias inovações: apresentação dos documentos na língua original (grega ou latina) sempre com a tradução espanhola ao lado; para não aumentar assim o volume, reduz os documentos aos mais essenciais, indicando em Denzinger os secundários; cada um é situado no contexto de problemas que lhe deu origem, para melhor interpretação, conseguindo isso com boas introduções, notas e bibliografias; a numeração dos textos é acompanhada da correspondente numeração de Denzinger, uma vez que é a selecção mais citada nos

escritos de teologia. Ao fim, índices muito úteis (sistemático, cronológico, alfabético e de pessoas). Em suma, um manual ao mesmo tempo prático e orientador. — *F. de Sales Baptista.*

BÍBLIA

Galbiati, Mons. Enrico: A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO. 552 págs. Vozes, Petrópolis, 1988.

A magnífica recepção de várias edições italianas levou o A. a melhorar conteúdo e apresentação do livro e a Vozes a publicar a versão brasileira. Assim, com base em actual e sadia exegese bíblica, temos num só volume uma efectiva *leitura da Bíblia* nos seus textos mais significativos, um bem conseguido enquadramento da *história da revelação* e, dadas as ligações explicativas (sublinhadas pelo tipo gráfico e pela óptima ilustração a cores), uma proveitosa *leitura cristã* do Antigo Testamento.

Dignas de nota, a boa apresentação de conjunto e a pedagógica harmonia entre as partes histórica, didáctica e profética. A própria estruturação o demonstra, em um prólogo («O Homem no Universo», *Génesis*) e seis épocas: Patriarcas, Êxodo, Doze Tribos na Terra Prometida, Monarquia, Exílio, Reconstrução. Desde a vocação de Abraão até ao apelo de justiça no mundo e recompensa eterna, uma longa caminhada da Antiga para a Nova Aliança, que a 'síntese doutrinal' ao fim sublinha e resume: «Começa-se a vislumbrar o acontecimento novo e decisivo, o ponto culminante de toda a revelação: Jesus, o Cristo» (549). — *F. Pires Lopes.*

Vários: ESCRAVIDÃO E ESCRAVOS NA BÍBLIA; A MULHER NA BÍBLIA. 72, 80 e 80 págs. Estudos Bíblicos-18, 20 e 21. Vozes Petrópolis, 1988/88/89.

Estes cadernos funcionam como uma revista de tema monográfico. Cremos terem papel importante em

estudos bíblicos de interesse para as comunidades de base tal como funcionam no Brasil e América Latina.

1. 1988: primeiro centenário da abolição da escravatura no Brasil. Mas «a escravidão no Brasil não acabou», sobretudo para os negros. Mesmo se as situações não se equivalem, eis a 'actualidade' dum tema (45) para relembrar a Bíblia: escravos do AT (C. Dreher), no Egipto (F. Dobberahn), na Babilónia do segundo Isaías (J. Zabatiero), época dos Macabeus (L. Konzen e D. Walker), tempo de Jesus (U. Wegner). A abordagem em Isaías e Macabeus pareceu-nos a mais significativa. «O mundo bíblico conheceu a escravidão e até em grande escala» (9), por guerra e dívidas. Se foi tenaz a teimosia dos dominadores, mais teimosa foi a palavra de libertação, que está viva e abre a História (26).

2. Amplamente combinada com a situação brasileira e latino-americana, uma leitura do «papel da mulher na Bíblia e nas actuais lutas pela sua libertação e pela transformação da sociedade em geral»: peso das restrições contra a mulher no antigo Israel (C. Meyers), violência (P. Tribble), no Sirácida: cristalização do papel da mulher no judaísmo que Jesus encontrou (N. Pereira), situações concretas na zona de Santa Catarina (H. Ribeiro e outros). Dos artigos bíblicos, os dois primeiros foram traduzidos de livros e o terceiro é republicação.

3. Além do tema «os fracos decidem a história», outra novidade deste caderno é a associação à Vozes da Imprensa Metodista (S. Bernardo do Campo) e da Editora Sinodal (S. Leopoldo), com atenção especial aos marginalizados do Paraná, para buscar 'compaheiros de jornada' na Bíblia e vê-los influir na história: desde o AT (V. da Silva) e profetas do séc. VIII aC (J. Zabatiero) até 'chave de leitura' do NT (G. Wolff) quer em Jesus (I. Neutzling) quer em S. Paulo (O. Zanini) até à espiritualidade dos pobres (A. Paoli). «Escolheu Deus os pobres em bens deste mundo para serem ricos na fé e herdeiros do Reino» (Tg 2,5). E «a leitura da Bíblia na América Latina recuperou a dimensão social das Escrituras» (23). — *F. Pires Lopes.*

FRAGMENTOS DOS EVANGELHOS
APÓCRIFOS. 216 págs. Vozes,
Petrópolis, 1989.

Fragmentos apenas. Em tradução, organização e notas de P. Lincoln Ramos. A introdução informa sobre a natureza dos escritos apócrifos e sua relação com os livros que formam a Bíblia. Apócrifo nem sempre quer dizer errado, mas que é clandestino, não reconhecido como inspirado e regra de fé. Os principais apócrifos do Antigo Testamento são 15; os do Novo são 17, mas só alguns sobre Evangelhos. É destes que se apresentam fragmentos: Evangelho dos egípcios, de Matias, de Tomé, de Pedro, de Madalena... Se desaparecidos, anota L. Ramos as referências encontradas em escritos antigos; se há textos mais completos e de recente descoberta (Tomé, Pedro) também são transcritos e anotados. Por fim apresentam-se, com igual aparato explicativo, outros fragmentos conservados em papiro; e ainda diversos ágrafos ou 'logia' de vária origem. — P. L.

Marguerat, Daniel: LE DIEU DES
PREMIERS CHRÉTIENS. 224 págs.
Essais Bibliques-16. Labor et Fides,
Genève, 1990.

Trabalho de um biblista e professor de NT em Lausana, vem confirmar que Deus não é produto esquecido em armazém de velharias. Quando para lá recolhem os 'assassinos' da divindade, «la question de Dieu fait son retour en pleine modernité» (9). Mas este Deus que regressa é visto com características diferentes das do 'assassinado'. É «o Deus dos primeiros cristãos», ainda não manipulado porque dEle ainda ninguém se assenhoreara. A busca da imagem original na pureza das fontes permite, de caminho, redescobrir também «a pátria teológica» das reais convicções cristãs. Desde a I parte, 'Várias linguagens para uma Palavra': parábola, relatório de milagres, referências ao juízo final, reinterpretações da Escritura, notícia da ressurreição; até à II, 'O Deus de uns e de outros': escritos paulinos, evangelhos, actos de

apóstolos, apocalipse, Espírito e Palavra.

Daí se depreende a fé actuante dos primeiros cristãos. Por aí se vai ao Deus que se revela — mais do que por sínteses compostas e representações elásticas, com muita acumulação da poeira dos séculos. Em suma: um bom guia de leitura para o NT e também a história das duas primeiras gerações de cristãos (de 30 até 90) com necessidade de «parler le langage de tous pour dire une expérience de Dieu acquise avec Jésus» (10). Contar Jesus e contar Deus é o princípio da fé. Tudo vai de Espírito e testemunhas. «Espírito e palavra ligam-se na gênese da fé» (201); uma Palavra que o Espírito torna performante» (207) ou plenamente eficaz, de tal modo que «la vie de la Parole [na história] importe plus que la mort de ses témoins» (177, 182). Mas «Espírito Santo e Escritura vivem em tensão. Quando se fixa só um dos pólos, anula-se a dinâmica do par» (196). Mais: a infusão do Espírito não é um facto do Jesus terrestre mas do Cristo ressuscitado (198). Feita a ponte directa — fé, esperança, caridade — para Deus.

Hoje como ontem, nas grandes curvas da história e consciencializadas as grande decepções, amadurecem as fundas convicções. — F. Pires Lopes.

RELIGIÃO

Hamman, Adalbert: MANUAL DA
ORAÇÃO CRISTÃ. 208 págs. Cultura Religiosa-3. Edições Paulistas, Lisboa, 1990.

Sim, é o mesmíssimo autor de *Orações dos Primeiros Cristãos* (1952). Para animar os cristãos que têm de rezar imergidos num mundo ateu, de barulho e vazio espiritual, dá-nos agora (1987) uma iniciação à oração, pois «não é mais fácil ser-se cristão sem rezar do que viver sem respirar». É seu intuito «iluminar a fé para que ela se torne oração», a exemplo das «grandes testemunhas de Deus no recorder da história bíblica e cristã» (8-9).

Mostra como rezam os homens de fé e os contemplativos no Antigo e

Novo Testamento, especialmente com os salmos. Em quatro partes (raízes, história, estrutura, prática) fala da oração, da necessidade que temos dela e de como se liga à experiência da humanidade, procurando finalmente criar as condições para chegar à oração «em espírito e verdade». Eis, portanto, uma síntese histórica e uma iniciação prática à oração e seus fundamentos. Um livro de grande profundidade e com muita coisa para ensinar. A tradução pode melhorar em propriedade expressiva. — P. L.

Santo, Moisés Espírito: A RELIGIÃO POPULAR PORTUGUESA. 240 págs. Assírio & Alvim, Lisboa, 1990.

«O salto da rotina para a liberdade»: assim vê E. Poulat o resultado das investigações do A. exaradas (para lá da repetição) neste volume (1984) e noutros dois da mesma editora, relativos ao Minho, Beiras e Lisboa. Porque se trata de terreno inexplorado entre nós e porque faltava a especialidade 'popular' ou do quotidiano geral... mas para sublinhar «a importância do factor religioso» como «alma e vida» dum povo. Neste ponto, o livro «veio em contra-corrente» como reconhece nesta segunda edição o investigador (11) impugnando racionalismos e positivismos.

Admitimos que por vezes haja mais sugestão que visão, mais vontade de explicar que explicação, mais teoria que realidade viva — diríamos mesmo: mais etno-antropologia que sociologia religiosa. Mas as raízes também têm o seu valor: prendem-se ao longínquo e resistem à erosão actual. Um dos principais pontos fracos é assentar a principal base de explicação numa teoria que está cada vez mais insegura — a freudiana. Do mesmo modo, a inexactidão afirmativa (o grande inimigo da sociologia) com que afirma sobre o incerto ou conclui o ainda inconcluso — como caso concreto referimos a parapsicologia. Numa palavra: preferíamos mais isenção pessoal para melhor isenção científica.

O A. tem consciência do que diz na conclusão: «Há fatalmente falhas e erros de apreciação no nosso traba-

lho» (215). Mas julgamos que seria conveniente remediá-los à medida que os vir como tais, sobretudo tendo a coragem de recusar falsos mantos que certas leituras lhe proporcionam. Mas também é certo que quando se está a desbravar terreno, mesmo com boa intenção se pode não acertar à primeira. Corrija-se androgenia (121) e a confusão entre Caná e Canaã (210) ou entre orai e orardes (211). — F. Pires Lopes.

Guerra, S.J., Abel Paulo: CAMINHO DE FOGO — Espiritualidade do Apostolado da Oração. 200 págs. Editorial A. O., Braga, 1990.

O Espírito renova a face da terra. E tudo o que não se renovar por este 'caminho de fogo' anquilosa-se e morre. Também o Apostolado da Oração teve de se renovar, sobretudo para corresponder ao Vaticano II em condições hodiernas. Não se confunda com a Cruzada Eucarística, sua organização de espiritualidade infanto-juvenil. Na senda de gerações de leigos por ele iniciados na vida cristã, viu-se a utilidade desta «forma de vida como sustento da piedade cristã e programa de acção pastoral» (5).

A tanto visa o A., actual responsável pelo A.O no patriarcado de Lisboa. Reúne em livro uma série de reflexões aprofundadas sobre a vida e a riqueza espiritual deste movimento a fim de auxiliar a consciencialização de serviço eclesial que leve as pessoas a viver em Igreja. Seis aspectos básicos desta espiritualidade apostólica são tratados e recapitulam diversos temas particulares. Muito ao rés da Bíblia, do Concílio, do magistério e da vida actual. Daí o alcance formativo para uma espiritualidade séria, viva, adulta. Ainda que a exposição, em frase curta e afirmativa, possa por vezes parecer um tanto fria e impessoal. — F. Pires Lopes.

Paiva, Antunes de: APELOS NO SILÊNCIO. 128 págs. Encontro-17. Edições Paulistas, Lisboa, 1990.

Silêncio e palavra têm igual importância. «Quando falamos muito, gasta-

mos a verdade» (85). Mas há 'encontros' que só se dão no silêncio e pelos caminhos da vida. Este livro nasceu daí. Então se ouve quem não costumamos escutar e se dialoga com quem raramente falamos: Deus.

Cada qual terá de descobrir os momentos mais propícios a ouvir apelo e dar resposta. Também a isso ajudam estas notas, porque traduzem uma experiência e trazem ideias a pensar, apelos a imitar. Mas os imprevistos, às vezes, são ainda os melhores. Para nos irmos convencendo que Deus caminha ao nosso lado, como com os discípulos de Emaús, para dialogar connosco a vida. A par disto, uma espiritualidade muito mariana e até fatimita. — P. L.

Simonet, André: DEUS SEMPRE PRESENTE — Sugestões para uma oração simples. 104 págs. Editorial A. O., Braga, 1990.

Apoia-se numa premissa da fé cristã, assim formulada por S. Agostinho: «Deus intimior intimo meo» — Deus está mais presente ao homem do que este a Deus. Quer dizer: quando o homem procura Deus, já o encontrou; pois Deus está sempre perto, mesmo que nós andemos por longe. É a base duma oração crente e confiante, simples.

Boa introdução à oração habitual de simplicidade, e mesmo mística, «em cada 'agora' constitutivo da nossa existência temporal de seres humanos» (88). Numa dimensão não só espiritual mas também antropológica: «como se não conseguíssemos viver num mundo dessacralizado» (101). Uma que outra incorrecção poderá desvirtuar o sentido das frases. — P. L.

Matos, Reinaldo: SALMOS DA VIDA. 112 págs. Edições Paulistas, Lisboa, 1990.

Os Salmos são poesia e oração bíblicas. Mas a forma poética de hoje também pode servir a prece e o louvor. Assim são estes 'salmos da vida': ressonâncias da alma poética e musical do autor, publicadas a comemorar

quarenta anos de sacerdócio e exortação.

Trata-se de cinquenta salmos modernos (à imagem dos bíblicos mas com forte ressonância neotestamentária e actual) que revelam a assimilação evangélica e os ideais de perfeição nas diversas circunstâncias da vida. Como os salmos antigos, para rezar e viver. — P. L.

Pinto, S.J., José Rui da Costa: CRES-CER JUNTOS — Reuniões para jovens. 168 págs. Pastoral-13 Editorial A. O., Braga, 1990.

A renovação passa pela fé, e a fé (para ser adulta) passa pelos jovens. Os grupos e movimentos juvenis, sobretudo se de alcance também religioso, multiplicam-se precisamente porque úteis e necessários para a formação laical na devida altura do amadurecimento humano completo.

A experiência do A. neste campo ditou-lhe, como mais um contributo prático para essa finalidade, estes «esquemas para reuniões de jovens», animados pelo conselho paulino de «crescer juntos até à estatura de Cristo». Mas o livro é igualmente útil a nível individual, pois a abordagem temática corresponde sobretudo à idade juvenil, ainda que a pensar na utilização grupal e organizada. Bases principais: bíblia, palavra dos papas, concílio, vida. — P. L.

