



eCOMMONS

Loyola University Chicago
Loyola eCommons

Ignatian Pedagogy Bibliography

Faculty Center for Ignatian Pedagogy

1986

Ratio Studiorum e Nova Formacao Ecclesiastica

Antonio da Silva

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

Recommended Citation

da Silva, Antonio. Ratio Studiorum e Nova Formacao Ecclesiastica. *Broteria: Cultura e Informacao*, 123, 6: 525 - 540, 1986. Loyola eCommons, Ignatian Pedagogy Bibliography, <https://ecommons.luc.edu/ignatianpedagogy/438>

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

DO MARXISMO A DEUS

UM POETA VIVO

PURGATÓRIO DE SARTRE

«NO SEIO DA VIRGEM-MÃE»

«RATIO STUDIORUM» HOJE

DESENVOLVIMENTO E CEE

DIÁLOGO : NÃO-VIOLÊNCIA

UNAMUNO

SONETOS DE ANTERO

NOBEL DA PAZ

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 Geraldes

PROPRIETÁRIO: Província Portuguesa da Companhia de Jesus

REDACÇÃO E ADMINISTRAÇÃO: Rua Maestro António Taborda, 14

1293 LISBOA CODEX • Telefone 66 16 60

CONDIÇÕES DE ASSINATURA PARA 1987

	Portugal	Espanha e Países Afr. de expr. Portuguesa	Outros Países
Série de Cultura (mensal)	1.200\$00	Dól. \$10.00	Dól. \$25.00
Série de Genética	600\$00	» \$7.00	» \$14.00
As duas séries conjuntas	1.700\$00	» \$16.00	» \$38.00

Números avulsos: Cultura 180\$00; Genética, 250\$00

Correspondente no Brasil: **António Augusto Rodrigues**

Rua Bambina, 115 — 22251 RIO DE JANEIRO

S U M A R I O

F. Pires Lopes

- KOLAKOWSKI, TESTEMUNHA DUM SÉCULO.
Do marxismo a Deus 483

Manuel Simões

- ALEXANDRE O'NEILL, UM POETA VIVO 502

João Maia

- O PURGATORIO LITERARIO DE SARTRE 514

Mário Martins

- «NO SEIO DA VIRGEM-MÃE» 519

António da Silva

- «RATIO STUDIORUM» E NOVA FORMAÇÃO ECLESIASTICA 525

Simões Lopes

- DESENVOLVIMENTO REGIONAL E INTEGRAÇÃO
EUROPEIA 541

PARA O DIALOGO :

- *A não-violência em S. Mateus. Reflexões bíblico-teológicas* (E. Hamel). *Cinquentenário da morte de Unamuno* (João Maia). *Os Sonetos Completos de Antero de Quental, 100 anos depois* (Mário Garcia). *Elie Wiesel, Nobel da Paz* (Ribeiro da Silva).

BIBLIOGRAFIA

- *Sagrada Escritura . História . Literatura . Filosofia*

ÍNDICES

OBRAS RECEBIDAS NA REDACÇÃO

Tiragem de Novembro de 1986 : 2.000 exemplares

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

KOLAKOWSKI, TESTEMUNHA DUM SÉCULO

DO MARXISMO A DEUS

por F. PIRES LOPES

Kolakowski, o filósofo e ensaísta polaco nascido em 1927, é um testemunho do século e exemplo de evolução intelectual. Influenciado pelo partido, começou por atacar a Igreja e acabou, atraído pela Igreja, por ser atacado pelo partido. Homem «permanentemente inquieto por ver as nossas certezas fechar-se sobre si mesmas», operou uma revolução completa das suas posições religiosas e políticas de origem marxista porque empreendeu duro «caminho de vida» em procura do melhor do humano, pondo à prova a legitimidade do trabalho da razão até descobrir «os valores fundamentais do homem, as fontes transcendentais do sentido das culturas, a imperiosa necessidade de reconhecer a autonomia do sagrado e a significação da palavra 'Deus'». Esta a brilhante caminhada dum «filósofo que parte do ateísmo mais empedernido e da crítica mais cerrada da religião e da Igreja» e chega à dupla afirmação diametralmente contrária: «O marxismo, o maior fantasma do século, morreu intelectualmente»; «temos necessidade do cristianismo, mas não de qualquer cristianismo».

Pretendemos partilhar com possíveis interessados a revelação que foi para nós o livro de Bogdan Piwowarczyk, *Lire Kolakowski* (Cerf, Paris, 1986) — uma análise da obra do filósofo e da sua evolução pessoal, com o mérito de ter por base não só o que publicou no exílio mas também o muito que só é

acessível em polaco. Análise realizada por um jovem sacerdote seu compatriota, ao longo de quatro anos de trabalho na Universidade de Friburgo (Suíça), sob orientação do prof. Secretan que prefacia o livro e, resumindo-o, escreve lucidamente: «Este cepticismo [inicial de Kolakowski] é uma estratégia da fé, uma arma indispensável contra as múltiplas formas de dogmatismo, contra as certezas fechadas e impostas do nosso tempo. Mas quando vemos que esta fé — que finalmente se recusa a ser *filosófica* para ser completamente *religiosa* — não exclui incerteza nem se vive apenas como acontecimento mas depende duma Revelação e duma Tradição, teremos de reconhecer a Kolakowski um lugar à parte entre os pensadores do religioso» (9).

Com diverso ponto de partida mas semelhante ponto de chegada, poderíamos colocá-lo ao lado de Kierkegaard ou de Simone Weil, em crítica ao sistema para justificar a Igreja em nome da «lógica do sagrado» como «substância do religioso» e não apenas em virtude da preocupação com os Direitos do Homem. Num aturado esforço racional, à luz dupla dos «limites da razão» e do «apelo para além dela» descobre, em sua indestrutível unidade e ineludível dinamismo, quanto há de ilusão tanto em «arrogar-se toda a autoridade» como em «rejeitar toda a autoridade». Neste paradoxo vital duma razão em si mesma «confrontada com a dupla dimensão empírica e espiritual do real, Kolakowski reatou com a grande e fecunda tradição filosófica». O mesmo paradoxo o impede de encerrar-se na estreiteza de quadros políticos, sejam eles do liberalismo individualista ou do modelo totalitário, e o leva a ultrapassá-los porque não constituem alternativas. Na sua modelar evolução como testemunha do século, «o olhar de Kolakowski desloca-se num processo que se efectua sem jamais se fixar, como fazia Pascal. Nunca diz *donde* vê o espírito distanciar-se do coração, a razão da fé ou a ciência da religião. Ninguém vê esse olhar, nem sequer ele mesmo. Mas é preciso segui-lo para ver mais». Precisamente porque filósofo do *ver mais*, tanto pode ser «solidário da resistência espiritual da Polónia» como deve ser «despertador das nossas consciências perante o perigo de nos tornarmos 'cristãos sem Igreja'» (10-11).

Vítima dos «mestres da desconfiança», conseguiu superá-la por denodado esforço próprio, até reabilitar a razão da descon-

fiança e torná-la razão de confiança: na autoridade, na revelação, na capacidade de descobrir que Deus é e dá o sentido da realização humana, uma vez que o 'homem novo' não é ateu nem tem o seu paraíso na terra. Experiente (vital, racional e político) de quanto é ilusório o ideal comunista de «criar um 'paraíso na terra' e de construir, sem o auxílio de qualquer força sobrenatural, o homem prometeico, senhor do mundo, fim em si da evolução da história e criador de si mesmo», Kolakowski virá a pôr em dúvida e recusar essa mesma concepção ao longo da dolorosa mas saudável evolução do seu pensamento na demanda da eterna questão sobre «que é o homem» e «qual o sentido da existência». Não é só mais um caso da conhecida norma de que o pior anticomunista é o ex-comunista por experiência vivida e lealdade espiritual. É também um caso exemplar «bem conhecido no mundo filosófico». Mas é sobretudo «um fenómeno característico da filosofia polaca actual» ao distinguir-se «pelo seu sentido da liberdade indissociável da defesa dos direitos humanos fundamentais do homem» — direitos cuja substância viva ele vê como intimamente tributária do cristianismo, exigência da razão e da civilização, digna de se reclamar da mensagem evangélica (14-15).

Ao estudar a evolução do pensamento filosófico e da personalidade de Kolakowski nos quarenta anos de vida activa que vão de 1945 (final da guerra, com a Polónia ocupada pelo Exército Vermelho) até 1985 (data do último livro), o A. divide-os em três períodos: 1945-55, o marxista ortodoxo que desde 1949 é crítico impiedoso da Igreja e da religião; 1955-65, partindo das primeiras decepções com o marxismo, abertura às ideias de dignidade e responsabilidade humanas; depois de 1965, e marcando a curva decisiva, dois temas de preocupação: crítica radical da ideologia marxista (que fielmente proclamara nos anos 50) e justificação da atitude vivamente positiva sobre questões religiosas e em especial o cristianismo. Se é difícil (mesmo perante a sua obra completa) acompanhar a evolução cautelosa e quase inapreensível de Kolakowski muito nos ajudará o esforço do seu compatriota para lhe decifrar a lucidez.

1. Heteronomia

Por demais conhecido, não insistimos no ateísmo oficial (e de Kolakowski) em relação ao cristianismo, que o A. analisa na I parte (pp. 17-49), para mais de perto o acompanharmos ao aprofundar «o significado, para um humanismo racionalista ou cristão, da experiência de Kolakowski» e ao explicitar «a dimensão eclesial da redescoberta dos valores humanos/éticos/religiosos que caracteriza a ascensão de Kolakowski para uma verdade que o leva a viver, ao menos em comunidade de pensamento, com a Igreja católica» (15).

Respigamos, contudo, alguns dados biobibliográficos que ajudam a esclarecer o perfil do filósofo. Laszek Kolakowski — cujo apelido passamos a abreviar por K. — nasce em Random a 23.X.1927, numa família de livres pensadores; cedo perde os pais e, com a ocupação nazi, vê proibido o ensino escolar, ficando-lhe a alternativa do liceu clandestino e o contacto com o movimento, também clandestino, da juventude comunista. Terminada a guerra, entra no partido aos 18 anos e faz estudos universitários em Lodz, onde obtém licenciatura em Filosofia e sofre profunda influência do prof. Kotarbinski (1886-1981), materialista e ateu cuja «moral independente» e laica lhe inspira uma certa ética humanista que o ajuda ao compromisso na acção social. Depois é nomeado para a universidade de Varsóvia, como assistente do prof. Adam Schaff, ideólogo oficial do partido; a tese de doutoramento é sobre Espinosa. Radica a ideia de que o marxismo, herdeiro da Aufklärung, dá a solução para os problemas humanos.

Quase tudo o que publica entre 1949 e 1955 vai nessa linha; não se trata de escritos filosóficos, mas de armas de pensamento dum intelectual do partido, esgrimidas em polémica contra outras filosofias e concepções políticas. Sob o aspecto de crítica filosófica, uma real acção ideológica contra dois alvos precisos: a Igreja (e S. Tomás) e o positivismo lógico (representado por Ajdukiewicz). O fim e as motivações deste compromisso vêm da compreensão da filosofia à pura maneira marxista: a filosofia subordina-se à política, e esta à vida enquanto social; é a concepção do 'socialismo científico' julgado «autêntico herdeiro da grande tradição humanista» e a da «história da filo-

sofia compreendida como processo de libertação do pensamento humano» — mas «tudo sob a vigilância estrita da ideologia do partido» e em ruptura com quaisquer outras «superstições», pois só por aí se reintegra o homem na sua real dignidade, em virtude da razão fundada na ciência. Enfim, a linha recta de Marx, igual à dos superconvencidos e superafirmativos que vão sempre a direito, mesmo nas curvas. O resto será apenas obscurantismo, idealismo, subjectivismo, religião ou superstição; isto é, ideologia: conjunto de representações (mitos, crenças, ideias, teorias, etc.) que se julgam independentes da base material económica e a que se atribui validade 'metafísica' ou 'divina'.

Convencido, K. julga mesmo encontrar em Escoto, Avicena, Descartes ou Espinosa, longínquos testemunhos desta emancipação da humanidade só pelas vias da razão: só a ciência destrói as convicções religiosas e liberta a humanidade. K. está ao serviço da causa. No ponto de mira, a Igreja e a sua influência no povo, na Polónia ou alhures. «Não a poupa a brutalidades verbais» (24), atacando e deformando tudo o que ela representa a respeito da história, da ciência, da vida social e cultural (26-49). Porque «a escolástica comunista considera toda a cultura como devendo ser a serva da sua filosofia e da sua acção filosófica» (18).

Contudo, lia a doutrina da Igreja e via as suas dimensões mais profundas (e o que nela havia «contra a construção do socialismo»), ainda que para a interpretar precisamente às avessas, caricaturando-a. Talvez também por aí tenha penetrado «água mole em pedra dura», até encontrar veios de honestidade intelectual, ou mesmo acordar recôndita sensibilidade espiritual. No centro das diatribes está, de resto, «a relação entre o Estado e a Igreja», por «razões teóricas e históricas precisas que importa considerar em função da situação polaca» que o A. recorda (41-42) e ajudarão a compreender a 'caricatura'. Mais: «As próprias opiniões em que exhibe afirmações de ateísmo testemunham interesse constante pelos elementos religiosos — interesse jamais desmentido, mas que inflectirá em sentido positivo» (44-45). Mas o marxismo nega qualquer maturidade espiritual ao reconhecimento de Deus, ao mesmo tempo que desfere golpe mortal na noção de pessoa — o que dói ao intelectual consciente da ética e da personalidade. Estão adquiridas as raízes do seu futuro livro *As correntes principais do marxismo*. Desde então,

germinam em K. duas correntes de pensamento que se vão manifestar a partir de 1956: «por um lado, aceita a teoria do marxismo tradicional; por outro, deixa emergir uma filosofia do homem e da sua emancipação que progressivamente e sem ruptura visível vai fixar-se num 'modelo' espinosista e orientar-se, em olima cada vez mais racionalista, para valores novos, mesmo estranhos ao marxismo ortodoxo» (46). Alteram-se as imagens em espelhos paralelos: filosofia cristã, prática estalinista. Problema: a liberdade do homem ... e a possibilidade (?) de salvação completa do homem pelo homem.

O mérito de K. está em que «il n'est pas seulement un écrivain qui produit des oeuvres, mais avant tout un *penseur qui témoigne*, qui a opté pour le changement du monde en arrachant les masques des puissances dominantes. Au début, l'objet de ce dévoilement a été la religion. Puis ce fut le tour du marxisme lui-même» (48). O marxismo, julgado humanista, foi-se-lhe revelando despótico. A Igreja, julgada despótica, foi-se-lhe revelando humanista. Muito à custa própria, terminara o seu período de heteronomia.

2. Autonomia

Em 1955 começou a desenhar a curva para maior autonomia e deixou de seguir a direito: o que antes considerava «crítica filosófica tornou-se crítica política. Vai submeter o marxismo a uma crítica interna e seguir o seu próprio caminho» (51). Muito contribuíram para a inflexão as circunstâncias políticas da Polónia. Diversos grupos intelectuais criaram em 1956 um ambiente de crítica a certo número de dogmas comunistas e K. propôs-se examinar se era real o que ele veio a chamar «a tradição de formas degeneradas do pensamento marxista». Rapidamente se tornou um dos corifeus anti-estalinistas «para exprimir os sentimentos, generalizados mas reprimidos, dos seus compatriotas». O retrato da realidade «socialismo» não é benévolo (52), mas coincide com o de tantos outros. Por eliminar como falso o problema das opções morais, a filosofia marxista não consegue garantir que a história se desenvolve como pura racionalidade imanente perante a qual todos se devem inclinar. Que História é essa onde tudo é o que deve ser, mas ninguém está contente?

Como tantos outros, K. «reintroduz o presente e a dignidade humana»; reclama, «contra a História, a responsabilidade dos indivíduos».

Esta reflexão sobre a responsabilidade e a história implica uma completa e diferente *concepção do homem*. Para K., por enquanto, o homem não se identifica com o pleno-sentido nem com o sem-sentido: tem de viver sem saber sempre para quê, tem de agir sem a certeza de sempre agir bem; não consegue justificar-se, mas não pode renunciar à necessidade de ser justificado. E começa a ver às direitas os grandes problemas que antes criticava pelo avesso: as questões do ser e da liberdade, da natureza e da graça, assumem valor efectivo de situação vital — que o marxismo não consegue eliminar nem resolver. O 'novo filósofo' obtém repercussão crescente e começa a descontentar o partido. É deste período a série de escritos depois reunidos em *O Homem sem alternativa — Da possibilidade ou impossibilidade de ser marxista* (Munique, 1974).

Em 1958 passa algum tempo na Holanda e na França, em recolha de materiais para a tese sobre Espinosa (*O Indivíduo e o Infinito*, 1958; só em polaco) e para um estudo sobre cristãos marginais no séc. XVII (*Chrétiens sans Église*, 1965; tr. fr. 1969). «O clima político na Polónia associado à desestabilização passageira, o contacto com o movimento filosófico no estrangeiro e o estudo de certo número de fenómenos religiosos (e talvez também circunstâncias que não conhecemos) modificaram a fundo a filosofia de K. bem como a sua ideia da religião» (56). Não que aceite pessoalmente o cristianismo; mas poupa-lhe os antigos motejos e passa a apreciar as suas exigências; mantém críticas à Igreja como organização autoritária, mas adivinha-se que sob a palavra 'Igreja' se pode acertadamente ler 'partido'. Ao mesmo tempo critica uma e transpõe para o outro os zelos clericalistas e as obstinações teologizantes. Mas, acrescenta, não se pode afirmar que os problemas humanos de sempre sejam falsas questões, sob pena de cair em anacronismo. Fica «a impressão de que K. pretende fazer sentir, através da comparação, que certas ideologias modernas, como a comunista, são piores do que a resposta religiosa a questões julgadas eternas e universais, porque tais ideologias são apenas 'ersatz'».

Duvidando já do postulado marxista de que a superestrutura (religião, moral, arte...) seja determinada pela infra-estrutura das condições materiais, vai descobrindo certa autonomia do fenómeno ético em especial, mas também da religião e da arte. Ainda marxista, «o seu universo é um universo que pertence ao homem; mas a sua concepção do homem já tem qualquer coisa de sagrado» (59), certamente por influência do estudo do panteísmo (pan-espiritualismo?) de Espinosa, combinado com a progressiva autonomia de «um pensamento filosófico motivado por curiosidade intelectual autêntica do mundo e dos homens, em vez das banalidades habituais a camuflar as intenções políticas» da prática oficial comunista; visava, assim, «desenvolver uma filosofia marxista mais autêntica na Polónia», mas «não conseguiu harmonizar o materialismo histórico clássico com a verdadeira reflexão filosófica que pretende», pois ele «é dessa espécie de historiadores da filosofia para quem a história das ideias e dos sistemas filosóficos é oportunidade para formular os seus problemas e soluções pessoais» (60).

As obras seguintes enveredam decididamente pela *antropologia filosófica*. E K. envolve-se no binómio homem-ética, por onde gradativamente vai encontrar terapêutica para o trágico da existência humana. Eis o programa que se propõe em *O Indivíduo e o Infinito* (pp. 5-6): «O principal objectivo é interpretar questões filosóficas clássicas como questões morais; interpretar questões metafísicas, antropológicas e epistemológicas como questões onde se exprimem os problemas morais dos homens. Depois, apresentar o problema de Deus como problema do homem; o problema da terra e do céu como problema da liberdade humana; o problema da alma como o problema do valor da vida humana; o problema da natureza humana como o problema das relações humanas». Numa palavra: «A tentativa de apresentar a filosofia como uma ciência do homem» (61).

Daqui por diante, «a emancipação da razão [de K.] é também uma emancipação pela razão» (62) Ainda à custa da Igreja, mas também já à custa do partido, e como «metodologia para a reforma da moralidade e da política», com aceitação dos diversos graus de certeza referidos por Espinosa: imaginação, razão, intuição (64-65). Com alguma simpatia, racionaliza o espinosista «Deus sive natura» e acrescenta: «A ideia Deus-Natureza

em Espinosa, segundo a qual é preciso antes de mais captar Deus por um esforço intelectual, deve ser a afirmação da razão humana capaz de tudo conhecer» (68). Se insiste na unidade Deus-Natureza, é porque ela significa infinidade (perfeição) e esta lhe aparece — diz ele — «como uma coisa humana. É em nós uma nostalgia que nos ajuda a restaurar o ser humano na sua existência autêntica, na sua identidade com Deus» (70). Os aforismos espinosistas «nada mais útil ao homem do que o homem» e «o homem é um deus para o homem», ainda que dessacralizem a moral e arredem a imortalidade, dão-lhe uma visão (compaginável com o materialismo) do homem como realidade ontológica e confiante em si mesmo — portanto ainda «sem necessidade de Deus transcendente ou de Revelação». Admitida a integração do homem na «Natureza eterna», pretende extrair «o aspecto moral desta soteriologia racional»; mas daqui deriva também «a rejeição de todo o conteúdo dogmático das instituições políticas» (72-73). Se julgou encontrar em Espinosa alguma confirmação do seu materialismo, no final revela algum desapontamento com o simples raciocínio filosófico, e a tese conclui: «A filosofia é um pão eterno que nos empurra para o campo da infelicidade» (80).

Esta angústia leva-o a outra obra de transição, *Cristãos sem Igreja*, cuja síntese o A. formula lapidarmente: «A religião sem Igreja e o Estado sem opressão», crítica directa da instituição da Igreja e indirecta do marxismo». Trata «uma problemática muito significativa para a sua evolução», e que é já abertamente «a oposição entre a consciência religiosa e a instituição», ou — em palavras dele — «o antagonismo entre a Fé e a Confissão» (Igreja). Um tema sobretudo de reflexo histórico — consciência religiosa e dissidentes na Holanda e França no séc. XVII — mas que «revela de facto o interesse de K. pelo fenómeno religioso em si, enquanto implica uma preocupação filosófica». Tanto que logo de início (pp. 11-12) declara «interessar-se mais ... pela filosofia das religiões do que pela sua história»; e na p. 50 já afirma que «a religião não é menos 'real' que os conflitos sociais» e é mesmo «forma autónoma da consciência social» (80-81).

Se, ainda marxista quando escreve este livro (acabado em princípios de 1964 e publicado em 65), «já se arrogava o direito

de estudar os fenómenos religiosos por eles mesmos, sem ter que os reduzir a fenómenos económicos e sociais», é porque a escolha deste tema específico de investigação se insere a fundo no seu problema filosófico pessoal, ao mesmo tempo que o considera — diz — um desses «conflitos mais gerais ligados à própria estrutura da sociedade especificamente humana». Mas há sobretudo outra dimensão, argutamente focada pelo autor: «Se este livro se intitula *Cristãos sem Igreja*, leva em nosso entender um título secreto: 'Marxistas sem Partido' ou mesmo 'Socialistas sem Estado'; é pois também uma obra em código, para ser lida nas entrelinhas, procurando as vias de inteligibilidade de um marxista heterodoxo e não institucional. Talvez se pudesse resumir assim o tema secreto do livro: 'Eis-nos, marxistas, no fundo do sofrimento e embarcados num processo que nos sentimos obrigados a intentar contra as instituições fraudulentas que suportámos e suportamos, sempre na busca dum além-da-impostura talvez impossível de situar na terra'». Não será isso envolver-se em «incurável antinomia interna» (expressão de K.) ao «criar uma nova instituição ainda mais alienante que aquela contra a qual se erige, sem mais alternativa que o trágico deixar-se destruir ou degenerar»?

A dolente verificação de K. pode sintetizar-se assim: «On part de l'utopie et on aboutit à une impasse». A sua investigação apura que a 'fuga para diante' mina a instituição mas não leva a parte nenhuma — nos dissidentes da Igreja do séc. XVII ou nos dissidentes do partido hoje. Por outra: sem Partido-Igreja estabelecida, os revisionistas não passam de hereges (81-82). Resposta tão exemplar que o destino pessoal de K. veio confirmar a sua análise intelectual: «Não me interessa tanto que estes hereges sejam hereges, mas que essencialmente tenham de o ser» (*Cristãos sem Igreja*, p. 12).

Não se dispendo a abandonar o partido, vergou-se à disciplina dele. Dez anos depois do «Outubro polaco» (revolução de 1956), já o glaciário totalitário invadia todos os vales da liberdade. Em 21 de Outubro de 66, num discurso a estudantes, denuncia o abismo crescente entre o partido e o sentir popular. No dia seguinte era expulso do partido. Em Março de 68, por ter participado numa manifestação de desagrado, é expulso da universidade de Varsóvia, junto com outros professores, e 'oficial-

mente' «reduzido à impossibilidade de influenciar a juventude». Já em 1957 escrevera o que sempre depois confirmou: «Jamais acreditarei que seja preciso mentir para que a verdade possa triunfar, ou condescender com o crime para salvaguardar o bem».

Cristãos sem Igreja não é a apologia dos hereges equiparados a revisionistas. Será antes uma tentativa de esclarecer «estruturas que correspondam ao diálogo entre o pensamento vivo e a sua forma reificada» (84), bem como «a irredutibilidade do fenómeno religioso» (86) mesmo diferenciado na «sociologia da protestação» (87). Sem acompanhar o A. no resumo deste «livro ambíguo», referimos apenas uma apreciação geral: «Parece que apesar das suas afirmações sobre a 'irredutibilidade' do fenómeno religioso, K. lhe critica e limita consideravelmente o alcance teórico e histórico»; ou que não há mais saída do que o impasse, pois «a utopia, infelicidade da ciência, ... fecha-se sobre o fracasso. Contudo, mau grado as aparências, não é essa a última palavra de K. ... Assiste-se a um curioso ajuste de contas, onde persegue uma a uma as contradições da teologia e eclesiologia dos heterodoxos do séc. XVII, para estigmatizar os impasses de certa ideologia marxista e do próprio 'revisionismo'» (91-92). Em prova, a atitude da Igreja católica acerca da mística, tal como escreve K. (p. 556): «A Igreja católica distinguiu-se por incomparável génio na sua atitude de respeito. Mostrou que era capaz de fazer suas as ideias que em princípio se opunham à sua ordem estabelecida, de com elas se enriquecer e multiplicar a própria glória. Isso era possível, evidentemente, porque a 'religião da Graça', a impulsão que está na origem do cristianismo, não tinha sido extirpada pela tradição».

3. Abertura e Novo Caminho

Na frase acabada de citar, é tão clara a afirmação sobre a Igreja como evidente o remoque ao partido. Uma e outro conduzem a que, «desde 1965, K. já não é o mesmo homem» (95). A crítica do marxismo assume decidido valor na obra tão ampla como documentada que envolve três densos volumes: *As Principais Correntes do Marxismo — Nascimento, Evolução, Derrocada* (ed. alemã, Munique, 1977-1979; tr. inglesa, Oxford/Nova

Iorque, 1978-1981; tr. francesa, em curso). Até a linguagem varia. «A descoberta de valores humanos inacessíveis ao simples raciocínio leva-o a falar dos 'mitos' como grandes indicadores para uma ética universal, ao mesmo tempo que um cepticismo mais prudente acerca das pretensões da razão o faz procurar mais longe, e noutra grau de encarnação, experiências religiosas que justificam o interessar-se pelos *símbolos*. Por fim haverá uma relação totalmente nova para com a Igreja. O seu combate intelectual leva-o a um ponto em que só ele pode tomar a iniciativa de falar», cabendo ao comentador «sublinhar a importância duma obra tornada mensagem» (95).

Após as crescentes decepções com o marxismo, a progressiva emancipação do partido: seguindo caminho próprio e submetendo a ideologia à crítica interna, até lhe descobrir a degenerescência e inautenticidade, cuja forma perfeita e simbólica foi o estalinismo na URSS e Democracias populares. Primeiro passo, a proposta de «refontalização» em ordem a um «verdadeiro socialismo»; segundo, a completa desesperança de que a «languede bois» (cassete) possa variar no socialismo real — verdadeiro «aparelho sem alma». «O esmagamento da revolução húngara já nos tinha feito compreender que as nossas esperanças duma mudança do comunismo no espírito que desejávamos eram vãs e demasiado infundadas. Ruíram definitivamente em 1968» — dirá numa entrevista a *L'Express* (6 de Setembro de 1980), onde revela também que só progressiva e não fulgurantemente descobriu «que o terror produz o terror e não a liberdade, que a destruição da cultura visa a destruição da cultura e não o seu desenvolvimento» (98-100).

No mesmo ano de 68 é obrigado a sair da Polónia e inicia a história geral das principais correntes do marxismo — uma história não dos regimes mas das ideias marxistas nas três fases de crescimento-evolução-derrocada... «Há qualquer coisa de extraordinário nesta imagem da filosofia marxista... Cada capítulo faz-nos assistir ao nascimento e à morte duma esperança: a esperança do homem que procurou no marxismo o meio da sua libertação e não o encontrou» (102). Recordando (no tomo III) «a luta dos filósofos marxistas contra a tradição não marxista da cultura filosófica na Polónia» dos seus tempos

de heteronomia, diz textualmente: «O próprio autor deste livro não se orgulha desta parte da sua actividade».

«Quis ser marxista de coração e inteligência. Mas quando desmascarou o marxismo, desmascarou-se também a si ... Sendo antes de mais um pensador que testemunha, preferiu sempre mudar o mundo pelo desmascaramento de todas as formas de despotismo ... chamando-o ao duplo tribunal da consciência e da razão» para que se revelem «os seus crimes contra a ética» e se descubra «o seu vício fundamental» (102-103): «substituir uma sociedade injusta por outra ainda pior, porque totalitária», na medida em que — escreve K. — «tenta destruir todas as formas de vida colectiva que não sejam as impostas pelo Estado e reduzir as pessoas a simples instrumentos ao serviço do poder» (105), de tal modo que — diz ainda — «o marxismo se torna uma ideologia que justifica a crueldade do homem contra o homem» e «não explica o mundo nem o melhora». O que havia de estimulante no marxismo faz parte da cultura e ciências humanas. E «o que o socialismo tem de melhor vem-lhe das suas fontes cristãs» (107-109).

Esta simples frase revela o apreço de K. pelo cristianismo como inspirador dos grandes imperativos ético-políticos, mas sobretudo como tesouro de humanidade e dinamismo espiritual. Desde que viu clara esta bipolarização de doutrinas, nunca mais deixou de reconhecer o valor positivo do fenómeno religioso. Mas, neste campo específico, é como que um «ateu inconsequente»: não revelando qualquer pertença religiosa, mostra o máximo interesse pelo religioso e sagrado. E o A. procede com notável reserva: «Não conhecendo o seu pensamento íntimo e respeitando a discrição em que se refugia, limitamos a investigação às razões intelectuais de tal interesse pela religião e em particular pelo cristianismo» (111).

Primeiro indício, a confissão de que tudo quanto escreveu nos primeiros anos 50 «sobre filosofia católica e religião me parece tão repugnante e estúpido que preferia nem sequer recordá-lo». A partir de 65 escreve quase só sobre assuntos de religião e mito. Numa conferência desse ano sobre «Jesus Cristo profeta e reformador» procurou analisar o que um não-crente pode descobrir na pessoa e mensagem de Cristo;

encontrou cinco pontos fundamentais e de valor universal: superioridade do amor sobre a lei, compressão da violência nas relações humanas, afirmação de que o homem não vive só de pão, recusa da ideia de que só há um povo eleito («A humanidade forma um só povo; devido ao ensino de Jesus, esta ideia faz parte do nosso mundo espiritual»), crença de que a miséria física é sinal da nossa fragilidade. Mas «se, para fazer uma variante não cristã, separamos estes valores da sua origem que é a pessoa de Jesus, apenas chegamos a qualquer coisa de culturalmente muito pobre ... Por isso, toda a tentativa de 'suprimir Jesus', ou afastá-lo da nossa cultura sob pretexto de não crermos em Deus, seria ridículo e vão», além de «a despojar da sua seiva mais vivificante» (112-114).

Em declarações mais recentes revela profunda nostalgia duma cultura que reflecta a visão religiosa do mundo — «comme si K. souffrait que Dieu soit mort dans notre culture et dans notre société». Tratando «La revanche du sacré dans la culture profane», nos Encontros Internacionais de Genebra (1973), disse sentir-se mais atraído por uma certa linha 'maniqueia' do cristianismo — não a do maniqueísmo histórico, mas antes a agustiniana, mais sensível à presença do mal — e portanto muito desconfiado do panteísmo (que dilui o mal). Mas não se sente marxista de agradar a Marx, nem cristão de agradar a Jesus: «É impossível pertencer à nossa cultura sendo absolutamente não-cristão. Em certa medida, somos todos cristãos e marxistas ao mesmo tempo. Medir a proporção destas duas tradições no meu próprio pensamento seria muito difícil» (114-115).

