

**A RECEPÇÃO COMO
"PRAGMÁTICA ARGUMENTATIVA"
UMA VISITA AO CONCEITO PELO OLHAR
HABERMASIANO***

Sérgio Ricardo Coutinho

RESUMO: O artigo tem por objetivo verificar a viabilidade e aplicabilidade do conceito teológico de recepção na realidade concreta da vida social e eclesial, ou seja, no mundo da vida da Igreja. O texto faz uma releitura do conceito, ampliando-o e trazendo-o para o campo das Ciências Sociais, por meio da proposta teórica de Jürgen Habermas na Teoria da Ação Comunicativa. Para isso, verificaremos tal processo de recepção nas Igrejas locais do Estado do Maranhão.

PALAVRAS-CHAVE: recepção, Vaticano II, agir comunicativo, Maranhão.

ABSTRACT: The purpose of the present article is to verify the viability and applicability of the theological concept of reception in the reality of the social and ecclesial life, in other words, in the lifeworld of the Church. The text revisits the concept, extending it and applying it to the field of Social Sciences, through the theoretical proposal of Jürgen Habermas in his Theory of Communicative Action. We will thus verify the process of reception in the local Churches of the State of Maranhão (Brazil).

KEY-WORDS: reception, Vatican II, communicative action, Maranhão (Brazil).

* Pesquisa patrocinada pela Adveniat.

Introdução

O título deste artigo faz alusão a um famoso texto do Cardeal Yves Congar: “A ‘recepção’ como realidade eclesiológica”¹. Meu objetivo aqui é o de visitar o tema não somente numa perspectiva teológica, como bem fez Congar, mas numa perspectiva sociológica e histórica.

Na verdade, nosso propósito é o de verificar a viabilidade e aplicabilidade daquele conceito teológico na realidade concreta da vida social e eclesial, ou seja, no *mundo da vida* da Igreja. Para isso, se faz necessária uma releitura do conceito, ampliando-o e trazendo-o para o campo das Ciências Sociais.

Neste sentido, a proposta que vamos oferecer é a de entender a “recepção” enquanto processo histórico. Mais ainda, enquanto um processo de aprendizagem da prática argumentativa. Para isso, queremos dialogar com a proposta teórica de Jürgen Habermas na sua *Teoria da Ação Comunicativa*, ou seja, analisar a recepção enquanto uma ação social interpretada a partir da linguagem e a sua incorporação tanto nas estruturas sociais como, particularmente, nas estruturas eclesiais.

De forma mais empírica, vamos trazer, mesmo que em linhas gerais, este processo de recepção nas Igrejas locais do Estado do Maranhão a partir desta perspectiva habermasiana.

"A 'Recepção' como realidade eclesiológica"

Só muito recentemente a Teologia voltou a incorporar o conceito de *recepção* em seus estudos. Isto só foi possível graças a uma nova concepção eclesiológica a partir do Concílio Vaticano II.

Apesar disso, como bem demonstra Giuseppe Alberigo, ainda se tem uma convicção muito forte (e não sem razão) de que o *aparato eclesiástico*, sobretudo o *central* que age em torno do papa e leva o nome de *Cúria Romana*, tem uma capacidade de controle e de hegemonia sobre a massa dos fiéis cada vez mais estreita e rígida, de tal forma que fica praticamente impossível a realização concreta de uma Igreja enquanto “comunhão de comunidades locais” e de restituir às Igrejas locais o seu caráter predominantemente comunitário². Neste sentido fica muito difícil falar de recepção e sim de *obediência*.

¹ O artigo saiu primeiramente em *Concilium (Br)*, nº. 77 (1972/7) 886-907. Depois foi compilado na obra *Igreja e papado: perspectivas históricas*, São Paulo: Loyola, 1997, pp. 253-296.

² G. ALBERIGO, “Eleição, consenso, recepção na experiência cristã”, in IDEM, *A Igreja na História*, São Paulo: Paulinas, 1999, p. 33.

Vamos apresentar, então, o conceito de *recepção* do ponto de vista teológico (eclesiológico) a partir das reflexões de Yves Congar e Franz Wolfinger.

Antes de mais nada, devemos fazer aqui uma breve observação sobre os Concílios. Os “Concílios Ecumênicos” ou as assembleias conciliares servem não só para aconselhar, mas também se colocam perante as respectivas “Igrejas” exigindo atendimento. Suas tarefas não são apenas a formação de opinião em questões de doutrina e moral, mas também a definição de verdades de fé em casos de controvérsias e heresias, a comunicação na Liturgia e o estabelecimento do Direito; para tanto figuram como autorizados os presidentes das Igrejas locais (bispos), colaboram também teólogos, o povo e o poder civil com influência bastante distinta nas diversas assembleias, em vários momentos históricos.

Assim, na história dos concílios, cada um tinha que encontrar sua relação com a chamada “Igreja universal”; devia conseguir que os grupos ou “Igrejas locais” que não haviam participado no concílio aceitassem suas decisões e, com isso, reconhecessem sua autoridade como sendo expressão da fé.