Espinel, José Luis: PROFETISMO CRISTIANO — Una espiritualidad evangélica. 200 págs. Editorial San Esteban, Salamanca, 1990.

Com a renovação carismática, também o profetismo recobrou actualidade e valorização na vivência dos dons do Espírito em comunidade cristã. Aqui temos um livro que orienta o leitor segundo esquema tão simples como sintético, na lógica da história e da espiritualidade: traços do profeta bíblico, Jesus profeta, profecia na Igreja, teologia profética.

Assim, «ser profeta cristão é sentir-se afectado pelos interesses de Deus revelados em Jesus Cristo e proce-

der, em obediência e humildade, como porta-voz da palavra divina» (11).

A profecia não tem nada a ver com adivinhação mas com *falar em nome de Deus*. Todo o profeta, como o Baptista, é «la voz para la palabra de otro» (138). No judaísmo, porém, «depois dos últimos profetas, o Espírito Santo cessou em Israel», para triunfo de escribas e fariseus (159). Também na Igreja pós-apostólica se descurou sobretudo o valor da actualização profética, em proveito do institucional e hierárquico; donde a «lição para o nosso tempo: o sábio tem a tentação de suplantar o profeta» (161). E com os sabões vamos à barrela; enquanto que a profecia é obra da maioria cristã, da confirmação vocacional ou do dom do Espírito (186). — *F. Pires Lopes*.

Caquot, A. e Canivet, P. (Org.): RI-TUALISME ET VIE INTÉRIEURE — Religion et Culture: Colloques 1985 et 1987. Le Point Théologique-52, Beauchesne, Paris, 1989.

Houve tempo em que religião e cultura foram julgadas incompatíveis. Também à primeira vista parece que vida interior e ritualismo se opõem. Examinando melhor, e dada a humana necessidade de encarnar o espiritual, a aparência de incompatibilidade e de oposição desfaz-se e converte-se em complementaridade ou ajuda mútua. Por outro lado, o estudo das religiões perdeu a sobrançeria com que inicialmente encarava o assunto. (Basta recordar três fases-frases. Voltaire: «Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer»; Diderot: «C'est ce qu'on a fait»; o patarata: 'Deus não existe, é uma invenção').

Em suma: a seriedade e o equilíbrio interajudam-se hoje para investigar as diversas e sempre profundas dimensões do fenómeno religioso e o seu universal influxo. De modo que nem o nome da organizadora 'Sociedade Ernesto Renan' é já tão 'sulfuroso' como se poderia imaginar, e não se voltando só para o cristianismo, também não se norteia por qualquer ideologia ou passadismo. Mais de temer será «l'inculture progressant au

même rythme que les moyens de communication» e «abrindo a porta a novos fanatismos ou incredulidades, se não houver um reforço de conhecimentos religiosos» (9). Tudo seria bem mais fácil se religião e ciência se reduzissem apenas a rito exterior e conhecimento objectivo.

Os dois Colóquios de que aqui se dá conta abordaram «Rito e vida interior» (1985), «Religião e cultura» (1987). São também as duas partes do livro. Os 15 colaboradores tratam aspectos geográficos, históricos, culturais de várias regiões, sobretudo na zona perimediterrânica e com predominância para o cristianismo. Quando a Igreja se institucionaliza, «o monaquismo é o primeiro manifesto a proclamar a primazia da vida interior» (67). Mas «la vie intérieure se nourrit de la liturgie» (15). Aliás, «la culture est fille du culte. L'art est religieux de naissance et par essence» (143). Dos deuses a Deus, há a revelação e muito progresso em conhecimento e certeza. — *F. Pires Lopes*.

Sousa, Emanuel E. de Sevilha: DEUS E RELIGIÃO. 64 págs. Goa, 1989.

Reedição conjunta de dois opúsculos já antigos (1971?) sobre a religião verdadeira e a misericórdia divina, aos quais se acrescenta em 1974 breve consideração (bastante defensável) sobre um anti-Cristo nascido em 62. Textos à base de autores de prestígio, na altura. Apresentação tipográfica a recordar tempos passados. — *P. L.*

Duvernoy, Jean: LA RELIGION DES CATHARES. 410 págs. Privat, Toulouse, 1989.

Informação de fundo sobre «uma das grandes religiões da humanidade, que dominou almas, confortou corações e animou o sacrifício de muitas pessoas, da Ásia menor ao Atlântico, e do séc. X ao séc. XV, já que se confunde com o bogomilismo eslavo-bizantino» (7). Com outro volume titulado *L'Histoire des Cathares* (1979 e 1986) constitui síntese acessível e científica sobre 'o catarismo'. Tanto mais

que se apoia em fontes sólidas e crítica recente (como registos inéditos da Inquisição), sem descurar a vertente sociológica (mentalidade das pessoas) para o aspecto 'vivo' de tal religião.

A obra estrutura-se em três partes: dogma, liturgia e Igreja, origens e paralelismos. Este último ponto leva a raízes eslavas e bizantinas (os bogomilos), mas o A. vê as origens não muito afastadas do cristianismo — o que significa, ao mesmo tempo, inoção e sobriedade nas afirmações.

Os traços mais salientes dos cátaros pareceram-nos a arbitrariedade na interpretação da Escritura e a dimensão política regional, a fazer lembrar muito as posteriores seitas protestantes. Outra coisa que também impressiona o leitor português é o falar/escrever destes cátaros languedocianos tão vizinho do catalão e do português arcaico. — *F. Pires Lopes*.

Bernos, Marcel (Org.): SEXUALITÉ ET RELIGIONS. 306 págs. Cerf, Paris, 1988.

Nem todas as religiões tiveram ou têm a mesma opinião sobre a sexualidade. Fenómeno originário da vida, admite ângulos diversos e grande amplitude de campo: compreensão, práticas, mitologia, sublimação, etc. O organizador teve a ideia de «reunir textos» de personalidades diversas sobre várias concepções religioso-culturais do passado ou actuais, conseguindo assim, em trabalho de equipa (sobretudo da universidade da Provença), uma visão que é simultaneamente diacrónica e sincrónica. Nem é de estranhar que muitos destes textos assentem nos textos mais significativos do espaço-tempo de cada religião-cultura.

'Um certo olhar' inicial apura que as crianças, se pudessem, fariam campanha *contra* a contracepção e *pela* fidelidade conjugal (14); ou que é frequente o desejo (religioso) de vida nova, não já por geração mas por iniciação (17). Mais em pormenor se acompanha a visão da sexualidade no

hinduísmo (J. Nandou); no taoísmo (I. Robinet); na Grécia antiga (D. Bralon); no judaísmo (A. Tsitrone); no islamismo primitivo (A. L. Prémare); no cristianismo primitivo e medieval (P. A. Février, C. M. Roncière); nas seitas puritanas ou laxistas (G. Audisio), após Trento (M. Bernos) e no celibato latino (M. Rondet).

Com as limitações, mas também com a informação de conjunto, dum obra colectiva, dá-nos uma visão sintética e histórica das implicações entre sexualidade e religiões. — *P. L.*

Pires, António de Azevedo: PARA UM VERDADEIRO HUMANISMO: 4.ª edição, 436 págs. Editora Rei dos Livros, Lisboa, 1990.

A *Brotéria*, já se referiu, e com merecido encómio, a esta obra. E o facto de um livro destes já ir na quarta edição e ter tido mesmo uma tradução espanhola, é boa prova do seu valor e merecimento. Nele se englobam 50 palestras proferidas na então Emissora Nacional, e que tiveram um auditório cada vez mais numeroso, tal o interesse que despertaram. Depois de nos explicar o que é o verdadeiro humanismo, que procura valorizar todos os elementos e aspectos da vida do homem, o Autor explica-nos de forma clara e de belo recorte literário, alguns desses principais aspectos que importa valorizar. Divide-os em quatro partes: *Para um corpo sadio; No campo intelectual; A Formação Moral; Os valores religiosos.* No Prefácio, o falecido Prof. F. Rebelo Gonçalves, por certo um grande humanista, declara: «Não sei de livro português onde a defesa e a exaltação do primordial humanismo se amoldem a plano mais harmonioso, se vertam em mais sólida ou pujante cultura, se exprimam em linguagem de maiores perfeições» (p. 13-14). Ou como se escrevia nesta revista, a propósito da primeira edição: «Leiam-no todos os Portugueses, e, se precisarem de livro de meditação, meditem este, que não perderão o tempo». — *A. Leite*.

DIREITO ASSOCIATIVO NA IGREJA

Mariani, L. / Tarolli, E. / Seynaeve, M.: ANGELE MERICI — Contribution pour une biographie. 702 págs. Ancora-Médiaspaul, Milano-Paris, 1987; **Morlot, F. / Génios, E.:** FONDATIONS NOUVELLES. PIERRE DE CLORIVIERE. 200 págs. Desclée De Bouwer-Bellarmin, Paris, 1985; **Rocca, Giancarlo:** L'«OPUS DEI» — Appunti e documenti per una Storia. Paoline, Roma, 1985; **Tourneau, D.:** O OPUS DEI. 112 págs. Rei dos Livros, Lisboa, 1985; 23 PERGUNTAS A MONS. ALVARO DEL PORTILLO, PRELADO DO OPUS DEI. 36 págs. Prumo, Lisboa, 1985.

Juntamos aqui este conjunto de obras porque marcam três etapas inseparáveis na evolução da vida consagrada secular, hoje em plena expansão na Igreja.

1. *Angèle Merici (1474-1540)* pode considerar-se a primeira leiga cristã a tentar organizar uma forma de vida consagrada no mundo, sem qualquer referência ou ligação à vida religiosa já constituída, como era tradição das Ordens terceiras seculares filiadas nas Ordens religiosas. A tentativa era tanto mais arrojada quanto, naquela altura, a condição social feminina não permitia à mulher uma vida sem lar ou sem protecção. Ora todo o ideal de Ângela Merici era regressar à ousadia das virgens cristãs primitivas, vivendo como elas uma virgindade consagrada no mundo e inteiramente comprometida no apostolado, sem ser preciso deixar a família, mudar de estatuto social, distinguir-se por qualquer modo de vestir diferente ou deixar a profissão em que trabalhasse.

Na organização que deu à sua associação, é interessante a maneira como soube contornar a dificuldade da condição feminina daquele tempo, estabelecendo não só coordenadoras dos grupos espalhados pela cidade, as quais eram as verdadeiras superiores, mas também «matronas», que eram uma espécie de benfeitoras ou mães adoptivas «solicitas pelo bem das suas filhas

espirituais». Havia, finalmente, alguns homens, «com maturidade e vida provada», que eram seus «agentes e pais para as necessidades ocorrentes» sobretudo de protecção social e defesa jurídica.

Toda esta organização desapareceu logo a seguir à morte da fundadora, que não tivera tempo para a consolidar e defender de incompreensões. A fundação e aprovação data de 25 de Novembro de 1535 e ela morreu cinco anos depois em 1540. A associação ou «Companhia de Santa Úrsula» (Ursulinas) foi transformada logo a seguir em Ordem religiosa de clausura e o rasto da traça primitiva perdera-se completamente.

É à descoberta destas origens pouco conhecidas da sua Ordem que este grupo de ursulinas dedica a minuciosa investigação agora publicada. Muitas outras se têm feito desde os começos deste século, dado o interesse cada vez maior pela experiência inovadora de Ângela Merici. Mas esta é verdadeiramente notável, pela quantidade de documentos consultados e rigor científico aplicado. O volume é enriquecido por um Apêndice de numerosos documentos, dos quais são de destacar a Regra primitiva, Riccordi ou avisos de S. Ângela e o seu Testamento.

2. *Fondations Nouvelles* apresenta dois Institutos, criados em plena revolução francesa para viver a vida consagrada em toda a sua plenitude, em qualquer ambiente social — a Sociedade das Filhas do Coração de Maria e a Sociedade dos Padres do Coração de Jesus. As estruturas de vida que inventaram para isso, deram não só para viver na clandestinidade o seu ideal, durante a revolução, mas também para se inserirem com toda a naturalidade e eficácia nas mais variadas condições de trabalho, vida e apostolado: em geral, não têm obras próprias; os seus membros trabalham em instituições alheias, do Estado ou da Igreja; podem viver em família ou agrupando-se em pequenas comunidades, sem qualquer modo de vestir ou estilo de vida que os distinga do comum dos cristãos.

Os fundadores — *Pierre de Clorivière*, um jesuíta em busca de fazer reviver noutros moldes a sua Ordem recente-

mente suprimida, e *Marie Adélaïde de Cicé*, uma fervorosa cristã desejosa de realizar-se numa vida consagrada a Deus e ao apostolado no meio do mundo — encontraram-se por acaso em 1787 e foram-se esclarecendo mutuamente nos seus planos. As condições de perseguição, criadas pela revolução francesa, em 1789, mais os confirmaram na oportunidade das suas ideias e apressaram a decisão. A 2 de Fevereiro de 1791 os primeiros grupos dos dois institutos deram início à sua vida consagrada na clandestinidade.

O livro apresenta esta história e organização pela pena de dois membros desses institutos, bem ao par não só da documentação mas também da vida e espiritualidade que os anima. Em Anexo transcreve o primitivo «Projecto de Adélaïde de Cicé», o Plano de 1790, e as novas orientações do Instituto do Coração de Jesus de 1978, ao ser reconhecido como Instituto Secular para sacerdotes diocesanos.

3. *L'Opus Dei* — *Appunti e documenti per una Storia* — é talvez o livro mais revelador e documentado que apareceu até agora sobre esta instituição da Igreja. Um dos méritos é trazer para o público documentação apreciável de difícil acesso, embora incompleta (num Apêndice de 100 páginas, apresenta 53 documentos). Outro é tentar, através de elementos tão fragmentários, marcar a evolução que teve o *Opus Dei* desde a sua fundação em 1928 por Mons. Escrivá de Balaguer, falecido com fama de santidade em 1975 e já «venerável».

Segundo as suas conclusões, as diversas etapas jurídicas por que foi passando o *Opus Dei* foram as seguintes: «pia união» de leigos, envolta em discreto segredo de vida e acção até 1941; passagem a um nítido centralismo clerical em 1943, altura em que é aprovado como «sociedade de vida comum», com o nome de Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz, à qual ficava anexa a anterior «pia união» de leigos com o nome de *Opus Dei*; reconhecimento como primeiro instituto secular oficial em 1947, logo que foi criada esta nova forma de vida consagrada, fundindo-se nessa altura a Sociedade Sacerdotal com a Pia União de leigos num só instituto; finalmente

a passagem de instituto secular a prelatura pessoal em 1982, altura em que o clero, directamente incardinado na prelatura, é novamente separado dos leigos. O núcleo clerical é constituído apenas por sacerdotes que antes tinham militado no laicado consagrado da prelatura; os sacerdotes diocesanos e doutras proveniências formam, como o ramo laical, apenas uma associação agregada ao núcleo central. A prelatura pessoal, possibilidade aberta pelo Vaticano II, é a aportação verdadeiramente nova nesta evolução da vida consagrada.

Os outros dois opúsculos não dizem a esta explicitação jurídica com tanto pormenor e clareza. Mas completam a informação noutros aspectos, apresentando a figura espiritual do Fundador, a sua acção, a procura dum caminho e a expansão da vida e obras da instituição. O livro de Tourneau, saído na conhecida colecção da PUF «Que sais-je?», foi até há pouco a informação mais completa sobre o *Opus Dei*. Contudo G. Rocca acha que a apresentação por ele feita «é demasiado apressada para poder esclarecer os pontos obscuros, aparte o facto de conservar fórmulas estereotipadas e inexactidões que se encontram na publicidade dos membros do *Opus Dei*» (p. 8). — *F. de Sales Baptista*.