No livro *Presença do Mito*, redigido em 1966 mas vetado pela censura e só publicado no exílio, afirma que «o conhecimento mítico reconhece a existência duma realidade infinita, absoluta». Resumindo-o, o comentador refere que o mito tem para Kolakowski três funções — afirmar uma realidade infinita, despertar no homem a obrigação de a assumir como modelo, unir os homens num dever comum — e conclui: «Na realidade, K. mais não faz do que designar por mito a realidade transcendente. Não encontra outra palavra, porque essa realidade ultrapassa a ciência e a filosofia, as duas principais formas do conhecimento humano. É de outra ordem superior, ... duma ordem propriamente religiosa». Trata-se duma fase em que

«o seu método de investigação como tal vai mudar. Partindo da experiência da responsabilidade humana, descobre uma exigência de transcendência»; mas «esta exigência só tem sentido para quem partilhe da mesma experiência que K., como a palavra 'cor' só tem sentido para os que vêem, e a palavra 'fé' para os que crêem». Certo é que, no filósofo ainda antropocêntrico, «vai surgindo a consciência de que a moral só pode ser fundada numa transcendência», porque «homem e mundo são ontologicamente deficientes e essencialmente imperfeitos ... Se o mito transcende a experiência do mundo, o sagrado é sinal duma Presença última». Esta perspectiva confirma-se no artigo «Símbolos religiosos e cultura humanista» (1967), ao considerar que «a religião não é fuga do real mas manifestação duma realidade transcendente, só pode ser evocada por símbolos e é o termo duma aspiração religiosa, fundamental no homem, a participar no transcendente como realidade que não é deste mundo» (118-121).

Reivindicado o carácter irreduzível e universal do sagrado, alerta contra os abusos por excesso (crentes) ou por defeito (descrentes); a diluição das fronteiras entre o sagrado e o profano tanto pode universalizar como abolir — o que resulta no mesmo exagero, «pois as duas qualidades, sagrado e profano, só são inteligíveis em sua oposição mútua». A consciência do sagrado marca os limites da autonomia do profano (122-123). Por isso chega a ser provocante ao acusar certos cristãos da sua descrença e os descrentes da sua incultura — uma atitude lúcida e crítica que o profundo conhecimento dos movimentos históricos de ambos os lados lhe facilita. (E aqui talvez possa ter alguma influência o tal cristianismo 'maniqueu' que em si reconhece). Depois de afirmar várias «razões pelas quais temos necessidade do cristianismo, mas não de qualquer cristianismo», deixa esta referência mordaz: «Precisamos dum cristianismo que não seja dourado, nem purpurino, nem vermelho». Concretizando melhor: se o cristianismo quiser aperfeiçoar-se, só o conseguirá pela «permanente adesão aos tesouros espirituais que se ligam ao nome de Jesus» (128).

Mas as posições mais recentes de K. (à data da elaboração do estudo que seguimos) acerca da Igreja figuram no último livro que publicou: *Falls es keinen Gott gibt* («Caso não haja Deus», Munique, 1982; tr. francesa: *Philosophie de la Religion*,

Paris, 1985). Acentua a evolução espiritual e a aproximação do cristianismo. Mas «já não é no mito ou na religião em geral que lhe parece residir a esperança de salvação da humanidade, e sim na fé cristã». Mais do que «simpatia», revela «uma admirável compreensão da *natureza da fé*», sobretudo por parte de quem não se afirma cristão (129). Reconhecendo o místico melhor colocado que o céptico na relativa incapacidade de a simples razão chegar à prova de Deus — «nenhum místico tentou 'provar' Deus; seria como ter de provar que o mel é doce» (135) —, reconhece (talvez imagem pessoal) que «um céptico não vive necessariamente em estado psicológico de incerteza; gnosiologicamente é menos funâmbulo que asceta... E se é consequente não se preocupa simplesmente com filosofia. O místico não procede de outro modo». Sem os identificar nem medir, sublinha apenas «um ponto de partida gnosiológico comparável, e que não é inconsequente ou absurdo ser ao mesmo tempo céptico e místico» (130).

Afirmção pouco animadora, mas significativa para quem superou as certezas marxistas através da prudência e do acesso ao mito religioso. Depois será mais explícito: «O cepticismo significa também que o problema não se resolve senão por um compromisso ético. Até estabelecer, apontado à eternidade, o vector sentido-sagrado-Deus. O sagrado é o sentido, e Deus é o sentido — mesmo da morte: «A crença em Deus e a crença na imortalidade estão mais estreitamente ligadas que o que se poderia imaginar ao distingui-las» (131). Há um indestrinçável entrosamento dos aspectos 'éticos' e 'cognitivos' na percepção característica do domínio do sagrado: «Nenhuma expressão verbal [religiosa] pode ser correctamente compreendida senão em referência à totalidade do campo místico, e nenhuma é religiosamente significativa se não contém o reconhecimento dum dever». A invocação e influência de Pascal torna-se clara: «Pascal sabia que a razão profana é incapaz de resolver o problema de Deus e que tal problema, rigorosamente falando, não existe, pois Deus não é a incógnita duma equação a resolver, mas uma realidade que se mostra ao crente na adoração» (132).

Outro passo importante é o relativo ao *papel da Igreja*, quer no equilíbrio entre ciência e revelação (mesmo para além do modernismo), quer na preservação da doutrina (como quando

obvia ao perigo que representam os 'falsos profetas' sob capa de místicos em ruptura com a comunidade), quer sobretudo na mediação entre Deus e o homem: «fazer-nos compreender o que é a verdade no domínio do sagrado» e, parte dessa verdade, a compreensão e defesa da dignidade humana. «O desaparecimento de Deus significa a destruição do homem» e, portanto, «do sentido da vida» (134-138). Ao passo que «a expressão 'estar na verdade' é plena de sentido na linguagem religiosa, porque ter encontrado a verdade não significa ter aprendido certos conhecimentos teológicos, mas ter iniciado o caminho que finalmente conduz à libertação. Jesus anunciou-nos que a Verdade nos libertará» (139).

Assim, «parece-me claro — conclui o A. — que K. incita a Igreja a conservar uma verdade que não está sujeita à crítica do juízo teórico: a verdade que leva como Corpo e que difunde como Instituição, a verdade da vida divina comunicada à humanidade viva». Neste sentido vai «a mudança radical da atitude de K. não só a respeito da religião em geral, mas a respeito da própria Igreja como instituição. Quando reflectia sobre a Igreja institucional através do exemplo do partido comunista, não via senão as taras e os abusos possíveis da instituição. Neste último livro, descobre muito honestamente que a Igreja institucional é indispensável para transmitir a mensagem evangélica e manter a continuidade da tradição viva da Igreja apostólica» (140).

Conclusão

Apesar do título voluntariamente não afirmativo — *Caso não haja Deus* —, este último livro confirma a evolução intelectual e espiritual de K. mas deixa-a em aberto, susceptível de mais desenvolvimento. Em boa fé, pode-se esperar que uma orientação tão clara e constante chegue a bom porto. Entretanto, algumas conclusões gerais se podem formular, «provisórias quanto à pessoa, mas significativas quanto à época».

Admiramos um pensamento vigoroso que, fiel às aspirações originais (germinadas em marxismo), soube ser livre e desprender-se de amarras deformadoras. A atenção à justiça, aos oprimidos e à dignidade humana jamais o abandonou, no país ou no exílio. Mas gradativamente foi esclarecendo o entusiasmo

inicial, à custa da experiência vivida e da reflexão séria. Ponto de apoio, a moral: que meios, para que fins? Até que o 'avesso' do humanismo marxista lhe revela e confirma o 'direito' do humanismo cristão. Numa só e mesma caminhada, afasta-se do marxismo e aproxima-se do cristianismo. Outros terão pensado as mesmas ideias, mas tão tiveram a hombridade deste homem. Por isso, «é sobretudo a maneira como ele as descobriu [e viveu] que nos parece instrutiva. K. é antes de mais o testemunho duma luta contra a subalimentação espiritual, que infelizmente não é própria das sociedades oficialmente marxistas; é também testemunho da lucidez e da coragem que requer o combate simultaneamente doutrinário e político» (143).

Se «este testemunho tem valor tanto mais pertinente quanto o seu combate se tornou o da Polónia inteira», nem por isso esgota aí o seu alcance e significado, pois é testemunho e exemplo que também nas circunstâncias do mundo livre ocidental merece imitação. «Foi a própria realidade que o acordou do 'sono' dogmático» e o fez ultrapassar 'cepticismos e dúvidas' com uma seriedade ética que o levou à exigente reivindicação de valores eternos, à percepção profunda da linguagem religiosa e à apreciação lúcida do cristianismo. Hoje «recusa-se a comparar o marxismo a uma religião e o partido a uma Igreja», ainda que neles reconheça — diz — «uma caricatura de religião» (145). Mas também verbera, como S. Justino, os ateus idólatras dos falsos deuses Progresso, Devir e História.

Repetimos e ampliamos as palavras de K. com que abrimos este comentário: «O marxismo era o maior fantasma do nosso século ... Hoje é uma ideologia que não explica nem melhora o mundo ... Morreu intelectualmente. Já não tem nada a ensinar-nos» (144). Em compensação, «temos necessidade do cristianismo, mas não de qualquer cristianismo» (128); «o seu papel, longe de esgotado ou excedido, tornou-se ainda mais importante, face a ilusórias esperanças técnicas» (152); «o destino da Europa e o do cristianismo são um só» (148). Mais: «Os que tomam o cristianismo a sério não têm nenhuma razão para prever o seu fim», pois «a Igreja como comunidade carismática contém já a sua função de guarda fiel e intérprete da Verdade» (149).

Kolakowski é hoje aquilo que Gabriel Marcel chamou um 'vigilante': um homem que alerta os seus contemporâneos contra

os perigos que os ameaçam, falseiam o verdadeiro posicionamento na vida e podem conduzir à degradação social ou ao suicídio colectivo. É um testemunho do século e um exemplo de evolução. Porque, em vida e em pensamento, atravessou todas as ilusões, optimistas ou pessimistas, sem se deixar vencer. «Hoje sabe que, sem Deus, o homem lúcido só pode hesitar entre a utopia e o desespero». Sabe e afirma que «não se podem impor às pessoas ideais e miragens artificiais». Elas «têm necessidade de qualquer coisa mais» (150-151).

Curiosa a conclusão do A. que acompanhamos: «Em nossa opinião, K. é um 'ateu' para quem Deus não morreu, para quem Jesus Cristo é filho de Deus, e que crê nas realidades do Mal e até de Satã; um 'ateu' que crê que a vida e a morte de Jesus Cristo têm uma importância primordial para a humanidade. Mas será verdadeiro ateu um homem assim?» (155). Outros o definiram «teólogo, mas não no sentido tradicional, ou filósofo cuja filosofia é constituída à base de problemas teológicos». Também o catalogaram de marxista e existencialista. Hoje não é uma coisa nem outra; apenas «um pensador independente, fiel ao ponto de vista que lhe é próprio».

As últimas obras «permitem ir mais longe na definição de K. como pensador do cristianismo» (156). Porque atrás da caricatura — mas através da vida, da história e do pensamento — lhe descobriu o verdadeiro rosto. Mesmo apontando frequentemente o dedo acusador. Até nisto — em relação ao cristianismo e não só quanto ao marxismo — é testemunha do século e exemplo de evolução: na fidelidade à Boa Nova, a missão da Igreja é iluminar os caminhos duma história que ela não organiza.

Numa frase, K. esculpe-se em corpo inteiro: «Entre o Céu e a Terra reina um verdadeiro conflito; e este implica que tanto o Céu como a Terra ... são reais, e não fantasmas saídos cada um da imaginação do outro».

ALEXANDRE O'NEILL,
UM POETA VIVO

por MANUEL SIMÕES

*vamos dizer sem maiúsculas
o amor a vida e a morte*⁽¹⁾

Todos nós conhecemos poetas que morrem com a sua obra, outros, como desejava Horácio, que não morrem de todo. Bem vistas as coisas, só os primeiros têm pleno direito a epitáfio!

Numa sentida evocação, logo a seguir à morte de Alexandre O'Neill, Baptista-Bastos chamou ao poeta, no *Jornal de Letras*, «morto sem sepultura» porque «os afins, os análogos, os cúmplices recusam-se à hossana e a enterrá-lo na cova colectiva do esquecimento»⁽²⁾. Bom é que isto se tenha escrito num país como o nosso conhecidamente especializado em centenários *post mortem*, quantas vezes em todo o sentido das palavras.

Também cremos que Alexandre O'Neill, apesar de ter deixado parar o coração, continua felizmente vivo na sua obra. Não se trata de piedosa suposição, se atendermos a que as *Poesias Completas*, coligidas pela Imprensa Nacional/Casa da Moeda em 1982, se esgotaram em três meses.

⁽¹⁾ ALEXANDRE O'NEILL, *Poesias Completas*, (1951-1981) IN/CM, Lisboa, 1982, p. 36.

Todas as citações, com o número de página entre parênteses, se referem a esta edição.

⁽²⁾ *JL*, Ano VI, n. 216 de 25-31 de Agosto, 1986, p. 3.

Este facto, mais ainda que o prémio da Crítica que então lhe foi atribuído, deve ter confortado o autor intimamente, ele que antes tinha recusado a medalha condecorativa da Ordem de Santiago e Espada, quanto mais não fosse pela ressonância bélica das palavras!

*

Falei com o autor de *A Feira Cabisbaixa* apenas uma vez, em Lisboa, numa reunião qualquer em que escritores conhecidos da nossa praça eram apresentados a estudiosos da Língua Portuguesa: lusitanos, brasileiros e africanos.

Reconheci-o a um canto, solitário, agarrado inevitavelmente ao cigarro e ao whisky. Pouco lhe disse. Em resumo que nas aulas de Cultura Portuguesa utilizava os seus versos, em especial os da *Feira* acima nomeada, como indicativo fiel do nosso peculiar modo de estar na vida. Uma espécie de contrapeso a outro satírico seu antepassado no séc. XVIII, Nicolau Tolentino. Achou graça, agradeceu, molhou o bico e lá o deixei entre trocista e comovido. Do muito mais que gostaria de ter conversado com ele fica o sumário testemunhal destas páginas, útil, quem sabe, a algum leitor mais distraído ou renitente ao apelo das musas ...

A Sátira como Disfarce

Ao acabar o liceu, Alexandre O'Neill matriculou-se na Escola Náutica que teve de abandonar por excesso de miopia. Como ele diz graciosamente: «Eu andei para marinheiro / mas pus óculos e fiquei em terra» (297).

Esta frustração da viagem fez dele simbolicamente o «caixadóculos», «o esticalarica que se vê», «dos que fala sozinho na rua» que provoca no público leitor reflexões do género de: «— Ai tão silvatávares que ele vem hoje!» (257).

Em terra firme, resignadamente, resta-lhe a evasão poética que, à cautela, não vão os senhores fazê-lo ainda desta vez desistir do sonho, ele soube disfarçar muito bem rindo-se primeiro de si mesmo e depois dos outros. Deste modo o disfarce seria (e foi) completo!

O «Auto-Retrato» que abre os *Poemas com Endereço* documenta muito bem quanto vamos dizendo. Traçada a visagem física, a que não falta o «cabelo asa de corvo», a «angústia da cara» e «a ferida desdenhosa e não cicatrizada» da boca, bem como «o olho triste», remata adversativamente o retrato moral «que — diz ele — também tem os seus quês»:

Mas sofre de ternura, bebe demais e ri-se
do que neste soneto sobre si mesmo disse. (183)

De vez em quando o poeta esquece a máscara postiça do riso e mal reconhecemos a fala:

Há palavras que nos beijam
Como se tivessem boca.
Palavras de amor, de esperança,
De imenso amor, de esperança louca.

.....
Palavras que nos transportam
Aonde a noite é mais forte
Ao silêncio dos amantes
Abraçados contra a morte. (75)

Apesar dos circunstantes ocasionais, ele sabe que «Estamos todos muito bem servidos / de solidão» (160), incapacitados para coincidir tanto com o mundo real como com o mundo sonhado: «Entre o real e o sonho / seremos nós a vertigem» (34).

É como se andássemos, sem clube nem patrocinador, na volta a Portugal em bicicleta, condenados pelo destino: «O homem que pedala, que ped'alma / com o passado a tiracolo» (224).

Citamos ainda o fragmento de um dos seus mais belos poemas, que traduz a insatisfação dramática do homem situado ou sitiado:

Estou onde não devia estar

E o destino passa por mim como uma pluma caprichosa
passa pelos olhos dum gato
como o avião passa no céu do camponês
como a cidade passa pelo convalescente
que sai pela primeira vez

Nos olhos da mulher que não perdi nem ganhei
nos olhos que durante um segundo me compreenderam e amaram
na sua ternura quase insupontável
o destino passa

.....
o destino cumpre-se e passa. (214)

De facto, se entendermos todos os poemas de Alexandre O'Neill como «pretextos para fugir do real» (78), veremos que até os mais acidamente corrosivos ganham novo sentido. Mereceremos então este «seixo» de *As Horas já de Números Vestidas*, um dos seus últimos livros, estranho testamento poético, com referência implícita a Charlot e à vida metaforizada: «Letreiro encontrado ao lado duma bota abandonada: *Não a vendo nem a remendo. Dou-a a quem doer*» (476).

O País Relativo, Remorso de todos nós

Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, dos textos satíricos é possível fazer o levantamento de traços culturais duma época ou dum povo, porventura mais exactos do que os dados quantificáveis dos modernos métodos históricos.

Somos, como é sabido, líricos incorrigíveis. Desde o começo da nossa literatura que as cantigas de amigo e de amor postularam naturalmente, como correctivo, as cantigas de escárnio e maldizer, por palavras encobertas ou descobertas.

Descontados os exageros da caricatura e da troça, os portugueses que fomos e somos, aparecemos retratados de corpo e alma, nos Cancioneiros medievais, em Gil Vicente, no Cancioneiro Geral de Garcia de Resende, em Nicolau Tolentino, Bocage, Abade de Jazente, Faustino Xavier de Novais, Guerra Junqueiro e por fim em Alexandre O'Neill para só falar nos mais conhecidos. Pena é que os nossos antropólogos não leiam mais os poetas ...

No caso do satírico que nos ocupa, poderíamos falar do seu patriotismo (sem maiúscula), como de um curioso sentimento que é exactamente o contrário do que parecem querer dizer as palavras escritas. Aliás, como de si mesmo escreve agures

Miguel Torga, só quem ama entranhadamente as coisas e gentes da pátria tem direito a falar mal delas:

Portugal: questão que eu tenho comigo mesmo

.....
meu remorso,
meu remorso de todos nós ... (228)

Aqui fica a clave para tudo o que foi escrito, entre o gracioso e o cruel:

Povo marinho
povo camponês
um povo inteiro
à espera de vez. (153)

O poeta bem quererá poder ficar de fora. Impossível. Há uma cumplicidade radical sentida ludicamente:

ó Portugal, se fosses só três sílabas
de plástico, que era mais barato. (227)

Na impossibilidade de transcrever aqui todas as passagens abonatórias do que se vai dizendo, fique pelo menos condensado o *País Relativo* (a todos nós, entenda-se, sem desfazer ...):

País engravatado todo o ano
e a assoar-se na gravata por engano.

País do cibinho mastigado
devagarinho.

O incrível país da minha tia
trémulo de bondade e de aletria.

País do eufemismo, à morte dia a dia
pergunta mesureiro: — como vai a vida?

Este país que viaja a meu lado,
vai transido mas transistorizado.

Estrela trepa, pelo vento fagueiro
e o país que te espreita, vê lá se o vês inteiro.

Hexágono de papel que o meu pai pôs no ar,
Já o passo a meu filho, cansado de o olhar ... (243-247)

Gostaríamos de mencionar ainda a ternura com que «a tão estremeçada» capital é evocada nos vários poemas de «Lisboa remanchada» (revisitada, diria Pessoa) e noutros.

Não, Tejo,
não és tu que em mim te vês,
sou eu que em ti me vejo. (251)

Quanto à boémia alfacinha, que teve em O'Neill o complacente cronista que até lhe registou o calão quotidiano:

Que miséria, meus filhos! Tão sem jeito
é esta videirunha à portuguesa,
que até às vezes me soergo no meu leito
e vejo entrar a quarta invasão francesa. (282)

Como remate, aqui oferecemos à Câmara Municipal de Lisboa os versos para o pedestal da imponente estátua ao poeta a não erguer na Avenida de Liberdade:

Subamos e desçamos a Avenida
enquanto esperamos por uma outra
(ou pela outra) vida. (155)

O Amor e a Morte

Desde os gregos até Freud, passando pelos românticos, que a dupla Amor/Morte — mitos primordiais, instintos ou pulsões, como queiram chamar-lhes — apareceu no caminho de Tebas dos artistas e pensadores como esfinge bifronte.

Basta recordar a lenda céltica medieval de *Tristão e Isolda* recriada por Wagner, o *Amor de Perdição* de Camilo, *Os Sonetos* de Antero e até o lacrimajante *Noivado do Sepulcro* de Soares de Passos.

No século XVII Quevedo «sonhou» os portugueses condenados ao seu inferno porque, regra geral, morriam — dizia-se — derretidos de amor!

O leitor de Alexandre O'Neill é surpreendido por um certo erotismo obsessivo e superficial: *Seios* (100), *Mãos* (107), *Digítamor* (326), *Aproveitando uma Aberta* (192), *Canção das Pernas como Trambolhos* (249) e, aqui e ali, cedilhas e parênteses alusi-

vos, que são não apenas inocente *Divertimento com Sinais Ortográficos* (115-142).

Contudo este erotismo de superfície, tão ao gosto português do trocadilho brejeiro, vem camuflar, talvez a nível do inconsciente, outro sentimento mais fundo, uma crença. Fala o *Auto-Retrato*:

No amor? No amor crê (ou não fosse ele O'Neill)
e tem a veleidade de o saber fazer
(pois amor não há feito) ... (183)

O poema, como dizem versos já atrás citados, transporta o autor e o leitor «aonde a morte é mais forte / Ao silêncio dos amantes / Abraçados contra a morte» (75), ou em «trânsito mortal», como noutro lugar se escreve (63).

Poderíamos ir mais longe. Tudo quanto Alexandre O'Neill escreveu tem o seu índice nos dois versos com que epigrafámos estas páginas. Ele pretende cantar sem sobretaxa de retórica, isto é, «sem maiúsculas», o amor e a morte a que se reduz a vida.

Noutra passagem contrapõe muito bem «o que não é amor / ... a fúria dos corpos quando trocam / desespero por desespero» ao «amor que se traduz / Pela bondade, a confiança, / A pureza, a fraternidade, / A força de viver, de triunfar da morte, / De triunfar da sorte», que o mesmo é dizer do destino. (68)

Brincando com a ambiguidade da expressão, como é seu hábito, o poeta exprimiu muito bem o nojo existencial sartreano da sua geração — *A Morte esse lugar Comum*:

Mas porque não dizer, com maior nojo
que um menino saiu do imenso bojo
de sua mãe, para esperar a morte? (174)

O poema *Auto-Crítica* a que nos vamos referir mais adiante, apesar do seu tom jocoso termina num registo grave de insuspeitada força metafórica, com a vantagem de sugerir a ligação subterrânea entre a vida, a morte e a poesia que, se for sincera, mais não é que «o modo de vida» essencial do poeta:

A poesia é a vida! Pois claro
Conforme a vida que se tem o verso vem.

.....

Embora custe caro, muito caro,
e a morte se meta de permeio.

De permeio a morte? Sim; a arrenegada
venha rebuçada ou escancarada,
a que te ceifa inteiro ou se deita primeiro
de esperanças, na tua lástima de cama.

De permeio, pois, que isso de morrer
não faz parte de nenhum programa.

E podia fazer? (266)

Intranscendência Horaciana

Os chamados problemas transcendentais ou espirituais do homem nunca estiveram no horizonte do poeta. Nem deuses nem demónios sustaram ou assustaram (parece) o seu gosto de viver e conviver. Tudo muito terra-a-terra, também aqui sem maiúsculas, muito ocasional, pagamente epicurista e horaciano. De vez em quando lá se fala em padrecas, num republicanismo anticlerical outoniço, mas o que ele quer, mais do que espírito forte, é parecer de língua forte. E conseguiu-o de facto.

A noção do tempo que foge sem remédio e a colheita efémera do dia mortal antes que murche, são dois temas tradicionais de Horácio que ele sabe revestir de roupas lisboetas com rara felicidade:

É tão frágil a vida
tão efémero tudo! (197)

As duas por três nascemos
às duas por três morremos
e a vida? Não a vivemos. (208)

Os últimos versos citados constituem o inesperado intróito da figura queiroziana que incarna muito «talentoso» contemporâneo e é recriada, gozadamente, em *No Reino do Pacheco*.

Curiosamente Alexandre O'Neill impressionou-se com o mobilismo universal atribuído ao velho Heraclito, ligando-o à nossa saudade que *Um Adeus Português* define saborosamente, falando com a amada ausente:

Não podias ficar presa comigo
à pequena dor que cada um de nós
traz docemente pela mão
a esta pequena dor à portuguesa
tão mansa quase vegetal. (64)

Quem defender que entre nós os verdadeiros filósofos são os poetas, pode tomar nota do poema *Amanhã Aconteceu*:

Que é notícia?

Um hoje que nunca é hoje,
um amanhã que é já ontem
entre ontens que se perdem
no anteontem dos anos
no tresantontem dos lustros ...
.....

Que é notícia?

Das convulsões deste mundo
dava meu pai a versão:
— Ailitla por toda a Europa ...
O guarda-roupa, meu filho,
varia, a tragédia não ...
.....

Que é notícia?

Alcatruz que se abalança
a tornar à sua água?
Já o de Éfeso sabia:
não se molha duas vezes
o lenço na mesma mágoa ... (279, 281)

Mais tarde, possivelmente arrependido do tom demasiado sério e composto destes versos de intelectual professo, retomou o tema «por deminuição» como dizem os músicos:

Enquanto os filósofos etiquetam, os relógios tiquetaqueiam.
Não se lavou duas vezes no mesmo rio. Nunca se lavou. (475)

Arte Poética

No *Prefácio das Obras Completas* Clara Rocha explicou suficientemente a dupla herança de Alexandre O'Neill, uma que ele foi buscar ao super-realismo francês, outra que lhe coube na tradição portuguesa.

Falando da «Morte Impossível» de Alexandre, Mário Cesariny de Vasconcelos recorda o «companheiro inesquecível dos

anos 1945 e seguintes, quando ambos buscávamos libertar-nos do pesadelo chamado realismo socialista, busca feita às escuras porque a única «nova» que nesses anos chegava a Portugal era aquela literatura, entre nós nomeada neo-realista, por causa do que se sabe e em seus efeitos fazia.

Foi aliás o O'Neill que um dia trouxe para o café e pôs em cima da mesa, com visível cara de caso, mas sem dizer palavra, a «História do Surrealismo» de Maurice Nadeau. O que sucedeu foi o início de uma gritaria que ainda hoje se ouve [...] (3).

Digamos que a aventura decorria entre nós bastante tardiamente, uma vez que o manifesto de André Breton era de 1924, precisamente o ano do nascimento de Alexandre O'Neill.

Embora dissidente do grupo formado em Lisboa, a sua obra documenta os intuítos e algumas receitas da escola, tais como a pretendida libertação da palavra, como começo e símbolo da total libertação do homem:

⊕
Porque é tempo de romper com tudo isto
é tempo de unir no mesmo gesto
o real e o sonho
é tempo de libertar as imagens as palavras
das minas do sonho a que descemos
mineiros sonâmbulos da imaginação

É tempo de acordar nas trevas do real
na desolada promessa
do dia verdadeiro. (43)

Poderíamos mencionar ainda a «escrita automática» com a livre associação de palavras e imagens, o recurso ao onírico — acordado! — a colagem verbal imitada das artes plásticas do tempo, e ainda os excelentes «inventários» um dos quais intitulado *Homem* constitui por si só um completíssimo índice de Antropologia, com mais de um centenar de epítetos intencionais desde «insofrido» até «inamovível», isto é, desde que começa a viver até que morre.

Outra tradição antiga recuperada pelos modernos e que o nosso poeta acolheu com felicidade foi a dos «bestiários». No

(3) *Semanário*, n. 152, de 18 de Outubro, 1986.

seu jardim zoológico somos todos, um pouco, consoante as circunstâncias, mais ou menos cão, gato, rato, formiga, grilo, cigarra, pulga, cisne, andorinha, gaivota, mosca ...

Na poesia *Autocrítica* o poeta deita contas ao verso e ao reverso, mostra a língua «a esse médico de que tenho um pouco / para ver como vai o foro íntimo / e, por consequência, o verso público».

De seguida enumera crítica e criteriosamente os seus atribuídos antepassados lusitanos principais: Junqueiro, Tolentino, Abade de Jazente — o abade Paulino «que com certeza me arranjará mãe» —, Cesário Verde, António Nobre, Pessoa. O que podemos dizer é que os ditos autores ficaram todos muito bem nesse suposto retrato de família!

Gostaríamos ainda de mencionar outro dos mais conhecidos poemas de Alexandre O'Neill que, ultrapassando o lúdico tão insistentemente praticado e a anti-eloquência constante, num esforço de colocar a voz no registo quotidiano, nos dá a razão de tudo isto, numa abreviada e completa «Arte Poética»:

Acaba mal o teu verso,
mas fá-lo com um desígnio:
é um mal que não é mal,
é lutar contra o bonito.

Vai-me a essas rimas que
tão bem desfecham e que
são o pão de ló dos tolos
e torce-lhes o pescoço

.....
Mas também da rima «em cheio»
poderás tirar partido,
que a regra é não haver regra,

à não ser a de cada um,
com sua rima, seu ritmo,
não fazer bom e bonito,
mas fazer bom e expressivo ... (218)

Como remate, escolhemos a última das «sentenças delirantes dum poeta para si próprio em tempo de cabeças pensantes»:

«— Um escritor deve poder mostrar sempre a língua portuguesa» (394).

Foi o que ele fez sempre com verdade e malícia!

Por isso lhe estamos gratos. Mas sobretudo por nos ter transmitido, pela voz «contrafeita» da poesia, o mistério de estar vivo connosco:

Não digas o teu nome: ele é Esperança
vai até aos que sofrem sozinhos
à margem dos dias
e é a palavra que não escrevem
sobre as quatro paredes do tempo. (39)

O PURGATÓRIO LITERÁRIO DE SARTRE

por JOAO MAIA

Acaba de aparecer, dos prelos franceses, um livro de bom recorte e chão realismo, da autoria de Anna Boschetti, intitulado *Sartre e «Os tempos modernos»* ⁽¹⁾ sendo TEMPOS MODERNOS qualificativo da Revista de que ele foi o fundador e director. É um trabalho deveras original e elucidativo não apenas do «caso» Sartre, mas ainda do modo de evoluir do campo cultural quando as gerações que se sucedem dissociam seus pensares e sentires e rumam a outros quadrantes. Era esse tema muito da análise e da pesquisa de Ortega y Gasset.

Começa Anna Boschetti por relevar o êxito de Sartre, a seguir à Libertação, ou seja, a partir de 1945. De facto, em popularidade, nenhum escritor francês, e talvez europeu, ocupou a cena da popularidade e esteve tão vivo na pantalha como o autor de *L'Être et le Néant*. Quem lhe reconheceu essa notoriedade, ou mesmo lhe deu? Foi o campo cultural em que se inscreveu a sua acção.

Ora, o filósofo alemão Cassirer, seguido por Pierre Bourdieu, estabeleceu um método de estudo relacional, método esse que dá razão de obras que têm que ver com distintos segmentos da cultura e da vida e que, por isso, vêm a avultar, a agigantar-se mesmo na consciências dos contemporâneos. Anna Boschetti segue, obediente, esse método e vinga espumar a fama de Sartre dos mares agitados, vivos e contraditórios em que se agita uma

(1) *Sartre et «Les temps modernes»*, Éd. Minuit, Paris, 1985.

geração, adiando para mais tarde a consciência do que se passou ...

Ora pois. Sartre, todos o reconhecem, foi no seu tempo o intelectual francês mais traduzido no mundo e o que mais polémica suscitou a pontos de que, como ele mesmo disse, se tornar «um monumento público». Só que os monumentos públicos estão sujeitos a terríveis intempéries e à lima do tempo, feita de um aço traiçoeiro de que já Horácio queria esconder as suas Odes!

A razão complexa do triunfo de Sartre justifica bem este livro penetrante de Anna Boschetti. É sabido que a Obra de Sartre abarca quase todos os campos da criatividade literária, filosófica e sociológica, acrescentando-se-lhe ainda a intervenção prática, a presença em acções políticas e revolucionárias. Se houve homem menos içado a torres de marfim foi este atarracado moço de cigarro esguelhoso ao canto do lábio grosso e descaído — moço que tanto agitava os cafés de St. Germain dès Près como comparecia em grupos arruaceiros, como esse em que esteve à frente de um grupo de drogados que pretendiam incendiar a Basílica do Sacré Coeur!

A seguir ao 25 de Abril ainda veio a Portugal prestar uns esclarecimentos. Vimo-lo e quase o roçámos à boca de uma ruazinha a desembocar no Largo Camões. Já muito tremelicante, glabro, a revirar-se para onde adivinhava máquina fotográfica, despertava-nos o velho prolóquio latino: *lucus a non lucendo*.

Como dizíamos, Sartre cobriu com a sua produtividade quase o campo inteiro da cultura activa do seu tempo: filósofo, romancista, ensaísta, dramaturgo, intérprete da obra própria e da alheia, introdutor da influência do romance americano nas letras francesas, só a poesia lhe ficou à ré embora a sondasse com vista grossa como nesse seu ensaio infeliz sobre Baudelaire.