No entanto, alerta Franz Wolfinger, é importante, não só para efeito histórico, mas também para avaliação teológica de um concílio, saber se foi reconhecido por toda a Igreja ou apenas num pequeno âmbito. A extensão dessa recepção decide sobre o status de um concílio, como sendo sínodo parcial ou concílio ecumênico; somente uma recepção por toda a “Grande Igreja” faz um concílio ser ecumênico³. Recordava o papa Paulo VI ainda em 1965 que “o papel do concílio ecumênico não termina de maneira definitiva com a promulgação dos decretos, pois estes, como nos mostra a história dos concílios, antes que um ponto de chegada, são um ponto de partida para novos objetos”⁴. Um concílio é mais que um evento em um momento determinado. Documentos, decretos de aplicação ou de instrução, são apenas alguns dos múltiplos aspectos da recepção.

Todo o processo de recepção completa-se, em primeiro lugar, numa maior ou menor *interação informativa*, melhor: na **intercomunicação** das comunidades com a resolução do concílio, à qual se juntam explicações críticas. O resultado pode ser aceitação completa, recusa radical ou reconhecimento parcial ou modificado. O final desse processo é, na maior parte das vezes, a recepção de um concílio ou parte de suas resoluções através de um concílio posterior.

Durante séculos, desde a Reforma Gregoriana (séc. XI) até o Concílio Vaticano II, a noção de recepção foi eliminada, senão mesmo expressamente rejeitada, quando prevaleceu uma concepção totalmente piramidal da

³ F. WOLFINGER. “O Concílio Ecumênico e a recepção de suas conclusões”, *Concilium (Br)*, n.º 187 (1983/7) 97.

⁴ Cit. por A. BRIGHENTI. “O processo de recepção de um Concílio na Igreja: conceituação teológica e operacional”, *Encontros Teológicos*, n.º 33, ano 17 (2002) 48.

Igreja. Apesar da prevalência deste modelo, todas as recepções dos concílios foram processos complexos, gerando conflitos entre grupos internos e externos, provocando até mesmo cisma entre as Igrejas. Nas desavenças que acompanham toda a história conciliar sobre o direito da recepção e na história de conseguir que sejam aceitos de fato os concílios, parece estar em jogo tanto a questão da autoridade como da relatividade histórica das afirmações. Estas podem ser relativizadas pelo uso lingüístico e pelas influências do meio ambiente cultural e histórico, de modo que a aceitação pelas Igrejas de outros círculos culturais ou de outras épocas fica dificultada. Isto levanta a questão sobre os critérios teológicos para a legitimação desses processos.

Congar define recepção como o processo pelo qual um corpo eclesial torna seu, na verdade, uma determinação que ele próprio não se concedeu, ao reconhecer, na medida promulgada, uma regra apropriada à sua existência. Neste sentido, a recepção comporta um afluxo próprio de consentimento, eventualmente de julgamento, onde se expressa a vida de um corpo que põe em funcionamento recursos espirituais novos.

Mas, para nosso propósito aqui, chama-nos atenção o “estatuto eclesiológico” do conceito. Segundo ele, todo o corpo da Igreja, que se estrutura localmente em Igrejas particulares, é animado pelo Espírito Santo. Os fiéis e as Igrejas são verdadeiros *sujeitos de atividade e livre iniciativa*. Os fiéis e as Igrejas locais “não são inertes nem exclusivamente passivos”. Eles possuem uma faculdade de *discernimento*, de *cooperação* com a determinação de suas formas de vida. Nas questões que interessam à unidade da Igreja e, portanto, à unidade da fé, todos devem se reencontrar numa fé comum, numa unanimidade substancial, mas devem chegar lá como *sujeitos vivos*.

Assim, Congar reconhece duas vias de acesso à unanimidade: a *obediência* e a *recepção*, ou consentimento. No âmbito da vida eclesial, a fé é comunhão e, portanto, tanto consenso como obediência. Insiste-se nesta última quando se vê a Igreja como uma sociedade submetida a uma autoridade monárquica; na recepção-consentimento, quando se vê a Igreja universal como uma comunhão de Igrejas⁵.

Para Franz Wolfinger, tanto as recepções dos inícios do Cristianismo como as do presente, a idéia fundamental da teologia e da comunidade receptoras é poder ver garantida nos concílios a tradição apostólica, é ter certeza de que pelo concílio fala o Espírito de Deus que provém de Jesus e que foi dado à Igreja universal na qualidade de sua Igreja.

Torna-se, assim, problema, primeiramente, a questão da possibilidade de fixar juridicamente verdades de fé, e não a recepção. Daí ser fundamental estabelecer que, antes mesmo de qualquer fixação jurídica, haja uma *comunicação sobre a fé* e comunidade na *confissão* e na *práxis*, que seja tão

⁵ Y. CONGAR, *Igreja e Papado*, op. cit., pp. 254 e 284.

elementar, fundamental e orientadora a ponto de preceder o ordenamento oficial: o *consenso informal dos fiéis* ou o *sensu dos fiéis*. O caminho da comunicação vai da busca comum de todos os fiéis até a fixação oficial e daí de volta à confissão.