Gomes, Manuel Sturnino da Costa:
O DIREITO DE ASSOCIAÇÃO
NA VIDA RELIGIOSA. 256 págs.
Pontifícia Universidade Lateranense,
Roma, 1989.

A Igreja reconhece aos fiéis o direito de se associarem para fins espirituais de piedade, de caridade, de actividades apostólicas, etc. Reconheceram-no, mais uma vez, o Concílio Vaticano II e o novo Código de Direito canónico (cân. 215). Uma das formas como se exerce este direito de associação é na constituição de Institutos de vida consagrada, que são especialmente os Institutos religiosos propriamente ditos, os Institutos Seculares e as Sociedades de Vida Apostólica. Em que se baseia tal direito, e como é que ele de facto se exerce concretamente, quer dentro dos referidos Ins-

titulos de vida consagrada, quer fora deles, designadamente em associações ou organizações aos mesmos anexos e por eles fomentados tal é o assunto deste excelente volume. Constituiu a tese de doutoramento do Autor na Pontificia Universidade Lateranense de Roma. Será muito útil, especialmente aos religiosos, para compreenderem melhor a sua situação e estado na Igreja. — *A. Leite.*

LITERATURA

Torga, Miguel: O SENHOR VENTURA. 256 págs. Instituto Cultural, Macau, 1989.

«Escrito duma assentada há mais de quarenta anos [1943], na idade em que os atrevimentos são argumentos», este livro sofreu uma volta quando em 85 o A. viu nele pecados juvenis de «fantasia descabelada e canhestrez expressiva». Podando-o de «ardores de mocidade», procurou «recuperá-lo e torná-lo legível», depois de longo pousio e indispensável monda. História de portugueses «andarielhos do mundo, capazes do melhor e do pior», fica assim um 'artifício', nem juventude nem adultez.

Não sendo agora texto representativo duma época do escritor, pode dar pé a uma análise das mudanças nele operadas entre exhibir e podar, começando pelas que ele mesmo declara no prefácio de 85. Ao folhear rapidamente a edição de 43, notámos poucas mas significativas: retira agressão, aumenta carinho. Como leitura foi para nós mais uma revelação de Torga. Como livro é edição bilingue, português-chinês, a dar brilhos de Oriente ao luminar ocidental. Comove-nos o escritor editado em Macau, também agora «saudoso e arrependido» (102) como o senhor Ventura. — *P. L.*

O'Neill, Alexandre: POESIAS COMPLETAS, 1951-1986. 592 págs. IN-CM, Lisboa, 1990.

Edição do Dia de Portugal 1990, é a terceira 'revista e aumentada'. Com roupagem nova quanto à capa, chegou-

-nos como oferta da Sociedade Portuguesa de Autores. Também o prefácio de Clara Rocha vem com reformulações, aumentos e supressões. O penúltimo livro do poeta (1983) já figurava na segunda edição (1984) e nesta já figura o último (1986). «A primeira obra» (1948) sabe-se onde está, mas continua ausente; e «difícil de obter», como diz Ana Maria Pereirinha na bibliografia cronológica (559) — também novidade desta edição. Teremos portanto «poesias completas» mais completas mas ainda incompletas?

Quanto ao conjunto, não vamos repetir o que já aqui deixámos como apreciação em Fev. 83, p. 230. — *P. L.*

Negreiros, Almada: OBRAS COMPLETAS — Vol. I: Poesia. 264 págs. IN-CM, Lisboa, 1990.

Maio de 1990. Acaba de imprimir-se esta segunda edição da Poesia de Almada Negueiros, que nos foi enviada pela Sociedade Portuguesa de Autores. Reproduz a primeira, de 1985, que aqui apresentámos em Out. de 86, pp. 745-46.

No conjunto somam cinco mil exemplares, que só dizem bem da receptividade ao 'surpreendente Almada' — *P. L.*

Negreiros, Almada: OBRAS COMPLETAS. IV — Contos e Novelas. 112 págs. IN-CM, Lisboa, 1989.

Com um prefácio de M. Antónia Reis, textos escritos entre 1915 e 1921. Devem ser lidos na perspectiva que os originou: provocação cultural e já prática vanguardista. Traçam a rota futura de Almada tanto na escrita como na pintura e em vista da sua tese de que «a arte é um estratagemma para a Poesia», no sentido de tornar o impossível real ou eliminar a distinção arte-vida. Ainda que — explicita Almada — «tentar divinizar o homem é o primeiro sintoma de amnésia»; mas por ter a esfinge dentro de mim é que sou mais um grão de areia a tapar a esfinge do deserto (27).

«Nos lampejos de génio se adivinha já o que Almada podia ser. Mas não foi pelo arbitrário que ele se fez grande.

«O leitor há-de ter reparado que não percebe nada do que eu venho expondo» (75). Legível, «O cágado» (93 ss). — P. L.

Martins, Oliveira: D. AFONSO VI. Drama português em 4 actos. Prefácio, Fixação do Texto e Notas de Guilherme d'Oliveira Martins. 224 págs. Guimarães Editores, Lisboa, 1989.

Os críticos literários têm notado o tom épico ou dramático, por vezes mesmo trágico, que Oliveira Martins soube imprimir a muitos capítulos da sua *História de Portugal* ou outros escritos históricos. Daí que não surpreendesse a ninguém que ele tivesse tentado igualmente o teatro. E de facto sabia-se pela correspondência que trocou com Antero de Quental e Jaime Batalha Reis, que tinha composto ao menos duas peças teatrais: *Mundo Novo* e *D. Afonso VI*. Quanto à primeira, sabe-se que, perante as opiniões pouco favoráveis daqueles e outros amigos, a mandou destruir e julga-se que de facto não existe. A segunda recebeu igualmente, mesmo depois de retocada, parecer pouco favorável dos dois amigos referidos, que a julgavam irrepresentável. Julgava-se também perdida. Mas, de facto, Jaime Batalha Reis conservou o manuscrito, que se encontra hoje na Biblioteca Nacional de Lisboa. É o texto que vê agora a luz pública. O drama, de fundo histórico, apresenta-nos a tragédia do desventurado rei D. Afonso VI, ainda que vista sob um ângulo bastante desfocado, comum à historiografia romântica do século passado. Oliveira Martins, numa das suas cartas, mostra-se desvanecido com esta sua obra, que, apesar do juízo menos lisonjeiro já referido, não nos parece destituída de valor literário, como aliás era de esperar do seu consagrado autor. No final, publica-se a correspondência entre Antero e Oliveira Martins em que há referências a este drama. E ainda as páginas da *História de Portugal* consagradas pelo Autor ao desventurado filho e sucessor de D. João IV. Uma boa introdução mostra-nos a origem, vicissi-

tudes e enquadramento desta peça teatral. — A. Leite.

Castelo Branco, Camilo: OBRAS COMPLETAS — XI: Poesia (II) e Narrativas (I). 1162 págs. Lello & Irmão Editores, Porto, 1990.

Com pena substituímos o perito A. R. (P. António Ruella) que nos deixa mais pobre e desfalcada a crítica literária da *Brotéria*. Ele vinha apresentando estas *Obras* desde o primeiro volume. Com o XI concluem-se as *poesias* (dispersas e outras) e iniciam-se as *narrativas* ou «pequenas obras-primas da arte literária camiliana» que muitos consideram «como iniciação indispensável à compreensão da novela». Camilo reconhece-se na regra geral: poeta até aos 25 anos (305); inveterado romântico, a ele se pode aplicar o que de outro diz: «Teve mais estro do que arte, / Teve mais arte do que ouro» (14). Nas narrativas, o forte são os costumes e dados históricos, como «o chapéu de canudo, este monstro de felpo que atravessou intacto as revoluções sociais dos últimos cinquenta anos», ou «o nauseante melindre dos afectados das salas» (309, 311).

Poesias e narrativas, dois testemunhos da 'dupla existência' camiliana: «um coração para a saudade, outro para a desesperação» (394). O sentimentalismo e a retórica, a marcar o pendor pessoal de Camilo. Para o fim (1884) confessa-se verboso e homem de paixões até na política: em 1849, «eu sentia pelos monarcas absolutos tamanho afecto quanto é o ódio que hoje professo à canalha absoluta» (1136). Receia enfatiar, sem conseguir sensibilizar. «O extermínio da Retórica foi uma calamidade para os que pretendem comover» (1137). Como sempre, estudos bibliográficos, fixação dos textos e anotações de Justino Mendes de Almeida. — F. Pires Lopes.

Martins, Albano: VOCAÇÃO DO SILÊNCIO — Poesia (1950-1985). 336 págs. IN-CM, Lisboa, 1990.

Silêncio, neste livro, não é o muito espaço branco das páginas mas o come-

dimento das palavras para não estragar com elas o que da vida sente o autor. Nem a vocação do silêncio é ficar mudo mas dizer o essencial. A taramela, mesmo calada, é instrumento de barulho. Em prefácio, já E. Lourenço aprofunda nesta poesia a brecha entre dois silêncios, que diríamos 'eloquente' e 'íloquente' — os silêncios que falam e os que isolam os faladores. O intimismo reforça-se no convívio com a natureza: «Deixa a poesia vir naturalmente / e não obrigue a mentir o coração» (51).

Pena é ficar-se por um aparente paganismo erótico, onde contudo se lê o salto para «a orla marítima do silêncio» na qual «habita o espaço inteiro / disponível para a vida, / necessário para a morte» (434). Economia dum itinerário poético: do cepticismo lírico à impessoalidade poética ou mesmo um certo realismo árido — que a poupança de palavras serve à maravilha. Um luto de si mesmo, amortalhado em contrastes na natureza. Uma poesia que em geral nos deixa bastante frios. Frente a frente: o mais céptico «talvez depois, se ainda» e o mais optimista «basta uma flor, / basta uma asa, / para saber que a primavera / entrou em nossa casa» (168-9). — *F. Pires Lopes*.

Afonseca, A. Parada de: OS LÁBIOS DA MÁSCARA. 80 págs. Autor, Braga, 1990.

Obra «desabonada de outros valimentos que não sejam os próprios» e enviada expressamente a esta revista para «a livre judicatura crítica a que nos tem habituado e dela esperamos» — como escrevia o autor em carta adjunta (15.6.90). Aliás, no 'pórtico' salienta a seriedade do acto poético — tanto mais 'ridículo' quanto mais 'subventâneo'. Não deixa naufragos em terra esse «murmurar íntimo» que santifica o júbilo, agiganta a fé e integra a pessoa (6).

A formulação, porém, bastante pessoal e abstracta, deixa o leitor um tanto longe de identificar sempre o que arrebatou o poeta. Problema de linguagem? Máscara voluntária? A poesia não é «esta flor só minha». Tem

de haver comunicação, como nas pp. 39 e 44 por exemplo. Lábios e máscara não se compaginam bem. Rosa e espinho, noite e poente, água e espelho parecem ser os motivos dominantes e preferidos. — *F. Pires Lopes*.

Murta, Fátima: O ECO E A SOMBRA — Peregrinações. 156 págs. Editorial Escritor, Lisboa, 1990.

Coisas várias, momentos e recordações (em prosa e verso) que foram ficando na gaveta de «poeta escritor». No fundo, um problema filosófico e psicológico parece mais válido que o puramente literário. Com uma dose de intimidade (autenticidade) não muito usual, apesar de algum disfarce e malabarismo — a transparência das máscaras, no incerto das peregrinações. Mas também algumas inconseqüências e arbitrariedades à mistura: nem 'ouvir-me-nem falar-vos', apenas o baralhar e distribuir. Em frases que são como cambulhadas de cerejas. Por vezes «palavras que não sei ultrapassar» (152).

O não entender dá para acreditar. Não diz o ateu confesso que o mundo sem Deus não tem sentido? E a verdadeira esperança não é nuvem de ilusão. «Nada mais divino do que a ânsia da verdade» (25), mesmo só lida apenas em eco e sombra. Boa vontade, mas — como sugere (68) — com a fragilidade da água límpida ao brotar da fonte. — *F. Pires Lopes*.

Guimarães, Jorge: ODES NOCTURNAS. 64 págs. Guimarães Editores, Lisboa, 1990.

Só de poeta, isso de ver o céu com olhos que me contam astros e cantar odes que vão até às fronteiras sentidas do cosmos onde vive a poesia dos céus nocturnos, prospectando brilhos e silêncios, num abandono que povoa vida e morte em viagens de solidão. «Por mim a mim chego» (14); mas, «escasso e breve como um sonho» (47), «mais só me fico e me demoro» (21) a «estender a mão como se fosse um grito» (57).

Um eu atônito em universo atônito: duas presenças ainda capazes de se entenderem. Em grito, em fábula, em salmo ou canto cheio. A falar e ouvir, em profundidade. Entre silêncio e infinito. E «o que me dói ... é ser atravessado por Deus» (51). Mas «deste barro de estrelas de que sou / ergue-se o grito convulso do meu sonho» (59). Odes, e nocturnas; porque a luz brilha mais nas tervas. — *F. Pires Lopes*.

Rodes, Apolónio de: A ARGONÁUTICA. 188 págs. Clássicos-7. Europa-América, Mem Martins, 1989.

Esta viagem de meia centena de heróis aqueus a bordo da Argo (daí 'argonautas') na demanda do velo de ouro é o famoso poema épico que data de cerca de 250 a.C. e em que Apolónio de Rodes (aliás de Alexandria, c. 295-c. 230) celebra em quatro cantos: preparação e partida, rumo à Cólquida, Jasão e Medeia, rumo à pátria. Argo: «a mais excelente de todas as naus que jamais afrontaram o mar -com -remos» (16). Tradução, com alguns erros de ortografia, sobre o inglês. Uma oportunidade para a leitura e para dotar de mais um clássico a sua biblioteca. — *P. L.*

Mattos, Gregório de: SE SOUBERAS FALAR TAMBÉM FALARAS — Antologia Poética. 424 págs. IN-CM, Lisboa, 1989.

Poeta desconhecido Dá-no-lo a conhecer este livro com organização, selecção-estudo e notas de Gilberto Mendonça Teles — brasileiro ao que supomos, como 'brasileiro' é o crioulo Gregório de Mattos Guerra (Salvador, 1633 — Recife, 1695) que viveu em Portugal cerca de 30 anos, mais de metade da sua vida activa (estudos em Coimbra, funcionário perto de Lisboa) além de um desterro em Angola. «A crítica o reconhece um poeta importante... espelho da sua época» tanto no aspecto religioso e lírico como na crítica de costumes, por vezes em sátira francamente deslocada.

Já com ares de independização, mas ainda subordinado ao barroco plate-

resco-maneirista, uma espécie de carnavalesco de escárnio entre Portugal e Brasil, com seu 'lirismo crioulo' a cair para a «zona proibida da literatura colonial», em pendor para a formação da literatura 'brasileira' (12). Não deixou livro; se há uns 18/19 códices (não autógrafos, com variantes e acrescentos, mas em seu nome) resta aos investigadores discernir o que merece garantia de atribuível. Enquanto não vierem as edições diplomática, crítica e escolar, podemos ir lendo apócrifos e conhecendo G. de Mattos por mais esta antologia poética (157 composições). O título é retirado dos tercetos contra os vícios da Baía (295). Pela habilidade hilariante, veja-se a p. 71. Toca todos os géneros de composição poética, pois — como diz — «anda aqui a poesia a todo o trote» (29). Também parece que não se filiava em capelinhas, «que as bestas andam juntas mais orna-das / do que anda só o engenho mais profundo». — *F. Pires Lopes*.