Mas para Sartre avultar como avultou, não bastaria a operosidade em campos muito diversos. Além do talento nativo que não se pode deixar de reconhecer, diversas circunstâncias se conchavaram para fazer o tal «monumento público».

Primeiro que tudo, a expectativa de um público cansado e desiludido dos temperos culturais de antes da guerra, a segunda

mundial, e desejoso de um alimento forte, existencial e progressivo; depois a circunstância de um homem resumir em si mesmo funções que andavam dissociadas e repartidas por muitos que as administravam bem, mas um pouco como príncipes da grã ventura.

Ora, Sartre fez estudos sereíssimos (segundo na promoção da Escola Normal e primeiro na agregação a filosofia!); mas longe de se deslumbrar com borlas e capelos, começou por se estrear na literatura de ficção, imaginando e doestando a carreira de um professor estagnado na sua cátedra, vegetando na província, longe de tudo e da vida ...

Ei-lo que vai para Berlim ensinar e aprender as coisas novas de Husserl e Heidegger. Regressado a França, e reconhecendo apenas esses dois filósofos como dignos do seu afrontamento, põe-se a carpintear uma filosofia que teve logo como característica o não se confinar nem ao Colégio de França nem à Sorbona; repuxou a filosofia para os cafés de St. Germain e valorizou a vida através de excelentes análises fenomenológicas de que a metafísica saía esfarrapada mas que tocavam na entra-nha da existência humana, a existência de todos, mal alumiada e trágica.

Enlaçou o professor ao criador literário, e mais o homem de acção ao homem de leitura omnímota, o revolucionário ao afirmativo de uma visão da vida, atroz quanto quiserem, incómoda, mas própria para sacudir homens e épocas um tanto larvares. A obra teatral punha em cena o tipo de homem que o filósofo segregava em si e o todo de uma obra que se ia arredondando roborava-se e o bulcão da fama de Sartre crescia com tudo aquilo.

Tanto mais que Sartre teve o reconhecimento de amigos e de inimigos. Os filósofos da Sorbona (Jean Wahl à frente!) reconheceram um existencialismo de bigorna sartreana, as Revistas comentaram o tijolo enorme que é o *L'Être et le Néant*, e, logo a seguir, os costumes suscitados por Sartre e o seu estilo de vida desencadearam as críticas sociológicas que a um tempo o doestavam e exaltavam. E o «monumento público» crescia!

Além de que Sartre, contra o que seria de esperar da independência de bicho feroz, andava sempre muito atento ao que

o público queria e demandava. Sobretudo nas obras de ficção chega em muitas páginas a formar palimpsesto com as requisições da época e vai buscar o calão das casernas para agremiar leitores de todas as classes. Tinha, mais que ninguém o sentido da hora e do homem que o leria. Até os seus golpes de intervenção visavam, ao longe, a popularidade pressentida. A recusa do Prémio Nobel, por exemplo.

Quanto à Revista *Les Temps Modernes* foi um órgão de intervenção e de irradiação da fama e da obra de Sartre. De timbre existencialista, em que características totalizantes de unir literatura e filosofia se intensificaram. Sartre foi sempre ali o pontífice. Muito embora Merleau-Ponty, filósofo coetâneo e rival no campo estritamente filosófico, lá tenha publicado trabalhos de pulso, não obnubilou o vulto do director o qual se projectava para assuntos de actualidade candente.

Foi Sartre o protótipo do intelectual engajado, metendo-se por todos os portais de uma sociedade desequilibrada e incerta, mais destrutor do que avançando intuítos construtivos. Inconvertido adepto de uma filosofia atroz, embora com adeptos e epígonos à volta, viu-se pouco a pouco numa situação de solitário. A grandeza ou a ilusão dela eram demais.

A Revista *Les Temps Modernes* descaiu para o plano jornalístico. Não temos a certeza se é descair se é subir. Digamos, passou para esse plano e veio o declínio absoluto. O campo cultural evoluiu. Vieram outras coisas: o estruturalismo, a nova história, as antropologias culturais, as psicanálises, as semióticas, Roland Barthes e seus ásseclas. Sartre não se resignou. Escreveu obras enormes, pedregulhos difíceis de sustentar na mão: *Critique de la raison dialectique*; *L'Idiot de la famille*. Os tempos, porém, eram outros.

Aquilo que em Sartre andara junto e amalgamado foi-se desatando e separando para sectores à parte: literatura para um lado, filosofia para outro, sociologia para aqui, antropologia e história para acolá. E o «monumento público» persiste, mas com os tons ruinosos que o tempo implacável vai acentuando. Outros autores, que pareciam na sombra, avançam para o primeiro lugar: lá vêm os Valéry, os Claudel, os Bernanos, os Mauriac, os Malraux.

As obras doutriniais de Sartre são quase todas enormes. E é característica das obras dos ateus confessos o serem sempre enormes. As dos crentes fêrvidos tendem para uma certa pequenez humilde e tremente. É que é precisa muita soma de retórica para ocultar o que se torna evidente a cada passo. Quanto mais errada é uma filosofia, mais espeques são precisos para não vir abaixo o alçado.

É certo, porém, que a filosofia de Sartre se não pode refutar do janeluco dum compêndio. Outra filosofia de timbre existencialista e de entono mais modesto, como a de Gabriel Marcel, tende hoje a atrair as atenções.

Da aventura tremebunda deste homem que chegou a «monumento público» fica alguma coisa mais que o descabro duma existência fugida e recalcitrada ao divino. No final do seu livro *Les Mots*, num tom velado de desespero, diz ele que «foi um homem entre os homens». Sim, não tem dúvida. É melhor ser homem entre os homens que ser «monumento público».

Hoje, Sartre vai descendo ao purgatório literário. É pouco lido. É pouco comentado. Já não logra espavorir com suas enormidades ateias, e a toda a sua brega existencialista pôs Heidegger cobro com meia dúzia de advertências. «A fase de balanço que se foi abrindo à morte de Sartre confirma a aceitação parcial e reduzida a que a sua obra de futuro pode aspirar. Até os seus partidários zelosos se mostram pouco dispostos a abraçá-la na sua totalidade. O domínio sobre todas as frentes (filosofia, literatura, crítica, ensaio ...) em que se cifrava a excelência encarnada por Sartre pertence doravante ao passado».

Eis como termina Anna Boschetti o seu livro *Sartre e «Os tempos modernos»*, livro de análise e de síntese, em proporção harmoniosa e convincente.

«NO SEIO DA VIRGEM-MÃE»

por MARIO MARTINS

Em Viana do Castelo, no ano de 1922, saíram reunidos três estudos, respectivamente de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, J. Leite de Vasconcelos e Cláudio Basto, estudos esses já publicados na revista *Lusa*, mas agora acrescentados com novos elementos. Tratavam aquelas páginas duma quadra mariana belíssima e antiga:

*No seio da Virgem-Mãe,
encarnou divina graça;
entrou e saiu por ela
como o sol pela vidraça* (1).

Assim corre também no Brasil (2). Muitas, porém, são as variantes apontadas, de que prescindimos agora. Basta saber que o pensamento e a expressão teológica de tais versos não devem ser de origem popular. Os eruditos recuam, pelo menos a Pedro Lombardo († 1160), no séc. XII (3): «Sol penetrat vitrum, nec frangitur aut violatur; sic Virgo peperit, nec maculata fuit».

Contudo, julgamos que a figura da luz a atravessar a vidraça, deixando-a intacta, já devia andar na boca de alguns pregadores e escritores espirituais, antes de Pedro Lombardo escrever as *Sentenças* como texto de formação universitária da

(1) Carolina Michaëlis de Vasconcelos, J. Leite de Vasconcelos e Cláudio Basto, *No Seio da Virgem-Mãe. Considerações sobre a história de uma quadra popular* (Viana do Castelo, 1922) p. 1.

(2) *Ib.*, p. 17.

(3) *Ib.*, pp. 9-12.

Europa. Já se vê que ele concorreu imenso para a sua propagação.

Num *Mystère de Nativité*, do séc. XIII, na *Écloga nuevamente trobada*, de Hernando Yanguas, em folha volante do séc. XVI, na *Lusitânia Transformada* (Lisboa, 1607), de Fernão Alvares do Oriente⁽⁴⁾, lá surgia a linda imagem da luz que trespassa a vidraça e não a quebra. E das *Cantigas de Santa Maria*, de Afonso X, o Sábio, fixamos estes versos que D. Carolina Michaëlis detectou e o leitor pode ler também na cantiga 413 da moderna edição coimbrã, de Walter Mettmann:

*E desto vos mostro prova verdadeira
do sol quando fer dentro ena vidreira,
que pero a passa, en nulla maneira
non fica britada de como siya.
Tod' aqeste mund' a loar deveria ...*

*Que macar o vidro do filla lume,
nulla ren a luz do vidro non consume;
outrossi foi esto que, contra costume,
foi madre e virgen, ca Deus xo queria.*

Queixa-se Carolina Michaëlis de Vasconcelos de nunca ter ouvido ninguém cantar a quadra *No seio da Virgem-Mãe*. Ouviu-a, porém, Queirós Veloso⁽⁵⁾, com a música do hino à Senhora do Sameiro.

Passemos o resto muito por alto, a fim de agora acrescentarmos alguma coisa de novo. Com efeito, em duas cópias do séc. XII, encontramos estes versos publicados por Dreves, nos *Analecta Hymnica Medii Aevi*, t. 20, n.º 33:

*Ut solis radius
Intrat innoxius
Fenestram vitream,
Sic Dei filius
Immo subtilius
Aulam virgineam.*

(4) *Ib.*, pp. 11, 13, 14.

(5) *Ib.*, pp. 24-25.

Assim como o raio de sol atravessa a janela de vidro, sem a quebrar, assim o Filho de Deus penetrou, até com maior subtileza, no seio da Virgem Maria!

Trata-se, aqui, dum manuscrito praticamente coevo de Pedro Lombardo, o que nos leva a pensar que esta figura literária do raio de sol, veiculada pelo compendiarista Pedro Lombardo, já existia antes dele. Isto, porém, não impede que as *Sentenças* de Pedro Lombardo concorressem muito para a vulgarização da sobredita imagem literária, pois andavam nas mãos dos estudantes e futuros pregadores.

De Gonzalo de Berceo, lembram-nos as estrofes 208 e 209 dos *Loores de Nuestra Señora*, onde brilha de novo a comparação imaginosa do raio de sol na vidraça, para explicar ao povo a geração e nascimento do Menino da Virgem-Mãe:

*De todas las bondades fuisti, madre, cumplida,
Fuisti de Sancto Spiritu largamente embebida,
Pariste e mamantesti, et non fuisti corrompida;
Porque non crede esto es Iudea perdida.*

*En el vidrio podria asmar esta razom,
Commo lo pasa el rayo del sol sin lesion;
Tu asi engendreste sin nulla corruption,
Commo si te passasses por una vision.*

Ora bem, em dois romances do ciclo da Vulgata (e da Post-Vulgata) vertidos em medievo-português, surge com novo brilho a graciosa e exacta imagem do raio de sol que atravessa a vidraça (ou a água), para significar a virgindade intacta da Mãe de Deus. E esses dois romances, na significação moderna do termo, são o *Livro de José de Arimateia* e a nossa *Demanda do Santo Graal*, derivada esta, como sabemos, da Post-Vulgata.

Com efeito, no cap. 32 do *Livro de José de Arimateia*, o rei Evallac escuta assombrado a narrativa da cena evangélica da Anunciação do anjo a uma «domzela que avia nome Maria». Ora, tal donzela deu à luz o Menino-Deus. Porém, donzela estava e donzela ficou, sem diminuir em nada a sua virgindade. Espanta-se o rei Evallac. Mas, pacientemente, José de Arimateia explica-lhe o mistério: O Espírito Santo «deço no ventre da

virgem pela orelha, se alvergou em aquele vaso o filho de Deos e nação em terra, sam mente⁽⁶⁾ quue a virgem nom foi mal treita nem ao emtrar nem ao sair; mas bem asy como ho Raio do sol pasa por meio da aguoá clara bem asy que ho ve homem atá fumdo e nom torva⁽⁷⁾ porém a aguoá amtes he clara asy como amtes, asy o filho de Deos emtrou no ventre da virgem sem perda e sem pigoramento de sua virgimdade»⁽⁸⁾.

Em suma, virgem ficou Nossa Senhora, ao gerar o Filho, e virgem ficou depois de ele nascer. Mas no português, o raio de sol não atravessa a vidraça mas, sim, a água clara, sem a turvar nem perturbar. Contudo, a imagem é substancialmente a mesma e não sabemos quem trocou a vidraça pela água transparente. Seria o tradutor português, ou qualquer copista, francês ou não? Só verificamos que, na Vulgata-Sommer, a comparação é mais curta e o raio de sol atravessa uma vidraça e não a água clara: «En ceste maniere nacompli il pas humanite, car il ne fu pas concheus dome, mais par lombrement del saint esperit qui descendi par loreille de la virgene dedens le glorieus vaissel de son cors et en icel se herberga li fiex Dieu et i vesqui si saintement que onques la virginite ni fu enfrainte ne al entrer ne al issir. Mais aussi comme li rais du soleil lust parmi la cleire verriere, sans mal metre le tot, ensi issi li fiex Dieu del ventre a la pucele, sans mal metre le pucelage»⁽⁹⁾.

Notámos acima que, nesta comparação, poderia ser o tradutor o responsável, no português, da substituição da vidraça por água. Porém, julgamos tratar-se do texto traduzido, não sabemos de que manuscrito. Com efeito, em nota da Vulgata-Sommer lemos esta variante: *la clere eue et parmi la verriere*. Quer dizer, *a água clara e através da vidraça*.

Permita-nos o leitor que resumamos o francês arcaico e o traduzamos nas linhas essenciais, para mais fácil compreensão: Cristo não recebeu a sua humanidade à maneira das outras pessoas, pois não foi gerado por homem nenhum mas, sim,

(6) Julgamos ser *somente* (só que ...) e não *sãmente*.

(7) No ms. vem *torna*.

(8) *Livro de José de Arimateia* (Chapel Hill, 1967) p. 104, no cap. 35. Ed. H. Hare Carter.

(9) *Lestoire del Saint Graal*, Vulgata-Sommer, t. 1 (Washington, 1909), pp. 25-26.

pelo Espírito Santo. Entrou pelo ouvido no glorioso vaso do corpo da Virgem Maria e ali se albergou tão santamente que a mãe nunca deixou de ser virgem. *Mas assim como o raio de sol atravessa com a sua luz o claro vidro, sem prejuízo nenhum, assim também o Filho de Deus saiu do ventre da donzela sem prejuízo da sua virgindade.*

Passemos, agora, à versão medievo-portuguesa da *Demanda do Santo Graal* — e seguimos o manuscrito reproduzido pela segunda edição de Aug. Magne. Trata-se da aventura mística do cervo branco, figura de Cristo.

De manhãzinha, Galaaz, Persival e Boorz montaram a cavalo e acompanhava-os certa donzela num palafrem. Tanto andaram que se meteram por uma floresta adentro e viram passar um cervo branco, acompanhado por quatro leões.

Galaaz lembrou-se de já ter passado por uma aventura semelhante à deste misterioso encontro do cervo branco. Agora, havia de desvendar a sua significação. Seguiram todos atrás do cervo branco e dos leões, desceram a um vale e chegaram enfim a uma ermida. Nela entrou o cervo branco e os leões.

Na capela, o ermita, que era também sacerdote, estava lá paramentado para rezar a missa. E à *secreta* (em voz baixa, antes do prefácio), «virom hũa cousa onde se maravilharom mais ca de rem que nũa vissem, ca virom e assi lhes semelhou que o cervo se tornou homem e sentouse sobre ho altar em hũa cadeira mui fremosa e mui rica; depois, virom outra maravilha, ca virom que os quatro leões se mudaram em quatro feguras desasemelhadas: huum em figura danjo, ho outro em forma de leom mil [vezes] tâto mais fremoso que ante era, ho outro em figura dagaia e ho outro em figura de boy. E avia cada huñ delles quatro aas grandes aa maravilha, porque lhes semelhava que podiam bem voar se quisessem. Desi, filharom estes quatro a cadeira hu sia o homem per senhos pees e sayröse com elle per hũa vidreira que estava na ousia da capeella, assi que a vidreira nom quebrou nem foy pior do que ante era. E depois nom virom do homem nem dos outros rem. E ouvirom hũa voz que lhes disse: em tal guisa entrou o filho de Deos na virgem bendita que a virgindade nem a benta virgem nom foy mal treita nem empeiorada; quando elles esta voz ouvirom, caerom

em terra estorgidos, ca a voz foi tam grande que lhes semelhou que toda a capella caera e que a voz fora ouvida per todo o mundo» (10).

Intercalámos entre colchetes o termo *vezes*, que talvez o copista tivesse deixado cair, pois o francês da *Vulgata-Queste*, neste ponto igual à *Post-Vulgata*, parece sugerir a nossa maneira de ver, num manuscrito cuja variante aponta: «li autres en forme dun autre lyon asses plus biaux ke li autres nestoit» (11).

Voltemos agora à narrativa. Desmaiaram todos ao som enorme da voz sobrenatural. Mas o ermita, não. E ao voltarem eles a si, já o ermita acabara de celebrar a missa e explicou-lhes que a mudança do cervo em homem significava a dor mortal sofrida por Jesus, a fim de nos salvar e a todo o mundo. Mas isto levar-nos-ia ao estudo dos bestiários medievais e não vem agora a propósito.

Como o leitor vê, Cristo, na capela da ermida, atravessa a vidraça e deixa-a intacta. E cá temos, mais uma vez, uma espécie de parábola em acção, da virgindade perpétua de Nossa Senhora.

Por desnecessário, não vamos transcrever aqui todo o trecho do francês arcaico, da *Vulgata* e da *Post-Vulgata*. Limitamo-nos unicamente à imagem do raio de sol a atravessar a vidraça, deixando-a como estava: «Si sen issent par une verriere qui laiens estoit en tel maniere que onques la verriere ne fu mal mise ne empirie; et quant il en furent ale, si descendi une vois entraus et dist: En tel maniere descendi li fieus Dieu en la virge Marie que onques virginite ne perdi» (12).

Temos, assim, que o *Livro de José de Arimateia* e a *Demanda do Santo Graal*, em medievo-português, também concorreram, a seu modo, para o prestígio e conhecimento da radiosa comparação mariana, sintetizada na quadra popular *No seio da Virgem-Mãe* ...

(10) *Demanda do Santo Graal*, t. 2 (Rio de Janeiro, 1970), n.º 432. Ed. Aug. Magne.

(11) *La Queste del Saint Graal*, *Vulgata-Sommer*, t. 6 (Washington, 1913), p. 167, nota 2.

(12) *Ib.*, p. 167. Já agora, anotemos que a *Vulgata-Queste*, na p. 166 desta edição, explicita que a donzela do palafrem era a irmã de Persival: «aloit avoec els la seur Parceval».

«RATIO STUDIORUM»
E NOVA FORMAÇÃO ECLESIAÍSTICA

por ANTÓNIO DA SILVA

Um dos elementos de controvérsia pós-conciliares nos meios eclesiásticos tem a ver com a relação da Teologia com as Ciências Humanas e Sociais, a qual se insere na questão mais abrangente da leitura humana da mensagem revelada e da enculturação da Fé no mundo actual, cuja situação é plural em línguas, linguagens e mentalidades.

Tudo encontra o seu ponto nevrálgico na preparação dos quadros eclesiásticos, a realizar pelos seminários e universidades respectivas, onde a organização-charneira se coloca nas Ciências Sagradas, especialmente teológicas.

É claro que poderíamos considerar a hipótese de optar por uma linguagem quotidiana, prescindindo das ciências formais — mesmo da Filosofia —, conscientes do risco que significa todo o abstracto (ou mesmo abstractismo) de uma ou várias ciências particulares (em Filosofia de um ou vários sistemas ou escolas) e suas controvérsias. Teríamos dessa maneira uma insistência no isolamento e esoterismo da Teologia. Mas o facto é que através dos séculos — e desde o princípio — se optou, reflexa ou irreflexamente, pela expressão da relevação em linguagem científica. A mesma tradução da língua hebraica para a greco-latina e para as línguas chamadas vulgares forçou a este caminho e lançou para este risco. Voltar atrás não é fácil, tanto mais quanto a construção de uma linguagem misteriosa peculiar para a Teologia, com exclusão de qualquer passagem contaminadora não parece, evidentemente, de tomar a sério.

Por mais tentações que possa haver disso, o caminho tem de ser outro: não o de prescindir das linguagens e ciências humanas, mas o de empregá-las de maneira óptima.

Isto com tanto mais razão quanto a passagem de umas linguagens para outras, e a de umas metodologias para outras, se tem revelado inevitável, impondo portanto a tarefa de as distinguir e coordenar. E, por outro lado, os mesmos assuntos das ciências humanas aparecem tratados e pensados ao nível do pensamento quotidiano, com tendências encobertas paralelas às das formalizações científicas. E isso com a desvantagem de se mostrarem menos controláveis, porque menos conscientes e não claramente tematizadas. As evoluções doutrinárias mais recentes, e mesmo as mais antigas, dariam larga matéria para exemplificar tal intromissão de sectores do conhecimento que se desconhecem como tais sectores de conhecimento, antes se consideram e apresentam, em boa consciência, como originais pensamentos exclusivos de Fé. Deste modo, parece-nos preferível tematizá-los e trazê-los à consciência crítica, ainda que seja nas formas já hoje conhecidas de etnociência — ou sistematização do conhecimento quotidiano — relacionando-as com o conhecimento formalizado dos diversos sectores. Muitas ambiguidades inúteis poderiam ser dessa maneira ultrapassadas e muitas perniciosas questões controversas prevenidas.

1. Orientação da «*Sapientia Christiana*»

Este problema é tão evidente que a Constituição Apostólica *Sapientia Christiana* lhe dedica atenção explícita dentro da questão geral da *Planificação e Colaboração das Faculdades*, expressa no título X da primeira parte sobre *normas gerais*. Determina-se expressamente que «a colaboração entre as Faculdades quer de uma mesma universidade, quer de uma mesma região, ou ainda de um mesmo território mais amplo, seja diligentemente fomentada» (S. C., n. 64). E acrescentam-se as razões distribuídas em três aspectos: «De facto, ela é de grande ajuda para promover a investigação científica dos docentes e a melhor formação dos estudantes, assim como para desenvolver aquilo que ordinariamente se chama *interdisciplinaridade* cada vez mais necessária; ao mesmo tempo para desenvolver

a chamada *complementaridade* entre as várias Faculdades; e, em geral, para realizar a penetração da sabedoria cristã em toda a cultura» (*ibid.*).

Em poucas palavras, podemos dizer que a necessária interdisciplinaridade facilita melhor investigação e ensino, complementaridade entre ciências e aplicação das mesmas por força da Sabedoria Cristã. Trata-se de uma exigência da cultura superior actual, ou cultura de ponta, como lhe poderíamos chamar. E trata-se, ao mesmo tempo, de uma exigência da enculturação da Fé, se vemos a questão do ponto de vista da Teologia, ou das Ciências Sagradas consideradas como charneira das universidades eclesiásticas. O poder considerá-la desde os dois pontos de vista cremos ser privilégio das universidades da Igreja. Mas é também um dever, pois as duas atitudes de privilégio e dever se correspondem e se integram, pelo menos em princípio e na medida das possibilidades concretas.

Por outro lado, volta-se à colaboração no art.º 49, ao falar das *normas aplicativas*. Assim, «§ 1. É de favorecer a colaboração entre as mesmas Faculdades eclesiásticas, quer mediante intercâmbio de docentes, quer mediante a mútua comunicação da própria actividade científica, quer mediante a promoção de pesquisas comuns para o bem do povo de Deus.

§ 2. Deve-se promover da mesma maneira a colaboração com outras faculdades, mesmo não católicas, contanto que se preserve a própria identidade». Tem-se realizado tudo isto dentro da mesma cidade de Roma, onde por exemplo na Universidade Gregoriana, como lemos no *Ordo anni Academici 1986-1987* (p. 166), está previsto um curso do teólogo Moltmann da Universidade alemã de Tubinga, como são habituais cursos de professores de outras universidades romanas, quer eclesiásticas quer civis.

A intenção da interdisciplinaridade através da pluridisciplinaridade cultivada é aqui a mais expressa. Por isso se insiste na complementaridade através da colaboração, a qual se deve prever por meio da planificação universitária, onde é evidente que tem de articular-se todo o currículo e todos os currículos à volta de um foco de ciência que seja o elemento organizador. Nas universidades eclesiásticas é à Teologia que cabe esse papel. Noutras universidades da Igreja, pode ser outra ciência. Em

todo o caso, na formação do clero — e, quanto possível, na preparação de outros quadros da Pastoral — seria também a Teologia o elemento aglutinador e preponderante. Isto, «para realizar a penetração da sabedoria cristã em toda a cultura», no dizer da Constituição Apostólica de que temos estado a falar. Quer dizer, o foco é a Teologia quer como ciência teórica quer como ciência prática.

Como desiderato, toda esta articulação de ciências, técnicas e culturas de nível superior (acrescentamos culturas por hábito e não por considerarmos as ciências e as técnicas como elementos de incultura) continua hoje a ser travada pela urgência de diversificação funcional dos saberes e conhecimentos que é imposta pelas necessidades colectivas da sociedade contemporânea. E, assim, a pluridisciplinaridade necessária tende a tardar a sua chegada à interdisciplinaridade, ou tem chegado só relativamente a ela, mas bem à custa do prolongamento de currículos individuais, por anos e anos.

Nem se pode crer possível regressar ao paradigma de êxito relativo e limitado da época renascentista. Mesmo as soluções relativas e limitadas, que é forçoso buscar, terão de constituir um passo em frente e não uma reconstituição arqueológica. Os tempos eram então os de uma diversificação incipiente cujo percurso era preciso orientar, quando hoje são os de uma diversificação potencialmente extrema e incomunicável, cuja intercomunicação é necessário programar e executar. Pode no entanto a solução antiga indicar aspectos úteis, quando analisada nas semelhanças e nas diferenças.

2. Solução da «*Ratio Studiorum*»

Por isso nos pareceu bem-vinda a edição crítica da *Ratio Studiorum* dos Jesuítas, cuja primeira redacção perfez este ano quatro séculos, conforme já se explicou nesta revista (cf. António da Silva, «Quarto Centenário da *Ratio Studiorum*. A margem de uma edição crítica», *Brotéria*, vol. 122, n.º 5-6, Maio-Junho de 1986, pp. 540-550). Se é verdade que o texto de referência é o definitivo de 1599, também editado agora, os textos e esboços preparatórios — e as mesmas tentativas e discussões demoradas — não deveriam ser excluídos da pesquisa.

Começamos no entanto pelo quadro geral universitário, onde estão situadas tanto a questão levantada como a solução encontrada. Mas em vez de a concluir das próprias páginas da *Ratio Studiorum*, onde se encontra exarado como contexto explícito, aproveitemos o trabalho já feito em ambiente completamente diverso. Trata-se do livro de George E. Ganss, S. J., *Saint Ignatius Idea of a Jesuit University*, The Marquette University Press, Milwaukee, 1954 (cf. p. 45).

O ensino elementar não se ministrava ordinariamente nas escolas dos Jesuítas, mas a Universidade, na qual aliás se entrava à volta dos 10 anos, compreendia também os estudos secundários, dedicados ao cultivo das Letras humanas, numa como Faculdade de Línguas, com atenção especial ao Latim e Grego. Era uma espécie de faculdade de categoria inferior (o autor americano chama-lhe Lower Faculty of Languages or Human Letters), porque as faculdades superiores eram as de Filosofia e de Teologia, com as de Medicina e de Direito em paralelo com esta última. As Letras desempenhavam função preparatória e quase instrumental em relação às outras disciplinas. E, no ambiente renascentista, constituíam um elemento privilegiado de compreensão e comunicação, dentro e fora dos meios universitários.

Estava o seu estudo dividido em duas secções, cuja duração se estendia pelo menos em dois anos de Língua Latina e Grega, e depois em mais outros dois de Retórica, onde, como recordaremos mais adiante, se atendia à Poesia, à Oratória e à História, sobretudo.

Na melhor das hipóteses, a entrada nas faculdades superiores, por volta dos 14 anos, lançava o adolescente em três anos de estudo de Filosofia, ou curso de *Artes*, com Lógica, Física, Metafísica, Moral e Matemática. Coroava-se com o título de Bacharel e, em alguns casos, após um prolongamento de pelo menos seis meses terminava com o Mestrado. Daí se passava à faculdade principal, que era a de Teologia, ou então às de Leis ou Medicina.

Em todo o caso, a Teologia, como faculdade de referência, apoiava-se na Filosofia, estudada anteriormente, e nas Letras (ao tempo as Letras clássicas), estudadas antes de tudo. A própria Teologia estendia-se por um ciclo mais longo, de quatro

anos, nos casos normais. Mas quem houvesse de adquirir o doutoramento tinha ainda dois anos ou mais de cursos e exercícios. Assim, um Teólogo formado apoiava a sua Teologia num curso de Filosofia, e uma e outra num curso de Letras — Humanidades e Retórica, como ao tempo se dizia.

Creio que vale a pena reparar nos conteúdos dos estudos clássicos que a primeira *Ratio Studiorum* dos Jesuítas, agora reeditada, indicava como preparatórios da Filosofia e Teologia. Aliás, o critério de planificação vem exarado na Parte IV das *Constituições* inicianas, cap. V, por estas palavras: «Como, geralmente falando, são de muito proveito os estudos humanísticos de várias línguas, a lógica, a filosofia natural e moral, a metafísica, a teologia escolástica e positiva, e a Sagrada Escritura, serão estas as matérias que hão-de estudar os que se enviam aos colégios. Insistirão com maior diligência naquelas que mais se relacionam com o fim indicado, tendo em conta as circunstâncias dos tempos, lugares e pessoas, etc.». Por outro lado, deixa-se à discrição do superior o aprofundar uma ou outra disciplina; «mas, desde que haja aptidões, quanto mais se aprofundarem as matérias indicadas tanto melhor».

Passando em claro os três anos de Gramática, fixemo-nos nas Humanidades e Retórica, pois é nelas que mais se concretiza o instrumental para uma enculturação teológica na época Renascentista. Começando pelas Humanidades, ou Literatura Clássica, diz-se: «Esta aula foi instituída para que os alunos adquiram toda a quantidade e variedade de conhecimentos encontrada nos poetas, historiadores, nos costumes dos povos, nos apotegmas, nos adágios, na Filosofia Moral de Marco Túlio; mas o principal é adquirir a elegância da Língua Latina» (cf. Ladislau Luckás, ed., *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, vol. V - *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, Romae, 1986, p. 303).

O assunto de bem escrever é tomado tão a sério que se prossegue com mais pormenor nesta frase, que transcrevemos do original latino: «*latinas epistolas usitatorum generum non sine artificiunculas ex rhetoricae compendio scribere; carmina condere praecipuorum generum; styli historici eam adipisci cognitionem, quae ex auctoribus, dum explicantur a magistro,*

hauriri commode poterit; in graecis denique litteris adeo progredi, ut graece aliquid scribere non imperite norint» (*ibid.*).

O domínio da língua aqui visado, mais acentuado quanto ao Latim do que a respeito do Grego, no qual se concede que se chegue a escrever alguma coisa «non imperite», aparece a referir-se à expressão ou estilística dos vários géneros literários: epistolográfico, poético, historiográfico. Mas é evidente também a preocupação pela informação, ou aquisição de conteúdos. Não nos vamos deter neste instrumentário linguístico, cuja didáctica aliás se poderia transportar com êxito para a aprendizagem das línguas modernas, aproveitando ainda os recursos técnicos adquiridos no nosso tempo. Deixamo-lo de parte para evitar qualquer confusão arqueologizante, fixando-nos apenas no acerto enculturativo epocal, hoje a realizar com elementos diferentes, longe de toda a cópia caricaturante.

O grau máximo da Faculdade inferior é ocupado pela chamada Retórica. E vem assim descrito nas «Regulae Professoris Rhetoricae», da *Ratio Studiorum*: «O grau desta classe não se pode definir em termos precisos; prepara para a perfeita eloquência, a qual consta de duas disciplinas superiores, a Oratória e a Poética (e destas duas tem a Oratória o primeiro lugar)» (*o. c.*, p. 424). O conteúdo do programa, diz-se, é constituído sobretudo por três elementos: «praeceptis dicendi, stylo et eruditione», ou seja, regras, estilo e informação ou conteúdo. As regras podem tirar-se da Retórica de Cícero ou da Retórica ou Poética de Aristóteles. Para o estilo, Cícero é o preferido, ainda que se podem tomar também os historiadores e poetas mais célebres: «probatissimi etiam historici et poetae». Quanto à erudição ou informação, ir-se-á buscar «à história, costumes dos povos, aos escritores de autoridade e a todo o conhecimento» (*ibid.*).

Convém notar, para possível comparação entre a atitude e/ou utilização da época humanista com a da época das Ciências Humanas e Literaturas Modernas, o facto de se considerarem fundamentais as disciplinas da Poesia, como formação expressão da personalidade cultural, e a da Oratória, como formação preparatória da actividade comunicativa, sem deixar de reparar na preponderância que se dá, na *Ratio Studiorum*,

à mais utilitária — hoje diríamos mais pastoral — *Oratória*, em relação à mais desinteressada e não utilitária *Poesia*.

3. Concretizações significativas

Especialmente nos parece conveniente notar os paradigmas de análise de conteúdo apresentados na edição crítica agora editada, referentes à redacção de 1591 e utilizados na Província Renana da Ordem. De facto, aí se apresenta concretizado o processo didáctico utilizado, que pretendia «ut auditores probe intelligant et quid dicatur ab oratore, et quomodo dicatur», de modo que os estudantes entendam tanto o que o orador diz, como o modo como o diz (*o. c.*, p. 338). Ora bem, o primeiro exemplo apresenta duas aulas sobre um texto de Cícero no discurso *Pro Sextio; Paradigma ex initio Sextianae*, diz-se no documento citado e apresentado como apêndice (*o. c.*, pp. 341-349). Antes de mais, vem o texto a analisar; a seguir, as duas lições. Começa-se com uma introdução histórica ao assunto, tirada de Plutarco, Cássio e do próprio Cícero; continua-se com a introdução sobre o assunto e o modo de o apresentar (*Causa et Genus dicendi*) em poucas linhas; segue-se a indicação do método oratório usado e o resumo do discurso (*artificium et summa orationis*); continua-se enfim com o processo utilizado no exórdio (*artificium exordii*); e vai-se prosseguindo lentamente com a análise do sentido de cada expressão utilizada.

Na mesma secção de apêndices encontramos também um sobre a explicação da História na classe de Retórica: «De Historiae Explanatione in Classe Rhetoricae» (pp. 349-354). Depois de anotações gerais sobre a didáctica da História em geral, vemos um «Paradigma Historiae» executado sobre o livro terceiro de Quinto Cúrcio, mais exactamente «Q. Curtii Rufi Historiarum Alexandri Magni Macedonis liber III cap. 1» (*ibid.*).

Para começar, o texto a explicar; a seguir, uma breve apresentação geral desta obra; segue-se então o assunto desenvolvido por Q. Cúrcio e especialmente no livro terceiro, com a indicação breve das circunstâncias; finalmente, muito em pormenor, a explicação do conteúdo de cada expressão, com os elementos externos de interesse para a sua compreensão.

Num e noutro caso apresenta-se um exemplo, ainda hoje utilizável, de análise de conteúdo documental, o que nos pode ajudar as tentativas de traduzir para outro contexto literário e cultural, como é o do século XX moribundo, o arsenal instrumental apresentado pelo Humanismo Clássico no século XVI e seguintes.

4. Ruptura universitária iluminista

No entanto, a evolução organizativa do ensino universitário condicionada pela sua especialização e diversificação, modificou a partir do séc. XVIII a relação entre as disciplinas, de modo a tornar menos evidente e habitual um esquema estratificado para qualquer interdisciplinaridade curricular. Deste modo, a partir sobretudo do Iluminismo, o ambiente científico fez subir entre outras ao plano da Teologia, do Direito e da Medicina, as Faculdades de Filosofia e de Letras, libertadas da servidão à Teologia. Por outro lado, elevou a formação técnica ao nível de ensino superior e, ultimamente (em Portugal, há meio século), à dignidade de ensino universitário, nas chamadas universidades técnicas. A função superior criou ou impôs o *status* ou categoria superior universitária. Passámos dum esquema vertical estratificado a um esquema horizontal segmentado e mais extenso.

A *Ratio Studiorum*, porém, e em certa medida os outros esquemas de formação eclesiástica têm insistido, até recentemente, em não perder para a Teologia o apoio desses cursos superiores de Filosofia e de Letras Clássicas que, em princípio, lhe permitiriam a enculturação no mundo intelectual contemporâneo. De facto, as edições oitocentistas da *Ratio Studiorum* reformada determinavam um curso superior de Literatura — sobretudo clássica —, um curso superior de Filosofia, frequentemente reconhecido a nível de Licenciatura e em que Latim e Grego davam base linguística fundamental, para finalmente acrescentarem, como coroamento ou antes como estrutura fundamental, o curso de Teologia, também geralmente reconhecido ao nível de Licenciatura. (Foi segundo este esquema, e exclusivamente, a formação do recentemente desaparecido Prof. Padre Manuel Antunes de que tanto se falou). Aliás, antes da reforma da constituição *Scientiarum Dominus* de 1931, o conjunto termi-

nava por uma prova de conjunto para a obtenção do grau de Doutor.

Uma das adaptações mais recentes concretizava-se ainda agora em Portugal no contexto da Universidade Católica, onde desde os anos 60 uma licenciatura Humanístico-Filosófica de 5 anos dava base e instrumental a uma Licenciatura de 4 ou 5 anos em Teologia. Isto, sem regressar quanto a conteúdos ao esquema rígido renascentista de Humanismo-Aristotelismo-Tomismo.

O embate das Ciências Humanas e a redução da preparação filosófica mundo além, faz naturalmente considerar a hipótese de reduzir o lugar da Filosofia, fazendo renunciar o currículo teológico à preparação da licenciatura filosófica e também a uma preparação universitária de Literatura, ganhando em tempo o que se perde numa competência intelectual, hoje considerada menos funcional para a Pastoral imediata.

As tentativas de reorganização dos estudos eclesiásticos, posteriores ao Vaticano II, tiveram de contar com toda esta problemática, trazendo à ribalta a questão de uma Teologia a braços com o embate de uma nova cultura universitária em que, de si, teria de incarnar-se, mas para a qual lhe faltam os apoios tradicionais, com os quais se habituou a contar. Cremos dever ligar a isto a questão das Ciências Humanas.

5. Mudanças pós-iluministas

A *Ratio Studiorum* de 1599, levada a cabo à custa de penosos trabalhos, discussões e experiências prolongados por mais de meio século, conseguiu resolver o problema para o seu tempo e para os seguintes. Dela aproveitou todo o sistema coevo de formação clerical e não clerical da Igreja Católica. Mas nada obriga a pensar que tenham hoje de ser os Jesuítas a encontrar e não antes a aproveitar uma solução comum, pois ainda se não vê a quem esteja reservada ou se o deve estar hoje a situação de vanguarda da Teologia e da Cultura Cristã e não cristã. O problema foi colocado já na idade Iluminista, na mesma época em que uma diversificação das disciplinas e faculdades superiores foi tornando impossível uma articulação estratificada do contexto universitário. Após o desaparecimento dos Jesuítas da cena eclesial e cultural, vieram a dar-se transformações para

cujo contexto a *Ratio Studiorum* não continha todos os elementos. Contudo, nos tempos da restauração do século XIX ainda o seu método se revelava globalmente operacional.

O problema situava-se basicamente nas faculdades inferiores, ou mais concretamente nos cursos humanísticos, pois a questão da Filosofia e Teologia podia mais facilmente solucionar-se através de muito estudo e muita competência, por mais que novos e encontrados sistemas filosóficos viessem lançar desafios à Teologia.

Que o problema se tenha colocado na Literatura mostra-o até a edição renovada da *Ratio*, promulgada pelo Geral João Baptista Roothan a 25 de Julho de 1832. Apesar de o clima ser de restauração, não deixamos de encontrar preceitos como este: «Ad stylum ac patriam linguam melius addiscendam, vernacula etiam argumenta variorum generum praescribantur», ou seja que «para melhor se aprender estilística e língua pátria, se prescrevam matérias vernáculas» (cf. *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*, Turonibus, 1876, p. 101). O objectivo era corresponder às necessidades dos tempos: «ut necessitati temporum serviretur» (*o. c.*, p. XIV); e quanto à Literatura, ainda colocada nas «classes inferiores», provia-se, ou julgava dever prover-se, tanto a dar algum tempo à aprendizagem de algumas coisas acessórias, como sobretudo ao trabalho diligente sobre língua e literatura pátrias: «in illis (nas classes inferiores) tum accessoribus quibusdam rebus addiscendis aliquid temporis assignaretur, tum praesertim linguae ac litteraturae patriae diligenter daretur opera» (*ibid.*, p. XIII).

As mudanças porém vinham perfeitamente justificadas, não como cedência à decadência dos tempos, mas como adaptação legítima: «em algumas coisas que não tocam a substância da recta pedagogia, obriga-nos a necessidade dos tempos a desviar-nos do proceder dos nossos antepassados»: in aliquibus tamen quae rectae institutionis substantiam non attingunt, a Patrum nostrorum usu recedere temporum nos cogit necessitas (p. XI).

Não nos detemos agora a reparar na consideração especial que merecia a Matemática e a Física, tradicionalmente ligadas à Filosofia e portanto colocadas entre os cursos superiores e agora elevadas a faculdades diversas. Vamos seguindo o problema das Letras, porque tinha fornecido a solução que hoje

corresponde, mais ou menos à Literatura e Ciências Humanas. É um problema, aliás, que no século seguinte desaparece das reformas da *Ratio Studiorum*, por não fazer parte dos estudos superiores eclesiásticos. Assim, a *Ratio Studiorum* mais recente, em seguida à *Deus Scientiarum Dominus* de 1932, só trata dos estudos de Filosofia e Teologia. É o que vemos na edição promulgada em 1941 pelo Geral Ledóchowski por mandado da Congregação (Capítulo) Geral 28, de 1938 (cf. *Ratio Studiorum Superiorum Societatis Jesu*, Romae, 1941). Aliás, só esses estudos tinham merecido atenção especial após a edição de Roothaan, nomeadamente nas determinações do Geral Beckx, do Geral Wernz e nos *Statuta Facultatum Theologiae et Philosophiae in Collegiis Societatis Jesu erectarum*, de 1934. A questão dos estudos literários, prévios à Filosofia e Teologia, seguia outros e diversificados caminhos. Desse modo, ao apresentar-se a questão de Teologia e Ciências Humanas, deixara de haver continuidade com a solução renascentista da *Ratio Studiorum*.

6. Apoios extraordinários da «Ratio»

Mas o lugar dos estudos literários e humanísticos dentro do currículo eclesiástico nunca fora completamente seguro, pois a solução jesuítica tivera de rodear-se sempre de cautelas e apoios especiais, para evitar negligências sempre fáceis de admitir. O texto da *Ratio*, agora publicado em edição crítica, dá-nos disso testemunho bem explícito. Vejamos as prevenções, entre as regras do Provincial da redacção de 1591. Aos que espontaneamente se dediquem a este ensino exclusivo recomenda-se que «fiant legitimo tempore sacerdotes, neque serius, quam si non docuissent, ne sint deterioris conditionis quam alii»: recebam a ordenação sacerdotal no tempo marcado e não mais tarde para não ficarem em pior condição que os outros» (o. c., p. 238, n.º 63). Além disso, «para defender o prestígio dos estudos humanísticos, e para ter um viveiro de professores, procure ter na Província pelo menos dois ou três especialistas eminentes em Literatura Clássica e Eloquência, o que se conseguirá se dos que possuem qualidades e gosto para isso, se escolherem alguns depois de formados noutras faculdades» (o. c., p. 239, n.º 69; cf. p. 363). Por outro lado, ninguém se deve

dispensar de começar o ensino por estas matérias: «Os que se vão dedicar à Filosofia ou Teologia ou outros ministérios da Companhia, não os dispense o Provincial, a não ser com licença do Geral, do magistério nas classes de Gramática e de Humanidades, para se cortar toda a ocasião de queixa e de ciúmes» (*ibid.*, pp. 239-240, n.º 72). Nem ninguém, mesmo de outras províncias, seja dispensado deste ensino, sob qualquer pretexto (nn. 74, 75), e aos que pretextassem falta de preparação, obriguem-se a adquiri-la (cf. n.º 77). Porém, se houvesse excedente de docentes de Letras e faltassem em Filosofia e Teologia, então seria o Geral a dispensar mas não a algum ambicioso (n.º 76).

Entre as várias maneiras de reter professores suficientes, propõe-se o cuidado de evitar que sejam desprezados ou menos apreciados pelos outros, ainda que também se deve prevenir que os Literatos não apodem de bárbaros os professores de Filosofia e Teologia, «exagitando philosophos ac theologos tanquam barbaros» (*o. c.*, pp. 240-241). No mesmo sentido vai a isenção igual de trabalhos exteriores (*o. c.*, p. 364) impeditivos da preparação e do igual tempo de descanso e feriado. Além disso, convém não deixar de reparar que o ensino da Retórica exige, segundo a redacção de 1586, um professor formado em Filosofia: «Quare praeter rhetoricae scholam, quae philosopho doctore videtur indigere propter maximam huius facultatis cum dialectica cognationem ...» (*o. c.*, p. 118; cf. p. 364).

Porém interessa sobretudo não esquecer as normas relativas ao tempo a empregar no estudo de Letras e Retórica: «Ainda que o período de tempo para o estudo das Humanidades e Retórica se não possa determinar e pertença ao Superior indicar quanto deva cada um aplicar a isso, contudo não envie os Nossos para a Filosofia antes de terem terminado o biénio de Retórica, a não ser que a idade ou aptidão ou qualquer outra razão o impeça. Mas se alguns forem mais dotados para se distinguir nesses estudos, veja-se se não valerá a pena dar-lhe três anos para lançar melhores bases» (cf. p. 359, n.º 18).

Creemos que bastam estes exemplos, tirados da edição crítica recente, para mostrar como os estudos literários e o seu respectivo ensino precisavam de apoio especial, dado que o interesse maior estava naturalmente na Teologia, à qual aliás se ordenavam, e na Pastoral directa que todos ambicionavam.

7. Situação actual

Se assim acontecia na época renascentista, quando os estudos clássicos tinham tanto predomínio na cultura superior, não admira que o interesse pelas matérias em questão esteja hoje muito longe do auge.

Não é por isso de prever que a função da Literatura e Ciências Humanas em qualquer currículo universitário, mesmo eclesiástico, venha a ser desempenhada da mesma maneira. O problema naturalmente deverá resolver-se doutra maneira, e a menção das Ciências Humanas na constituição *Sapientia Christiana* pode constituir uma pista a seguir e a desenvolver. De modo que se pode pôr o problema: Literatura e Ciências Humanas na formação eclesiástica, em ordem à Teologia, como e em que medida? Bastará o imprescindível? É evidente que a questão encontrará resposta diferente em nações que incluem a Teologia dentro do contexto universitário normal (como é a Alemanha) e em países (como os Latinos, entre os quais o nosso), em que a Faculdade de Teologia vive separada, isolada, e quase não comunicativa. Tanto mais que, mesmo onde a Teologia se insere no contexto universitário comum, não ganha por isso integração suficiente.

Para citarmos Karl Jaspers (*Die Idee der Universität*, Berlin-Heidelberg, 1941, p. 76): «Die Universität wurde für das Bewußtsein der in ihr Lebenden in der Tat ein Aggregat und gleichsam ein geistiges Warenhaus» — a universidade tornou-se para a consciência dos que nela vivem, na realidade um agregado e como que um armazém do espírito. As faculdades vivem ao lado umas das outras sem constituírem um edifício estruturado. E dá as diversas razões históricas do facto, irreversível por assim dizer.

Podemos assim aplicar ao nosso caso o que ele conclui da instituição universitária geral: «A nova concretização da unidade da universidade, a partir da consciência do universo uno da Ciência, não pode consistir na reconstrução de situações antecedentes» — kann nicht in einer Wiederherstellung früherer Zustände bestehen. Trata-se de integrar o conjunto completo do saber e da investigação modernos: o alargamento da Univer-

sidade tem fundamentalmente de tornar-se um todo real e englobante — «eines wirklich umfassenden Ganzen werden» (*ibid.*).

No nosso caso da formação eclesiástica, iríamos dizer que Teologia, Filosofia e Ciências Literárias e Humanas (além de outras Faculdades ou cursos da área) não podem continuar a ser um armazém do espírito, mas terão ou teriam de tornar-se num todo englobante e articulado enquanto isso fosse possível.

A *Ratio Studiorum* constituiu apenas uma solução epocal bastante feliz, mas dependeu do que se chamaria hoje uma vontade política, porque não ia de si, pois levou mais de meio século a formular. Entretanto agora a *Sapientia Christiana* diz no seu próêmio que «não se deve descuidar a grande evolução que se deu nos métodos pedagógicos e didácticos, os quais exigem novos critérios de organização dos estudos, nem ainda a conexão mais estreita que se nota cada vez mais entre as várias ciências e disciplinas, bem como o desejo de uma colaboração maior no mundo universitário inteiro» (cf. n.º V).

Tarefa urgente para a qual a realização conseguida na *Ratio Studiorum* pode ser mais de admiração do que de imitação. Pelo menos, não de cópia impossível, mas sim de inter-pelação perturbante. O que eles puderam fazer, porque não nós?

8. Resumindo brevemente

Poderíamos dizer que o aparecimento da edição crítica da *Ratio Studiorum*, a quatro séculos da sua primeira redacção, vem recordar uma solução, encontrada em contexto cultural e de mudança sócio-eclesial antigo, para o actual problema da enculturação da Fé que se concretiza, entre outras situações, na relação entre Teologia e Ciências Humanas, expressa no ambiente universitário e, especialmente, no da formação eclesiástica.

No lugar que lhe é específico, encontramos esse problema na Constituição *Sapientia Christiana*, que em 1979 apontou a função teológica, quer teórica quer prática, do relacionamento a efectuar entre a Teologia e as Ciências Humanas, as quais, acrescentaríamos, reivindicam não só o papel de objecto passivo como poderia ser o caso das ciências naturais, mas o de um parceiro inevitavelmente activo no âmbito da formulação da Fé Católica. Aliás, têm-no exercido sempre, seja de maneira

explícita e reflexa, seja de maneira implícita e encoberta em senso comum, em etnociência e em literatura erudita ou popular.

O que a *Ratio Studiorum* nos veio recordar foi a solução, paralela à que se está desejando e buscando, mas trabalhosa-mente construída no século XVI, através desse instrumento colectivo de pedagogia universitária e pré-universitária, a que se deu precisamente o título de *Ratio Studiorum*.

Aludimos muito rapidamente a alguns aspectos da cultura superior desse tempo, com a estrutura universitária coeva, a resposta global humanista correspondente, dois breves exemplos da Eloquência e da História com métodos e técnicas ainda hoje utilizáveis, para lembrar em seguida a ruptura havida no século XVIII e as soluções universitárias e culturais pós-iluministas com o impacto delas na *Ratio* — especialmente no sector literário —, até se fixar de novo no texto onde focámos os apoios especiais e as defesas normativas exigentes, requeridas já no século XVI.

Finalmente, chamámos a atenção para a assimetria das duas situações — a do Renascimento e a hodierna — quer no referente a conteúdos culturais, hoje pós-humanistas e de literaturas nacionais, quer no referente a estruturas universitárias, hoje não-estratificadas mas só diversificadas e carentes de coordenação não somente externa, em pluridisciplinaridade, mas muito especialmente interna, em interdisciplinaridade teórica e síntese de aplicação. Fizemos só uma apresentação de alusões.

Não é fácil nem cómodo encontrar a solução hodierna para a questão? Não é possível fotocopiar a solução renascentista? A *Ratio Studiorum* pode ao menos recordar que, em circunstâncias semelhantes, houve quem não desistisse mas encontrasse uma solução. Dura solução; mas solução operacional.

Para o nosso caso de agora, na tarefa apontada pela *Sapientia Christiana* vai exigir-se muito trabalho. E, sejamos francos, também muita competência, que não se improvisa.

DESENVOLVIMENTO REGIONAL E INTEGRAÇÃO EUROPEIA

por A. SIMÕES LOPES (*)

1. Ao debruçar-me sobre o tema, reflectindo, com intenção deliberada e sincera de o tratar de forma nova, relativamente pelo menos a abordagens minhas anteriores, dei-me conta do muito que permanece por fazer e que não vai libertar-me da necessidade de me repetir; e não poderei dispensar-me da clarificação de conceitos, assim como terei de permanecer colocado em posição de insatisfação quanto aos progressos que em Portugal possam apontar-se, em relação à questão regional, para os últimos anos. Pior ainda: continuo com o cepticismo por companhia quando sondo o futuro em exercício de antevisão que procuro realizar da forma mais objectiva.

Estou, contudo, totalmente inclinado a oferecer à crítica e à capacidade dos outros os dados, os factos, os elementos, em suma, que possuo; e feliz ficarei se, fundamentalmente, me provarem a desrazão do cepticismo e me aliviarem do pessimismo de que, tenazmente mas sem sucesso, procuro eu próprio libertar-me.

- Os desequilíbrios regionais são gritantes e não vejo justificação para dizer que se reduzem;
- a tendência que do passado vem é mesmo de agravamento;

(*) Professor Catedrático da Universidade Técnica de Lisboa.

- a questão é verdadeiramente estrutural e, porque assume sinais de cumulatividade, há que reexaminar a irreversibilidade do processo;
- os passos institucionais que constitucionalmente se impõem, «marcam passo»;
- a integração económica não está a ser aproveitada de forma relevante e muito menos prioritária em benefício do *Desenvolvimento Regional*.

2. Digo que os desequilíbrios regionais são gritantes porque, mesmo sem chegar a níveis de pormenor suficientemente válidos, mesmo trabalhando com dados significativamente agregados que sempre escondem diferenças, verifico que em 1981, em 25% do território (a faixa do litoral oeste que vai de Braga a Setúbal) se encontrava 70% da população e se gerava 80% do «Produto»; em 25% do território ...

Digo que não vejo fundamento para admitir que esses desequilíbrios regionais, gritantes, se reduzem, porque naqueles 25% do território encontrávamos em 1970 pouco mais de 60% da população, enquanto em 1981 encontrávamos já cerca de 70%; porque em 1953 aí se gerou pouco mais de 60% do «Produto», e em 1980 mais de 80%; porque em 1953 havia um distrito com nível de produção *per capita* três vezes inferior ao de Lisboa e em 1970 a distância que separa o distrito de menor «capitação» do da capital era significativamente maior (Lisboa tinha capitação média quatro vezes superior à daquele distrito); para exemplificar, apenas ... (1).

Digo que a questão é verdadeiramente estrutural porque o quadro de relações regionais de interdependência é de tal modo assimétrico que, a não se alterar, Lisboa não precisa de investimentos *directos* para manter o distanciamento: os efeitos *indirectos* e os efeitos *induzidos* dos investimentos que ocorreram noutras paragens do país chegam-lhe para manter, quiçá acentuar, a hegemonia.

(1) As comparações no tempo são precárias, por se tratar de estimativas apoiadas em metodologias. Há estimativas mais recentes que deixam admitir não agravamento significativo; simplesmente, a compatibilidade fica completamente em causa pela razão expressa.

Digo que o processo de desequilíbrio se aproxima de irreversibilidade porque ele aparece sempre sustentado por decisões anteriores, com defasamentos temporais de período longo, decisões que são já nalguns casos irreversíveis, não se vendo muitos sinais relevantes que reorientem espacialmente as mais fundamentais; não se vendo sequer que se esteja reflectindo sobre quais as decisões (reversíveis) a rever.

Digo que «marcam passo» os passos institucionais que constitucionalmente se impõem, porque o arrojo político para emendar os processos não conseguiu ir além de tímidas «Resoluções», continuando túbias as orientações da política regional, elas que deviam ser sensibilizantes, mobilizadoras, convincentes, exemplares, seguras; e porque, se ao nível local se progrediu (por conjuntura política que um «vazio» relativo do poder central proporcionou), criando-se formas fundamentais de afirmação do Poder Local, o escalão regional que também por imperativo constitucional deveria ter sido já instituído é sucessivamente adiado, num processo erosivo que amolece o pouco estímulo à regionalização dado pelos poderes públicos e que vai deixando na margem o potencial extraordinário de transformação estrutural, de dinâmica do desenvolvimento, que seria o criar a *Região* para a arvorar em sujeito da política e do planeamento regional — ela que apenas tem sido, que apenas continua a ser, sem personalidade, mero objecto da política e do planeamento que há.

E disse, ainda, que a integração económica não está a ser aproveitada de forma relevante, muito menos prioritária, em benefício do Desenvolvimento Regional, não porque escasseiem as potencialidades para sê-lo da parte da CEE (apesar de muitas insuficiências que também a nível da Comunidade se podem apontar para a ausência duma política regional) mas por todas as razões enumeradas antes para o nosso âmbito interno, exclusivo, próprio, de responsabilização: a integração económica não está a servir o Desenvolvimento Regional porque não temos podido, não temos sabido, ou não temos querido privilegiar o ataque à resolução dos problemas internos que as assimetrias regionais traduzem bem.

3. Mas a minha afirmação de não aproveitamento das potencialidades criadas pela *Integração*, não encontra fundamentos apenas nos elementos que já referi; outros há que importa aduzir.

Em primeiro lugar, impõe-se chamar a atenção para o facto de a Comunidade não interferir na definição da política regional dos Estados Membros, que só a eles, em princípio, respeita; em segundo lugar, mau grado a incoerência muitas vezes apontada ao Tratado de Roma quando, por exemplo, para contrariar tendências de desequilíbrio cria instrumentos de intervenção fatalmente afectadores da filosofia da livre concorrência, a verdade é que são vários e não deixam de ser relevantes, particularmente para um país tão carecido de recursos como o nosso, os instrumentos de intervenção criados para favorecer o Desenvolvimento Regional, assim como os montantes a que sob a forma de transferências financeiras os portugueses poderiam ter acesso. Os dois aspectos combinados — a responsabilidade da política regional que só a nós pertence e os meios vultosos disponíveis — justificam a afirmação que sem peias se deixa explícita de que a *Integração* poderia ser, poderá ainda ser, um factor determinante do Desenvolvimento Regional se posta ao seu serviço, ao menos pela via dos instrumentos financeiros vocacionados para o âmbito espacial; e com esta última referência quero significar que não só duvido que os instrumentos específicos para resolver a questão regional tenham revertido efectiva e seguramente em seu favor, com haveria toda a legitimidade e seria de todo pertinente e correcto que outros instrumentos financeiros, até significativamente mais potentes, deveriam ser condicionados na sua utilização pelos objectivos do Desenvolvimento Regional. Quero apontar, em particular, os meios da Política Agrícola, que são os maiores mas não são os únicos.

Ao contrário, a tibieza da Política Regional em Portugal não só negligenciou qualquer tentativa de integração espacial das políticas que a força das transferências financeiras comunitárias iria tornar poderosa, como abdicou de uma efectiva e decisiva discriminação espacial; porque embarcou no ganho só aparente para o país — negativo para o Desenvolvimento Regional — de reivindicar e de conseguir para Portugal o estatuto

de região a assistir, na sua globalidade. Seria afinal a aposta cómoda na ausência de política, *que é política*, e deixa os mecanismos estabelecidos grandemente entregues a si mesmos. O processo tendencial de desequilíbrio e a sua cumulatividade não farão senão acentuar assimetrias, ainda que em termos absolutos se possa melhorar por toda a parte, dado o estado geral de carência em que o país se encontra.

4. Ter-se-á porventura curiosidade em conhecer as razões que na minha interpretação justificam a situação em que estamos.

Evidentemente, o traçado de uma Política Regional é uma actividade verdadeiramente complexa, particularmente quando, querendo-se genuinamente traçá-la, se enfrenta uma situação em que não existem, institucionalizados, os sujeitos da política e do planeamento sequente; e se toda a complexidade pode considerar-se estimulante, a que deriva da ausência dos sujeitos adequados há-de ser, de algum modo, paralisante. Por outro lado, e se efectivamente as preocupações mais imediatistas se impõem, o adiamento da definição da política é inevitável, até porque à complexidade da sua formulação há que aliar a função antecipadora de conflitos para gerir, conflitos para cuja gestão falta sede apropriada. A complexidade, aliada à ausência de estruturas, à comodidade e à tendência para adiar o desenho dos conflitos é, conscientemente ou não, um primeiro e vasto conjunto de razões.

Não se menospreze, no entanto, nas dificuldades associadas à complexidade, a tendência velha de sempre para desprezar o elemento espacial, para não considerar a dimensão espacial física em que os fenómenos acontecem; à política económica sempre foi conveniente ignorá-la, porque com ela se impõe uma aproximação à realidade, diversa na sua natureza, não se compadecendo em regra as soluções apenas com as ilações globais e mais genéricas das abordagens *macro* mais tradicionais. E incoerentemente se tem sempre procedido, daí podendo resultar margem não negligenciável do insucesso das políticas, porque nenhuma acção para concretizar-se deixa de se localizar no espaço concreto, parecendo por isso desde logo precário que na análise e na tentativa de resolução dos problemas não seja ele tido em conta. Simplesmente ter de considerá-lo implica realmente completar os exercícios da política e do planeamento

naquilo que eles têm de mais complexo: as situações concretas, nos espaços específicos, na interdisciplinaridade e na integração que as caracterizam.

A inexistência da Região como sujeito institucional fornece também explicação válida para o «esquecimento» do elemento espacial. As regiões economicamente fortes impõem-se pelo próprio processo da *ausência de política* e as que deveriam reivindicar a correcção das tendências estão demasiado debilitadas, mesmo impotentes, para fazê-lo; nem sempre avaliarão bem a enorme força potencial que nelas reside, tanto pelas consequências gravosas para as regiões mais ricas, resultantes dos desníveis de desenvolvimento que determinam migrações, como pelos custos do desequilíbrio que a drenagem bem traduz — tudo custos sociais para o indivíduo e para a sociedade: a perda de recursos para as regiões de partida, já depauperadas porque saem os mais aptos, e o preço do «congestionamento» e da pressão sobre os débeis equipamentos existentes para as regiões de recepção.

Mas na base de todo o processo ainda permanece bem viva uma questão fundamental, de natureza conceitual: a questão do *desenvolvimento*. Valeria a pena de facto interrogarmo-nos sobre se todos teremos, do conceito de Desenvolvimento Regional, a noção mais correcta ou, melhor talvez, a mesma noção.

5. Já por várias vezes, noutras ocasiões, tive de deter-me sobre o conceito de Desenvolvimento Regional, não se justificando que retome aqui em toda a sua extensão a argumentação então produzida. Retomarei apenas os aspectos mais essenciais, permitindo-me remeter para trabalhos anteriores (por exemplo, Lopes, 1978 e 1983) a sua consideração de forma mais pormenorizada. Começarei por tentar clarificar o uso do adjectivo *regional*, deixando para depois a questão do *desenvolvimento*.

Por Desenvolvimento Regional deve entender-se não o desenvolvimento da região, de cada região, mas o desenvolvimento *das* regiões, no conjunto das quais se situará *dada* região.

Não é despidiendo o uso do plural, porque não se trata apenas de alargar quantitativamente o quadro em análise. Trata-se, na realidade, de ultrapassar a visão individualizada da região para procurar o conjunto orgânico em que ela se insere,

conjunto que é interdependente e em que as relações de interdependência são tanto ou mais condicionadoras do desenvolvimento do que as características das unidades que o compõem. Poderia dizer-se que as regiões valem como *elementos* que são, valem em função das características (*atributos*) que possuem, mas não valem menos em função das *relações* de dependência que estabelecem entre si. Por outras palavras, a região, qualquer região, tem de ser vista no *sistema* de que faz parte; o seu grau de desenvolvimento depende de si mesma, naturalmente das suas características, mas não depende menos das relações que estabelece com outras.

É neste contexto que importa situar o Desenvolvimento Regional. Está hoje perfeitamente demonstrado que o sistema não se modifica necessariamente actuando apenas sob os seus elementos constituintes se as relações de interdependência se mantiverem (Lopes, 1977). Na via do desenvolvimento interessará actuar sobre as regiões; mas não interessará menos actuar sobre as relações que estabelecem entre si.

6. Quanto à questão do desenvolvimento, por muito abordada que tenha sido até hoje, continua ainda a justificar alguma detença. Os economistas têm sido muito criticados por terem, com as suas preocupações mais ou menos tecnicistas, comprometido perspectivas de futuro de qualidade de vida, porque os têm movido particularmente as questões de produção e do aumento da produção sem curarem de medir as consequências, no médio e no longo prazo especialmente, dessa via evolutiva num Mundo em que todos os recursos são escassos e em que só alguns são renováveis — mesmo assim a ritmos condicionadores.

Ora, a verdade é que os economistas serão dos que têm as ideias mais assentes sobre que a produção e o seu ritmo de aumento — isto é, o crescimento — não podem ser identificados com desenvolvimento. Em primeiro lugar, o desenvolvimento é um *processo* ⁽²⁾ que tem em vista as pessoas como realidades

(2) Não é um processo determinístico, como certas teorias admitiram para o crescimento; é antes um processo condicionado por relações de interdependência, o que leva a considerar o seu quadro teórico em sector bem oposto ao das teorias determinísticas ou quase-determinísticas.

concretas e actuautes e na sua diversidade; em segundo lugar, ele propõe-se como fins estados qualitativos de liberdade, dignidade, identidade, justiça social, para além da disponibilidade (crescente se possível) dos bens que respeitem a verdadeiros valores, o que também se traduz em igualdade de oportunidades e de acesso aos bens e serviços tidos como necessários. Num quadro como este, o crescimento que em regra tem que ver apenas com a produção só terá lugar como meio e não pode confundir-se com desenvolvimento, que pressupõe harmonia e justiça na distribuição (3). Além disso, se a harmonia, a liberdade, a dignidade, a justiça distributiva são seus elementos essenciais, então o processo que o desenvolvimento é tem de ser encarado pelo menos nas suas determinantes temporal e espacial:

a) não é desenvolvimento produzir e distribuir para as gerações de hoje sacrificando o leque das oportunidades das gerações de amanhã; muito ao contrário, ele será tanto mais «desenvolvimento» quanto mais garantias der de aumento das oportunidades em relação ao futuro;

b) não existe desenvolvimento enquanto coexistirem situações de marcada desigualdade que levem a que sejam as pessoas (desfavorecidas) a ter de deslocar-se para adquirir as condições de oportunidade e de acesso mais vantajosas que outras possuem noutras áreas; o desenvolvimento deve chegar às pessoas.