Nova António: HISTÓRIA DO MENINO GRANDE — Poemas (1959-65). 68 págs. Porto, 1989.

Titulante, o poema de epílogo. Diz A. Nova tratar-se do seu primeiro livro. Crítico e amargado: é a primeira impressão que nos transmite o autor que «de amor e rebeldia» define os seus versos (5). Um 'mundo' que assemelha ao 'jardim zoológico' (9 etc.). Com algumas repetições e linguagem comum que desdoiram poesia, não aprofundam, antes banalizam. Mas também com nítida sublimação transcendentalizante: «Viver / Sonhar / À sombra do silêncio» (64). Esperamos que o próximo livro, de igual boa vontade, melhore em alcance poético. — *P. L.*

Monteiro, Cáceres: APOGEU E QUEDA DE BERNARDO MALAQUIAS, MINISTRO LIBERTINO. 168 págs. Século XX-307. Europa-América, Mem Martins, 1989.

Apesar de o título evocar antiguidades, não tem nada de vinho velho.

Antes zurrapa de mau fabrico. «Verdadeira história... tentada ficção»? Nem nem. Híbridos são intermédios, por definição. Ou dupla falsidade. Sem superar o estilo de crónica de banalidades, descai na linguagem de carroceiro. E quem se degrada não é a sociedade que retrata, mas o retratista. Pois não é pela facilidade que se ascende ao sublime.

Adivinham-se personagens dominantemente solitárias e sexoproclives, incapazes de funda relação. Com o Cap. III começa alguma análise psicológica. Muitas viagens, ainda mais solidões. Quanto à arididade, muita corda para pouco aperto, nem na dimensão humana, nem na acção política — marionetas, barro à parede. A personagem central é balofa e sem envergadura. O texto, na maior parte, banalidades de giobetróter. Uma barrela de dicionário e gramática lavaria manchas em diversas páginas. — P. L.

García Márquez, Gabriel: O GENERAL NO SEU LABIRINTO; Singer, Isaac Bashevis: INIMÍGOS, UMA HISTÓRIA DE AMOR. 196 e 228 págs. Ficção Universal-63 e 64. Dom Quixote, Lisboa, 1990.

Dois romances de dois grandes romancistas — o segundo conhecido entre nós quando Nobel de Literatura em 1978, o primeiro também Nobel em 82.

1. O 'general' de García Márquez é Bolívar, um Napoleão aventureiro e libertador, visto em especial na sua última viagem — de recordação da vida e aproximação da morte. O 'labirinto' é essa imensa aventura em que pretendeu transfigurar os destinos da América mas com a qual apenas confirmou a sua condição humana em tragédia do real e sedução do maravilhoso: «alargar a guerra para realizar o sonho de criar a maior nação do mundo, desde o México ao cabo Horn». Apesar do grito «liberdade ou morte», «nenhuma derrota era a última» (41), pois «aquela América está toda igual: sem remédio» (120).

«Vinte anos de guerras inúteis e desenganos de poder» (12), ou «as veleidades do poder e a inutilidade da

glória» (22). Ao leitor menos informado recomenda-se que leia primeiro a cronologia de Bolívar ao fim do volume. No original (1989) conjuga-se criação evocativa e relatório biográfico; na tradução nota-se a origem castelhana e alguma desatenção ao português.

2. Nem só pela curiosidade do título, *Inimigos, uma história de amor* é desde 1966 um dos romances mais conhecidos de Singer, polaco fugido para os Estados Unidos em 1934. Argumento simples: a aventura dum judeu (cuja família desaparece durante o holocausto nazi na Polónia) que vive em Nova Iorque com a segunda mulher, mas apaixonado por outra, quando descobre que a primeira também vive na cidade. Tudo se esclarece — sobretudo que o herói é um fraco e o seu fim imprevisível. Do *modus vivendi* entre inimigos se faz uma história de amor.

Paralelamente ao cinismo e à visão crítica da sociedade após-guerra, vai descrevendo os costumes judeus e as interrogações de quem sofreu o inferno. Na tradução notámos arbitrariedade de acentos, de dicionário e de gramática. — F. Pires Lopes.

Vidal, Gore: JULIEN — Roman. 624 págs. Julliard, Paris, 1987.

Original americano de 1962, tradução francesa de 1966 (Laffont) e de novo esta edição. O Juliano titular é efectivamente o Imperador chamado 'apóstata' (331-363) ao qual se atribuiu o famoso «Venceste, galileu». Sobrinho de Constantino, educado cristãmente mas depois atraído pelo helenismo, pretendeu restaurar os cultos pagãos. Teria sido pior se a morte o não achasse aos 32 anos a invadir a Pérsia, onde também ditava as suas Memórias e se foi convencendo de que «les dieux m'ont abandonné» (576).

Sobre ele há muitos documentos que o fazem 'viver' para além dos séculos, sobretudo pela fama que deixou entre cristãos e gente da época. Mas G. Vidal recria romanescamente para os tempos de hoje essa mesma personagem que, para lá dos aspectos sinistros, tem também facetas que sur-

preendem e completam uma figura de aventureiro excepcional adentro das fronteiras do Império — reunificado após a tripartição constantiniana.

Os três narradores são, intercalados, o próprio Juliano mais dois velhos filósofos pagãos, um amigo e o outro professor do falecido, que conhecem a História e no-la vão recordando ao longo das três partes da urdidura: juventude, César, Augusto. E talvez haja razão para afirmar que «Julien est un mystique chrétien qui a mal tourné» (107). Desde o princípio, a narração apanha o leitor e não o deixa quase interromper a leitura ao longo de mais de 600 páginas. É que estamos em pleno século IV e no centro das grandes contendas da época — filosóficas, religiosas, políticas, culturais, teológicas.

Afinal 'o príncipe' de Maquiavel tinha escola e vinha já de muito longe. Por seu lado, «Julien arriva à la fin d'une monde et non pas à son zénith» (322). De antigo, também, «le Sénat est habitué à la servitude» (367). Literatura de mãos dadas com a história. Agradavelmente. — *F. Pires Lopes*.

Yourcenar, Marguerite: FOGOS. 148 págs. Relógio d'Água, Lisboa, 1988.

Para quem conheceu a autora já no pendor da idade, representa uma obra de juventude (32 anos), apesar de ser «uma recolha de poemas ou prosas líricas» sobre tema tão perene e universal como o amor, mas certamente mais 'fugoso' quando jovem. Confessadamente, apoia-se em experiência pessoal e anotações históricas. Até porque, se as nove figuras evocadas pertencem todas à Grécia antiga (excepto Maria Madalena), o intuito da narradora é «actualizar o passado» — arriscando mesmo 'confusões' e 'anacrónicos modernismos'. Um inconveniente: é preciso conhecer as 'lendas' de referência para compreender esta escrita. O melhor: as chispas ou comentários de antes ou depois de cada evocação. Nota-se a garra de escritora, apesar de alguns erros de tradução, gramática e ortografia. — *F. Pires Lopes*.

Eco, Umberto: O PÊNDULO DE FOUCAULT. 564 págs. Difel, Lisboa, 1989.

Um livro para 'filhos da doutrina e da sapiência', que manifesta num lugar o que noutra ocultou, por isso multipolar mas de conjugação focal, ou síntese polifacética da história. Logicamente: o pêndulo, o tempo, a história ...

O 'pêndulo de Foucault' instrumento está situado em Paris e prova a rotação da terra em volta do seu imaginário eixo. Como romance faz a rotação do passado histórico em torno dum ponto ficcional: o segredo dos Templários enquanto motivo unificador de acontecimentos tão vários como Reforma e Contra-Reforma, Descobrimientos e ciência, Iluminismo e Revolução, anti-semitas e nazismo, petróleo e informática, etc. No centro de operações um grupo de intelectuais diletantes, ligados a uma editora e decididos ao «trabalho de recoser a História» com «tudo o que nos passa pela cabeça» até «inventar um Plano» ou endereço do Princípio e do Fim (456-7). Em suma: «brincar com a história e com os escritos dos outros» (488), até transformar «os enganados em loquacíssimos enganadores» (298). A prova-conclusão seria a de um Ponto Firme ou Não-Móvel que desse razão de ser ao próprio pêndulo — fio e oscilação — ou «a experiência do Sagrado», porque «não se pode escapar a um infinito» (10-12).

Assim se lê Eco escritor como eco e esteta da história-vida, tanto na ficção em que é mestre como na filosofia em que é licenciado. Uma girândola de cultura ou alusão cultural, até à espampanância e ao artifício, dando por vezes a impressão de estar a certificar leituras através de diálogos impessoalmente urdidos, Com a fina ironia de um observador atento, «estamos a construir uma falsidade» (34): história complexa em que o jogo das citações se mistura com mitos pessoais do escritor (354). Escritores há muitos: uns acabam em antologias escolares, outros em monos de armazém. Mas os leitores omnívoros deleitam-se em especial com tudo quanto seja hermético:

dos Templários à Cabala e às borras do café (228).

Um romance de romances em vários géneros: mistério, policial, mitológico, de acção, aventura, especulação e arbitrário. Daí a impressão de longo, heterogéneo e pesado. Indicação talvez útil: Casaubon é o narrador 'eu', estudante de filosofia a preparar tese sobre o mistério templário. Mas todos cumprem a regra: «os que vivem sozinhos com o cão falam com ele todo o dia» (404). E há quem se serve do pêndulo para tudo. Conclusão do psiquiatra: «Vous êtes fou» (529), autor duma salada russa onde cabe tudo e mais alguma coisa, para inventar uma salvação diferente da real (535 ss). Mas «a verdade é brevíssima; o resto é só comentário» (547). E temos que regressar ao futuro. Sem vermos explicação para o tradutor escrever sempre 'gerosolimitanos'. — *F. Pires Lopes*.

Lessing, Boris: OS DIÁRIOS DE JANE SOMERS. 241 págs. Europa-América, Lisboa.

Os livros de sondeio ao íntimo estão na berra. Tanto o romance, como as histórias fantásticas transvestidas em diários, cartas, peças teatrais, parecem ir na pegada dos senhores psiquiatras que aliás têm muito que aprender nestes livros. Estes *DIÁRIOS* relatam-nos, com o seu quê de picante, a vida de duas mulheres viúvas e de avançada idade, ambas elas carregadas de lembranças boas e más e de muitos traumatismos que a existência acidentada lhes trouxe. A primeira, Jane, é a condutora do relato. Suou as estopinhas para vingar insinuar-se no mundo de Manda, arisca como tudo e arcaica bastante para mudar de hábitos e até de linguagem. Mas tudo se consegue. Jane, sondeadora do seu próprio íntimo, contagia a Velha que enfia, por igual, na devassa do seu interior desassossegado em toda a linha até aos confins da infância.

Não há dúvida que livros como este são como cursos de psicologia aplicada. Entramos na sua leitura como quem se diverte e saímos de bata branca e psiquiatras acabados, testos a fazer análise a quem quer que convizinhe

conosco. O livro é de leitura grata e ameniza misantropos e quem se candidata a sê-lo. — *João Maia*.

Queiroz, Eça de: O PRIMO BAZÍLIO. 432 págs. Clássicos-2. Dom Quixote, Lisboa, 1990.

Não é *mais uma* edição do famoso romance em que Eça retrata, sob fundo de adultério, uma família burguesa da Lisboa de 1878. É uma edição organizada, introduzida e anotada por Luiz Fagundes Duarte, com fixação do texto por M.^a H.^a Garvão, e nos mesmos moldes em que *Menina e Moça* de Bernardim já deu o tom ao inaugurar esta agradável divulgação de clássicos entre os melhores 'autores de língua portuguesa'. Em expectativa da prometida edição crítica. Ao fim do volume, já o conselheiro Acácio, boa fruta da época, dizia que as ideias retrógradas são fruto das manobras jesuíticas. Acácios ainda se topam por aí — *P. L.*

Cabral, Filomena: AMATUS — Epístolas. 56 págs. Afrontamento, Porto, 1990.

«Poemas em prosa num só poema lírico» — eis uma lapidar apresentação destas sete epístolas ao Amatus — amado por um amor daquém e dalém, de tempo e sem tempo em sua presença deserta. Com a delicadeza despreendida mas sugante da abelha nas flores. A abelha-Diógenes: a doçura e a mentira, na carência (21). Nem fuga nem refúgio (33), mas «preferência pela escuridão» (46). Outra forma de ideal, Eros e Thanatos confundidos. — *P. L.*

Cariço, Lilaz: MIRAGEM NO TEMPO. 160 págs. Porto Editora, Porto, 1990.

A boa impressão que nos deixara o *Arco-Íris* (cf. *Brotéria*, Abril 90, 465-6) confirma-se neste segundo livro, também inspirado em cores ilusórias, as do tempo-miragem. Sem ter a projecção do anterior, dá a impressão de

segunda apanha. Notam-se mesmo alguns defeitos estilístico-musicais e certa ingenuidade de composição (veja-se as diferentes datações no índice). O melhor continua o soneto, para que a autora revela maior pendor e habilidade.

É de facto poesia autêntica, em mol-des de sensibilidade filosófico-metafísico-religiosa; o que nos leva a repetir: Antero, Florbela, Lilaz — nomes que ajardinam a poética dorida. Valoriza-se aqui tudo o que, no tempo, passa e acaba — o finito serve de disparador para o além, isto é, da miragem tempo para «o mais alto» (11) e o «sempre mais» (34). Daí também o pendor comemorativo de muitas composições, a recordar modelos conhecidos. Título e dinâmica estão definidos nos dois primeiros versos: «Só miragem no tempo foi a vida / Medida no seu mundo de ilusões» (7). — *F. Pires Lopes*.

Abranches, Esther: O AJUSTE DA SOLDADA — No tempo dos almo-creves. 80 págs. Autor, Coimbra 1990.

A poesia inicia a série 'No tempo dos almoceves' com este caderno de grande formato, prometendo mais três títulos para sequência. Nas três partes — Encontros com Gil Vicente, O Ajuste, O Adormecer da Menina —, «achegas para o conhecimento da Vide e seus povos», mas «também memórias» pois se trata da terra da autora donde nos enviou o livro.

Começa em prosa com umas princeladas muito certas sobre autores recentes. Louva a *Brotéria* inspiradora, para chegar a mestre Gil e passar à poesia romancesca, até finalizar com um auto. A uma escritora com pena molhada no coração — «que lhe vinha aquel cantar / das fontes do coração» (54) — perdoam-se erros gráficos de quem viu tantas ortografias — *P. L.*

Gomes, Elviro Rocha: VOZES. 36 págs. Faro, 1989.

Muitas vozes consegue ouvir o poeta. Com mais ou menos poesia, mas sempre com alguma estese. Também há

vozes que não chegam a destino: «Este julga que estás ouvindo a sua, / este agora em teu ouvido se insinua. / Mas tu a bem dizer só ouves é a tua» (18). — *P. L.*

Costa, Soledade Martinho: CONVERSA DA BICHARADA, 100 págs. Europa-América, Lisboa.

Livrinho destinado a crianças, muito bem ilustrado com desenhos de Zé Paulo. Quadras muito simples acompanham os desenhos e para os miúdos de primeiras letras é como que iniciação para a música verbal. A psicologia, digamos assim, de cada bicho assoma levemente na quadra e ajudará os pequenos ao conhecimento reflectido da bicharada. O livrinho pressupõe as primeiras experiências dos pequenos para entenderem as conversas fictícias desta bicharada conversante. Livro muito aconselhável para miúdos. — *J. Maia*.

Gonçalves, Fernão de Magalhães: ALGUMAS CARTAS. 192 págs. Autor, Braga, 1990.