Isto quer dizer que não há necessidade de procurar termos novos (4) ou de adjectivar os existentes para qualificar os estados de organização social desejados: desenvolvimento regional é desenvolvimento; não há desenvolvimento se não houver desenvolvimento regional.

Voltando às regiões tomadas individualizadamente, porque elas são parte integrante de um conjunto (sistema), não há

(3) Defende-se cada vez mais a necessidade de não dissociar a distribuição da produção (Schaffer e Lamb, 1981, p. 96).

(4) Riddel (1981, pp. XII e 5, por exemplo), receando que desenvolvimento não esteja suficientemente demarcado de crescimento, propõe o termo «ecodevelopment». Ao explicá-lo chama-lhe também «growth development with a progressive component of environmental concern»; e, ainda, «appropriate development» (p. 108). Qualquer destas propostas é, a meu ver, desnecessária.

lugar a considerar desenvolvidas as regiões «mais evoluídas» se a sua «maior evolução» ficar a dever-se ao estádio «menos evoluído» de outra ou outras do mesmo conjunto. Por outras palavras, não é desenvolvida a região que se aproveita estruturalmente das vantagens que lhe confirmam as relações de interdependência; não há desenvolvimento regional enquanto houver disparidades regionais excessivas; a justiça social, a harmonia, a dignidade, também devem verificar-se a esse nível⁽⁵⁾.

O desenvolvimento, avaliado assim pela acessibilidade das pessoas, onde quer que vivam, aos bens e serviços e às oportunidades do nosso tempo, é totalmente objectivável, como é objectivamente possível avaliar até onde se está comprometendo o património das gerações futuras, visto que mesmo o cálculo económico permitirá distinguir os recursos de capital no conjunto dos recursos.

7. Mas a questão do crescimento versus desenvolvimento é uma questão real que não se resolve em termos conceptuais apenas. Será conceptualmente indiscutível que o desenvolvimento se apresente como objectivo de longo prazo e que em seu benefício se use o crescimento, como instrumento ao seu serviço; do que pode resultar, com toda a legitimidade, que no curto prazo o crescimento surja como objectivo. Simplesmente, ele será um objecto condicionado, controlado, submetido ao desenvolvimento como objectivo de longo prazo. Mas como não é qualquer crescimento que levará ao desenvolvimento, é perigoso procurar o crescimento sem o enquadramento do longo prazo porque, entregue a si mesmo, ele é tanto mais fomentador de processos sociais e regionais divergentes quanto mais desequilibrada for a situação de partida (Lopes e outros, 1981). Daí o risco permanente que se corre sem a definição de uma política de longo prazo que não venha a negligenciar o factor espacial.

Em termos regionais esta questão é extremamente preocupante. E a indefinição em que vivemos acrescenta-lhe preocupações. A opção política de dar prioridade a um projecto virado

⁽⁵⁾ Claudius-Petit, citado por Massé (1964, p. 3), afirmou que a organização do espaço é a organização da sociedade.

para o exterior veio agravá-las ainda, não apenas porque se decidiu deixar para outra oportunidade a Ordem Económica Interna, adiando as decisões a tomar nesse campo, mas também porque seria difícil ter encontrado projecto político mais conflituoso com a questão regional. O quadro de concorrência que a CEE defende deixa limitadíssimas possibilidades ao desenvolvimento regional; poderá mesmo ser-lhe pernicioso porque, face à estrutura da economia portuguesa e ao seu quadro espacial de funcionamento, imporá que se explorem as economias de escala e as economias externas nas decisões de localização de investimentos, o que significa, necessariamente, agravar desequilíbrios. Acresce que a adesão à CEE tornará ainda mais gritante o desejo — se não a necessidade — de crescimento, por razões de sobrevivência na «área» e pelo confronto mais próximo, mais imediato, mais permanente, com padrões de consumo perigosamente aliciantes⁽⁶⁾.

Mas o que é particularmente grave é o adiar de opções que com a indefinição da política se consegue. Importa que se defina claramente o projecto da sociedade que queremos ser. Todas as opções têm um preço, e o adiamento só o agrava. Se nos inclinarmos pelo crescimento a todo o custo, façamo-lo conscientes de que há que pagar os desequilíbrios regionais (entre outros) e passemos depois, pelo menos, à criação das condições para que não sejam sempre os mesmos a suportar o preço. Se nos inclinarmos pelo desenvolvimento regional, façamo-lo

(6) É frequente o argumento de que o crescimento, podendo agravar desigualdades, permite no entanto aos mais carecidos melhorias significativas na sua situação levando-os a estádios mais evoluídos. Atente-se, por um lado, em que por essa via as assimetrias aumentarão em termos relativos, e considere-se a citação de Hirsch (*Social Limits to Growth*) feita por Schaffer e Lamb (1981, p. 37); o processo de crescimento pode ser comparado a uma coluna em marcha: «The people at the head are usually the first to wheel in a new direction. The last rank keeps its distance from the first, and the distance between them does not lessen. But as the column advances, the last rank does eventually reach and pass the point which the first rank has passed some time before...

The people in the rear cannot, without breaking rank and rushing ahead, reach where the van is, but, since the whole column is moving forward, they can hope in due course to reach where the van was».

seguros de que não viremos a alcançar tão cedo os actuais padrões de consumo da CEE, que valeria a pena desmistificar.

8. A questão da regionalização vem entroncar-se aqui. Porque uma decisão do tipo das anteriores não deve ser tomada por uma elite mais ou menos paternalista que viva à distância dos problemas do subdesenvolvimento e a quem sobre sempre a mobilidade para dispor de acesso ao desenvolvimento. Não pode ser em Lisboa que vai decidir-se se determinada área da «periferia» é «inviável» economicamente, transferindo os seus habitantes para áreas economicamente «viáveis», se é o crescimento a todo o custo que se deseja; como também tem seus riscos decidir em Lisboa do processo de dinamização a levar às regiões que, mais vezes do que se pensará, são perfeitamente capazes de se exprimir acerca do que não querem e também acerca do que querem (7).

A Política Regional adquire naturalmente maiores possibilidades de efectivação quando se apoie na regionalização; e a estratégia da regionalização transmitir-se-á então à estratégia da Política Regional que, agora, e particularmente quando se chega ao planeamento, se revestirá de alguma maior complexidade: com efeito, a via «de baixo para cima», inteiramente defensável em termos conceptuais para o processo de regionalização — já que é a única a poder assegurar descentralização efectiva — tem de se apoiar pesadamente num quadro institucional bem definido de articulação dos vários níveis de decisão (municipal, regional, central) porque os meios, sempre escassos, imporão a conciliação e compatibilização dos objectivos a níveis certamente mais baixos do que os desejados por cada ente regional.

Não há, contudo, forma mais válida para o processo. Ninguém nem nenhuma estrutura a nível central estará em condições de conhecer melhor do que as próprias populações, ou as suas estruturas locais, os objectivos e os caminhos para os alcançar; a participação mobilizada (Schaffer e Lamb, 1981,

(7) Sale (1980, p. 454) dá alguns exemplos concretos relativos aos Estados Unidos, onde de há muito são familiares expressões como: «Don't tread on me: let us decide what is best for us».

pp. 110-111) é o meio mais garantido do sucesso, quase tanto quanto a sua ignorância ou menosprezo o poderão comprometer. Importa fazer despertar essas potencialidades da participação efectiva; importa avançar, e é cada vez mais tarde, para as acções de consciencialização necessárias; o desenvolvimento — isto é, o desenvolvimento regional — precisa, para acontecer de forma efectiva e sólida, de se apoiar pesadamente em processos endógenos.

9. Que me seja relevado o aproveitar-me da circunstância, e do tema, para terminar com uma referência ao processo de regionalização — que o vejo tão necessário hoje como há três anos quando me pronunciava como segue.

A regionalização como processo de reestruturação da nossa sociedade, numa perspectiva de desenvolvimento, visará ainda, e naturalmente, o cimentar a democracia no plano multivariado, político, social, económico; e, aqui, não se desdenhará atribuir à componente política posição pelo menos tão importante como a das restantes.

Com efeito, conviria ter presente que a democracia é profundamente afectada — como tudo o mais — pelas questões da escala, porque com o aumento da dimensão se vai diluindo a sua eficácia podendo mesmo falar-se de degenerescência do conceito. Constitui já, de algum modo, matéria de divertimento que no nosso tempo alguém deseje fazer-se ouvir pessoalmente, como indivíduo, relativamente às questões políticas que o afectam, num grande país como os Estados Unidos. A dimensão, impondo a democracia representativa, reduz-lhe as possibilidades, e a própria expressão «representativa» vai perdendo sentido. Em Setembro de 1979, o *The New Yorker* inseria um desenho de um homem que no escritório de Washington do seu representante no Congresso dizia ao recepcionista: «diga-lhe, simplesmente, que um dos governados dele está aqui para lhe falar»!

Considerando ainda os Estados Unidos, Sale (1980, p. 492) pronuncia-se em relação ao modelo de democracia como um sistema em que algumas pessoas escolhem entre dois candidatos, que se encontram perfeitamente comprometidos, e que não estão de modo algum obrigados a servir os seus eleitores

— uma espécie de oligarquia de elite de que se tem tido a sorte de experimentar até agora apenas a sua prática «benigna».

Nem os sistemas são por todo o lado iguais nem está em causa debater os méritos da democracia que, sejam quais forem as limitações, proporciona sem dúvida «maior estabilidade, participação, responsabilidade, eficiência, diversidade, justiça, liberdade e felicidade do que qualquer outro sistema de governação conhecido» (Sale, 1980, p. 492). Mas a representação está longe de satisfazer os objectivos da democracia, embora possa ser dos expedientes menos inadequados para espaços de grande dimensão: não tem nada que ver com participação. É ainda Sale que lembra, de Rousseau, que os eleitos não são representantes do povo, mas seus agentes; e que um povo perde sem dúvida alguma da sua liberdade quando delega em representantes.

Uma verdadeira democracia exige uma sociedade pequena. A regionalização viabilizá-la-á.

O Desenvolvimento Regional pode beneficiar da Integração tanto mais quanto melhor e mais depressa a regionalização aconteça.

REFERÊNCIAS

- LOPES, A. S. (1977): «Sobre as relações de dependência à escala regional» in *Cadernos de Análise Regional* N. 2, Lisboa.
- , (1978): «Desenvolvimento: desenvolvimento regional» in *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra: Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor J. J. Teixeira Ribeiro*, Coimbra.
- , (1983): «Regionalização e desenvolvimento» in *O papel da Universidade no Processo de Regionalização e de Desenvolvimento Regional*, Universidade do Algarve, Faro.
- LOPES, A. S. e outros (1981): «Desequilíbrios regionais e integração» in *Estudos de Economia*, Vol. II, 1, pp. 41-40.
- MASSÉ, P.: «L'aménagement du territoire, projection géographique de la société de l'avenir» in *Revue d'Economie Politique* (número especial), pp. 1-29, Paris.
- RIDDELL, R. (1981): *Ecodevelopment*, Gower, Hampshire.
- SALE, K. (1980): *Human Scale*, Secker & Warburg, Londres.
- SCHAFFER, B. e LAMB, G. (1981): *Can Equity Be Organized?*, Gower, Unesco.

PARA O DIÁLOGO :

A NÃO-VIOLÊNCIA EM S. MATEUS

Reflexões bíblico-teológicas

por EDUARDO HAMEL

Dante considerou S. Lucas como «scriba mansuetudinis Christi», escritor da mansidão de Jesus Cristo; mas esse título poderia ser atribuído a S. Mateus com a mesma propriedade. Se é verdade que ele nos apresenta o Cristo cheio de majestade, a recordar-nos o Pantocrator dos mosaicos, símbolo do Juiz Supremo, esse aspecto vem integrado por ternura e misericórdia evocadas especialmente pela palavra «manso», adjectivo que S. Mateus utiliza para exprimir um aspecto peculiarmente expressivo em Jesus. De facto, se exceptuarmos 1 Petr. 3,4, o adjectivo «manso», aplicado duas vezes a Jesus (cap. 11,29 e 21,5) e uma vez ao homem, é trazido só por S. Mateus.

Mansidão de Jesus-Mestre: «Tomai sobre vós o Meu jugo, e aprendei de Mim, que sou manso e humilde de coração, e achareis alívio para as vossas almas, pois o Meu jugo é suave e o Meu fardo é leve» (Mat. 11,29). Jesus apresenta-se como um mestre que não quer impor sobre os ombros dos seus discípulos um peso demasiado grande nem esmagá-los sob o jugo de observâncias religiosas, ao contrário de outros mestres «os quais colocam fardos demasiado pesados aos ombros dos outros» (Mt. 23,4). Assim defenderá os seus discípulos contra as interpretações da lei do Sábado, tão duras que se tornam demasiado violentas para a pessoa humana: «Se compreendêsseis o que significa prefiro a misericórdia ao sacrifício não teríeis condenado os que não têm culpa» (Mt. 12,7). Sem o correctivo da misericórdia, o Direito facilmente se torna cruel e se muda no seu contrário, transformando-se na maior das violências como já Cícero fazia notar: *summum jus summa injuria* (o direito mais rígido torna-se a maior injustiça).

Na simbologia bíblica e rabínica, o jugo era sempre a Lei. A atitude de Jesus não visa impor um jugo molesto: «Tomai o meu jugo e aprendei de mim»: fazei-vos meus discípulos, assumi o ideal de vida feito de mansidão como vem proclamado no sermão da montanha.

«O meu jugo é doce e a minha carga leve»: é doce porque suave, embebido de amor e porque liberta do temor e do ódio e «faz escorrer mel do rochedo» (Deut. 32,113): «Ó jugo bendito — exclama S. Bernardo — que dá alívio a quem o leva». E um antigo hino cristão diz: «O teu jugo, Senhor, é o braço do noivo ao redor do pescoço da noiva » (cfr. Cant. 2,6). Segundo uma antiga lenda, as aves ao princípio não tinham asas. E quando lhas puseram consideravam-nas um peso, um fardo. Mas depois de as receberem, esse fardo elevou-se até ao céu. Do mesmo modo o jugo do Cristo, suavizado pela presença dinâmica do Espírito Santo (Rom. 8,12), é como as asas da alma.

Jesus, o servo pacífico de Deus: Mais do que os outros evangelistas, gosta S. Mateus de ilustrar o mistério de Jesus com textos do Antigo Testamento. Graças a duas releituras da profecia do Servo de Javé (Is. 42,1-4;53,4), demonstra que Jesus realiza aquela profecia.

1) «Ele curou a todos ... para que se cumprisse o que tinha sido dito pelo Profeta Isaías: Aqui está o Meu servo que escolhi, o Meu amado, em que pus todo o Meu enlevo. Derramei sobre ele o Meu espírito, e ele anunciará a justiça às nações. Não disputará nem bradará e ninguém ouvirá nas praças a sua voz. Não quebrará a cana fendida, nem apagará a mecha que fumega, até conduzir à vitória a justiça. E no Seu nome hão-de esperar as nações!» (Mt. 12,15-21).

Na mentalidade de S. Mateus Jesus é aqui o rei manso que, sem violência nem clamores, conduz ao triunfo o direito de Deus que é antes de mais nada o direito dos pobres pequenos, a força ao serviço da fraqueza, a onipotência ao serviço da cura («curou a todos») e a compaixão com todos os que sofrem.

2) «Ao entardecer, apresentaram-lhe muitos possessos, e Ele, com a Sua palavra, expulsou os espíritos e curou todos os que estavam enfermos; para que se cumprisse o que foi dito

pelo profeta Isaías: Ele tomou as nossas enfermidades e carregou as nossas dores» (Mt. 8,16-17).

A profecia de Isaías fala da eficácia da Paixão de Cristo. S. Mateus aplica essa profecia à compaixão de Cristo que cura a doença, compaixão que tira o seu valor da eficácia da Paixão; Jesus cura por força dos seus sofrimentos futuros. Sobre a «humanidade sofredora», Mateus vê descer antecipadamente os frutos daquela obra redentora que Jesus há-de realizar só na Cruz. Por isso Mateus vê na actividade curadora de Jesus algo de maior e de mais misterioso, isto é, o tomar sobre si, como «médico» (Mc. 1,17), o encargo das enfermidades humanas.

Encontramos aqui a lei fundamental da História da Salvação e de toda a vida espiritual: na fraqueza de Jesus sofredor revela-se a força de Deus. Paulo dirá: «Cada um procure ser agradável ao próximo», segundo o exemplo de Cristo, que «não procurou o que lhe era agradável a si mesmo» (Rom. 15,1-3). «Levai os fardos uns dos outros, e assim cumprireis a lei de Cristo» (Gal. 6,2).

Jesus, rei de mansidão (Mt. 21,1-17): Em S. Mateus, todo o episódio da entrada de Jesus na cidade santa está centrado na referência de Zacarias 9,9-10: «Exulta de alegria, filha de Sião / Eis que o teu Rei vem a ti / Ele é justo e vitorioso, *manso, montado num jumento ...* / Exterminará os carros de guerra de Efraim / e os cavalos de Jerusalém».

Na escolha que Jesus faz do jumentinho que o leve a Jerusalém, vê S. Mateus a realização da profecia de Zacarias. O Evangelho recolhe esta profecia com algumas modificações que põem de relevo o aspecto pacífico, não belicoso dessa entrada e concentram a atenção na figura do rei humilde (talvez a característica mais notável do Cristo de Mateus), o qual concentra em si a força soberana do rei e a afabilidade do que é manso. As palavras «justo e vitorioso» são omitidas, talvez para evitar o equívoco de um messianismo belicoso. Enquanto, no contexto bíblico, o cavalo é sempre um símbolo de guerra, o jumento, ao contrário, animal pacífico, é símbolo de paz; estava por isso predestinado a transportar o «Príncipe da Paz» (Is. 9,5). Entretanto transporta Aquele que, dentro em pouco, vai transportar com a cruz o peso dos nossos pecados e os lavar com o seu

sangue. Este rei, ao contrário do guerreiro, vem em cima de um jumento: é um rei de tipo novo, que recusa a guerra e a violência, um rei revestido de poder e também de mansidão. Por isso merece ser chamado «manso». A salvação que ele traz não será conquista ou conflito com as nações; será, pelo contrário, paz e reconciliação.

A mansidão de Jesus, o qual se apresenta em veste alheia a toda a violência e hostilidade, exprime certamente uma qualidade espiritual e ética digna de imitação, mas revela sobretudo o mistério da sua participação na nossa condição humana em ordem a salvá-la. «O Filho de Deus, entrando na forma exígua do corpo humano, manifesta contudo em si a imensa grandeza do Pai» (Orígenes). Para que o fraco se pudesse tornar forte, a força divina fez-se fraqueza e pôs-se ao serviço dos enfermos, dos pobres e dos oprimidos. Deus não conhece outra força senão a do amor misericordioso. O amor não tem receio da própria fraqueza; por isso é Omnipotente.

Conta um poeta suíço que Adão e Eva, ao serem expulsos do Paraíso, disseram ao anjo que empunhava «a espada fulgurante» (Gen. 3,24): «Nós curvamo-nos à violência porque tu tens uma espada e nós não. Ao ouvir estas palavras, Deus ficou perturbado e, então, primeiro desarmou o anjo, depois desarmou-se a si mesmo, e finalmente deixou que 'um dos soldados lhe abrisse o lado com uma lança'» (Kurt Marti).

«Bem-aventurados os mansos porque possuirão a terra» (Mt. 5,5): S. Mateus apresenta Jesus como «humilde de coração» (Mt. 11,29), o manso, e vê-o subir «à montanha» (Mt. 5,1) como outro Moisés, o qual, segundo o Livro dos Números, «era homem de muita mansidão, mais do que qualquer outro homem sobre a face da terra» (Num. 12,3). Depois o Evangelho refere a frase de Jesus «bem-aventurados os mansos», a qual está a indicar uma das características do discípulo que queira imitar Jesus. Ora o significado daquela bem-aventurança, como de todas as outras, está concretizado no Sermão da Montanha.

Em conflito com o próprio irmão, arrancar as raízes da agressividade: «Eu porém vos digo: quem se irritar contra o seu irmão, será réu perante o tribunal» (Mt. 5,22). A ira não

controlada, derivada do ódio para com o próximo, conduz fatalmente a um acto injusto e daí à violência que pela sua mesma natureza quer dizer ferir os direitos dos outros e antepor os interesses particulares ao bem comum.

Jesus convida-nos a entrar dentro de nós, até ao mais fundo do coração, onde nasce a agressividade potencialmente destruidora no confronto do irmão; a vigiar contra a violência que habita dentro de nós; a não acordar o Lamech que dorme dentro de nós e procura destruir o outro (Gen. 4, 23-24); a neutralizar a forte tendência que nos impele a reagir de modo excessivo contra a aversão. Apenas alguém pretende mostrar a própria superioridade, logo tendemos a fazer prevalecer a nossa, nutrindo desse modo a violência que tende a crescer em intensidade. «Com o teu adversário mostra-te conciliador enquanto caminhardes juntos» (Mt. 5,25). Jesus põe-nos de aviso contra o perigo de passar do instinto primitivo de fazer justiça para uma vontade de alcançar uma vitória exclusivamente pessoal sobre os outros, e pede-nos para conseguirmos um nível mais alto de justiça não contaminada pelo egoísmo. A presença do próximo na sua diversidade e alteridade, com os seus direitos, provoca facilmente nas nossas relações afectivas reacções que geram insegurança, temor e até ódio. A violência é frequentemente uma das manifestações mais graves da inveja: pretende-se destruir a pessoa e o objecto desejados quando impossíveis de atingir.

A violência, como sublinhava Gandhi, é sempre sinal de impotência e medo: «Não temais. Aquele que teme, odeia. Quem odeia, mata. Se lançares fora a espada, já não sentirás medo e terás a potência de Deus».

Génesis da violência: O coração do homem (Gen. 6,5-13): O Livro de Génesis, expressão da fé mais amadurecida de Israel, apresenta-nos um resumo de toda a história do pecado sob o aspecto da corrupção e da violência. «O Senhor reconheceu que a *malvadez* dos homens era grande na terra, que todos os pensamentos e desejos *do seu coração* tendiam sempre e unicamente para o mal... A terra estava cheia de violência. Deus olhou para a terra e viu que estava corrompida, porque toda a carne seguia na terra a senda da corrupção... Então disse

Deus a Noé: ... A terra, *por causa deles*, está cheia de *violência*. Vou exterminá-los, assim como a terra».

A palavra *hamas* (violência) significa ruptura violenta de uma ordem justa, e está a indicar actos que prejudicam o próximo. A terra estava tão cheia de violência que levou Deus a eliminar tudo com o dilúvio, para assegurar um mundo novo onde pudessem viver homens «justos». Temos aqui um juízo bíblico severíssimo contra a violência, enquanto ela arrasta consigo a destruição do próprio homem e, ao mesmo tempo, a do cosmos. A violência do homem arrasta também o cosmos. Com a sua conduta, o homem salva ou faz perder também o mundo material (Rom. 8,17-22).

Como vencer a violência? A violência vence-se passando da lei de Talião à da tolerância, da recíproca tolerância, da generosidade. «Eu digo-vos: Não oponhais resistência ao mau; se alguém te bater na face direita, oferece-lhe também a outra. E se alguém quiser pleitear contigo para te tirar a túnica dá-lhe também a capa. Se alguém te obrigar a acompanhá-lo durante uma milha, acompanha-o durante duas» (Mt. 5,39-40). Segundo Jesus a agressividade vence-se opondo-lhe uma atitude desarmada e virtualmente desarmante, feita de paciência activa disposta à pacificação e passando gradualmente de uma atitude negativa a uma atitude positiva, não opondo resistência, mas mostrando generosidade e compreensão. São estes os modos que tornam vã a injúria do mal-intencionado. É melhor perder a capa do que a paz de espírito. Em regime cristão, só um *peace maker* (obreiro de paz) pode ser um *pace-maker* (pioneiro).

S. Paulo apresenta o mesmo raciocínio: «Não torneis a ninguém mal por mal ... não te deixes vencer pelo mal (isto é, ceder, à violência), mas vence o mal com o bem» (Rom. 12,17-21).

Alguns Coríntios tinham levado as suas contendas a tribunais pagãos. Num primeiro tempo, Paulo reconhece-lhes a validade desse direito, mas logo a seguir deixa entrever outra solução: «Porque não sofreis antes a injustiça? Porque não tolerais antes o dano?» (1. Cor. 6,7). Porque não sofrer um prejuízo em vez do risco de causar outro? Paulo deixa aos Coríntios a escolha entre duas soluções: entenderem-se liti-

giando ou entenderem-se perdando; mas é claro que ele prefere a segunda solução, sem contudo a impor. O radicalismo da sua interrogação explica-se pelo desejo de extirpar do profundo do coração o instinto de pagar o mal com o mal, de satisfazer a sede de vingança, de não se limitar ao equilíbrio entre partes, mas superar o interesse desencontrado até atingir a disponibilidade, em espírito de recíproca solidariedade. O perigo da agressividade consiste em exigir do próximo mais do que ele deve e negar-lhe tudo o que lhe é devido. Em ambos os casos se é violento e injusto. O meio indicado por Cristo e por Paulo para neutralizar a agressividade consiste em mostrar-se condescendente, superando os termos estritos da justiça. Estar disposto, por uma parte, a renunciar ao próprio direito para se estar seguro de não exigir mais do que é devido; e, por outra parte, estar disposto a *ir além* do que é estritamente devido para se estar certo de dar sempre ao próximo quanto lhe pertence, permanecendo em ambos os casos dentro do âmbito da justiça. «A misericórdia não destrói a justiça, mas é, de alguma maneira, a coroa da justiça» (S. Th., xx, 1 a., q.21, a.3, ad 2um).

Paulo inclui o binómio misericórdia-mansidão entre os frutos do Espírito: «Como eleitos de Deus, santos e amados, revesti-vos de entranhas de misericórdia, de benignidade, humildade, *mansidão* e longanimidade, suportando-vos uns aos outros, perdando-vos mutuamente ...» (Col. 3,12).



CINQUENTENÁRIO DA MORTE DE UNAMUNO

por JOÃO MAIA

Foi em Dezembro, há cinquenta anos, que morreu Miguel de Unamuno. O grande escritor espanhol e ibérico merece ser lembrado, não neste ou naquele aspecto e são tantos os da sua bibliografia e vida, mas em conjunto como vulto gigante das letras peninsulares. Modelo de escritor interveniente e espectacular, nele convergiram e se concentraram os sentimentos secula-

res da Ibéria e foi, por assim dizer, a encarnação dos símbolos mais famosos que a partir das Espanhas se projectam na cultura mundial.

De Unamuno se poderá dizer que foi um homem de ciência, de ciências humanas e de reinterteparação de símbolos e de ciências. A ciência não o dominou a ele, ele é que dominou a ciência a seu talante e ficou livre e escorreito para se bater com o mistério da existência, para se revolver na grelha de S. Lourenço, para projectar o seu grito trágico num protesto contra as civilizações dessoradas e em prestígio aos olhos dos que dizem que esta vida são dois dias. Ninguém como ele e com mais angústia recitou a jaculatória: «Hambre de eternidad, sé mi pan de cada dia». O seu eternismo singular firmava-se no desassossego íntimo, com alívio na leitura dos génios e na escolha de todos os cimos donde se pudessem descobrir «las lontananzas del misterio».

Aprendeu dinamarquês para ler no original Kierkegaard. Mas nunca se quis apodar de erudito a secas porque via na erudição sem criatividade um espojadouro de gente sem drama ou de madraçaria de nascença e de cultivo. Logo a seguir ao dia da formatura, do diploma para cátedra, diploma que lhe foi dado por Menéndez y Pelaio, conta ele que um fulano coca-bichinhos lhe viera dizer que na biblioteca do Escorial jaziam sepultados não sei que manuscritos gregos que ele, como helenista, podia ir ressuscitar, celebrizando-se no curto circuito de meia dúzia de encarquilhados eruditos. Diz Unamuno que não fez caso nenhum de tal conselho, porque a sua missão era outra; não era pôr ao sol papeluchos (talvez mercedamente!) a mil braças de latim, de grego ou de sânscrito, mas pôr ao sol a própria alma e com ela a alma de todos os vivos.

Lançou-se a uma obra de intervenção e de criatividade que se pode definir a vulto como de literatura intimista com ressonância no comentário dos grandes escritores peninsulares, desde as trovas de Jorge Manrique aos dramas de Calderón de la Barca e, sobretudo, ao Quixote de Cervantes. Ao Quixote não só o comentou como ninguém, mas diríamos que o recriou, numa zona incandescente e vital que bem justifica as palavras egrégias do remate: «Para escrever D. Quixote, criou Deus a Cervantes, mas para o comentar criou-me a mim!»

É Miguel de Unamuno o mais significativo e o mais vivo da geração de 98. Nele vêm ressoar e cobrar novo sentido as instâncias culturais criativas das duas literaturas peninsulares.

Quanto a Portugal, nenhum escritor espanhol nem antes nem depois dele dedicou à nossa literatura e à nossa paisagem e idiossincrasia a atenção e o comento, por vezes discutível, que D. Miguel lhes deu. Antero, Herculano, Oliveira Martins, Camilo, e mesmo Eça prenderam-lhe os olhos de vasco insofrido e leitor insaciável. Foi Amigo de Ramalho Ortigão, de Junqueiro, de Manuel Laranjeira, de Teixeira de Pascoais, de Eugénio de Castro e sobre todos escreveu com a liberdade que lhe dava a sua indomável independência cultural. Conheceu também os nossos clássicos e foi directo às páginas sangrentas de Frei Tomé de Jesus que lhe pareceram afins das de Frei José de Sigüenza, lírico espanhol que viveu no mosteiro dos Jerónimos. Estão publicadas as cartas que trocou com escritores portugueses, avultando entre elas as que escreveu a Vitorino Nemésio e as que este lhe escreveu por seu turno.

Quando um grupo de intelectuais europeus visitou Portugal, Unamuno veio com eles. Negou-se a acompanhá-los numa visita a Salazar, dando, na imprensa, como razão que: «siendo yo catedrático e catedrático él, ni yo quería examinarlo, ni que él me examinara a mí!» E numa cerimónia realizada nos Jerónimos, diz Unamuno, em artigo num jornal de Madrid, que o orador o citara a ele, Unamuno, com dizer que «a História é o pensamento de Deus escrito na terra dos homens».

Era vasco e fez valer, toda a vida, essa sua condição nativa. Mas compreendeu como ninguém a grandeza da planura castelhana inspiradora dos místicos e dos grandes espirituais como ele. «*Tu me levantas, tierra de Castilla / En la rugosa palma de tu mano / al cielo*». E como as suas preocupações apenas episodicamente foram políticas, sobrou-lhe sempre liberdade para aderir e celebrar as grandezas do espírito, as paisagens, o imaginário dos outros povos a começar pelos mais vizinhos. E, ao subir aos corutos do Marão com Teixeira de Pascoais, era com sinceridade emotiva que se desafogava: «Esto sí, es mi tierra!»

Têm-lhe chamado o vasco universal. Precisamente porque foi um homem enraizado, fixado numa cidade provinciana de templos e monumentos embrulhados em memórias seculares,

em contacto permanente com os escritores profundos que, desde Homero, apostolizaram a Europa com alma e verbo, e ainda auscultando o seu drama íntimo de sede de imortalidade, ele universalizou o seu caso na medida em que o fez próximo de todos os homens. Na poesia, no ensaio, na ficção, nas cartas, nas largas obras de filosofia em sangue, ouvimos o grito de S. Agostinho, de Pascal, de Oberman, de Jorge Manrique. Até os rios de Castela lhe recitavam esses autores: «Recuerde el alma dormida, me repite el Bidasoa» ...

É certo que um homem que toda a vida só falou de religião, não se pode julgar por algumas expressões intempestivas ou saídas da vida superficial de convivência desamorável. As muitas teses que hoje em dia se escrevem sobre Unamuno, muita vez entangidas no gelo da erudição miúda, não aquecem nem arrefentam uma leitura despreendida de um autor deste tamanho e desta grandeza.

Por nós, se é lícito a uma fagulha botar sentença, ainda hoje abraçamos as horas em que há trinta e tal anos, numa ladeira do Minho, debaixo de uma carrasqueira, lemos em febre os comentários ao Quixote. Foi uma varredela espiritual de livros e gente mortiça que me descultivavam.

Morreu há cinquenta anos e é talvez o escritor moderno mais vivo da Península. Porquê? — Vá lá a gente sabê-lo! Oiçamo-lo a ele:

*Mira, amigo cuando libres
al mundo tu pensamiento
cuida que sea ante todo
denso, denso*

*Y cuando sueltes la espita
que encierra tu sentimiento
que en tus cantos este mane
denso, denso*

*Mira que es corto el camino
y poco muy poco el tiempo
parar en cada posada no
no podemos*

*Dinos en pocas palabras
y sin dejar el sendero
lo más que decir se pueda
denso, denso.*

Espantosa densidade a da literatura deste homem agónico, por isso mesmo desprendido de adminículos terrestres e de gloriolas fáceis e sobre a hora. No seu tumultozinho modesto do cemitério de Salamanca diz ele a Deus Pai que vem «deshecho del duro bregar». Da luta com o mistério que agiganta quem a trava e absolve quem a não vence de todo porque Outro a vencerá.



**OS SONETOS COMPLETOS de Antero de Quental,
100 anos depois**

por MARIO GARCIA

Que pode dizer esta poesia, escrita «à borda dos abismos silenciosos», ao homem de 1986? «Santo Antero» não perdeu nem perderá nunca a sua aura luminosa, brilha como «o claro sol, amigo dos heróis!». Mas poucos serão os que se atrevem, hoje, a reparar na magia intocável dos seus versos e a propô-lo como *poeta* da palavra, ao nível dos Grandes da nossa Literatura. Abramos o livro dos *Sonetos Completos*, 100 anos depois da sua publicação. Passemos por cima do magnífico prefácio do seu íntimo amigo Oliveira Martins. Ponhamos de lado o que se escreveu sobre Antero. E olhemos esta poesia como quem abre, pela primeira vez, uma carta esquecida, cujo remetente o tempo diluiu.

Logo no primeiro soneto, *Ignoto Deo* (e tão longe estamos da musa disfarçada do Garrett das *Folhas caídas!*) a par de uma imagem vistosa, quase junqueiraiana, de ressaibos român-

ticos — «Gota de mel em taça de venenos ...» —, surge, desmaterializada, uma sugestão de timbre camoniano:

*Pura essência das lágrimas que choro
E sonho dos meus sonhos!*

O contraste destes dois tipos de imaginação, que Bachelard chamaria formal e material, está patente ao longo de todo o livro, revelando na sua feitura e na ordenação harmoniosa dos sonetos, um processo marcadamente alógico, nos antípodas de um sistema coerente de ideias. Outro exemplo, no soneto *Idílio*:

*Não sei que luz no teu olhar flutua;
Sinto tremer-te a mão, e empalideces ...*

O «não sei» que poderia levar o Poeta à inquirição da causa que faz toldar os olhos da amada, reverte para uma sensação táctil, que sobe à palidez da face. Igualmente, versos como este, com que principia o soneto *Luta* «Dorme a noite encostada nas colinas», de grande poder pictórico, derramam-se, como mancha de cor, por todo o poema. Quando o Poeta diz: «Como névoa baça, / A incerteza das coisas nos envolve» (*Ad amigos*), não temos nós, leitores, a impressão de uma dúvida que se nos cola à pele, como uma espécie de vapor viscoso, em que o nosso pensamento, «Nas suas próprias redes se embarça?»

É preciso, de facto, atender à ordem das *palavras*, e não tanto à sequência das ideias. Um pouco à sorte, versos soltos, para serem lidos em voz alta: «Cantos e aroma o ar e sombra a palma»; «Frio e cruel da mais cruel devesa»; «Como aos longos cuidados dolorosos»; «Formidável, mas plácido, no porte»; «Sabe tu encarar sereno o abismo»; «Se encontra uma só flor, ou ave, ou fonte»; «Numa imobilidade indefinida / Termina ali o ser, inerte, ocioso»; «Do granito, antiquíssimo inimigo»; «Como um pranto de larvas tumulares»; etc... Qualquer um destes exemplos, e muitos outros se poderiam aduzir (mais dois, de gémea feição: «Que a leve o ar sem fim da soledade»; «Leva-te o ar da noite sossegada ...»), traduzem invulgaríssima precisão verbal, em que nada sobra.

Outro toque de súbito fascínio, é o da estrofe com que abrem alguns sonetos, e coloca o leitor na posse da chave de ouro, ao início e não ao fim do poema. Como este *Nocturno*:

*Espírito que passas, quando o vento
Adormece no mar e surge a lua,
Filho esquivo da noite que flutua,
Tu só entendes bem o meu tormento ...*

Somos projectados, por assim dizer, pela força da inspiração, ao cimo de uma montanha, sem rodeios nem veredas. Ou quando se começa pela comparativa, no soneto I de *Espiritalismo*:

*Como um vento de morte e de ruína,
A dúvida soprou sobre o Universo.
Fez-se noite de súbito, imerso
O mundo em densa e álgida neblina.*

Creio que é missão do professor, que dá a conhecer estes poemas aos alunos habituados a ritmos trepidantes, fazê-los saborear a melodia «estranha». Como se pode apreciar a verdadeira poesia deste livro, se o soneto se transforma num exercício quase exclusivamente temático ou, pior ainda, tendenciosamente ideológico?

Não se pode iludir, por último, a unidade estrutural, *completa*, dos *Sonetos*. Abrem, como um pórtico, *Ignoto Deo*, e concluem-se, *Na mão de Deus*, porque foi assim que o Poeta quis que terminassem. E lê-los noutra perspectiva, mesmo que ela seja assinada por António Sérgio, é trair o desejo mais fundo de Antero de Quental, ser infiel àquilo que ele nos deixou.

ELIE WIESEL, NOBEL DA PAZ

por RIBEIRO DA SILVA

De Auschwitz a Hiroshima e de Hiroshima ao pesadelo constante da ameaça nuclear — de que Tchernobyl foi aviso recente — é a sombra trágica do Holocausto a desdobrar-se

como facto irrefragável que nos afecta a todos e como risco permanente que não deixa adormecer a responsabilidade de ninguém.

A esse alerta nos incitam sobreviventes e testemunhas dos grandes extermínios, como o de seis milhões de judeus nos campos de concentração nazis e o de vítimas incontáveis nos múltiplos *Gulags* dentro e fora da URSS, por inspiração da mesma loucura totalitária que leva sempre no bojo o desprezo fundamental pela dignidade do homem e o traduz sob muitas formas, desde a privação de liberdade e trabalhos forçados às mutilações e aos massacres.

Entre esses grandes vigilantes da nossa história, veio o Comité norueguês relevar este ano, com a atribuição do Nobel da Paz, o escritor Elie Wiesel ⁽¹⁾ que desde 1982 figurava entre os candidatos a esse galardão.

Pertencendo ao número dos grandes escritores, desde Camus a Soljenitsine, sendo tantas vezes definido como «a consciência do mundo hebraico contemporâneo» e «profeta da nossa geração», o Nobel da Paz 1986, depois de tantas distinções ⁽²⁾, con-

(1) Nascido em 1928, em Sighet (Roménia), de família hebraica de tradição hassídica e extracção burguesa. Junto com a família e toda a população hebraica (dez mil pessoas) da sua terra natal, foi deportado em 1944, primeiro para Auschwitz e depois para Buchenwald onde os seus familiares encontraram a morte. Tendo escapado milagrosamente ao massacre, vê-se catapultado para França na companhia de quatrocentos rapazes hebreus órfãos. Ali se doutorou em filosofia na Sorbona e começou a trabalhar num jornal israelita, depois doutras ocupações. O encontro com François Mauriac foi decisivo para o início da sua carreira fulgurante como escritor; o romancista francês levou-o a libertar-se do juramento que se impusera de nada contar do que vivera e observara nos campos de extermínio a fim de ver claro e de se apropriar da memória, escutando as vozes que lhe gritavam dentro e aproximando a linguagem humana ao silêncio dos mortos. Transferindo-se para a América, Wiesel obtém uma cátedra na Universidade de Boston e de Yale, onde actualmente ensina.

(2) Prémio Rivarol em 1964; prémio Médicis, em 1968, pelo livro *Le mendiant de Jérusalem*; Prémio Bordin da Academia Francesa pela obra *Célébration hassídique* (1972); prémio Livre Inter 1981 pelo livro *Le testament d'un poète juif assassiné* (1980), *lauréa honoris causa* (1973) pela universidade Bar Ilan de Telavive, conferida porque, sendo ele «voz viva de milhões de hebreus desaparecidos, descreveu os seus sofrimentos e a sua morte, e ao mesmo tempo a beleza da sua herança cultural».

tava desde 1977 com um comité sediado em New York para apoiar a sua candidatura ao Prémio Nobel de Literatura. Ele viu, contudo, dalgum modo preterida a sua faceta literária em favor do reconhecimento oficial, pelo Comité Nobel, do seu valor de testemunha qualificada, enquanto sobrevivente e escritor, da «humilhação total e desprezo atroz pela humanidade, praticados nos campos de extermínio nazis».

Com efeito, há mais de um quarto de século que este «mensageiro da paz, da redenção e da dignidade humana», como o classificou a declaração do Comité Nobel, vem desencadeando uma luta tenaz ao longo da sua carreira de escritor. Ela foi iniciada com a publicação de *A noite* ⁽³⁾, ocorrida depois do célebre encontro com Mauriac que o impeliu a quebrar o voto

Além disso, em 1976, na sequência dum convénio consagrado «à obra de Wiesel e ao universo do Holocausto», a universidade de Haifa cria o prémio anual Elie Wiesel «para encorajar o estudo e a compreensão do Holocausto e para assegurar a sua memória». O próprio escritor foi ainda escolhido como presidente da *Holocaust Commission*, instituição americana criada para recordar o extermínio do povo hebraico (Cfr. Ferdinando Castelli S.I., «Elie Wiesel, Ricordare perché il mondo non vada perduto» in *La Civiltà Cattolica*, 3266, 19.7.1986, p. 130 e *passim*; a este e outro trabalho do mesmo A., «Elie Wiesel, Intuizioni e messaggi», *ib.*, 3269, 6.9.86, pp. 372-286, devemos alguns dados e informações).

⁽³⁾ *La nuit* (Éd. Minuit, Paris, 1958). Todas as demais obras que a seguir referimos foram publicadas em francês (depois traduzidas para inglês pela sua mulher Marion) e editadas por Éd. du Seuil (Paris): *Le jour* (1961); *La ville de la chance* (1962); *Les portes de la forêt* (1964); *Le chant des morts* (1966); *Les Juifs du silence* (1966); *Zalmen ou la folie de Dieu* (1968); *Le mendiant de Jérusalem* (1968); *Entre deux soleils* (1970); *Célébration hassidique* (1972); *Le serment de Kolvillag* (1973); *Célébration biblique* (1976); *Un Juif aujourd'hui* (1977); *Le procès de Schamgorod* (1979); *Le testament d'un poète juif assassiné* (1980), a única obra até agora traduzida para português (nas Publ. Dom Quixote); *Contre la mélancolie* (1981); *Paroles d'étranger* (1982). Nas edições Grasset (Paris), foram publicadas: *Le cinquième fils* (1983) e *Signes d'exode* (1985); as ed. Fayard-Verdier lançaram, por sua vez, *Job ou Dieu dans la tempête* (1986). As obras de Wiesel foram traduzidas para italiano e quase todas elas publicadas pela editora Giuntina, de Florença, sendo as restantes lançadas por Marietti, Morcelliana e Spirali. Apontamos ainda duas monografias fundamentais sobre E. Wiesel: E. N. Stern, *Elie Wiesel: Witness for Life* (KTAV, N. York); E. S. Fine: *Legacy of Night* (Sunny Press, Albany, N. York).

dum silêncio de dez anos e a contar em voz alta aquilo que tinha vivido e presenciado: «Os meus mais íntimos amigos não conseguiam fazer-me falar. Mal era recordado o passado, o meu passado, fechava-me como um ouriço. Não me confiava, não me abria com ninguém. Lia, escutava, absorvia. Os mortos estavam mais presentes do que os vivos, e eu pertencia ao número deles. Dez anos de preparação, dez anos de silêncio». Palavras que podemos ler no livro *Um Judeu hoje*. Nessa obra, confessa Wiesel a sua gratidão a Mauriac por aquele encontro decisivo que, em 1954, tivera na casa do escritor em Paris — «Devo-lhe muito, como muito lhe devem tantos outros autores que ele ajudou nos seus começos» —, embora jamais deixe de o obsessivar o facto de se ter tornado escritor graças à morte de milhares de seres humanos, como se depreende claramente do diálogo contido no livro *Entre dois sóis*:

«Recordas-te de mim? Não. Éramos dois vizinhos. É possível. Éramos amigos. Quando? Antes. Ah, sim, começo a recordar. Frequetámos a mesma escola, admirámos os mesmos mestres. Ah, sim, recordo. Queríamos tornar-nos rabinos. Que fazes agora? Escrevo. Mas estás a dizê-lo num tom ... Que queres? Milhares de seres humanos tiveram de morrer para que nos tornássemos tu escultor e eu narrador».

Enquanto sobrevivente do Holocausto, com um sentido de culpa por não ter seguido os mortos na «montanha de cinzas», e como escritor, espiritualmente prisioneiro dessa terrível «noite», Elie Wiesel pretendeu com toda a sua carreira literária testemunhar a verdade e inquietar a consciência dos seus contemporâneos, precavendo-os contra as traições aos valores fundamentais que garantem a dignidade da pessoa humana e o respeito pela sua vida: «Quem não se empenhe activa e constantemente em recordar e fazer recordar aos outros é cúmplice do inimigo ... Devemos contar o que aconteceu, para lembrar a extrema vulnerabilidade do homem face à exasperação do mal. Devemos contar o que aconteceu para conseguir que não seja o carrasco a ter a última palavra. A última palavra deve tê-la a vítima ... Quando caminho, tenho a impressão de que todas as minhas experiências me vão estampadas na fronte. Parecerei ainda um ser humano? Mesmo assim, eu, que presenciei o des-

tino horrendo de três gerações, devo continuar a viver por amor do futuro. É necessário dizer ao mundo aquilo que aconteceu» (4).

E Wiesel tem-se esforçado por satisfazer esse imperativo através do universo dos seus livros, nos quais a realidade se confunde tantas vezes com a alucinação e onde o homem, mais que vulto espectral, aparece, com toda a crueza, na condição da simples besta a que o reduziram. Universo literário que guarda bem vivos os pesadelos da «noite» concentracionária através de imagens de agonia e desespero que ofendem o homem, extinguem a alegria e dessacralizam a existência. Elas permitem que adivinhemos, até certo ponto, a trama de actos sinistros que deixavam as vítimas sem opção, lhes destruíam a própria consciência e, depois de mortas e incineradas, procuravam privá-las de história, impedindo que a sua vida e morte fizessem parte da memória humana.

Como em todas as narrativas sobre o Holocausto, também nas de Elie Wiesel reveste acuidade o problema da inadequação da linguagem para relatar o que se viu e viveu. Esse problema é, de ordinário, representado por um personagem mudo, como no *Pássaro de cores* de Jerzy Kosinski, ou por um silencioso, como na *Cidade para lá do muro* de Elie Wiesel: «Estes personagens têm papéis importantes no enredo de tais novelas, cujo *suspense* maior reside em descobrir as circunstâncias da actuação muda dos personagens e em duvidar que alguma vez tornem a falar» (5).

É que, em sentido pleno, não é possível uma literatura do Holocausto, pois não se pode colmatar o abismo entre a memória do sobrevivente e o reflexo dela nas palavras, mesmo pessoais.

Como falar, efectivamente, de Auschwitz, que significa a morte total do homem, da razão e do coração, dos sentidos e da linguagem?

(4) Do relato autobiográfico de Y. Wiernak, cit. por E. Wiesel, «The Holocaust as Literary Inspiration» in Lacey Baldwin (ed.), *Dimensions of the Holocaust* (Evanston, 1977), p. 14; referido por S. Shapiro in *Concilium* (Madrid), 195, Sept. 1984, p. 177.

(5) M. Gerhart, «Obras en torno al Holocausto», *Concilium*, n. cit., p. 290.

Daí, a obsessão de impotência e o sentimento de culpa que esmaga o sobrevivente, temeroso de trair a realidade. Daí também as palavras de Wiesel na obra *Um judeu hoje*: «O passado pertence aos mortos, os herdeiros deles não se reconhecem nas suas imagens nem no seu eco ... Um romance sobre Auschwitz ou não é um romance ou não é sobre Auschwitz ... Auschwitz é a morte do tempo, o fim da criação; o seu mistério está condenado a permanecer inteiro, inviolável ... Mesmo que o sobrevivente consiga exprimir o inexprimível, a sua verdade jamais será inteira. Aqui nada pode o testemunho, a menos que seja silente».

Como bem observa F. Castelli (6), é apenas analógico o valor dos relatos sobre o Holocausto: fragmentos de verdade, pálidas luzes sobre o inferno inimaginável, esforço das palavras para exprimir quanto escapa à mente; impossível falar dele e impossível também deixar de falar: «Seria necessário inventar um vocabulário, uma linguagem para exprimir quanto nenhum homem jamais disse ou virá a dizer» (E.W., *ib*). Daí a preocupação do escritor para não cair na grandiloquência nem fazer «literatura», vigiando a escrita para que ela se mantenha austera, esculpida em granito e como que fluindo contra as palavras, para dar a ideia do inexprimível — desse inferno inconcebível, do cinismo dos assassinos, dos gritos e clamores dos condenados, do terror durante a selecção das próximas vítimas, das filas silenciosas que avançam para as valas comuns ou para as chamas, da dor, do delírio, da prostração, da vergonha de homens que pensam mais numa migalha de pão do que na vida e na honra.

Com Elie Wiesel, muitos outros representantes da chamada literatura do Holocausto, entre eles os diaristas mais conhecidos (7), fornecem-nos algo que transcende a literatura. Esse *outra coisa* que daí provém caracteriza-se em E. Wiesel, narrador exímio, pela intensidade e crueza das recordações — quase plasticamente transmitidas — que nos permitem seguir

(6) *Loc. cit.*, 3266, p. 135.

(7) Anne Frank, *Diário de Anne Frank* (Livros do Brasil, Lisboa); Maria Berg, *O ghetto de Varsóvia*; Emmanuel Ringelbaum, *Crónica do ghetto de Varsóvia* (Morais, Lisboa, 1964); Chaim Kaplan, *O diário de Varsóvia*; Yitzhak Katznelson, *O diário de Vittel*.

o personagem, na sua morte lenta, através da loucura tecida de sofrimento, de vazio e de abandono: «Por vezes as recordações assaltam o Escritor com tal veemência que conferem às páginas cores surrealistas. Realidade e símbolo, passado e presente, história e fantasia, desejo e sonho: tudo se confunde, se entrelaça, se revolve na mente, rompendo os diques e transportando o leitor até aos extremos para lá do espaço e do tempo» (8).

Como bem nota M. Gerhart, a literatura que versa o tema do Holocausto levanta, obviamente, um grande desafio à maneira convencional de entender a literatura tanto pela alteração dos géneros familiares como pelo contributo de novas categorias ao elenco histórico dos géneros literários; isso, além de tal literatura vir ainda chocar «com os nossos pressupostos correntes sobre as relações entre literatura e história, literatura e vida e sobre o próprio acto de leitura» (9). O mesmo autor salienta noutro passo que a literatura sobre o Holocausto entronca historicamente com a tradição judia e a literatura contemporânea: com a primeira, pelo sentido judaico dos limites da linguagem; com a segunda, pelo absurdo, pela desintegração dos valores e degradação do sujeito, pela descontinuidade psíquica e maldade moral e física; pela rotura, em suma, em casos mais extremos, entre experiência e credibilidade (10).

No Ano Internacional da Paz que caminha para o fim, o Nobel da Paz 1986 pode servir de exemplo e estímulo para a educação fundamental nesse valor em que hoje assenta a própria sobrevivência da humanidade.

Através de vários registos — narrativo, poético, teatral, ensaístico e anedótico — Elie Wiesel reescreveu obsessivamente o mesmo livro ao longo de quase três dezenas de volumes; com eles procurou, numa espécie de sequência de fotogramas, reflectir sob diversos ângulos o Holocausto e o trágico destino de todo um povo:

(8) F. Castelli S.I., *ib.*, pp. 140-141.

(9) *Concilium*, n. cit., p. 287; aí se explicitam, a seguir, as diversas formas que integram a literatura do Holocausto.

(10) *Ib.*, pp. 289-290.

O fogo e as cinzas que ressaltam dos seus escritos, nos quais a fidelidade aos mortos se torna razão de viver, queimaram-lhe primeiro a alma antes de nos alertarem a nós contra a vertigem a que podemos soçobrar. No seu último livro, *Sinais de êxodo* (1985), o Nobel da Paz evoca a catástrofe nuclear como ameaça apocalíptica que temos de exorcizar de todas as maneiras, começando por não perder a memória sinistra do Holocausto: «É Auschwitz que irá gerar Hiroshima; e se o género humano desaparecer por causa da bomba atómica, ela será o castigo de Auschwitz, onde, nas cinzas, se consumiram as esperanças do homem» — escrevia ele, em 1966, n*O canto dos mortos*.

Pelos eventos que recordam e pelas interrogações que levantam, os livros de Wiesel não nos deixam adormecer na indiferença, pois todos eles se concentram na morte do homem, tanto vítima como algoz; isso através da denúncia isenta de ódio, que o escritor afirma não ser solução, pois, «se o fosse, os sobreviventes deveriam ter incendiado o mundo logo que saíram dos campos» de extermínio.

Experimentando, como hebreu, o martírio de todo o crente face ao silêncio de Deus, o autor de *A noite* vive essa agonia como opção por Deus e pelo homem, pelo temporal e pelo eterno, inseparavelmente; fá-lo, afirmando os direitos do espírito num mundo que nega o espírito, inculcando a determinação de construir sobre as ruínas, «cantando sempre mais forte, quando tudo em volta anuncia o fim do mundo, o fim do homem» (*O canto dos mortos*). É que Elie Wiesel vinca fortemente a presença de Deus na história, para lá da negatividade que assola a consciência contemporânea e de todas as barbáries cometidas pelo homem quando usurpa o lugar de Deus e idolatra as ideologias.

Mas ... talvez a lenda com que Elie Wiesel termina *A cidade para lá do muro* diga tudo, e de maneira mais eloquente, sobre esse meridiano dos nossos dias:

«Um dia falou o homem a Deus desta maneira:

— Mudemos de papéis. Tu vais ser homem e eu serei Deus. Apenas durante um segundo.

Deus sorriu benevolmente e perguntou-lhe:

— *Não te mete medo?*

— *Não, e a ti?*

— *A mim, sim — disse Deus.*

Apesar de tudo, Deus acedeu ao desejo do homem. Fez-se homem, e o homem ocupou o seu lugar e imediatamente se aproveitou da onnipotência: negou-se a voltar ao estado anterior. Sucedeu assim que nenhum dos dois, nem Deus nem o homem, tornaram a ser o que pareciam.

Passaram os anos, talvez eternidades. E de repente o drama reavivou-se. O passado para um e o presente para outro resultavam-lhes excessivamente duros. Como a libertação de um estava vinculada à libertação do outro, renovaram o antigo diálogo, cujos ecos chegam até nós na noite, carregada de ódio, de remorso e, sobretudo, de nostalgia infinita⁽¹¹⁾.

⁽¹¹⁾ *The town beyond the wall*, N. York, 1964, p. 179, cit. por M. Gerhart, *Concilium*, n. cit., p. 293.

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

SAGRADA ESCRITURA

Mondésert, Claude (dir.): LE MONDE GREC ANCIEN ET LA BIBLE. Col «Bible de tous les temps», 1. 422 págs. Beauchesne, Paris, 1984; Fontaine, Jacques e Pietri, Charles (dirs.): LE MONDE LATIN ANTIQUE ET LA BIBLE. Col «Bible de tous les temps», 2. 672 págs. Beauchesne, Paris, 1985.

Que a Bíblia é «o livro por excelência» e o livro mais editado por todo o mundo, desde todos os séculos cristãos, é já por demais sabido. Mas saber a história da sua influência nos mais variados sectores do pensamento, da vida e dos ideais dos homens por esse mundo além, é que é novidade que bem poucos conhecem.

200 especialistas animados pela editorial Beauchesne e patrocinados pelo Centro Nacional de Letras da França, lançaram-se à aventura de desvendar um pouco dessa história, limitando-se apenas à que se passa no mundo ocidental. O plano prevê sete volumes, cada um dedicado a uma das épocas mais relevantes da história. Temos entre mãos os dois primeiros.

1) *Le monde grec ancien et la Bible*, abre a colecção com uma série de 20 estudos de conhecidos autores, coordenados por Claude Mondésert que faz a Introdução. Depois de

três estudos básicos sobre a tradução grega do Antigo Testamento de *Os Setenta* (P. Lamarche), sobre a interpretação helenística que lhe imprimiu *Philon de Alexandria* (R. Arnaldez) e sobre a maneira como se formou o Novo Testamento no seio da *Igreja nascente* (J. Guillet), vêm os restantes estudos dedicados à influência da Bíblia nos mais variados sectores do mundo greco-cristão: o que era a *Bíblia no ensino e na liturgia* das comunidades primitivas (W. Rordorf) e da Igreja de Jerusalém (Ch. Renoux); o papel que desempenhava nas *controvérsias* entre judeus e cristãos (M. Simon) e mais tarde nas da crise ariana (Ch. Kannengiesser) e o peso que teve na *moral* de Clemente de Alexandria (E. Osborn), na *teologia* de S. Ireneu (M. Jourjon) e na de S. Gregório Nazianzeno (P. Gallay); como era lida quer por *um exegeta* como Teodoro de Cyr (J. Guinot), quer pelos *marginais* da ortodoxia (A. Boulluec) ou pelo pagão Celso (M. Borret), quer pelos *simples peregrinos* do Oriente (P. Maraval); e finalmente a influência que teve em *inscrições gregas* (D. Feissel), na *arte cristã* (P. Bourguet) e *edições ilustradas* (N. Thierry).

Só pela enumeração dos temas, se pode ver a riqueza de dados que fornece para avalliar um pouco o que seria o «movimento bíblico» daqueles tempos.

2) *Le monde latin antique et la Bible*, através de uma distribuição mais cuidada dos temas pela mão dos organizadores Jacques Fontaine e Charles Pietri, mostra logo, pela panorâmica geral, o percurso diferente que teve de seguir a história da penetração da Bíblia no Ocidente latino.

A diferença da língua e da familiaridade com a cultura judaica, pôs logo problemas à *chegada da Bíblia ao Ocidente* (I parte): desde as primeiras traduções latinas da série *Vetus Latina*, magicamente escriturizadas à materialidade da palavra e que tão má aceitação tinham, mesmo entre os letrados cristãos (J. Freidouille), até às mais antigas versões em bom vernáculo que culminaram na *Vulgata* de S. Jerónimo (J. Gribomont), a Bíblia demorou a inculturar-se. Mas quando se impôs, mereceu *larga divulgação dos copistas* de Cassiodoro (J. Gribomont) e chegou a ter grande *influência na língua latina* (R. Braun).

A partir daí, a Bíblia entra a fundo na *vida das comunidades* (II parte), a começar pela liturgia (V. Saxer), catequese (Y. Duval) e concílios (J. Gaudemet); nos *estilos de vida cristã* (III parte), oferecendo modelos de vida a mártires (S. Nigoul), monges (J. Biarne), pastores (B. Judic) e príncipes (M. Reydellet); e sobretudo na *vida intelectual e literária* (IV parte). E é então aqui, num aturado confronto com o mundo intelectual e literário, através das controvérsias (Ch. Kannengiesser) e da apologética (J. Freidouille) que se apura pouco a pouco a *ciência exegetica* através dos grandes Padres latinos (Doignon, P. Jay).

Por este simples sumário de pistas exploradas, já se está a ver que, acompanhar esta história da inculturação bíblica do Ocidente, é simultaneamente entrar a fundo na história da cultura cristã europeia, na história viva da Igreja e nas mais remotas origens da arte e literatura cristãs. Só por isto é fácil adivinhar o contributo que estes estudos podem vir a prestar a múltiplos campos da

história da cultura em geral. —
F. de Sales Baptista.

Andrade, Barbara: ENCUENTRO CON DIOS EN LA HISTORIA. 250 págs. Sígueme, Salamanca, 1984.

Nascida na Alemanha e vivendo actualmente no México, a autora lecciona antropologia teológica. No presente vol, ela dá-nos um estudo da concepção de Deus no *Pentateuco*, abordada através da estrutura do encontro salvífico entre Deus e o homem, relevando os traços globais dos distintos níveis de reflexão sobre esse encontro.

Trata-se, portanto, dum trabalho de teologia bíblica, com notória tonalidade hermenéutica. O seu núcleo é constituído pelos caps. 2-4 (incl.): concepções bíblicas do *Deus transcendente*, do *Deus histórico* e releitura cristã do seu dinamismo escatológico ou actualização daquelas duas experiências à luz do *N.T.*

Dentro dum contexto de revelação e de fé historicamente vividas, procedendo pelas unidades de sentido fundamentais sugeridas pelos textos bíblicos a A. ilumina «o dinamismo das palavras e factos entre Deus e Israel (ou Deus e o homem), que chamamos história de salvação».

Não faltam na obra algumas precisões críticas sobre perspectivas actuais relativamente à história da salvação, com particular referência a Pannenberg e Cullmann.

Nota fundamental posta em relevo neste estudo: Israel capta a Deus na sua história, mas trata-se duma percepção aberta e susceptível de ulteriores aprofundamentos, e não duma percepção objectivante e fechada; isto é, o encontro Deus/Israel é um facto, mas a compreensão e a formulação desse facto real são perfectíveis e só em Cristo encontram a sua profundidade e expressividade definitiva: «Em Cristo como acontecimento histórico-salvífico recupera-se, por conseguinte, o dinamismo histórico relacional entre Deus e os homens a partir dum novo centro» (245). —
I, Ribeiro.

Sublon, Roland: MENTEUR ET PROPHÈTE. 208 págs. Desclée de Brouwer, Paris, 1984.

Um livro original pelo estilo, forma e objecto. Um texto passível de múltiplas leituras, a convidar cada leitor a rasgar, pela própria leitura, um caminho singular. Uma leitura da Bíblia que não repele a linguagem e a interpretação psicanalíticas, mas pelo contrário vê nelas um meio de melhor fazer falar os textos: «Na realidade, o discurso bíblico e psicanalítico constituem parte integrante duma cultura: não se sabe muito bem porque é que o segundo devia necessariamente desqualificar ou purificar o primeiro» (p. 8).

Teólogo e psicanalista, o A. desafia-nos a essa estranha aventura da palavra, lendo a Bíblia mas em posição psicanalisante, desde os relatos de Abraão e de Moisés às experiências de Maria e de Jesus, mas lidos hoje depois de Freud e Lacan.

Aventura da palavra... mas palavra dum sujeito que, ao falar, desencadeia um duplo acontecimento: exprime-se a verdade, e irrompe um profeta a ser ouvido. Essa verdade, porém, nunca se diz inteiramente, escapa ao sujeito da enunciação; nesse ponto, existe mentira, não como o contrário da verdade, mas como apelo ao crédito daquele a quem se dirige ou como «mentira» situada enquanto tal na dimensão da verdade a escutar.

A obra (também ela enigmática!) concentra-se inteiramente em torno do «Enigma do Outro» e é girando e voltando a girar em volta desse enigma que ela vai como que reescrevendo a Bíblia: «*L'Autre advient et parle une langue nouvelle et celui qui accueille son message inouï pourrait y distinguer l'universel au coeur du singulier*» (149). Poder surpreendente do Verbo! — I. Ribeiro.

Masson, Denise: L'EAU, LE FEU, LA LUMIÈRE — D'après la Bible, le Coran et les traditions monothéistes. 192 págs. Desclée de Brouwer, Paris, 1986.

Com cinco décadas de permanência em meio islâmico, a A. tem estudado a proximidade entre as três religiões monoteístas: Judaísmo, Cristianismo, Islão. Depois de traduzir o Corão para a Pléiade, procura complementar ensaios sobre 'monoteísmo' em 'três vias', estudando neste livro o profundo significado dos símbolos e ritos básicos unidos ao culto de Deus porque fazem penetrar na economia do sagrado: «o sentido espiritual de gestos e usos semelhantes mantidos por diversas religiões» ou «as realidades profundas [que] se exprimem a partir dos elementos materiais mais comezinhos: água, fogo, luz» — os três capítulos que apontam para o IV, «a vida futura».

Desenvolvimento de temas bíblicos e corânicos, com aplicações à espiritualidade inerente. Confirmação de que só por símbolos de forte densidade vital poderá o homem falar do indizível, mesmo antes dos monoteísmos. — P. L.

HISTÓRIA

Hebblethwaite, Peter: JOHN XXIII: POPE OF THE COUNCIL — Vol. de VIII + 550 págs. Geoffrey Chapman, Londres, 1985.

Temos em mão a edição de 1985 em *paperback* do volume originalmente publicado no ano anterior sobre a vida, a personalidade e o destino do Papa João XXIII — o Papa do Concílio Vaticano II. Edição esta de manuseio pouco cómodo — o livro teima em não ficar aberto onde a gente quer — mas com óptima apresentação gráfica e enriquecida por fotografias interessantes. A obra em si representa uma façanha de grande alcance realizada pelo autor, Peter Hebblethwaite. Sete anos de esforços aturados levou ele a elaborar estes densos capítulos. Ia emu-

lando a Donzela do Lago, às voltas com o fabrico da espada Excalibur: «Nine years she wrought it, sitting in the deeps», como conta (e canta) o velho Tennyson. A forma como Hebblethwaite concebeu e levou a cabo esta biografia do simpático pontífice Ângelo Roncalli abre não poucas luzes sobre um largo espaço da cena eclesiástica do século XX.