Algumas, só. Para não fazer ondas na «ágora da nossa literatura», dada «a componente polémica» que tem a correspondência do «agitador cultural» e «protagonista de contra-cultura» que foi autor dum *Manifesto por uma cultura legível* (179-80). Do 'agitador' já a *Brotéria* referiu mais dois livros (Ab. 90, 464 e Ag. 89, 226).

O Pessoa (Fernando) leva uma de «mangas de alpaca» cerebral (124) e «última pontada do sebastianismo» (143). Frequente a presença de M. Torga «prometaico e esfíngico»; aliás, «Régio e Torga [são] os dois casos mais flagrantes de um drama religioso» 'presencista', que no segundo leva à «subversão mística» (119-21).

Para melhor encadeamento e progresso de ideias, lemos o livro do fim para o princípio, pois é essa a ordem cronológica destas cartas (1963-88), até chegar às «últimas e mais fortes vivências do autor» (7). Boa parte delas entre pessoas «que se cotizam os fins do sonho para sobreviver ao mundo»

(184). Por vezes, cartas que custa escrever mas dão bom destino à palavra. Na linha da primeira lição literária: a estruturação evita muito paleio (179); e da segunda: isso de associar-se à literatura é «um desastre nos m:olos» (168); e de outras como: o «texto palavrista» e «a literatura afastada do leitor» (149).

Mesmo para quem desconhecer os meandros intermédios, uma delícia de leitura: mensagem, estilo, seriedade. E sem nunca ter pensado em publicação. Nem só o sagrado, também «o sonho acaba sempre por ser uma meta da realidade» (53). — *F. Pires Lopes*.

ENSAIO

Berrini, Beatriz: PORTUGAL DE EÇA DE QUEIROZ. 456 págs. IN-CM, Lisboa, 1984.

O Portugal de Eça? Ainda há pouco, na reedição de *O Primo Bazílio*, nos chamava a atenção esta mordente crítica do romancista aos escritores do tempo: «Sentimentalismo reles com ar artístico, muito lisboeta», com o insuperável: «Citava muito. Era autor». A província? «Terriola aborrecida e lúgubre, com três ruas onde os porcos foçam».

Fomos repescar este livro pelo interesse do título. Constituiu dissertação de doutoramento na Universidade de São Paulo, Brasil, 1982. Pelas contradições que nele encontrou, resolveu-se a A. a investigar a ideologia de Eça: se era conservador ou revolucionário. Para concluir que sendo 'um português longe de Portugal' na melhor parte da vida, vê o país de fora, como 'estrangeirado' a quem resta sobretudo a ironia crítica da sociedade — «a visão de Eça é sempre satírica» (18) — mas apreciando a suavidade das paisagens, onde aliás Eça é mais Eça. O resto é descrição e bisbilhotice de alguns 'tipos' dessa sociedade pasmada e veneradora de aparências. É predominantemente um qualificador. Por isso diríamos que Eça é essencialmente um advérbio de modo.

Creemos que a melhor contribuição da A. é o estudo da atitude de Eça perante 'a mulher': um homem

que tem medo do amor e se refugia no sarcasmo. Recorre sobretudo à inventarição, ampliada com repetições, do que Eça escreveu, e ao comentário de explicação que pouco acrescenta de importante à classificação ordenada do índice: sociedade de classes, mulheres, catolicismo, parceria política, espaço português, estatuto do autor. — *F. Pires Lopes*.

Reis, Carlos e Milheiro, Maria do Rosário: A CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA QUEIROSIANA — O espólio de Eça de Queirós; **Freeland, Alan:** O LEITOR E A VERDADE OCULTA — Ensaio sobre 'Os Maias'. 448 e 176 págs. IN-CM, Lisboa, 1979.

Dois ensaios sobre os processos de Eça e, consequentemente, melhor conhecimento da sua escrita e dos seus romances.

1. O primeiro, devido ao acesso ao espólio do escritor agora na Biblioteca Nacional, descreve em I parte os manuscritos e ventila os problemas dos póstumos de Eça, e em II (107-198) dá-nos uma abordagem da sua elaboração narrativa, em cinco captiúlos: genese, construção, estruturação, escrita, transcodificação. Só quem nunca se preocupou de composição literária lhe ignora a metodologia, desde a recolha elementar até à redacção final. Por aqui se prova como Eça procedia com método. Apesar da precaridade do espólio, impunha-se esta primeira exploração como ponto de partida para a próxima edição crítica das obras (por aí tão manipuladas) de Eça, já que os manuscritos revelam hesitações, dúvidas e mesmo conflitos da escolha — a traduzir «o árduo trabalho literário» (24) do escritor. O apêndice documental (199 ss) reproduz 29 documentos, em texto corrido e/ou em fotocópia.

2. O segundo ensaio investiga no romance *Os Maias*, que parece descosido, um processo em que logo «nas primeiras páginas é escamoteada uma informação essencial, começando o leitor logo aqui a ser posto à prova no seu papel de detective». É «a discrepância entre cronologia e ordem

narrativa», a solicitar o leitor para a verdade oculta — o processo que o encarregado de estudos portugueses na universidade de Southampton detecta neste romance e pormenorizadamente analisa, mas que «ajuda a melhor compreender a visão queirosiana da mudança social no Portugal do séc. XIX». Pareceu-nos interessante a análise («encaixe») das histórias na história e das personagens no romance. — *F. Pires Lopes*.

Couto S. C., Carlos M.: THEATRUM-MORTIS — Poéticas, arquitectónicas. XVIII+230 págs. N-CM, Lisboa, 1989.

Textos sobre diversas formas de expressão artística, a par com estética e filosofia. Escritos desde a década de 70. Por vezes pouco mais que notas de leitura, bastante dispersas e heteróclitas, deixando então o leitor meio perdido em ambiente criptico, agravado por algum jogo de palavras pouco mais que logomáquico. O texto sobre a pintura de Tintoretto pareceu-nos o mais completo e articulado (apesar de o ensaio titulado ser outro — ambos republicação, aliás).

Esperávamos bastante da «estética do vazio» (153 ss); mas, indo para o Nirvana, fica apenas a dedicatória: «ao silêncio... esta *rhetorica*». O A. confessa por fim ter-nos metido em «imenso imbroglia barroco de um *querer-dizer outra coisa*» (200). Desde o princípio avisara: «um livre maintes fois défunt». O nome inscrito na lápide será o mesmo que vem mais extenso na p. 125? — *F. Pires Lopes*.

Souza, Francisco de Vasconcelos: DISCURSOS DE AGUSTO PRATA; Id.: A ARCA. 16 e 40 págs. Autor, Lisboa, 1989 e 90.

1. Se todos os discursos fossem assim tão breves, poupavam-se tempo e ouvidos. De meia página, em média, dão para «super-verdades jamais ouvidas».

2. Sem novidades mas com uma ponta de poesia e muita vontade de dilúvio vem esta arca flutuar pelo

mundo, com janelas abertas à recordação. — *P. L.*

Guimarães, Fernando: POÉTICA DO SIMBOLISMO EM PORTUGAL. 232 págs. IN-CM, Lisboa, 1990.

É pelo menos o terceiro livro do autor a difundir o simbolismo. Com estudo prévio e antologia, 'a poética' vem depois de 'ficção e narrativa' (1988). Criar a poética da poética (17) terá sido o segredo do simbolismo: «suggérer, voilà le rêve»; em *cifrar* e *decifrar* estaria todo o jogo poético (20-1). Depois é 'o teatro' e os equívocos, até ao 'fingimento' de Pessoa, e à decadência sinal de inovação. Na área da antologia vêm primeiro os textos teóricos dos novistas e afins (85-144) e depois as escolhidas composições poéticas (147-219) de 25 autores. — *P. L.*

Fraga, Maria de Céu: CAMÕES: UM BUCOLISMO INTRANQUILO. 176 págs. Almedina, Coimbra, 1989.

Depois de desprezado pela crítica positivista, o bucolismo reencontra a devida apreciação pelos seus valores poéticos. Em três capítulos — código quinhentista, poder da arte, horizonte do trágico — traça a A. o perfil dominante do bucolismo camoniano: a intranquilidade. Fruto de um trabalho apresentado à Universidade dos Açores, visa agora público mais amplo, dado que «a compreensão das éclogas é essencial para a leitura de Camões» (9). Mas hoje, à sombra dos cuidados de comunhão com a natureza, redescobre-se na ficção pastoril do séc. XVI o seu valor documental, até sociológico, porque «essa literatura» põe em cena, convencionalmente disfarçadas, figuras realmente existentes e, entre elas, o próprio poeta (11). Daí que, por leitura mais atenta, também da écloga de Camões sobressaia «a mundividência marcadamente trágica que caracteriza a sua lírica» (14). Pelo poder da arte e mediante os seus «pastores filósofos», Camões transfigurou o género, metendo nele «a intranquilidade e até a morte» (51). — *P. L.*

Franco, António Cândido: O MAR E O MARÃO — Conferência-manifesto. 72 págs. Jorge Cabrita editor, 1989.

Texto de uma comunicação no LADE (Lisboa) em Junho de 89, expondo uma visão interpretativa da história de Portugal, inspirada em Sampaio Bruno (*O Encoberto*, 1904) e Teixeira de Pascoaes (*Marâmus*, 1911): o passado (ciclo da luz) e o futuro (ciclo da sombra) divididos pelos Descobrimentos. Mais: um ciclo centrado no Mar (unidade física da terra-humanidade), outro no Marão (unidade espiritual terra-céu).

Nódoas do passado: a escravatura política e a intolerância religiosa. Depois, em direcção ao futuro: decadência accidental (no concerto das nações) mas progresso essencial como quinta idade ou quinto império que une Terra-Céu.

Tudo isto tendo os marranos ou cristãos novos (Espinosa) como elemento inovador ou mesmo revelador. Em suma: «o Deus que nasce é português, sua mãe é a saudade» (38). Com a dose de arbitrariedade visionária inerente a todo o isoterismo hermético. E com as deficiências filosóficas de todo o pensamento heteróclito. — P. L.

Ferreira, Manuel: O DISCURSO NO PERCURSO AFRICANO I — Contribuição para uma estética africana. 384 págs. Plátano Editora, Lisboa, 1989.

Obra de professor universitário abri- lista e de apaixonado por assuntos africanos, especialmente literatura, este «discurso no percurso» pretende-se também «africano» pois continua, como outros livros, profundamente marcado pela experiência local do autor. Como «contribuição para a estética» que também pretende ser, aborda «temas gerais: crítica, história, cultura». Promessa: «O próximo volume, já pronto, será constituído por temas que dizem respeito a obras ou autores de cada uma das novas nações africanas» (21).

A abertura é o mais desagradável do livro: confrange aquela tacada na

propaganda «imperial» (repetida em vários capítulos do livro), quando sabemos que a incensadela é proporcional à veneração do ídolo e dava-se também, com iguais servidores e não menor paixão, na vertente contrária — sem que se tenha ainda chegado ao equilíbrio que o bom senso perestróiko recomendaria. Enfim, fruta da época: orgulhos de neo-realismos e de carga ideológica marxista, ou agitprop contra SNI. Algo desagradável também o muito lamber o vitelo, não deixando crédito próprio por mãos alheias — isso a que o povo diz «ninguém me gaba, gabo-me eu», e que, descontado, não rouba mérito à contribuição do A. para a divulgação dos verdadeiros valores literário-culturais das antigas colónias, a começar por Cabo Verde, sua inicial câmara de aclimação.

Três partes (pois a quarta é o índice alfabético), mas não tituladas. Nelas se abordam variadíssimos temas literários, relacionados com: dependência e individualidade, negritude, ansiedade, Guillén, Brasil, Hespérides, nacionalidade literária; ensino, edição, mito imperial; língua portuguesa e crioulo. A I parte dá três quartos do livro. Uma vez que se trata predominantemente duma recolha de dispersos poderia indicar-se data e suporte de anterior publicação, até para mais imediata situação na história. Apesar de a leitura ser agradável, nem sempre o português é o mais correcto; há erros de tradução e de grafias estrangeiras (ex. 60-61). Repetições quase inevitáveis dada a inicial dispersão. Além de outras contradições, aduzem-se os mesmos textos para *exaltar* a negritude e *atacar* a discriminação racial.

Consciencializa o emocional conceito unificante «mãe negra», progenitora do ser que a escravatura arrastou para todos os cantos do universo (124). A colonização (a distinguir de colonialismo) não deixou mais nada de bom senão a língua? O A. é renitente em marcar mais a oposição que a assimilação comum; mas esta é que levou a manter a língua como sinal exterior de outras aquisições ou influências consentidas. — F. Pires Lopes.

Eco, Umberto: OBRA ABERTA. 324 págs. Difel, Lisboa, 1989.

Eco ficou internacionalmente conhecido ao publicar este livro em 1962. Até à tradução em 1989 (da edição das indicações à 'comunicação' — informação/transmissão dum sentido — como um dos temas mais vinculados no livro, porque atinge as principais 'expressões' da arte: figurativa, musical, literária. Para que — como sugere o A. (39) — não se decibelem decadências em Hi-Fi. Por outra: nem a abertura equivalha a 'alienação intelectual', nem a ortodoxia impeça alguns de serem o que outros se tornaram: artista con-francesa ou segunda italiana) vai o nosso atraso de 'ver para crer'. E se não fosse *O Nome da Rosa* nem chegávamos à maratona. O A. ideava «um livro muito complexo, espécie de *summa* sistemática sobre o conceito de abertura», mas saiu apenas «um livro de ensaios de sugestões» (8). Mesmo assim, foi 'um livro de ruptura' e até de escândalo.

Com muita capacidade crítica, «são ensaios de história da cultura e, mais precisamente, de história das poéticas» (49). Certo é que vêem «a obra de arte como mensagem aberta a diferentes interpretações» (13), apesar das indicações à 'comunicação — informação/transmissão dum sentido — como um dos temas mais vinculados no livro, porque atinge as principais 'expressões' da arte: figurativa, musical, literária. Para que — como sugere o A. (39) — não se decibelem decadências em Hi-Fi. Por outra: nem a abertura equivalha a 'alienação intelectual', nem a ortodoxia impeça alguns de serem o que outros se tornaram: artistas consagrados noutro tipo de sociedade (cf. 42).

«O fermento revolucionário não se desenvolve com o crime policial — é o erro de todas as reacções» (35) — mas com formas diversas de acção política e de relações sociais que signifiquem novos valores. Contra o formalismo, a criatividade. Há uma ordem na quietude e uma ordem no movimento; destruição e retrocesso é que não! Arte, se não é perfeição, é abertura a ela — aperfeiçoamento. Aberta, «a obra que a cada fruição não parece

nunca igual a si mesma» (83), apta portanto «a uma série virtualmente infinda de leituras possíveis» (92). Em contrapartida: previsibilidade equivale a banalidade (132). É *aberta*, porque é obra, criação — «qualidade de uma forma» (199).

E quando a moda é «cetera poesia de esgotamento nervoso» trata-se de «esgotamento histórico»; e ceder-lhe é «um dos muitos modos de alienar-se na situação existente», ou o que o A. chama «literatura do Transtevere» (293-5). Ao sentir-se demiurgo da palavra, o homem quis sentir-se também demiurgo da obra-criação (cf. Apêndice). Mas todos os Ícaros, incapazes do Sol, caem por terra. — *F. Pires Lopes.*

HISTÓRIA

Caraman, Philip: L'EMPIRE PERDU — L'histoire des jésuites en Ethiopie; Valignano, Alexandre: LES JÉSUITES AU JAPON — Relation missionnaire (1583); Ricci, Matthieu / Trigault, Nicolas: HISTOIRE DE L'EXPÉDITION CHRÉTIENNE AU ROYAUME DE LA CHINE (1582-1610). 330, 286, 740 págs. Desclée De Brouwer, Paris, 1988, 1990, 1978.