O livro lê-se com sumo interesse e deixa-nos com a sensação de termos vivido na companhia do protagonista durante os longos anos que separaram a sua infância em Sotto il Monte da sua morte no Vaticano. A pena límpida de Hebblethwaite exarou, com copiosa documentação, um estudo extenso não só dos meandros por onde foi serpando a vida exterior de Ângelo Roncalli como também dos caminhos interiores pelos quais o conduziu a acção do Espírito Santo. A bibliografia utilizada pelo Autor enche dezasseis páginas de registos e comentários. Segue-se um índice carregado de dados relevantes, no qual, porém, certos apelidos com «de» não deviam vir sob a letra D senão sob a letra inicial desses mesmos apelidos.

Pertencente a uma família radicada desde os inícios do século XV em Sotto il Monte e com ascendência ainda mais antiga em Valle Imagna, Ângelo Roncalli era de saudável estirpe rural norte-italiana, fixada no sopé dos Alpes, onde as etnias latina e germânica se mesclam. Uma constante na vida do futuro João XXIII, e que a presente obra põe justamente em relevo, foi o amor profundo que ele sempre nutriu pela sua cristianíssima família. E pode dizer-se que tudo em Ângelo Roncalli atesta o homem de coração grande para quem Deus reservava altos destinos. Homem que, não obstante certa opinião generalizada a seu respeito, era muito mais do que um bondoso prelado inesperadamente eleito Papa, no crepúsculo da vida. Com efeito, Ângelo Roncalli estava bem apetrechado para exercer o subido múnus que veio a pesar a bom pesar sobre seus ombros já cansados. A uma piedade profunda, haurida nas águas

puras da casa paterna e mais tarde matizada pelos Exercícios Espirituais de Santo Inácio (entre outras influências salvíficas), o Papa do Vaticano II aliava uma excelente preparação académico-intelectual. Aluno assíduo, aplicando-se com gosto aos estudos que cursou no Seminário de Bergamo, onde se distinguiu na língua hebraica, e no então designado Seminário Romano (hoje Ateneu de Latrão), do qual foi bolseiro, Roncalli fez sempre boa figura *in statu pupillari*, a caminho da ordenação sacerdotal. Doutorou-se em Roma. Nomeado professor de história eclesiástica no Seminário de Bergamo, desempenhou com grande saber o seu importante mester. Mais tarde, como Delegado Apostólico na Turquia, «he became known to ambassadors and scholars as a man of erudition ... and something of an expert on Greek inscriptions» (p. 172). No entanto, a sua longa preparação para Pastor Supremo da Igreja Católica iria enveredar, também, por outros caminhos, todos eles positivos e enriquecedores. Caminhos que Hebblethwaite descreve em grande pormenor numa série de longos capítulos manchados por alguns laivos jornalísticos.

As sendas trilhadas por Ângelo Roncalli na sua subida até aos cumes do papado levaram-no não só à docência em Bergamo, como ao serviço do bispo Radini Tedeschi, de quem Roncalli foi o dedicado secretário, ao cuidado físico e espiritual da soldadesca no hospital de Bergamo, durante a Primeira Guerra Mundial, à diplomacia espinhosa na Bulgária, na Turquia e em França e por fim à eminência patriarcal em Veneza. Nessa escola dura mas variada, Roncalli muito aprendeu. Veio a compreender a situação do catolicismo no Leste europeu e no Próximo Oriente em todas as suas dimensões. O Delegado Apostólico gostou da Bulgária. Também se sentiu feliz em Paris, não obstante os problemas que, como Núncio, teve de resolver na França agitada do pós-guerra: a França dos bispos «pétainistas»

e dos padres radicais. Onde quer que estivesse, Roncalli mostrava-se sensato e conciliador, firme e enérgico, atirando-se com denodo — e com método — «in medias res», sustentado por uma fé inabalável. Durante seis anos foi Patriarca exemplar de Veneza — ele que nunca tivera cura de almas, no sentido convencional. Eleito Papa, logo se revelou um timoneiro audaz da barca de Pedro, levando-a para águas que, sob pena de embater nos escolhos do mundo contemporâneo, ela tinha de navegar. Os densos capítulos sobre o pontificado de João XXIII atestam o imenso auxílio escrito e oral prestado ao Autor por Dom Loris Capovilla, secretário particular do Patriarca Roncalli em Veneza e posteriormente do Papa do Concílio. São felizes os títulos que, não sem certa poesia, encimam os capítulos desta obra que nos fala de quem «gave and generated love with all his being» (p. 435). Tal era o Papa João XXIII; e nele «the Church and the world were prodigiously blessed» (p. 504). — *M. de Almeida.*

Koyré, Alexandre: ESTUDOS GALILEICOS. 428 págs. Dom Quixote, Lisboa, 1936; **Koyré, Alexandre: GALILEU E PLATÃO.** 96 págs. Gradiva, Lisboa, s/d.; **Fischer, Klaus: GALILEO GALILEI.** 184 págs. Herder, Barcelona, 1986.

Três livros sobre Galileu, que nos ajudam a melhor compreender a revolução científica do séc. XVI.

O de Fischer é o mais recente (1983) e o mais sinteticamente informativo. Em Galileu, nem tudo é ciência (fez horóscopos para ganhar dinheiro, mesmo sem acreditar no que fazia) e nem tudo o que julgava ciência o era de facto. É elevado a figura de proa da ciência moderna, por mérito próprio, mas também com a ajuda das contravérsias na Inquisição e fora dela. Aliás, Galileu foi mudando a pouco e pouco (prova-o Fischer à base dos escritos) da posição antiga para a moderna, mantendo até ao fim certas concepções que podia ultrapassar. Grande parte do livro é uma

análise dos méritos, inconsistências e erros de Galileu na investigação em vários domínios, mas com a utilidade de desbloquear desenvolvimentos posteriores: «separar a física da filosofia» (164). Mas há também, a pesar na balança, motivos políticos e extra-científicos. Notem-se as datas biográficas (início), a bibliografia e os índices analíticos.

Com os seus *Estudos galileicos* (1935-39), Koyré foi um dos pioneiros na análise das inovações de Galileu; mas Fischer rebate algumas das suas interpretações como já ultrapassadas por ex., o platonismo em Galileu). Seu tema é sobretudo o «interesse e a fecundidade filosóficas do estudo da história da ciência», pois mostrando-nos «o espírito humano a braços com a realidade... revela as suas derrotas e vitórias na via da intelecção do real» (13). Para Koyré, não se trata de «descobrir os erros» de Galileu mas de «desvelar a subestrutura real do seu pensamento» (314). Mas «não se pode fazer física 'abstracta' como a de Galileu» (168); paralelamente, «é só duma *metafísica nova* que a nova física pode sair» (224). Mas em Galileu há sempre «a mistura subtil de 'ciência' e de 'filosofia'» (263). Koyré acompanha as mesmas discussões que Fischer; se engloba mais intervenientes e maior abundância de textos, atende menos às contingências da vida de Galileu.

Os dois estudos (1943 e 48) editados pela Gradiva, «polemicamente inovadores» para a história das ciências, complementam a visão de Koyré e sublinham duas ideias: interpretação do pensamento antigo à luz das categorias do tempo, direitos da imaginação teórica contra os da realização prática. — *F. Pires Lopes.*

Saraiva, José Hermano e Barros, Jorge. O TEMPO E A ALMA. Itinerário Português. 2 volumes de 216 págs. Círculo de Leitores, Lisboa, 1986.

Publicação em forma de álbum com denso texto do historiador

J. Hermano Saraiva e fotografias de Jorge Barros. O itinerário percorrido vai, no 1.º volume, do Minho até Lisboa pela orla litoral, e, no 2.º volume, de Setúbal ao Algarve, ao longo da costa, depois pelas zonas leste e norte, geralmente perto da fronteira espanhola, para finalmente chegar à Madeira e aos Açores.

Desta aliciante peregrinação por território português continental e insular resultou um roteiro sentimental com tudo o que isso implica de subjectivismo na escolha do itinerário e dos temas aflorados, e de apego emotivo à terra pátria e suas gentes.

O título do livro revela o propósito que norteou o autor. A paisagem de cada local evocado com suas características e valores próprios é dada sumariamente como cenário e palco da sua história que se torna vida através da memória perpetuada em costumes, tradições e factos. E é a alma das suas gentes desde a Pré-história até aos dias de hoje que, sempre que é possível, o autor procura descobrir e revelar quase sempre com certo pendor dramatizante.

Excelente conversador, J. Hermano Saraiva a pretexo da paisagem que por vezes atravessa a 180 quilómetros à hora — como ele confidencia na pág. 281 do 2.º volume — ultrapassando escandalosamente os limites de velocidade não sei se por correr contra o tempo ou se por voar na esperança de ainda surpreender ao vivo o passado para melhor lhe captar a alma, vai cavaqueando eruditamente esquecido não raro das proporgões do espaço e do tempo tão preso ele está ao cativante relato de vidas esquecidas que a sua passagem faz emergir à ribalta da memória.

E na sua conversa aliciante, a par de múltiplos conhecimentos históricos que transmite sugestivamente, sugere propostas administrativas e culturais, lavra protestos indignados, expõe pontos de vista discutíveis, revela sonhos utópicos, propõe etimologias engenhosas, alvitra hipóteses irrealistas e emite

juízos históricos carecidos de matização, tudo referido num tom coloquial de reportagem — por exemplo na pág. 76 do 1.º volume relata, sem datar a crónica, que «ainda há dois dias a televisão mostrou» — próprio de quem se apresenta como testemunha presencial dos acontecimentos.

Para J. Hermano Saraiva, o tempo vive na alma e a alma não depende do tempo. Daí a força do texto que dá vida a toda a memória evocada e a torna presente e actuante, seja ela da Pré-história, dos tempos da Reconquista, dos Descobrimentos ou das Guerras Liberais, num esforço de visualização comunicativa que leva por vezes o autor a dirigir-se em directo aos leitores como se fossem radioouvintes ou telespectadores ao escrever, sem datar, «estive hoje» (pág. 193 do 1.º volume). É este «hoje» intemporal da Pátria que o autor intentou descobrir e transmitir com olhos de historiador e coração de português.

O subjectivismo emotivo leva, por vezes, a juízos falhos de solidez — como o que emite sobre a origem da Inquisição em Portugal (pág. 202 do 1.º volume) — a afirmações simplistas como a de reduzir uma ordem militar a uma cooperativa de guerreiros (pág. 159 do 1.º volume) e a atropelos culturais como o de confundir Alcobaca com Alpiarga (pág. 162 do 1.º volume) e Assis com Pádua (pág. 50 do 2.º volume).

Este livro apaixonado e apaixonante, como toda a obra humana é perfectível, sobretudo na sua complementaridade. E tanto mais quanto se trata de um roteiro sentimental, ambicioso nomeadamente quanto ao espaço desmedido que pretendeu abarcar, em que o passado é assumido como trampolim para o futuro. Mas um futuro, como se depreende da leitura deste itinerário modelar na sua coloquialidade, que assenta e lança raízes num passado que importa conhecer, preservar e transmitir — através do estudo da história documental de cada terra com suas realizações,

vultos e lendas — para que seja a alma que fez esta Nação multisssecular a manter a sua identidade num progresso em que ela se afirme e dignamente se perpetue. — *M. Alves de Oliveira*.

Coelho, José Maria Afonso: FORAL DE ALMODÓVAR. 60 págs. Edição da Câmara Municipal de Almodóvar, 1985.

O primeiro foral de Almodóvar foi concedido por D. Dinis no ano de 1285. Para comemorar este sétimo centenário, o jovem estudioso José Maria A. Coelho teve a feliz iniciativa de publicar o foral, no seu original em latim bárbaro e em versão portuguesa. Mas não ficou por aqui: aproveita a oportunidade para fornecer algumas informações arqueológicas, históricas e artísticas, tornando assim o presente fascículo uma breve mas muito útil monografia da simpática vila alentejana. — *A. R.*

LITERATURA

Chorão, João Bigotte: O ESCRITOR NA CIDADE. 301 págs. Verbo, Lisboa, 1986.

Quando João Bigotte Chorão me encarregou de lhe trazer de Paris o livro de Cioran *Exercices d'admiration* não pude deixar de sorrir porque andava já a ler este seu volume, *O escritor na cidade!* É que os bons críticos e os bons intérpretes parece que se conhecem a distância e chamam-se uns aos outros por secretas afinidades. Com efeito, este livro, *O escritor na cidade*, é, de fio a pavio, a execução férvida da admiração bem norteada. Diríamos que o sentido do livro se aliga à *cidade* grega onde cada qual, meteco ou homem livre, tinha o seu estatuto escrito ou não, mas real — e esse sentido anda agora, na *cidade* moderna um tanto perdido.

João Bigotte Chorão mostra-se um tanto pessimista com estas democracias modernas que trazem o aven-

tal cheio de promessas mas deixam o escritor sob tutoria que o esbulha ou deixa completamente desprotegido e à intempérie. Reinvidica João Bigotte Chorão para o escritor do futuro os bens a que tem direito e, sem o desobrigar de uma vida austera, quere-o reconhecer, acatado e insubstituível. Volta-se depois para escritores que viveram na *cidade* pregressa e aí vêm os escritores da sua simpatia, os que lhe merecem uma leitura cheia de estímulos para o futuro. Aí reconhecemos as afinidades entre intérprete e interpretados. Os do nosso grémio, ou melhor, da nossa língua, estão bem representados: Camões, Camilo, Trindade Coelho, Aquilino, João de Araújo Correia, Tomaz de Figueiredo, Francisco Costa, Luís Forjaz Trigueiros, Fernando Pessoa, esparsamente os homens da Presença; e ainda os brasileiros, entre os quais avulta Gustavo Corção. Papini e Montherlant lembram bem as duas literaturas que, além da nossa, Bigotte Chorão mais escuta.

Como características gerais deste livro substancioso de ensaios, lembremos a sua escrita sóbria, de uma clareza assente em princípios que emergem da vida sem desvios direito e, sem o desobrigar de uma sociológicos e incidem no fenómeno literário inseparável da vida em todas as suas instâncias. Assim esta interpretação de autores seleccionados conjugam-se com um poder criativo que unifica o livro tanto como a matéria objectivamente tratada que é literária. Há conhecimento, mas não há relento impositivo de escolas que hoje tendem a abafar a originalidade do intérprete. Pelo tratamento que deu a alguns autores, João B. Chorão insinua um processo de aproximação literária que tão caro seria a um Charles du Bos — o de ir ao autor para encontrar um homem. E os dois autores significativos neste volume parecem-nos ser João de Araújo Correia e Gustavo Corção. Embora diferentes, num e noutra releva João B. Chorão o escritor identificado com a obra sem adminículos espúrios nem

muletas de empréstimo, fortes no idioma, cingidos a uma vocação interventora tão próxima do povo como fundida num destino pessoal.

O velho brocardo latino — *nova et vetera* — ajusta-se à prática de uma crítica que é tanto mais construtiva quanto visa mostrar que obras nos concitam ainda, se não já com modelos insuperáveis, como «casos que se definiram noutros horizontes culturais. Belo e robusto este livro de ensaios de João Bigotte Chorão. — *João Maia*.

Ouvrard, Pierre: ZOLA ET LE PRÊTRE. 218 págs. Beauchesne, Paris, 1986.

Sacerdote e actualmente reitor do Instituto Católico de Angers, o autor apresenta-nos um interessante estudo histórico-crítico sobre a figura do padre nos três ciclos romanescos de Zola. A partir do interior da Igreja e da objectividade requerida ao historiador dos textos e das ideias, ele estabelece um diálogo persistente com o romancista, procurando saber as razões da sua obsessão pelo personagem do padre.

A primeira metade da obra é composta por três partes que correspondem aos pontos centrais que interessam Zola e a crítica que ele fez da figura do padre tal como o conheceu no seu tempo: o padre e a política, o padre e a mulher, o padre e a «religião nova», isto é, a oposição entre o renascimento católico do fim do século e a «religião» da humanidade.

Na sequência desta parte mais analítica, o livro apresenta em síntese o problema do conjunto das relações de Zola com a figura do padre, situando-as na história e obra do romancista.

O interesse deste estudo ultrapassa, como é óbvio, o quadro da história e da crítica literária. É que ele faz-nos pressentir também, através das dificuldades de relacionamento com o catolicismo do seu tempo, a estrutura de pensamento,

a mentalidade e os princípios de vida dum livre-pensador muito característico da França secular.

Como bem insinua H. Mitterand, prefaciador do livro, Zola revela-se fascinado pela figura do padre porque vê nele, simultaneamente, o seu duplo e o seu antagonista; isto é, aproxima-os o mesmo sonho de redenção da humanidade, mas segundo modelos filosóficos radicalmente opostos, que levam Zola a rejeitar o discurso e a acção do sacerdote. — *Ribeiro da Silva*

Thierry, Jean-Jacques: ANDRÉ GIDE. 216 págs. Hachette, Paris, 1986.

«No interior duma obra largamente autobiográfica, é a si mesmo que Gide põe em questão» (30). De facto, este livro é uma biografia traçada sobretudo pelo entrosamento entre escritos e vida, muito bem decifrado por um especialista. O próprio escritor identifica: «*carrière littéraire ... ma vie*» (65). Gide «*veut se composer une figure*», mas tendo como base, no dizer de Martin du Gard, «*le mal du siècle*» (68).

As inibidas relações com a mãe e a mulher — «*la pierre à feu de l'oeuvre gidienne*» (100) — e mais desinibidas com escritores como P. Valéry, H. Ghéon, O. Wilde e outros, além do entusiasmo por efebos, tecem e tramam biografia e obra, no tear simpatizante e laudatório de Thierry, mesmo ao estampar-lhe o epíteto de «*champion de la pédérastie*» (157) algo contrabalançado pelo de «*Épicure, doublé d'un saint Augustin à rebours*» (179).

Gide: um homem que ao longo de toda a vida (1869-1951) não conseguiu resolver dois problemas tão pessoais como «o problema religioso e a questão sexual», e por isso «*mentiu sinceramente*» (183-4) vivendo em perpétua instabilidade e dispersão: «*Choisir me fut toujours impossible*». De *cette incertitude est née son oeuvre*» (188). — *P. L.*

CONTEMPORÂNEA — Grande Revista mensal. Director: José Pacheco. Volume I (núms. 1 a 3 —1922). 170 págs. Volume II (núms. 4 a 6—1922). 168 págs. Edição facsimilada: Contexto editora, Lisboa, 1984-1985.

Nunca será demais salientar, como já temos feito noutras ocasiões, a obra notável que a editora Contexto vem realizando, com a reprodução facsimilada de algumas das mais importantes revistas literárias das primeiras décadas deste século, pondo assim ao alcance fácil de estudiosos e curiosos autênticas raridades bibliográficas. Nesta série estão já publicadas as revistas: *Eh Real!* (1915), *Exílio* (1916), *Centauro* (1916), *Portugal Futurista* (1917), *Revista Portuguesa* (1923), *Athena* (1924-1925), *Sudoeste* (1935). A maior parte delas está ligada ao chamado Modernismo português. É esse também o caso da *Contemporânea* (1922-1926), cuja edição fac-simile se inicia com estes dois volumes, que incluem os seis primeiros fascículos. Estão prometidos um 3.º volume, com os fascículos 7 a 9 e um 4.º volume que recolherá os fascículos 10 a 14, além dum número-espécime lançado já em 1915.

Percorrendo a parte publicada, temos o gosto de encontrar os grandes nomes, os autores menores e os esquecidos do nosso primeiro modernismo, além de alguma colaboração estrangeira, escassa e de reduzido mérito. Lugar de relevo ocupa a contribuição de Fernando Pessoa, Mário de Sá-Carneiro, Almada (colaboração literária e plástica), António Botto, Mário Saa, Augusto de Santa-Rita, etc. Mas, apesar da sua orientação nitidamente moderna, a revista abria-se aos diversos quadrantes literários e ideológicos. A par dos republicanos Aquilino Ribeiro e João de Barros, os integralistas e monárquicos: António Sardinha, Alberto de Monsaraz, João Ameal, Alfredo Pimenta, Afonso Lopes Vieira, etc. O simbolismo é representado por Eugénio de Castro, a Renascença Portuguesa por Pascoaes e Corrêa d'Oliveira. E podíamos continuar.

A *Contemporânea* salientava-se igualmente pelo seu aspecto gráfico, com a colaboração artística de Jorge Barradas, António Soares, Francisco Franco, Mily Possoz e outros.

Falta salientar a excelência do papel e a perfeição inexcelsível do trabalho tipográfico, que nos dá a ilusão de manusear os próprios fascículos originais. — A. B.

ANUARIO DE POESIA — Autores não publicados. 124 págs. Assírio e Alvim, Lisboa, 1986.

Terceiro ano de poesia em anuário. Para «autores não publicados» mas publicáveis e portanto aqui 'publicados'. Diga-se porém que há outros anuários e até livros publicados sem a chancela dos três do júri.

Por ordem alfabética do primeiro nome, são 69 entre quase um milhão de concorrentes ávidos, de todos os lugares do mundo onde a língua é pátria de portugueses. Poemas curtos ou mais longos, em prosa dividida ou em poesia verdadeira, com seriedades como promessa ou com verduras como vacina. Consolação para o editor: «Ficaremos compensados se a Poesia do futuro ousou passar por estas páginas». — L. Estevas.

FILOSOFIA

Ladrière, Jean: L'ARTICULATION DU SENS. I: Discours scientifique et parole le foi; II: Les langages de la foi. 257 e 350 págs. Cerf, Paris, 1984.

O I vol. da obra é reedição dum livro publicado em 1970 com o título que agora engloba dois vols; embora recolha textos de 1962-1969, eles são de qualidade e conservam todo o seu vigor. O II vol retoma artigos redigidos entre 1970-1981 para revistas e congressos. São textos menos centrados nas questões de epistemologia.

A unidade dos dois vols. assenta na perspectiva e no método. Visa o A. confrontar as palavras da fé com a linguística moderna, mantendo a fidelidade às exigências das duas partes em presença, isto é, evitando tanto o concordismo fácil como o divórcio completo. O objectivo é, por conseguinte, identificar a especificidade da linguagem da fé e particularmente o seu modo próprio de significar.

As intuições apresentadas pelo A. no I vol. retomam agora uma nova dimensão ao serem prolongadas pela II.ª colectânea, mais directamente voltada para as linguagens da fé: relatos evangélicos e linguagem litúrgica, discurso dos espirituais, expressão eclesial, discurso e seu estatuto teológico. Na sequência do estudo destas diversas linguagens, aborda o A. uma questão que daí surge espontaneamente, ou seja o problema da relação entre a linguagem originária da fé e das suas linguagens derivadas.

Outro feixe de questões equacionadas por J. L. com a originalidade que caracteriza a sua reflexão: a teologia face à problemática heideggeriana da desconstrução da metafísica — ela própria uma radicalização da problemática kantiana da desconstrução da razão; problemática da *existência*, tal como é cultivada pela filosofia moderna; problemática da *natureza*, que reencontra actualmente o seu estatuto filosófico; e a questão da corporeidade, a unir as duas problemáticas anteriores.

Em suma, deduz-se do conjunto como a filosofia e a teologia se podem dar as mãos numa colaboração estreita; no caso específico desta obra, é patente a fecundidade que resulta, para a teologia, do diálogo instrutivo com o melhor da epistemologia contemporânea.

A *articulação de sentido* revela a grande paixão intelectual do seu autor, que se traduz tanto na concatenação vigorosa como na grandeza de perspectiva. A obra é, incontestavelmente, uma das que mais honram a reflexão cristã actual. — I. Ribeiro.

Greisch, Jean: L'ÂGE HERMÉNEUTIQUE DE LA RAISON.
276 págs. Cerf, Paris, 1985.

Já vai sendo lugar comum afirmar-se que o campo contemporâneo do pensável é em grande parte dominado pelo problema da interpretação. Assim, quer seja filosófica quer teológica, a razão entrou na sua idade hermenéutica.

Essa a tese que comanda as análises do presente estudo de J. Greisch, excelente conhecedor tanto de Wittengstein como de Heidegger.

A obra prolonga uma pesquisa já empreendida em *Herméneutique et Grammatologie* onde o A. fazia constar que o problema da interpretação pode dar pé a elaborações filosóficas muito diferentes e até antagonistas; quer dizer, o chamado «conflito das interpretações» não traduz apenas a rivalidade reconhecida das interpretações filosóficas da realidade, mas atravessa o campo filosófico num sentido mais fundamental — concernente ao que outrora se designava como «filosofia primeira» — conduzindo a diferentes formulações, de Nietzsche a Heidegger e de Levinas a Derrida.

Uma parte importante dos estudos reunidos no vol. foram originariamente publicados na colecção «Filosofia» da Beauchesne, dirigida pelo A., conhecido professor do Instituto Católico de Paris.

Mas a colectânea adquire a dinâmica dum itinerário específico que nos permite seguir os principais episódios da história da hermenéutica filosófica, de Schleiermacher a Dilthey, Gadamer e Ricoeur, embora a sua intenção não seja primariamente histórica mas sim a de sugerir um percurso: «O percurso conduz da idade hermenéutica da razão até ao problema da enunciação de Deus, passando pelo problema do texto sagrado... O percurso presente reivindica uma coerência própria, a de uma reflexão centrada na *idade hermenéutica da razão*», apesar desta reivindicação de universalidade do pensamento herme-

nêutico ser contestada, como se sabe, pelo racionalismo crítico.

Apesar de tudo, o A. não desiste de mostrar, através de abordagens convergentes, que a hermenêutica faz época, ao ponto de constituir uma nova idade da razão.

Essas aproximações sucessivas à temática central, mantendo sempre a vigilância crítica sobre o «conflito das universalidades», assentam nalguns debates contemporâneos, tais como o problema da secularização, do mito e do rito, do solo da crença, do conceito de texto sagrado, do olvido e retorno do Espírito e dos recursos duma linguística da enunciação para «dizer Deus».

A obra indica-nos, assim, os lugares ideais de pesquisa para definir as figuras da razão filosófica e teológica na sua «idade hermenêutica». Em consequência, a teologia, «convertida» à razão hermenêutica, descobre a encruzilhada donde partem e aonde conduzem as suas interrogações.

Desnecessário se torna lembrar que a problemática aqui versada se situa numa investigação ainda em curso «à *Vinterface*» do discurso teológico e do discurso filosófico. — *I. Ribeiro da Silva.*

Gil, Fernando: MIMESIS E NEGAÇÃO vol. de 514 págs. IN-CM, Lisboa, 1984.

Os títulos dos capítulos são claros na indicação do assunto: Representar, Categorizar, Inventar, Conhecer. Texto que o A. diz de «carácter inacabado» e escrito sobre textos, «na sua maioria artigos inteiramente reescritos» (p. 9) O título repete-se no último subcapítulo do último capítulo e parece indicar assim a preocupação central. Aliás, já o segundo parágrafo da introdução, ao falar-nos em «o tempo das ciências: cumulatividade e inovação» e em «a historicidade da metafísica singularidade e repetição», nos apontava uma tarefa a tentar cumprir.

Averbemos ainda da introdução algo que mais parece um «status quaestionis»: «A nova epistemologia pôs em evidência as aporias em que se debate a procura de provas e de fundamentos. Mas encontra-se hoje na situação inconfortável de, na *sua própria* problemática, não poder continuar a esquivar questões clássicas, inicialmente recusadas. (O que se expulsou pela porta volta a entrar pela janela?)» (p. 33).

Os títulos dos capítulos com os quais começámos esta recensão mostram que Fernando Gil aceita o repto de não esquivar as questões clássicas. Volta sobre elas e sobre os autores que as reflectiram, dialogando frequentemente com os mais recentes, dando nas páginas finais, explicitamente, a Kant a atenção que Kant merece. Mas já que estamos em atitude de relevar afirmações, anotemos: «a afinidade é o solo da objectividade a que é lícito aspirar» (p. 504); e ainda: «é preciso acrescentar que a objectividade da experiência se institui a partir da coadaptação de sujeito e mundo» (ib.). Mais adiante ainda: «Não é na distância do sujeito ao objecto que se há-de encontrar a objectividade, mas na cumplicidade da cognição com o mundo» (p. 505).

Quando F. G. afirma que «um materialismo transcendente é a doutrina que melhor declara a *mimēsis* do conhecimento e dos seus objectos» (p. 506), não se esquece de explicar que «o materialismo — isto é, um pensamento por natureza incompleto, deficitário, e não uma harmonia pré-estabelecida — saberá reconhecer que a *mimēsis* universal permanece uma ideia reguladora» (ib.).

Para terminar, a última frase do livro: «O facto da negação — do contraste, da oposição, da controvérsia — é o limite insuperável da *mimēsis*» (p. 507). Será? Para afastarmos antipaticamente «do contraste, da oposição, da controvérsia» terminamos com o insuperável da pergunta: Será? Os filósofos continuarão sempre a perguntar; e a tentar a *mimēsis*. — *A. F.*

Bourg, Dominique: TRANSCEN-
DANCE ET DISCOURS. 166 págs.
Cerf, Paris, 1985.

A questão da necessidade e da possibilidade dum discurso revelador da transcendência de Deus representa um dos problemas que mais preocupam a filosofia e a teologia actuais; um dos problemas que estão no centro de alguma confusão que envolve as duas disciplinas. Se uns preconizam uma teologia sem filosofia, outros, no âmbito de inspiração ora de Hegel ora de Heidegger, são levados a incluir a teologia na filosofia. Há, claro, outro problema de certo modo concomitante: como explicar que essa questão dum discurso revelador da transcendência de Deus apareça como pouco relevante para as diversas disciplinas onde se traduz o pensamento contemporâneo?

O presente estudo, preciso e minucioso, retoma, numa perspectiva diacrónica, todas as teorias elaboradas pelos filósofos, gramáticos e linguistas modernos a propósito da significação dos vocábulos, da língua, da palavra, etc., para apontar sobretudo a sua vinculação com o discurso e a impossibilidade de excluir deste movimento de pensamento os outros elementos da comunicação.

Todo esse itinerário mais não visa do que estabelecer os fundamentos duma abordagem cristã da linguagem. O contributo crítico e positivo de tal percurso oferece uma base de possibilidade de interrogação daquelas condições que subjazem à nominação de Deus: «O Deus assim nomeado não será certamente aquele que diz respeito à totalidade do ser e da ordem conceitual da *ratio*, mas precisamente aquele de quem Cristo dá testemunho: um Deus assim não é nomeável senão sob a condição expressa de citar o Mediador». — *I. Ribeiro*.

Welte, Bernhard: QUÉ ES CREER?
103 págs. Herder, Barcelona,
1984.

O conhecido filósofo da religião prolonga neste pequeno volume

algumas reflexões que já expusera em obra anterior, *Filosofia da religião* (Herder, 1982), onde estudou a fé como relação fundamental com Deus.

Trata-se aqui do aprofundamento da ideia de crer num mundo materializado e onde perdeu relevância a autoridade.

Essa dilucidação filosófica daquilo que torna possível uma fé assenta na análise de experiências básicas tanto de tipo pessoal como impessoal, que se podem caracterizar como «formas gerais da fé», dado que em princípio não são especificamente cristãs, embora, segundo o A., a fé cristã as suponha.

Na fundamentação crítica da fé para fazer frente à perspectiva cética mais radical, B. W. condensa as suas reflexões nos elementos de resposta a questões fundamentais que obsidiam o espírito do homem contemporâneo: Que significa crer e em que se distingue do saber e do conhecer? Como se atinge a fé pessoal? Que sentido tem a fé num mundo secularizado? É possível crer em Jesus como testemunha decisiva da salvação do Deus vivo?

As considerações da obra têm a sua origem nas lições dadas pelo A. na faculdade de teologia de Friburgo de Brisgóvia sobre a *fides* «*qua*» *creditur* — denominação da teologia clássica para designar a realização da própria fé, realização inseparável do conteúdo em que se acredita e ao qual se referem também, obviamente, estas páginas. — *I. Ribeiro*.

Thorp, John: EL LIBRE ALBEDRÍO. Defensa contra el determinismo neurofisiológico. 186 págs. Herder, Barcelona, 1985.

Versão de original inglês de 1980, apresentado na sua primeira versão como tese em Oxford, em 1976, pelo actual professor de filosofia na universidade de Ottawa. Obra bem explícita no seu designio fundamental: defender o livre arbítrio contra o determinismo neurofisiológico.

«Como centro de interesse do A. «as interpretações mais antigas e mais recentes do problema», que para ele se apresenta como um dilema: «ou somos livres, e por conseguinte a natureza não é determinista, ou a natureza é determinista e por conseguinte não somos livres» (11). O problema recobrou actualmente uma maior acuidade devido ao atomismo físico que domina o pensamento científico já que para esse atomismo a ideia de livre arbítrio não é apenas falsa mas mesmo incoerente.

Com sobriedade mas firmeza, empenha-se o A. na defesa sistemática da liberdade face à ameaça que para ela representa o estudo científico do cérebro humano; não permitindo, porém, que o conceito de livre arbítrio se dilua no de «determinismo mitigado» ou «compatibilismo», nem se limitando também a rejeitar a hipótese de trabalho da neuropsicologia de que todo o acontecimento mental está correlacionado com um acontecimento cerebral. — *I. Ribeiro.*

Ellul, Jacques: LES COMBATS DE LA LIBERTÉ. Éthique de la liberté, t. 3. 338 págs. Labor et Fides/Le Centurion, Genpve/Paris, 1984.

Figura de proa do protestantismo francês e bastante conhecido pelos seus estudos sobre direito romano, história das instituições e grandes desafios humanos e sociais da civilização moderna, o A. tem-se debruçado paralelamente sobre questões de teologia moral.

A *Ética da liberdade* constitui uma das obras de maior fôlego e fica agora completa com a publicação do t. 3, depois do lançamento dos anteriores em 1973 e 1975, respectivamente, na mesma casa editora.

O presente vol. interroga-se fundamentalmente sobre as formas sociais ou políticas da liberdade, denunciando simultaneamente a mentira duma «liberdade em espírito» e prevenindo os cristãos de que não existe qualquer espécie de liberdade se ela não se revela nem se exprime no campo histórico da necessidade, cujo tecido é recriado pela sociedade, pela política, pelo trabalho, pela técnica e pela própria sexualidade. Dessa necessidade são prisioneiros os homens «no exercício quotidiano da sua vida social, cultural, profissional, familiar, sexual P apanhados no jogo das ambições, das pressões ideológicas, dos estereótipos sobre a mulher, o casal, a criança ...».

Daí que J. Ellul, depois de perscrutar as intepelações decisivas da Bíblia e de nos confrontar sem complacência com as realidades que formam a trama da nossa história, venha provocar-nos às roturas e compromissos incessantes, característicos da liberdade cristã que põe *mãos à obra* e não teme os riscos nem as contradições: «A liberdade é um combate continuamente recomeçado, de rotura e de obediência, de transgressão e de amor, em todas as condições efectivas e complexas da história e da existência pessoal».

Com o seu saber e a sua alacridade inconfundível, o A. envolve-nos na sua óptica dialéctica e apresenta-nos análises deveras estimulantes. — *I. Ribeiro.*

Í N D I C E S

1. DE AUTORES

	PÁGS.
ARAÚJO, Alberto Filipe	
— Sociedade e cultura	50-60
ARAÚJO, Artur Paulo	
— Leão Hebreu e a beleza	281-293
BERNAL, Sérgio	
— A Igreja do Brasil perante a realidade dos pobres	177-185
BEYER, J.	
— O princípio de subsidiariedade. A sua aplicação no Concílio e no Código de Direito Canónico	418-444
BLET, P.	
— A revogação do Édito de Nantes (1685) — Recordando um centenário	375-394
BUSA, Roberto	
— Informática e Linguística	310-322
CLAVER, Bispo Francisco F.	
— Igreja e revolução. A solução filipina	32-49
DUBOIS, T.	
— La génération uéfroquée dará resposta?	461-465
GARCIA, Mário	
— O sentido da «perfeição» na poesia de Cesário Verde (No 1.º centenário da sua morte)	163-176
— Os sonetos completos de Antero de Quental	564-566
GRAÇA, B. da	
— Teologia e Biotécnica	224-228
— Bibliografia recente sobre questões de trabalho	332-336
— O XII Plano na política de Gorbatchev	449-456
HAMEL, Eduardo	
— A Não-violência em S. Mateus	554-560

SILVA, Isidro Ribeiro da

- Presença viva de Mounier 74-89
- García Márquez no ponto de mira 209-216
- Universo imaginário de Vergílio Ferreira 323-328
- Vergílio Ferreira: Obra de conta-corrente (II) 395-402
- 89.º Katholikentag 456-461
- Elie Wiesel, Nobel da Paz 566-574

SILVA, Manuela

- Comunidade humana, Sociedade e Estado. Uma releitura da «Gaudium et Spes», 20 anos depois 123-133

SIMÕES, Manuel

- Cortes Gerais da Língua Portuguesa 148-162
- Alexandre O'Neill, um poeta vivo 502-513

TEIXEIRA, José

- Estruturação simbólica em *Um homem na sua noite* de Julien Green 268-280

2. DE MATÉRIAS

BIOTÉCNICA

- Teologia e Biotécnica 224-228

BRASIL

- A Igreja do Brasil perante a realidade dos pobres 177-185

COIMBRA, LEONARDO

- Actualidade de Leonardo Coimbra 97-101

COMUNIDADE EUROPEIA

- Juventude e Comunidade Europeia 90-97
- Desenvolvimento regional e integração europeia 541-553

DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

- Liberdade Cristã e Libertação. A doutrina positiva 3-15
- Comunidade humana, Sociedade e Estado. Uma releitura da «Gaudium et Spes» 123-133
- Doutrina social da Igreja e Ano Internacional da Paz 294-309
- Técnica e Igreja 336-338

EDUCAÇÃO

- Juventude e Comunidade Europeia 90-97
- Educação para a liberdade e prática da responsabilidade 216-221
- Libertar-se da religião é difícil? 445-449
- «Ratio Studiorum» e nova formação eclesial 525-540

FERREIRA, VERGÍLIO

- Universo imaginário de Vergílio Ferreira 323-328
- Vergílio Ferreira: Obra de conta-corrente (II) 395-402

FILIPINAS

- Igreja e revolução. A solução filipina 32-49

FILOSOFIA

- Presença viva de Mounier 74-89
- Actualidade de Leonardo Coimbra 97-101
- Kolakowski, testemunha dum século 483-501
- Leão Hebreu e a beleza 281-293
- Cinquentenário da morte de Unamuno 560-564

IGREJA

- Igreja e revolução. A solução filipina 32-49
- A Igreja do Brasil perante a realidade dos pobres 177-185
- A revogação do Édito de Nantes (1685) 375-394
- 89.º Katholikentag 456-461
- *La génération défroquée* dará resposta? 461-465

JUVENTUDE

- Juventude e Comunidade Europeia; projecto do Futuro-
-Futuro do Projecto 90-97

LINGUÍSTICA

- Cortes Gerais da Língua Portuguesa 148-162
- Informática e Linguística 310-322

LITERATURA

- De como nasceu Galaz e da morte da mãe 61-73
- Bruxas açorianas num teatro do sul do Brasil 102-105
- Constantes e variáveis na Literatura 221-224
- Em torno do Amadis da Gaula e de Cervantes 258-267
- Estruturações simbólicas em *Um homem na sua noite*
de Julien Green... .. 268-280
- «No seio da Virgem-Mãe» 519-524
- Universo imaginário de Vergílio Ferreira 323-328
- Vergílio Ferreira: Obra de conta-corrente (II) 395-402
- O valor pedagógico da «Odisseia» 329-332
- Alexandre O'Neill, um poeta vivo 502-513
- Os sonetos completos de Antero de Quental 564-566
- O purgatório literário de Sartre 514-518
- García Márquez no ponto de mira 209-216
- O sentido da «perfeição» na poesia de Cesário Verde 163-176

MOUNIER

- Presença viva de Mounier 74-89

PASTORAL

- Planeamento pastoral e perspectivas dos recursos humanos em Portugal. Achegas para a reflexão 186-208

POLÍTICA INTERNACIONAL

- O XX Plano na política de Gorbatchev 449-456
— Elie Wiesel, Nobel da Paz 566-574

SANTA ISABEL

- Evocação de Santa Isabel de Portugal 363-372

SARTRE

- O purgatório literário de Sartre 514-518

SEGURANÇA SOCIAL

- A segurança social e os meios de comunicação social 16-31

SOCIEDADE E CULTURA

- Sociedade e cultura 50-60

TECNOLOGIA

- Tecnologia: rosto do futuro 134-147
— Informática e Linguística 310-322

TEOLOGIA

- A Teologia na Sociedade e na Cultura contemporâneas 243-257
— Serviço Teológico pós-conciliar e Magistério autoritativo 403-417
— O princípio de subsidiariedade. A sua aplicação no Concílio e no Código de Direito Canónico 418-444
— A Não-violência em S. Mateus 554-560
— Teologia e biotécnica 224-228

TRABALHO

- Bibliografia recente sobre questões de trabalho 332-336

UNAMUNO

- Cinquentenário da morte de Unamuno 560-564

VERDE, CESÁRIO

- O sentido da «perfeição» na poesia de Cesário Verde (No 1.º centenário da sua morte) 163-176

3. BIBLIOGRAFIA

- AA. VV. — *Vie religieuse: demain* 236
Abecassis, Manuel — *Um filho em vossas mãos* 356
Alberton, S.J., P.º Valério — *Nossa Senhora de Mudjugorje. Aparições e mensagens* 476
Alberton, S.J., P.º Valério — *A Virgem Maria nas aparições de Medjugorje* 476
Alves, Ana Maria — *Iconologia do poder real no período manuelino. A procura de uma linguagem perdida* 112

Alves, Ana Maria — <i>As entradas régias portuguesas — Uma visão de conjunto</i>	467
Andrade, Barbara — <i>Encuentro con Dios en la historia</i>	576
<i>Anuário de Poesia. Autores não publicados</i>	583
Aquin, Thomas d' — <i>Somme Théologique</i>	229
Arnold, David — <i>A época dos descobrimentos</i>	467
Arouca, Manuel — <i>Gente marcada</i>	348
<i>Artes e tradições da região do Porto</i>	354
Barbosa, Miguel — <i>A guerra do rapa-tudo</i>	349
Breton, Stanislas — <i>Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckart</i>	474
Boisard, P. e Outros — <i>Christianisme et Socialisme</i>	234
Bourg, Dominique — <i>Transcendence et Discours</i>	586
Braga, Teófilo — <i>História da Literatura Portuguesa. 1.º vol. — Idade Média; 2.º vol. Renascença; 3.º vol. Os Seiscentistas; 4.º vol. Os Arcades</i>	115
Branco, Vasco — <i>Palavras sem voz</i>	349
Brandão, Fernando M. O. de Castro — <i>A política externa portuguesa e a aliança defensiva de 1799 com a Rússia</i>	469
Brasil, Américo — <i>A descendência portuguesa do General napoleónico Andoche Junot</i>	110
Brien, André — <i>Le Dieu de l'homme. Le sacré, le désir, la foi</i>	232
Cabral, Alexandre — <i>Subsídio para uma interpretação da novelística camiliana</i>	471
Cabral, Alexandre — <i>Correspondência de Camilo Castelo Branco com António Feliciano de Castilho, Eugénio de Castilho, Júlio de Castilho</i>	471
Cabral, António — <i>Jogos populares portugueses</i>	354
Calcutá, Teresa de; Taizé, Roger de — <i>Via Crucis</i>	235
Carrilho, Maria — <i>Forças armadas e mudança política em Portugal no séc. XX</i>	342
Carvalho, Francisco Neto de — <i>Pressupostos e dificuldades da acção política</i>	340
Chandor, Antony; Graham, John; Williamson, Robin — <i>Dicionário de computadores</i>	238
Chorão, J. Bigotte — <i>O Escritor na cidade</i>	581
Cidade, Hernâni — <i>Bocage</i>	115
Claes, Michel — <i>Os problemas da adolescência</i>	356
Coelho, J. M. Afonso — <i>Foral de Almodôvar</i>	581
Colliard, Claude-Albert — <i>Institutions des relations internationales</i>	344
Congregatio pro doctrina fidei — <i>Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita (1966-1985)</i>	477

	PÁGS.
<i>Contemporânea — grande revista mensal</i>	583
<i>Correspondência entre Mário de Figueiredo e Oliveira Salazar</i>	469
Cruz, Manuel Braga da — <i>Monárquicos e republicanos no Estado Novo</i>	340
Cunha, Celso; Cintra, L. F. Lindley — <i>Breve gramática do português contemporâneo</i>	238
Da Cal, Ernesto Guerra — <i>Lengua y estilo de Eça de Queiroz</i>	471
Debuyst, Christian — <i>Modèle éthologique et criminologie</i>	352
Dias, Baltasar — <i>Autos, romances e trovas</i>	116
Discours (Le) social de l'Église catholique — <i>De Léon XII à Jean-Paul II</i>	237
Eckart, Maître — <i>L'Oeuvre latine. I — Le commentaire de la Genèse précédé des Prologues</i>	474
Ellul, Jacques — <i>Les combats de la liberté</i>	587
Espanca, Florbela — <i>Contos — Obras completas, Vol. III</i>	473
Farra, Maria Lúcia Dal — <i>A alquimia da linguagem — Leitura da cosmogonia poética de Herberto Helder</i>	473
Ferlay, Philippe — <i>Le visage de gloire — Prières devant de Christ en croix</i>	236
Ferretti, Raymond — <i>La coordination de l'action des Organisations Internationales au niveau européen</i>	343
Filho, João Lopes — <i>Defesa do património sócio-cultural de Cabo-Verde</i>	355
Fischer, Klaus — <i>Galileo Galilei</i>	579
Flora, Luísa M. Rodrigues (Org.) — <i>O momento total — Ensaio de Virginia Woolf</i>	114
Fontaine, J.; Pietri, Charles — <i>Le Monde latin antique et la Bible</i>	575
Fuchs, Eric; Stucki, Pierre-André — <i>Au nom de l'autre — Essai sur le fondement des droits de l'homme</i>	339
Galhoz, Maria Aljete — <i>Fernando Pessoa</i>	346
Gaudement, Jean — <i>Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VII^e siècle</i>	106
Gibran, Khalil — <i>O louco</i>	350
Gil, Fernando — <i>Mimêsis e Negação</i>	585
Grawitz, Madeleine — <i>Lexique des Sciences Sociales</i>	478
Greisch, Jean — <i>L'Âge herméneutique de la Raison</i>	584
Grimm, Robert — <i>Les couples non mariés</i>	252
Guedes, Rui — <i>Acerca de Florbela</i>	473
Guillet, Jacques — <i>Entre Jésus et l'Église</i>	476
Hebblethwaite, Peter — <i>John XXIII: Pope of the council</i>	577

Husserl, Edmund — <i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica</i>	357
Iturrizoz, Jesus — <i>Irmão Franciscô Gárate, S.J. De porteiro a santo</i>	235
Izquierdo, Luís — <i>Conhecer Kafka e a sua obra</i>	114
Joaquim, Teresa — <i>Mulheres de uma aldeia</i>	355
Koyré, Alexandre — <i>Estudos Galilaicos</i>	579
— <i>Galileu e Platão</i>	579
Labin, Suzanne — <i>O mundo dos drogados</i>	353
Ladous, Régis — <i>Monsieur Portal et les siens (1855-1926)</i>	108
Ladrière, Jean — <i>L'Articulation du Sens, I-II</i>	583
Lafrance, Jean — <i>Ma vocation c'est l'amour — Thérèse de Lisieux</i>	236
Leitão, Luís Veiga — <i>Livro da paixão</i>	349
Lemos, Fernando — <i>Cá & Lá — Poesia</i>	350
Lévy-Laboyer, Claude — <i>Psicología y medio ambiente</i>	116
Lévi-Strauss — <i>La potière jalouse</i>	354
Lopes, António — <i>Roteiro histórico dos Jesuítas em Lisboa</i>	468
Lucien — <i>L'enfant qui jouait avec la lune</i>	353
Madeira, João — <i>As malas do cuco</i>	348
Magalhães, Aloisio de — <i>E triunfo? — A questão dos bens culturais no Brasil</i>	355
Magalhães, António — <i>A escola nocturna</i>	350
Malherbe, J.-F. — <i>Le langage théologique à l'âge de la science. Lectures de Jean Ladrière</i>	230
Martini, Carlo M. — <i>Témoins de la parole</i>	235
Martins, Francisco Ernesto de Oliveira — <i>Em louvor do divino Espírito Santo</i>	111
— <i>Arquitectura nos Açores</i>	111
— <i>Retratos da Terceira. A ilha de Nosso Senhor Jesus Cristo e alguns subsídios para o estudo da ourivesaria nos Açores</i>	111
Martins, Francisco Ernesto de Oliveira — <i>A escultura nos Açores</i>	111
Masson, Denise — <i>L'eau, le feu, la lumière — D'après la Bible, le Coran et les traditions monothéistes</i>	577
Mayer, Jean-Marie; Hilaire, Yves-Marie — <i>Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine I Vol.: Les Jésuites</i>	237
Mesters, Carlos — <i>A missão do povo que sofre</i>	233
Mishara, B. L., Riedel, R. G. — <i>El proceso de envejecimiento</i>	356
<i>Mission (La) du peuple qui souffre</i>	233
Mondésert, Claude (Org.) — <i>Le Monde grec ancien et la Bible</i>	575
Mónica, Maria Filomena — <i>O movimento socialista em Portugal (1875-1934)</i>	341
Monier, P. — <i>Exercices spirituelles</i>	475

Nascimento, Aires Augusto; Diogo, António Dias — <i>Encadernação portuguesa medieval, Alcobaça</i>	469
Navarro, Modesto — <i>O pântano</i>	348
Negreiros, Almada — <i>Obra completa</i> — Vol. I — <i>Poesia</i>	345
Neusner, Jacob — <i>Le Judaïsme à l'aube du Christianisme</i>	106
Nobre, Eduardo — <i>Dicionário de calão</i>	478
O'Connor, Jérôme Murphy — <i>Corinthe au temps de Saint Paul</i> ...	477
Oliveira, Custódio José de — <i>Tratado do sublime de Dionísio Longino</i>	116
Oliveira, José H. Barros de — <i>Concordância do Novo Testamento</i> ...	237
O'Neill, Alexandre — <i>Uma coisa em forma de assim</i>	349
Ouvrard, Pierre — <i>Zola et le Prête</i>	582
Paz, Octávio — <i>O arco e a lira</i>	113
Pessoa, Fernando — <i>Cartas a Armando Côrtes-Rodrigues</i>	346
Pessoa, Fernando — <i>Poemas escolhidos</i>	346
Pharo, Patrick — <i>Le civisme ordinaire</i>	351
PPC, Equipo Pedagógico de — <i>Libro basico del creyente</i>	234
<i>Presos políticos no regime fascista — IV: 1946-1948</i>	341
Queirós, Eça de — <i>Correspondência</i>	345
Queirós, Eça de — <i>Obras. Vol. IV</i>	115
Quental, Antero de — <i>Cartas inéditas a Alberto Sampaio</i>	345
Reis, João C. (Org.) — <i>A empresa da conquista do senhorio do Monomotapa</i>	467
Resende, Duarte de — <i>Tratados de amizade, paradoxos e sonhos de Cipião</i>	116
Reville, Jean-Marie de — <i>Le Saint Curé d'Ars</i>	475
Ribeiro, José Antunes — <i>Fragmentos e enigma</i>	349
Riehl, Wilhelm Heinrich — <i>La sociedad burguesa</i>	350
Rodrigues, Nelson — <i>Teatro completo</i> — Vol. 3: <i>Tragédias cariocas I</i>	347
Rodrigues, Urbano Tavares — <i>Desta água beberei</i>	347
Rosa, Alberto Asor — <i>Storia della Litteratura Italiana</i>	470
Rosas, Fernando — <i>As primeiras eleições legislativas sob o Estado Novo</i>	341
Rulli, Giovanni — <i>Per un'Europa senza frontiere. De Yalta a Helsinki</i>	343
Santos, Andrade — <i>Crónica de tantos feitos — A Revolução de Abril no Oeste português</i>	467
Santos, Guilherme G. de Oliveira — <i>Camilo Castelo Branco e José Agostinho de Macedo</i>	472
Saraiva, José Hermano; Barros, Jorge — <i>O tempo e a alma. Itinerário português</i>	579
Schmitt, Paul — <i>La réforme catholique. Le combat de Maldonat (1534-1583)</i>	107

Scott, Christian — <i>A historian and his world — A life of Christopher Dawson, 1889-1970</i>	109
Seixas, Noémia — <i>O véu de dois panos</i>	348
Serrão, Joaquim Veríssimo — <i>História de Portugal. VIII Vol. (1832-1851)</i>	466
Silva, Luís de Oliveira e — <i>O materialismo idealista de Fernando Pessoa</i>	472
Sonnet, S.J., Jean-Pierre — <i>La parole consacrée. Théories des actes de langage, linguistique de l'énonciation et parole de la foi</i> ...	230
Sousi-Roubi, Blanche — <i>Lexique de Banque et de Bourse</i>	478
Sublon, Roland — <i>Menteur et prophète</i>	577
Sue, Roger — <i>Vivre en l'an 2000 — Votre vie quotidienne... dans quinze ans!</i>	352
Talbot, André — <i>Les chrétiens au risque de la politique</i>	340
<i>Théologie et choc des cultures</i>	232
Thierry, J. Jacques — <i>André Gide</i>	582
Thorp, John — <i>El libre albedrio</i>	586
Torrado, António — <i>Prosaicas</i>	349
Valente, Francisco — <i>A problemática do matrimónio tribal</i>	355
Vários — <i>Le nouveau défi social</i>	351
Vasconcelos, Evaristo de — <i>Arte de bem viver — Para o melhor aproveitamento da energia nervosa e emocional</i>	115
Vaz, C. M. F., P. ^o Francisco — <i>Perto de Deus e dos homens. A Virgem Maria nos escritos de Paulo VI</i>	475
Welte, Bernhard — <i>Qué és creer?</i>	586

Obras recebidas na Redacção

OFERTA DOS AUTORES

- V. Perniola, S.J., *The Catholic Church in Sri Lanka. The Dutch Period, Vol. III, 1747-1795*, Tisara Prakasakayo, Dehiwala, 1985.
- Domingos Carvalho da Silva, *Uma teoria do poema*, Thesaurus, Brasília, 1986.
- Elza Miné, *Eça de Queirós jornalista*, Livros Horizonte, Lisboa, 1986.

OFERTA DOS EDITORES

Peregrinação — Lisboa:

Pedro d'Oney da Cunha, *Nossos filhos nossos cadilhos*, 1986.

Herder — Barcelona:

- 1) Sebastián Garcías Palou, *Ramon Llull en la historia del Ecumenismo*, 1986.
- 2) Georg Dietrich, *Psicologia general del counseling*, 1986.
- 3) Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, 1986.
- 4) Gerd Haeffner, *Antropologia filosófica*, 1986.
- 5) Jean-Adolphe Rondal; Michel Hurtig (Dir.), *Introducción a la psicología del niño*, 1986.

Herder — Friburgo:

- 1) Klemens Richter (Hrs.), *Liturgie — Ein vergessenes Thema der Theologie?*, 1986.
- 2) A.A.VV., *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, 1986.

Lib Philosophique J. Vrin — Paris:

Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia, Tomus XLV, 2: Sententia Libri De Sensu et Sensato*, 1985.

Labor et Fides — Genève:

- 1) Gérard Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, 1986.
- 2) Georges Bavaud, *Le réformateur Pierre Viret*, 1986.

L'Harmattan — Paris:

Droits de l'homme et relations Nord-Sud, 1985.

Zed Press — Londres:

Yolamu Barongo, *Political Science in Africa*, 1983.

Librairie H. Champion — Paris:

Bernadette Plot, *Écrire une thèse ou un mémoire en Sciences Humaines*, 1986.

F. C. Gulbenkian — Lisboa:

André Camlong, *Le vocabulaire du sonnet portugais*, 1986.

Arquivo da Universidade — Coimbra:

- 1) João José de Brito e Silva, *Catálogo dos Cartórios dos Colégios de S. Bento e do Carmo de Coimbra*, 1951.
- 2) Lígia Cruz, *Documentos para o estudo da criminalidade na Beira em meados do séc. XIX, III — 1859-1871*, 1985.
- 3) Manuel Augusto Rodrigues, *Biblioteca e bens de Francisco de Lemos e da Mitra de Coimbra*, 1984.
- 4) Manuel Santos Estevens, (org.), *Index dos títulos do Cartório do Mosteiro de S. Marcos (1766)*, 1950.
- 5) Júlio de Sousa Ramos; Marcelino R. Pereira, *Inventário do Colégio de S. Tomás de Aquino de Coimbra*, 1986.
- 6) Manuel Lopes de Almeida (Org.), *Correspondência diplomática de Francisco Ferreira Rebelo. Londres 1655-1657*, 1982.
- 7) *Livro Preto da Sé de Coimbra, 3 vols.*, 1977-1978-1979.
- 8) Mário Brandão, *Um documento acerca dos prejuizos causados à Universidade pela Terceira Invasão Francesa*, 1938.
- 9) Mário Brandão, *Actas do Conselho da Universidade de 1537 a 1557, Vol. I*, 1985.

- 10) Mário Brandão, *Actas do Conselho da Universidade*, 3 vols., 1951 a 1976.
- 11) *Actas das Congregações da Faculdade de Cânones (1772-1820)*, Vol. II, 1985.
- 12) *Actas das Congregações da Faculdade de Medicina (1772-1820)*, Vol. II, 1985.
- 13) *Actas das Congregações da Faculdade de Leis (1772-1820)*, 2 vols., 1983-1984.
- Dunod — Paris:
Jean-Pierre Fragnière, *Comment réussir un mémoire*, 1986.
- O. Orban — Paris:
Joel de Rosnay, *Le cerveau plannétaire*, 1986.
- Cahier Recherches-Débats — Paris:
Indifférence Incroyance et Foi, 1986.
- M. Grünwald — Mainz:
Klaus P. Fischer, *Gotteserfahrung*, 1986.
- Frances Pinter (Publishers) — Londres:
Margot Light; A. J. R. Groom (eds.), *International Relations. A Handbook of Current Theory*, 1985.
- Ed. de l'Université de Bruxelles — Bruxelles:
Philosophie et Litterature. Annales 1985, 1985.
- O.E.L.I. — Paris:
Pierre Teilhard de Chardin e Jean Boussac, *Lettres de guerre inédites*, 1986.
- Les Éditions de Minuit — Paris:
Albert Hirschman, *Vers une économie politique élargie*, 1986.
- Presença — Lisboa:
João Miguel Fernandes Jorge, *A jornada de Cristóvão de Távora Primeira Parte*, 1986.
- Terra Livre — Lisboa:
Luís Rodeia, *Manual de protecção do cidadão comum*, 1985.
- Editorial A.O. — Braga:
A.A. VV., *Oração experiência de Fé*, 1986.
- Livros Horizonte — Lisboa:
Joel Serrão, *Portugalia geral da História de Portugal*, 4.^a ed., Lisboa, 1980.
- Dom Quixote — Lisboa:
1) M. Reuchlin, *História da Psicologia*, 1986.
- 2) Michel Richonnier, *As metamorfoses da Europa, 1769-2001*, 1986.
- 3) Jorge Dias; Fernando Galhano, *Aparelhos de elevar a água de rega*, 2.^a ed., 1986.
Ed. de l'Université d'Ottawa — Ottawa:
1) Jean Theau, *Certitudes et questions de la raison philosophique*, 1985.
- 2) Jean-Louis Allard, *Jacques Maritain, philosophe dans la cité / A philosopher in the World*, 1985.
- La Documentation Française — Paris:
Maurice Pierre Roy, *La CEE et le Tiers Monde, Les conventions de Lomé*, 1985.
- Desclée De Brouwer — Paris:
R. Sebag-Lanoë, *Mourir accompagné*, 1986.
- Hachette — Paris:
1) Jean Mizrahi, *L'échiquier de l'électronique*, 1986.
- 2) Jean-Jacques Thierry, *André Gide*, 1986.
- Cerf — Paris:
1) François Charles, *La génération défroquée*, 1986.
- 2) Soeur Ina Bergeron; Anne-Marie Ernst, *Le Christ universel et l'évolution selon Teilhard de Chardin*, 1986.
- 3) Bogdan Piwowarczyk, *Livre Kolakowski*, 1986.
- 4) *L'être et Dieu*, 1986.
- 5) *Lettres de Monsieur Etienne Gilson adressées au Père Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, 1986.
- 6) Louis Trichet, *Le costume du clergé*, 1986.
- 7) Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, 1985.
- 8) Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, 1986.
- 9) Simonne Nicolas, *Pour comprendre la Philosophie*, 1986.
- 10) Ignace de la Potterie, *La passion de Jésus selon l'Évangile de Jean*, 1986.
- Ed. Marketing — Paris:
Michel Labori; Didier Bourdelin, *L'Europe des douze, une puissance mondiale en devenir?*, 1986.

Círculo de Leitores — Lisboa:

José Hermanno Saraiva; Jorge Barros, *O tempo e a alma*, 2 vols., 1986.

Daloz — Paris:

- 1) Alain-Ch. Martinet (Org.), *Le-xique de gestion*, 1986.
- 2) Gilbert Abraham-Frois, *Élé-ments de dynamique économi-que*, 5.^a ed., 1986.

Sirey — Paris:

Guy Di Méo, *Les pays du Tiers Monde*, 1985.

University of Northern Iowa —

U.S.A.:

Micromegas, a poetry magazine, 1985.

Adnkronos — Roma:

Giovanni Rulli, *Per un'Europa senza frontiere. Da Yalta a Hel-sinki*, 1985.

Verbo — Lisboa:

Joaquim Veríssimo Serrão, *Histó-ria de Portugal*, IX vol., 1986.

Faculté de Théologie Catholique —

Louvain-La-Neuve:

Henri Wattiaux, *Génétique et fécondité humaines*, 1986.

Instituto Amaro da Costa — Lisboa:
J. Pinharanda Gomes, *Formas de pensamento filosófico em Portu-gal (1850-1950)*, 1986.

Dr. Behrendt Meta — Verlag — Mu-nique:

Hansjürgen Knoche, *Einigung der Kirchen — mit wem?*, 1986.

P. Mardaga — Bruxelas:

C. Bonnet; J. M. Hoc; G. Tüber-ghien (Dir.), *Psychologie, intelli-gence artificielle et automatique*, 1986.

Imprensa Nacional-Casa da Moeda — Lisboa:

1) Luís Adão da Fonseca, *O essen-cial sobre o Tratado de Wind-sor*, 1986.

2) J. David Pinto-Correia, *O essen-cial sobre o Romanceliro Tra-dicional*, 1986.

3) António Egidio Fernandes Loja, *A luta do poder contra a maçonaria*, 1986.

4) Carlos Nejar (Org.), *Antologia da poesia brasileira contempo-rânea*, 1986.

5) Irene Vilar. *Medalhas e bron-zes*, 1986.

Obras do P.^e Manuel Antunes

À venda na Revista **BROTÉRIA**

Do Espírito e do Tempo , 212 págs.	100\$00
Ao Encontro da Palavra , 280 págs.	130\$00
Educação e Sociedade , 340 págs.	250\$00
Grandes Contemporâneos , 224 págs.	250\$00
Grandes derivas da História Contemporânea , 320 págs.	200\$00
OCASIONALIA — Homens e Ideias de Ontem e de Hoje , 536 págs.	500\$00
Repensar Portugal , 104, págs.	120\$00

NOVIDADE

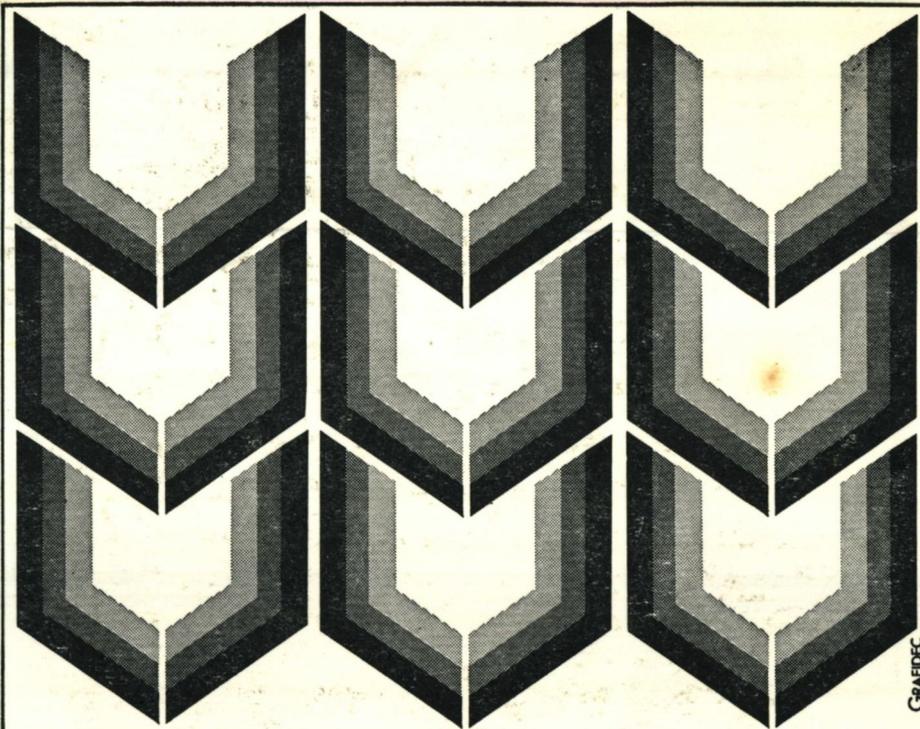
Acaba de publicar-se

O TEATRO NAS CRISTANDEDES QUINHENTISTAS DA ÍNDIA E JAPÃO

por **Mário Martins**

Vol. de 136 págs. — **250\$00**

À venda na Revista **BROTÉRIA**



GRAFDEC

o prazer de ler

verbo