Só o primeiro livro leva o título de «Império perdido». Mas quadraria igualmente bem aos outros dois, pois também eles referem os começos de esperanças missões que terminaram, do mesmo modo, em *impérios perdidos* para o cristianismo. As causas de tamanhas catástrofes são múltiplas e complexas. Mas não chegam para destruir os méritos e a grandeza da aventura.

1. *L'Empire perdu* conta a história dos jesuítas na Etiópia, como indica o subtítulo. É sabido que a aproximação cristã da Etiópia à Igreja de Roma, da qual estava separada desde o século VII, foi confiada por D. João III à Companhia de Jesus, logo após as primeiras relações diplomáticas e militares com o Preste João. O Imperador pedira auxílio militar a Portugal e missionários e um Patriarca à Santa Sé para substituir o patriarca egípcio que ligava aquela

crandade à Igreja cismática de Alexandria.

Três foram as expedições missionárias enviadas pelos jesuítas àquele país. A primeira, composta por 17 missionários com o patriarca João Nunes Barreto à frente, levando Melchior Carneiro e André Oviedo como bispos auxiliares, partiu de Lisboa em 1553. Foi um desastre. Apenas Oviedo e alguns companheiros lá chegaram em 1556. Os outros, ou morreram pelo caminho ou não conseguiram passar as barreiras de turcos e árabes que tinham de atravessar até ao interior da África. As mudanças de imperador em 15 anos de negociações e atrasos, o mau ambiente provocado pelo falso patriarca João Bermudes, a falta de sentido ecuménico de Oviedo nos primeiros contactos, fizeram com que fossem mal recebidos e rejeitados. Dispersando-se pelo país num trabalho sacerdotal quase inútil, são obrigados a trabalhar nos campos para sobreviverem e o patriarca Oviedo morre em 1577 na maior pobreza, depois de 20 anos de vida humilde e abnegada.

A segunda expedição era composta de 5 jesuítas que trabalhavam em Goa. Pedro Paez (espanhol), que a comandava, foi à frente abrir caminho e preparar terreno. Depois de 6 anos de cativeiro e trabalhos forçados entre os turcos, conseguiu numa segunda tentativa chegar à Etiópia em 1603. Atrás dele foram os outros: 2 portugueses e 2 italianos. Pedro Paez é, de facto, um homem extraordinário em simpatia, tacto e simplicidade e consegue insinuar-se na corte e no povo. Levava a experiência de Goa e orientações de Valignano. Não quis nunca aumentar o número de missionários, porque acreditava na acção discreta. Convertiu o Imperador e várias pessoas influentes ligadas aos governos das províncias. Morreu, porém, em 1622 sem conseguir dominar os novos convertidos na ideia de impor a religião católica à força. Foi novo desastre.

Quando chega a terceira expedição com o novo patriarca Afonso Mendes, pedido pelo Imperador convertido, esse imperador tinha morrido, o país encontrava-se ferido de guerras religiosas

e, de novo, a embaixada missionária chegou desfasada dos acontecimentos. Afonso Mendes regressou a Goa em 1638 e fechou-se para séculos aquele império. Dos 66 jesuítas destinados à Etiópia, de 1554 a 1639, vinte foram capturados na viagem ou pereceram doutra maneira e outros não conseguiram entrar.

O livro centra-se, sobretudo, na tentativa de Pedro Paez e serve-se da riquíssima documentação deixada por ele e outros jesuítas. Essa preciosa documentação histórica e geográfica, aliás, tinha já sido muito procurada e aproveitada por exploradores ingleses e italianos.

2. Outro *império perdido* para o cristianismo foi o Japão. A primitiva crandade, fundada pelos jesuítas, durou pouco menos de 100 anos: desde 1549 com a chegada de S. Francisco Xavier a Kagoshima até ao edito de proscricção do cristianismo em 1612. Acompanhou precisamente a época em que o Japão começava a sair do feudalismo e a organizar-se num Estado moderno unificado.

Les jésuites au Japon não apresenta toda esta história, mas apenas o relatório que escreveu para Roma o visitador jesuíta Alexandre Valignano, ao terminar a primeira ronda pelas missões no país. Havia já nessa altura (1579-1582) mais de 50 jesuítas a trabalhar em três regiões missionárias, com bastante aceitação das autoridades e do povo. Este relatório é notável, não só pela análise que faz da situação missionária e do contexto japonês, mas sobretudo pelas orientações que aponta para o futuro: autonomia da Missão elevando-a a vice-província por causa das distâncias de governo; encaminhamento para formação de jesuítas japoneses e clero japonês; inculturação japonesa dos missionários estrangeiros; lançamento de estruturas de base (colégios, seminários, hospitais, obras sociais).

Tudo isto se havia de desmoronar uns tempos mais tarde, com as mudanças políticas e coloniais da Europa, as interferências doutras grandes potências europeias através da Santa Sé, a entrada de missionários com outras orientações, e as imprudências no terreno. Mas as bases em

que assenta este relatório ainda hoje são válidas. A edição é enriquecida com uma boa introdução que ajuda a situar-nos nas circunstâncias históricas, um pequeno vocabulário de lugares e aspectos menos conhecidos do Japão e uma sumária bibliografia de escritos de Valignano e de história missionária daquela região.

3. *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)* é a transcrição das Memórias históricas do célebre missionário jesuíta da China, Mateus Ricci, tal como as publicou pela primeira vez o seu colega Nicolau Trigault, em versão latina com acrescentos seus. Trigault sentira-se na obrigação de introduzir-lhes esses esclarecimentos ao traduzi-las para um público europeu que não estava ao par de muitas circunstâncias da estratégia missionária ali apresentada. Conserva-se ainda o diário original de Ricci, sem estes esclarecimentos de Trigault. Foi descoberto e publicado por Tacchi Venturi em 1913. Contudo os autores da presente edição preferiram publicar a versão francesa primitiva da apresentação de Trigault, por ser uma tradução que se pode considerar histórica, quer pela pureza de linguagem quer pelo estilo: «Não quisemos modernizar o estilo deste velho escrito, tão inteligentemente composto e redigido. Será um gosto saborear esta língua francesa já mais disciplinada que a de Montaigne e mais livre que a do classicismo, em suma, uma língua que precede em vinte anos o *Cid*» (Prólogo).

Mateus Ricci (1552-1610) frequentou os cursos do célebre matemático Cristóvão Clavius, professor em Roma (1538-1612) e entrou na Companhia de Jesus em 1571. A seu pedido, foi enviado para as missões do Extremo-Oriente, destinado à China. Foi difícil a penetração do primeiro grupo de missionários naquele império fortemente centralizado. Em toda a dinastia dos Ming (1368-1644), o país esteve fechado à entrada de estrangeiros. O primeiro jesuíta a tentar entrar foi S. Francisco Xavier, mas em vão. Depois, Miguel Ruggieri (1543-1607), que desistiu em 1588. A honra de fundar as primeiras missões de jesuítas

na China coube ao seu compatriota Mateus Ricci.

Todo o livro conta essa aventura de penetração, método, adaptação, até conseguir chegar aos centros de decisão desse império hermeticamente cerrado à volta do seu Imperador e instalar-se pacificamente na própria capital. Ricci morreu em Pequim em 1610, dez anos depois de lá se ter instalado, vindo as suas memórias parar às mãos de Nicolau Trigault chegado nesse mesmo ano. Os esclarecimentos com que Trigault as publicou desfiguram não pouco as ideias missionárias do autor. Contudo a sua versão latina, reproduzida aqui nesta antiga tradução francesa, continua a ter valor, pela influência que exerceu na cultura europeia. Diz o editor duma recente tradução inglesa: «Teve mais efeito nas fases da vida literária e científica, filosófica e religiosa da Europa, que qualquer outra obra do século XVII. Fez conhecer Confúcio à Europa, Copérnico e Euclides à China. Abriu um novo mundo, revelou uma nova espécie de gente e introduziu na família das nações um país que continua para nós um enigma, apesar de o conhecermos há três séculos».

Também esta tentativa missionária, tão bem começada e prosseguida, havia-de acabar em «império perdido» para o cristianismo em 1717. Os motivos e a intrincada história dessa catástrofe não entram no relato destes começos e por isso não são aqui abordados. — *F. de Sales Baptista.*

Keil, Luís: JORGE ÁLVARES O PRIMEIRO PORTUGUÊS QUE FOI À CHINA (1513); Cortesão, Armando: PRIMEIRA EMBAIXADA EUROPEIA À CHINA (1516-1521); Teixeira, P. Manuel: PRIMÓRDIOS DE MACAU (1555-1582); Brazão, Eduardo: EM DEMANDA DO CATAIO (1603-1607). 52, 165, 39, 55 págs. Instituto Cultural de Macau, 1990.

Quatro breves estudos, que se completam uns aos outros, sobre um período importante dos descobrimentos que pertence à história mundial: o dos primeiros contactos dos portugueses

com a China, que abriram caminho à comunicação do Ocidente com aquele Mundo Novo até ali inacessível.

Prestes a terminar a nossa presença na China, o Instituto Cultural de Macau pretende fazer chegar esta história além-fronteiras, apresentando os dois primeiros estudos nas duas línguas (no original português com tradução em chinês a seguir). A reconhecida competência dos autores é a melhor credencial para atraírem a devida atenção. — *F. de Sales Baptista*.

Tang, D. Domingos: OS INSONDÁVEIS CAMINHOS DE DEUS — Memórias. 132 págs. Testemunhas-7. Editorial A. O., Braga, 1990.

Muito ligado a Portugal onde entrou na Companhia de Jesus e estudou, o jesuíta arcebispo de Cantão conta-nos a sua odisseia na China sob regime comunista. Desde a nomeação em 1951, seu apostolado e 22 anos de prisão, até ser libertado em 1981: bem contados anos de 'martírio' por dedicação de pastor e por fidelidade a Roma, só explicável como nos primeiros tempos da Igreja por força de fé, vida de oração e alguma intimidade com Deus.

Mais em concreto, casos e circunstâncias por que todos podemos passar inesperadamente. 'Testemunhas' destas ajudam-nos a estar preparados para todas as ocasiões, até para dar testemunho (que isso é ser mártir) da fé que nos anima. Porque 'os insondáveis caminhos de Deus' passam por todas as bem-aventuranças. Ainda hoje. — *P. L.*

Braudel, Fernand: GRAMÁTICA DAS CIVILIZAÇÕES. 528 págs. Teorema, Lisboa, 1989.

Sem gramática não nos entendemos. Menos ainda em civilizações. A obra vem de 1963, em outra obra mais ampla e colectiva sobre «O Mundo Actual, História e Civilizações». Nova edição em 1987, já póstuma. Agora, bem-vinda, a tradução portuguesa. É o esboço duma história do

mundo, traçado com preocupações de pedagogia: a perspectiva de Braudel para o ensino secundário sobre as grandes civilizações como espaço, economia, mentalidades; isto é, áreas culturais — Oriente, Ocidente, Islão, África negra. Estranhámos a ordem da exposição. Só na p. 288 aparece a explicação, que em parte a si mesma se contradiz.

Primeira grande lição: a distribuição da população deve estar no centro do estudo atento e prospectivo dos grandes problemas actuais (12). Segunda: nehuma fronteira cultural é fechada (28). Terceira: a religião é o mais forte do cerne das civilizações; corolário: «o Ocidente parece esquecido das suas origens cristãs» (36, 315 ss, 387). Quarta: civilizações são continuidade (39). Quinta: Geográficas ou mentais (note-se 'mentais'), cortinas de ferro significam sempre a mesma e inútil recusa de civilização; o que uma geração nega, outra lho cobrará com juros — melhor: ambas pagam, com crédito ou descrito. Lição geral: a história também ensina; é mesmo a grande mestra da vida. Se quisermos, com gramática, aprender a viver!

Os exemplos vêm a seguir e em quatro partes: Islão, Continente Negro, Extremo Oriente, Ocidente. Com o apêndice 'Outra Europa', que está a voltar à 'mesma': entre o Báltico e o Mar Negro, a vocação da Rússia é a civilização europeia (478), apesar da «eterna história das liberdades russas sempre conquistadas, sempre perdidas» (491); «será agora?» (503); pelo menos «tem que levar em conta as repercussões dos seus actos na cena internacional» com vista à «irreversível democratização da URSS» (513 ss). Um dos 'futuríveis' de Braudel era *ainda* o prestígio de Marx e do comunismo. Também em vários outros aspectos, as passagens em que pretendeu ser mais actual são as que mais depressa perderam actualidade. A 'surdez dos mandarins' leva sempre a um 'beco sem saída', porque não é com 'manhas' que se faz 'política' (cf. 200). Os latinos diziam: «vox populi, vox Dei». Os chineses traduzem: «O Céu vê com o Povo» (cf. 186). — *F. Pires Lopes*.

Michelet: HISTÓRIA DA REVOLUÇÃO FRANCESA I e II vols. 446 e 372 págs. Europa-América, Lisboa.

Obra celeberrima esta de Michelet, tem por assunto objectivo o que mais conduzia com o génio do autor. Com efeito, Michelet é um escritor ardente com intuídos de ressuscitar o passado e de no-lo apresentar em cláres de vivacidade extrema. Na Revolução francesa topou com o assunto mais a tom com essa tendência ebulliente e romântica. Estilista de génio era ele e exerceu fortíssima influência em Oliveira Martins, o historiador português mais dotado para ressuscitar épocas transactas.

O sistema de ideias de Michelet, manifestado nesta história, tem bastos rasgões na couraça e só com espírito crítico muito alerta se foge ao fascínio do estilo em desfavor do rigor dos juízos. Na literatura francesa, foi Maurras quem mais cincou nos textos de Michelet, romântico acabado para o autor de Anthineia, e que por isso o perseguiu como besta fera. É costume contrapor Taine a Michelet, não tanto nesta História da Revolução francesa quanto na História geral de França que ambos escreveram. Muito mais sistemática e cingida ao rigor dos documentos é a de Taine; com mais fulgor de estilo a de Michelet. A Revolução francesa está hoje grandemente esclarecida, estudada em pormenor, nas suas figuras de enorme dramatismo. A veracidade histórica de Michelet sai muito engelhada destas páginas. Mas a psicologia e o brilho adivinhante e o fulgor literário fazem desta Obra um monumento de referência obrigatório. Há poucos anos, em França, falou-se muito de História Nova, uma corrente preocupada com a exactidão sectorial do estudo do passado. Os filiados nessa corrente, destituídos embora dos dons literários de Michelet, não puderam prescindir dele. Os homens de arquivo miudinho excomungam com desmaziada pressa os homens da História artística. Em vão. Além de que Michelet, como guarda dos arquivos da Biblioteca de Paris, foi o primeiro que manuseou a fundo os célebres *Cahiers de Doctances* levados aos Estados Gerais de

Versalhes e que constituem o alicerce de pensamento de toda a Revolução. Numa palavra, estamos perante uma obra flamejante, discutível em cada página, mas de sobra conhecida e relevante na cultura ocidental. Quem a ler é capaz de se fazer revolucionário fora de horas. Se reagir e der o troco a Michelet com ideias salubres e sobrepirantes ao goífo romântico, tirará muito proveito. — *João Maia.*

Cunliffe, Marcus: HISTÓRIA DA LITERATURA DOS ESTADOS UNIDOS. 554 págs. Europa-América, Lisboa.

Aqui temos uma história da Literatura americana, de seguro critério e ampla extensão, apontada aos estudiosos das Universidades e a todo o homem culto, ao fim e ao cabo. São, por enquanto, ainda poucas as Histórias de Literatura desse país conhecidas entre nós. Um pouco de aluvião, essa literatura é conhecida parcialmente pelas influências que alguns dos seus autores exercem em escritores portugueses. Walt Whitman, Emily Dickinson, Allan Poe, e os autores da chamada Lost Generation são os que correnteza tiveram entre nós. Mas, desde os tempos coloniais, a literatura americana seguiu um roteiro accidentado, delirante quase, na multidão de enclaves e regiões onde floresceu, e não menos na variedade dos géneros a que deu laivos de grande originalidade. Os seus moralistas à Emerson, os seus historiadores à Washington, os seus grandes romancistas Hawthorne, Melville, Hemingway, John dos Passos, tiveram um impacto sobre a Europa que até se fez sentir nos campos existencialistas, com Sartre e Malraux a atear o interesse. Nesta história, temos uma exposição atenciosa e lenta quer das correntes, quer das personalidades que preenchem essa já gloriosa literatura. A contra-luz da leitura visiona-se a figura do professor que hoje ensina na Universidade de Washington e poder-se-ia até recordar o corpo de mais que uma lição nas páginas deste livro denso. Finalmente, as tábuas de bibliografia final dão-nos fartos auxílios para refrescar conhe-

cimentos e garantir melhores aproximações de autores estudados no texto. Não falta, assim, nada, daquelas excelências que costumam exigir-se para livros de texto e de orientação geral. — *João Maia*.

Silva, José Custódio Vieira da: O TARDO-GÓTICO EM PORTUGAL — A arquitectura no Alentejo. 208 págs. Livros Horizonte, Lisboa, 1989.

Fruto dum trabalho de mestrado em História da Arte Medieval, «envolveu-se na ardência das suas próprias chamadas» (ou não dissesse respeito ao gótico flamejante) tendo de limitar-se por fim ao tardo-gótico religioso em Évora e zona de influência. Num período bem determinado: 1459-1556, com «tratamento especificamente português», ainda que inserido em dominante mediterrânica. O que permite relacionar os monumentos analisados com outros parecidos, mesmo fora de Portugal.

Para os leigos na matéria faria jeito um breve dicionário de termos pouco encontrados como ajuez, alfarje, boceta e alguns mais. — *P. L.*

Fonseca, Álvaro Diniz da: CATOLICISMO SOCIAL E DEMOCRACIA CRISTÁ. 168 págs. Liga dos Servos de Jesus, Guarda, 1989.

Não é 'obra' do autor, mas 'compilação' de vários escritos dele acompanhada de prefácio e notas de J. Pinharanda Gomes, que traça uma biografia pormenorizada de Álvaro (1888-1918) — a não confundir com os primos Alberto e Joaquim. «A presente compilação limita-se aos escritos do 'ciclo de Coimbra', isto é, aos textos que Álvaro redactou para a revista *Estudos Sociais* [1908-11], na fase embrionária do CADC»; além de comentarem a actualidade, correspondem aos novos movimentos «associativismo democrático-cristão, cooperação social cristã, sindicalismo corporativo e obras sociais católicas» (25). Para comemorar o centenário do nascimento de Álvaro. — *P. L.*

Almeida, José Maria de: A UNIVERSIDADE CATÓLICA — Apontamentos para a sua pré-história. 48 págs. Braga, 1989.

Notícia breve mas ilustrativa. Verdadeira pré-história da Universidade Católica, remonta não só à República laicista mas ao galicismo do Marquês de Pombal. Etapas mais definitivas: as décadas de 20 e 60. Colaboração de Pinharanda Gomes para a edição destas anotações históricas. Lebelin (38) será Lublin. Síntese: a cronologia final, onde (1964) é inexacta a «inauguração da nova Universidade de Évora», pois se inaugurou apenas o 'Instituto de Estudos Superiores' (Economia-Direcção e Sociologia). — *P. L.*

CORRESPONDÊNCIA DE PEDRO TEOTÓNIO PEREIRA PARA OLIVEIRA SALAZAR: Vol. II (1940-1941). 584 págs. Presidência do Conselho de Ministros/Comissão do Livro Negro, Lisboa, 1989.

A somar ao I vol. já aqui apresentado. Pobre Salazar! Quando havia tanta gente a soprar-lhe, só dum lado e em dois anos esta mole de documentos dava-lhe que fazer! Como dá que fazer à Comissão do Livro Negro sobre o Regime Fascista que parece nunca tê-lo sido (cf. de vários, *Salazar e o Salazarismo*, D. Quixote, 1989).

Mas já mais interessante que a discussão de regime é «a intrighada» a que se reduzia e o contacto com este homem de «uma estatura política que o destaca de entre os colaboradores de O. Salazar», e ainda embaixador em Madrid. É aliás o facto de ter sido embaixador em «postos cruciais» (Madrid, Rio, Washington, Londres) que valoriza a sua correspondência na época das piores perturbações do século. «Na marcha da Alemanha contra as outras nações há uma nova invasão dos bárbaros» (30).

Supomos haver processo mais evidenciador dos traçados marginais de Salazar do que a simples referência em nota que nem chama a atenção do leitor. Na capa, o autor com o homem de que mais fala. — *P. L.*

Vários: SALAZAR E O SALAZARISMO. 310 págs. Dom Quixote, Lisboa, 1989.

208 páginas de textos de vários autores, mais umas 100 de ilustração fotográfica por F. Rollo. Para comemorar o centenário do nascimento, opondo a um tipo de comemorativismo outro comemorativismo já não tutelar nem velho regime. Em interdisciplinaridade dá-nos acesso às várias facetas do regime de Salazar nos anos da sua longevidade. Por esta começa Fernando Rosas, identificando os factores de permanência do salazarismo. J. M. Brandão de Brito expõe as ideias económicas de base, passando-se depois à política (M. Braga da Cruz), externa (C. Oliveira) e colonial (A. E. Duarte Silva); para terminar, a não inclusão no fascismo europeu (A. Costa Pinto) e o apuramento de certo pragmatismo (J. Ramos do Ó). Em tudo, «Salazar justifica a ordem que está sendo» (192): «impermeável à história política que vai pelo mundo», dizia em 1965 ainda. — P. L.

Miranda, Jorge: TEXTOS HISTÓRICOS DO DIREITO CONSTITUCIONAL. 368 págs. IN-CM, Lisboa, 1990.

A primeira edição é de 1980. Livro, portanto, já conhecido nos meios a que se destina: sobretudo Faculdades de Direito. Trata-se de uma colectânea de textos, vigentes em diversas alturas e que documentam «o desenvolvimento do direito constitucional como esforço de convivência, de liberdade e de cultura». A tradução e organização segue uma «linha ascensional» que vai da *Magna Charta* (1215) às Declarações dos Direitos do Homem, modernas Constituições sociais e busca de novas instituições na actualidade.

Em suma, os principais textos ingleses, americanos, franceses liberais, soviéticos, fascistas e ainda outros. O fascínio da democracia e as últimas transformações políticas no Leste e no Terceiro Mundo conferem a esta selecção uma actualidade exemplar e comparativa que bem justifica a segunda edição, motivada pela «procura

do Estado de Direito», na senda da já conhecida «viagem constitucional histórica». — P. L.

ECONOMIA

Mónica, Maria Filomena: OS GRANDES PATRÕES DA INDÚSTRIA PORTUGUESA. 344 págs. Economia e Gestão-11. Dom Quixote, Lisboa, 1990.

Na hora dos empresários precisamos do nosso 'quem é alguém' no mundo empresarial. São 16, com honras de sobrecapa, além da entrevista e informação prévia. Oxalá houvesse muitos mais. E bons. Porque só ser 'grande' não garante nada, nem sequer a sobrevivência dos dinossauros. «Os grandes» do título já são só, mais modestamente, «16 grandes» na p. 13. Sabemos como as 'nacionalizações' não foram só 'descapitalização' mas também 'descapitação'. «Embora facturando todos milhões de contos... estão longe de formar um grupo homogéneo» (11). Trata-se mesmo de «individuos com trajectórias muito diferenciadas»: há os experientes, os herdeiros, os fundadores. Além dos que falaram, há ainda os que preferiram 'a alma do negócio' algoadoado.

Depois de evocar a imagem histórica do empresário em Portugal e de ventilar as atitudes dominantes nos entrevistados, conclui a organizadora que, afinal, velhos hábitos e velhos problemas resumem o país arcaico em que os triunfadores apenas exportam salários baixos — apesar de «nada melhor para mudar as mentalidades do que o dinheiro» (52-3). Outra impressão geral: o que falta não é dinheiro, mas organização. Daí que Portugal interessa ao investidor estrangeiro porque há muito que fazer; por nós, «fazemos apenas umas coisinhas» (229), e até «o nosso ensino é péssimo» (268).

Os 16 falam «das suas empresas, da economia e do país», não para se obter uma representatividade estatística (género 'o empresário típico português'), mas para dizerem o que julgam importante. Por isso, «cada entrevista revela sobretudo um homem e uma visão do mundo», deixando adi-

vinhar só em segundo plano algumas parecências comuns. Tópicos de entrevista: «origens sociais, instrução, carreira, posição na hierarquia social, associativismo, relações laborais, atitudes políticas e posição em relação ao liberalismo económico».

Algumas afirmações: a limitação do acesso à educação tem um preço histórico que estamos a pagar caro (67); «a abdicção vem da riqueza» (66); «a abastança é inimiga do trabalho fecundo» (72, 281); boa definição de corporativismo: «vida fácil para quem está lá dentro» (280); «os partidos são os maiores pedintes deste país» (313). Assim, «apesar de Portugal ser o terceiro sapateiro da CEE e o nono do mundo, é-o com mão-de-obra infantil e salários de pé-descalço» (271). Quanto a cordas também somos os mais fortes (287).

Mesmo assim aproveita-se mais com gente que faz do que com gente que diz ou escreve ou ensina. Com factos escandalosos a prová-lo: entre o político e o económico «as pessoas trocam e compram favores; mais do que nunca a influência política é importante» (323). Mas ... em proveito de quem? — *F. Pires Lopes*.

Cardoso, José Luís (Relator) e Outros: EMPRESÁRIOS E GESTORES DA INDÚSTRIA EM PORTUGAL. 96 págs. Economia e Gestão-10. Dom Quixote, Lisboa, 1990.

Exara os principais resultados dum projecto de investigação que durou mais de dois anos em prospecção às atitudes empresariais sob a direcção de M. Manuela Silva. Além do relator participaram José M. B. de Brito, Fernando R. Mendes e Maria de L. Rodrigues. Objectivo: saber quem são, que pensam e como agem os dirigentes industriais portugueses. Não contam propriamente as pessoas mas a função, importante para ponderar o dinamismo presente e a capacidade de resposta futura no quadro de CEE.

Vale a pena ler, até porque transpira otimismo e inovação, pois «as distorções na amostra» privilegiaram os melhores dos 35% respondentes ao

contacto inicial (22). Para eles, «a responsabilidade por atrasos ou inércias não assenta nos ombros dos trabalhadores assalariados» (86). — *P. L.*

Secrett, Charles: AS FLORESTAS TROPICAIS — Salvando o maior recurso do planeta. 96 págs.; O NUCLEAR NO MUNDO E EM PORTUGAL — Antes e depois de Chernobyl. 102 págs.; 10 ANOS DE LUTA ECOLÓGICA. Sem paginação. Associação Portuguesa de Ecologistas 'Amigos da Terra', Lisboa, 1986/87/89.

1. Obra de militância clarividente, o primeiro caderno editado pelos 'Amigos da Terra' identifica o problema da deflorestação sem cair no panfletarismo, analisa causas ou responsáveis e consequências sem derivar em manifesto político, propõe uma alternativa sem descambar na rigidez. É um apelo à defesa da vida nas suas bases essenciais, proporcionando uma visão global e de pormenor. Com atenção também a Portugal — que entretanto foi sendo queimado.

2. Pelo crude poluente vão os guerreiros ao deserto. Pela floresta oxigenante ficam todos em casa. Coligindo textos de redacção 'Amigos da Terra' e já mais panfletário, o segundo caderno expõe outra perigosa ameaça: o nuclear. Apesar das sempre reiteradas garantias 'oficiais' de segurança, depois de Chernobyl o alarme foi geral e reforçaram-se os clamores. Outros casos (ocultados) vieram à luz. Agora a catástrofe vê-se a olho nu: não é só poluição, é morte e degeneração. «A democracia é uma chatiche para o nuclear» (75).

3. Reprodução dos Suplementos 'Pela Vida' publicados na *Gazeta das Caldas* entre 1977 e 1989, com a série completa desde o n.º 1 ao n.º 67. Trata-se de «o mais antigo órgão de informação e coordenação ecológica» e de uma tiragem de apenas 750 exemplares. Aos leitores interessados diremos que até ao n.º 50 (Fev. 84) a reprodução é de leitura menos fácil por ter cinco colunas em vez de três. — *F. Pires Lopes*.

Vários: POLÍTICA ECONÓMICA PARA PRIVATIZAÇÕES EM PORTUGAL. 208 págs. Verbo, Lisboa, 1990.

Sob coordenação de António Sampaio e Mello e Diogo de Lucena, vários especialistas abordam a política de transferência de empresas públicas para o sector privado e numa perspectiva de «capitalismo popular». A tendência é mundial e tem-se em conta a experiência alheia, sobretudo francesa e inglesa.

Recorde-se que as nacionalizações foram entre nós o pior de quem (sindicato dos bancários) só conhecia as empresas pelo mais fictício delas: o dinheiro. Muito perderam o país e a economia nacional pela tardia reparação de tamanha asneira. Factor decisivo: «a imposição dos factos à ideologia» (41). Mas os peritos falam ainda de distorções lamentáveis, custos de ineficiência, santuários do desperdício, proliferação de burocracia e prática de abusos. Se o intervencionismo débil e a concorrência vitaliza, vale a pena sublinhar a candência dos debates sobre a vida real das economias. Nem sempre os parasitas de empresas e sugadores de subsídios (do povo) chegam a tirar longo proveito da sua aniquiladora atitude: comida a carne, sobram os ossos. Agora, para sair de 'oportunistas políticos', impõe-se estudar caso a caso as formas mais adaptadas para conseguir a privatização ou o revigoração das células básicas da economia. Eis o que diversos especialistas, nacionais e estrangeiros, ensinam neste livro de «política económica». Os vários aspectos a ponderar, referidos no prefácio, são aprofundados nas dez colaborações que integram a exposição. — *F. Pires Lopes*.

1993: A EUROPA SEM BARREIRAS. 152 págs. Economia e Gestão-7. Europa-América, Mem Martins, 1989.

O título diz o prazo e o desafio. O tema e a colecção devem conhecer os profissionais da economia e em seu proveito: preparação para «a livre circulação de mercadorias, pessoas, serviços e capitais». Temas abor-

dados: mercado e mercadorias, transportes, finanças e capitais, pessoas e cooperação. É o enfrentamento dum mercado de 320 milhões de pessoas, com todas as alterações e competitividade inerentes. O texto e suas recomendações devem-se a uma firma internacional de auditoria, que assim proporciona a empresários e agentes económicos um guia de acção indispensável para não serem apanhados em contra-pé. Tempo e tarefa urgentemente mutuamente. Como principais visadas, as PME têm no 'Check list' final um recordatório de estratégia e programação. — *P. L.*

SOCIOLOGIA

Eco, Umberto: LA GUERRE DU FAUX. 384 págs. Poche-4060. Grasset, Paris, 1987.

Sendo uma colectânea de artigos escritos ao correr da pena e do tempo (1963-83), não deixa de ser também (e sobretudo) «a crónica raciocinada das nossas novas mitologias» e, conseqüentemente, uma leitura apaixonada que nos alumia as realidades do mundo e a sedução das aparências: blue-jeans, doença da bola, televisão, terrorismo, surrealismo, modas da moda, kitsch, quinquilharia tecnológica, ideias, paixões, aspirações. Em resumo: o banal quotidiano da aldeia global neste declinar de um século com manias sem grandeza — só artifício e falsificação: «o Falso Absoluto».

Mas comunicado com a arte de narrador e intérprete que põe em confronto e faz falar os acontecimentos. Por isso o A. escreve para esta tradução francesa: «Je suis peut-être en train de donner une autre définition du caractère provisoire de la pensée conjecturale» (10). E o mais interessante deste género (menor) literário é que ele deixa transparecer o olhar de perito e a observação da actualidade como alicerces em que se apoia o romancista-filósofo para a construção de livros teóricos e romances que deram brado. A fina ironia do clarividente começa por notar 'o falso' nos USA — «le mauvais goût du parvenu

et l'avidité du prestige» (41) — e sublinha o 'falso' de «discursos que de um ou outro modo recobrem algo de diferente» — «estratégias da ilusão» (13), em disfarce de que o quotidiano é, por definição, caduco e efémero.

Há ainda — entre outros assuntos ventilados — temas de história comparada, uma boa descrição do candomblé brasileiro, um elogio de S. Tomás e comentários à comunicação social: «A comunicação tornou-se indústria pesada». Só que, «quand les médias triomphent, l'homme meurt» (178-9). — *F. Pires Lopes*.

Labin, Suzanne: HIPPIES, DROGAS e SEXO. 308 págs. Lello & Irmão, Porto, 1988.

Infelizmente, nem por ser tardia a tradução está resolvido, antes mais aceso, o problema hoje atacado com guerra de morte e já aprofundado em 1970 por uma A. tão dada a problemas sociais como conhecedora do mundo e documentada em seus estudos-reportagens.

Hippies e drogados: o panorama do seu universo reduz-se à maior deformação dum ideal que tem bastantes de religioso mas é efectivamente uma falsa «nova religião que eles diziam ser a do Amor» (5, passim). Ao mesmo tempo que se julgavam «a flor das Américas» proliferavam no mundo e aclimatavam-se aos pseudoparaísos de todos os povos. O paradoxo é que 'o absoluto' do amor, da liberdade, da ociosidade, do desprendimento, do gozo, do anti-racionalismo e do nihilismo leva à contestação de tudo e à autodes-truição, sob capa de actualização e até de misticismo. Geração «perdida, a que procura voluntariamente a loucura» (17). A droga TV é pródromo das outras (41-2).

Para além das reportagens factuais, ficam a busca e a interpretação das «razões superficiais ... somente adições de solidão» (139) que movem indivíduos e grupos, mais aprofundadas no capítulo «filosofia da vida entre os hippies» (251 ss) e que desemboca na pergunta final, sem resposta e sem futuro: «Quo vadis, hippie?». «A droga apenas diminui a aptidão para sentir

a alma dos homens» e acaba por «os mergulhar numa total indiferença em relação ao mundo exterior e aos seus problemas» (140-1). Nada mais que alucinação, logo desiludida. «A revolta dos hippies é reaccionária» (300). Droga e sexo, maneiras de sui-sidar-se! — *F. Pires Lopes*.

Müller, Denis: FASCINANTE ASTROLOGIA. 112 págs. Labor et Fides, Genève, 1990.

Bom título, astrologia: mais fascínio ou paixão do que ciência provada. Hoje, chega mesmo a ser mania exorbitante. Questão sempre controversa, é tanto mais discutível e discutida quanto mais «au coeur de nos sociétés rongées par le rationalisme et le scientisme» (7).

Sem incorrer nos extremos da intollerância nem da confusão, «uma abordagem lúcida era desafio a aceitar». Eis a avaliação crítica e os resultados obtidos por um pastor protestante suíço, professor de Estatística na Faculdade de Teologia da Universidade de Lausanne. «Na perspectiva de teologia cristã e da ética», e «procurando sobretudo captar as razões de tal fascínio».

No concreto, a fortuna dos astrólogos vem sobretudo de palpite psicológico, prática da conversa-escuta activa, consulta paramédica, tentação do irracionalismo e poder da auto-sugestão. Quatro capítulos básicos: fascínio, história, crítica, relação com o cristianismo ... pelo que significa de «sede espiritual e inquietude moral» (102). — *F. Pires Lopes*.

Santana, Emídio: ONDE O HOMEM ACABA E A MALDIÇÃO COMEÇA — Crónicas do mundo dos ex-homens. 192 págs. Assírio & Alvim, Lisboa, 1989.

Obra póstuma do anarco-sindicalista falecido em Outubro de 88 mas já deixada pronta para publicação. Preso pela primeira vez ainda antes do 28 de Maio de 26, conheceu por várias vezes e em diversos cárceres a privação da liberdade. Por isso a dupla

afirmação de título e subtítulo para estes 16 episódios do «drama carcerário» nos «anos 40», quando «o sistema funciona arbitrariamente na presunção de ser a defesa da sociedade» (11). Finalmente liberto por amnistia em 1953, deu-se a actividades cooperativas; e porque nem os partidos o satisfizeram depois de 74, consagrou-se a ressuscitar o jornal libertário «A Batalha».

Sem especial qualidade literária e até com defeitos, vemos nestas memórias sobretudo um documento sociológico do meio prisional. Maneira de fazer passar os dichotes anarcas: depô-los na boca de marginais e desesperados da vida. — P. L.

VÁRIA

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DO CHRISTIANISME ANCIEN. 2 vols. num total de 2642 págs. Les Éditions du Cerf. Paris, 1990.

Este excelente dicionário enciclopédico foi publicado pela primeira vez na Itália, em 1983, sob a direcção de Angelo di Bernardino. Saiu agora em edição francesa, dirigida por François Vial. Mas não se trata de uma simples tradução; é antes uma adaptação, pois foram-lhe introduzidos novos artigos e outros actualizados ou refundidos. Como se adverte no prólogo, «este dicionário enciclopédico do cristianismo antigo vem preencher uma lacuna. Faltava-nos com efeito um instrumento de trabalho facilmente acessível ao homem culto, desejoso de ter à sua disposição uma informação rápida e precisa sobre tudo o que se refere aos oito primeiros séculos do cristianismo». Nele colaboraram algumas dezenas de especialistas, quase todos professores universitários, de várias partes do mundo, que nos apresentam uma síntese dos primeiros oito séculos do cristianismo. Mais exactamente, desde

o início da era cristã até ao fim da época patristica: para o Ocidente até Beda (c. 673-735), e para o Oriente grego até S. João Damasceno (c. 675-c. 749). Para as outras áreas geográficas cristãs (síria, copta, etiópica, georgiana e arménia) os limites cronológicos tiveram de ser mais muidos devido ao processo de evangelização dessas regiões e à natureza particular dos escritos e traduções nas línguas respectivas. Em numerosíssimos artigos descrevem-se nos as principais personagens cristãs, as doutrinas, as correntes culturais, as heresias as seitas cristãs, os factos históricos mais relevantes, a geografia eclesiástica, as liturgias, o monaquismo, a espiritualidade, os monumentos artísticos principais, os dados arqueológicos, sem esquecer até certos aspectos políticos, sociais, morais e ascéticos que maior influência tiveram durante os primeiros tempos da história cristã. Ainda que, em geral, os artigos sejam monográficos, no entanto não faltam também estudos de conjunto sobre diversos temas mais importantes, como são por exemplo, os relativos ao aritotelismo, ao heilenismo, platonismo, estoicismo, etc. que haviam de influir no pensamento de muitos Padres da Igreja. No final de cada artigo apresenta-se a bibliografia principal relativa ao tema versado, que permitirá orientar o estudioso para aprofundar o assunto. Ainda que semjam bastante escassos os dados históricos relativos ao actual território português no período referido, encontramos aqui bons artigos relativos a Braga e seus concílios, à antiga Galécia, à Lusitânia, a S. Martinho de Dume, S. Frutuoso e os seus monges, Paulo Orósio, Etéria, Potâmio, Idácio de Chaves, Itácio de Ossonoba (Faro), etc. Ainda que os artigos estejam dispostos por ordem alfabética, o que facilita a consulta, no final do segundo volume apresentam-se vários índices temáticos, que nos permitem obter uma informação mais em conjunto dos vários assuntos tratados neste excelente e desenvolvido instrumento de trabalho. — A. Leite.

Obras Recebidas na Redacção

OFERTA DOS AUTORES

- António José da Rocha Couto, *A aliança do Sinai como núcleo lógico-teológico do Antigo Testamento*, Seminário da Boa Nova, Valadares, 1990.
- Visconde das Águas Mansas, *As cordas da minha guitarra I Cantigas à minha mãe 1*, Gaula, Madeira, 1990.

OFERTA DOS EDITORES

Ed. Paoline — Piazza Soncino, 5
20092 Cinisello Balsamo (Milano),
(Itália):

Gianfranco Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, 1990.

Horizonte — R. das Chagas, 17-1.º, D.
1200 Lisboa:

1) Fernando Teixeira de Matos,
E era este o cenário ..., 1990.

2) Joel Serrão, *Da «Regeneração» à República*, 1990.

3) Ángel Crespo, *Lisboa mítica e literária*, 1990.

4) Maria Cândida Proença, *A Primeira Regeneração*, 1990.

5) Amélia Aguiar Andrade, *Um espaço medieval: Ponte do Lima*, 1990.

Instituto Gregoriano de Lisboa

— Av. 5 de Outubro, 258

1600 Lisboa:

Modus, 1988.

WCC — 150, route de Ferney

1211 Genève 20 (Suisse):

1) Gennadios Limouris (Ed.), *Church Kingdom World*, 1986.

2) Frederick R. Wilson (Ed.), *The San Antonio Report*, 1990.

3) *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990*, 1990.

4) Thomas F. Best, *Survey of Church Union Negotiations 1986-1988*, 1989.

5) Thomas F. Best (Ed.), *Vancouver to Canberra 1983-1990*, 1990.

6) *World Convocation on Justice, Peace and the Integrity of Creation*, Seoul, 1990.

7) *Let the Spirit Speak to the Churches*, 1990.

8) Marlin van Elderen, *Introducing the World Council of Churches*, 1990.

Editorial A. O.

— Largo das Teresinhas, 5

4719 Braga:

1) Abel Paulo Guerra, *Caminho de fogo*, 1990.

2) André Simonet, *Deus sempre presente*, 1990.

4) Dário Pedroso, *Em tudo amar e servir*, 1990.

5) Maria Victoria Molins, *Aléxia*, 1990.

6) José Rui da Costa Pinto, *Crescer juntos*, 1990.

BAC — Mateo Inurria, 15

28036 Madrid (Espanha):

1) Card. Joseph Ratzinger, *El camino pascual*, 1990.

2) Karol Wojtyła, *Hermano de nuestro Dios. Esplendor de paternidad*, 1990.

3) *Fe y ateísmo en el mundo*, 1989.

Cerf — 29, bd. Latour-Maubourg

75007 Paris (França):

1) Hans Waldenfels, *Manuel de théologie fondamentale*, 1990.

- 2) Angelo Di Berardino (dir.), *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, 2 Vols., 1990.
- Paulistas — R. Dom Pedro Cristo, 10 1700 Lisboa.
- 1) Giuseppe Crocetti, *As testemunhas de Jeová*, 1990.
 - 2) Jorge Barros Duarte, *O Espírito Santo*, 1990.
 - 3) *Comentários às leituras da liturgia dominical*, 1990.
 - 4) Adalbert Hamman, *Manual da oração cristã*, 1990.
 - 5) Casiano Floristán, *Vaticano II, um Concílio pastoral*, 1990.
 - 6) Reinaldo Matos, *Salmos da vida*, 1990.
 - 7) Antunes de Paiva, *Apelos no silêncio*, 1990.
- Assírio & Alvim — Rua Passos Manuel, 67-B — 1100 Lisboa:
Marcel Duchamp, Engenheiro do tempo perdido, 1990.
- Fundamentos — Caracas 15 28010 Madrid (Espanha):
Martin Sagrera, *Sex, Population and Politics*, 1990.
- Herder — Provenza 388 08025 Barcelona (Espanha):
- 1) Helmut Thomä; Horst Kächele, *Teoria y práctica del psicoanálisis*, 1990.
 - 2) Werner Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica*, 1990.
 - 3) Luitpold A. Dorn, *Pablo VI*, 1990.
 - 4) Joseph Joblin, *La Iglesia y la guerra*, 1990.
 - 5) Gerhard Steiner, *Aprender*, 1990.
 - 6) Walbert Bühlman, *Ojos para ver ...*, 1990.
 - 7) Wolfgang Beinert, *Diccionario de teología dogmática*, 1990.
- 8) Peter Eicher, *Diccionario de conceptos teológicos*, Vol. I-II, 1989.
- Comissão da Condição Feminina — Av. da República, 32-1.º 1093 Lisboa Codex:
Maria Carrilho; Helena Carreiras, *Mulheres e defesa nacional*, 1990.
- Morata — C/Mejía Lequerica, 12 28004 Madrid (Espanha):
- 1) Philippe Perrenoud, *La construcción del éxito y del fracaso escolar*, 1990.
 - 2) David Pimm, *El lenguaje matemático en el aula*, 1990.
- Labor et Fides — 1, rue Beauregard CH-1204 Genève (Suíça):
Genèse et enjeu de la laïcité, 1990.
- Herder — Hermann-Herder Strasse 4 7800 Freiburg (Alemanha):
Michel Sievernich; Günter Switek, (Org.), *Ignatianisch*, 1990.
- Imprensa Nacional-Casa da Moeda — R. D. Francisco Manuel de Melo, 5 1092 Lisboa Codex:
Gastão Cruz, *Orgão de luzes. Poesia reunida*, 1990.
- Mathias Grünewald-Verlag Postfach 3080, Max-Hufschmidt Strasse 4a 6500 Mainz-Weisenau, (Alemanha):
Josef Stierli, SJ, *Ignatius von Loyola*, 1990.
- Difel — R. D. Estefânia, 46-B 1000 Lisboa:
Fernando Campos, *O pesadelo de dEus*, 1990.
- Institut de Teologia Fundamental — Centre Borja, Llaseres, 30 08190 Sant Cugat del Vallès (Barcelona-Espanha):
Javier Jiménez Limón, *Curso de Teologia fundamental*, 1990.

NOVIDADE

DICIONÁRIO PRÁTICO
DE
LOCUÇÕES E EXPRESSÕES PECULIARES
DA
LÍNGUA PORTUGUESA

Por *António Martins Barata*

Vol. de 340 págs. no formato de 25,5 x 15,5 cms.



À venda na: **REVISTA BROTÉRIA**

C. S. DESSAIN

O CARDEAL NEWMAN
Precursor do Vaticano II

Vol. de 184 págs.

«Guiado unicamente pelo amor à verdade e pela fidelidade a Cristo e à Igreja, traçou Newman o itinerário mais laborioso mas também o maior, o mais significativo, o mais convincente que o pensamento humano percorreu no século passado...».

PAULO VI

À venda na BROTÉRIA