A partir disso, Wolfinger constrói sua definição de recepção: “é elemento necessário da correspondência entre pregação, testemunho comum, reflexão teológica e aceitação dos fiéis”. A recepção, acrescenta ele, “é o lado *comunicativo-verbal* da execução da fé”. “Assim, a recepção só se torna problema quando vista sob a falsa alternativa: investidos do poder contra fiéis, doutrinadores contra ouvintes. A verdadeira coordenação soa assim: Todos estão juntos diante da revelação de Deus e realizam a aceitação fiel em distintas posições de trabalho, mas em testemunho comum”⁶.

Podemos destacar uma série de expressões, nos dois autores, que compõem o conceito teológico de *recepção* e que nos parece ser a porta de entrada para nossa proposta teórica: sujeitos vivos de livre iniciativa, práxis, cooperação, discernimento, consenso, comunhão, comunicação, comunicativo-verbal, coordenação. Todas elas nos conduzem ao tema do *agir comunicativo*.

Pensar a recepção a partir da teoria da ação comunicativa em Habermas

Como bem diz Luiz Bernardo L. Araújo⁷, Habermas é um autor que permite várias leituras, graças à sua habilidade em navegar de uma tradição a outra das ciências humanas e sociais. Seu método reconstrutivo é marcado por uma apropriação sistemática de múltiplas teorias com base na mudança de paradigma representada pelo conceito de *agir comunicativo*, o “carro-chefe” de seu pensamento.

A *Teoria do Discurso* de Habermas deve ser considerada, em primeiro lugar, através de uma guinada lingüística ou pragmático-formal que ele assume em seu projeto teórico, desde sua incipiente formulação no quadro conceitual traçado com base na releitura das categorias hegelianas do *trabalho* e da *interação* até seu contorno definitivo nos temas incorporados na sua obra maior⁸ a partir de quatro teorias complementares: 1) a *teoria do agir comunicativo*, que tece um conceito constitutivo de ação social orientada à

⁶ WOLFINGER, *op. cit.*, pp. 100-101. O grifo é nosso.

⁷ L.B.L. ARAÚJO, *Religião e Modernidade em Habermas*, São Paulo: Loyola, 1996 e IDEM, “Moral, Direito e Política: sobre a Teoria do Discurso de Habermas”, in M. OLIVEIRA *et alii*. *Filosofia Política Contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 214-235.

⁸ Segundo ARAÚJO, o quadro conceitual parte de duas distinções importantes. Em primeiro lugar, a distinção fundamental entre *interação* (ou *agir comunicativo*) e *trabalho* (ou *agir “racional relativo a fins”*). Em segundo lugar, a diferenciação, à luz da

intercompreensão; 2) a *teoria da sociedade*, que desenvolve um conceito de sociedade integrando a teoria dos sistemas com a teoria da ação, de modo a distinguir e conjugar a esfera sistêmica e a esfera do mundo vivido; 3) a *teoria da racionalidade*, que elabora uma noção mais englobante de razão, com a conseqüente superação da perspectiva monológica da filosofia do sujeito; 4) *teoria da modernidade*, que propõe uma nova leitura da dialética da racionalização social, pela qual se possa discernir os fenômenos patológicos a fim de contribuir para um redirecionamento, em vez de um mero abandono, do projeto da modernidade.

No amplo e sinuoso percurso de constituição da teoria discursiva, a noção de *agir comunicativo* representa seu ponto de unidade e seu fio condutor, pois é ela que permite a Habermas elaborar um conceito formal de racionalidade apropriada ao horizonte da modernidade e fundamentar uma concepção de sociedade baseada no seu conceito de razão. Segundo ele, a Filosofia da Consciência ou do Sujeito, seguindo de perto as pegadas do platonismo, privilegiara a *teoria* em relação à *práxis*, o *interior* em relação ao *exterior*, o *privado* em relação ao *público*, a *imedição da vivência subjetiva* em relação à *mediação discursiva*, enfim, se ateve ao primado da *proposição* enunciativa e de sua função de *representação* em relação à *comunicação* e à *ação*. A teoria do conhecimento tomara o lugar de uma espécie de “Filosofia Primeira”, enquanto a comunicação e o agir (uso da linguagem) caíram na esfera dos fenômenos, ou seja, ficaram com um *status* derivado. Depois da passagem da filosofia da consciência para a da linguagem (a chamada virada lingüística da filosofia), era de se esperar, não uma reversão dessa hierarquia dos passos de explicação, mas sua nivelção. Pois a linguagem presta-se tanto à comunicação como à representação; e o proferimento lingüístico é, ele mesmo, uma forma de agir que serve ao estabelecimento de relações interpessoais⁹.

A intenção que nos guia, nesta parte do texto, é a de enfocar principalmente as questões sociológicas que se colocam a partir da *Teoria da Ação Comunicativa* e de suas implicações para o conceito de *recepção*, procurando deixar de lado as implicações filosóficas que permeiam toda a obra de Habermas.

Dado que a intenção de Habermas é pensar a razão no âmbito da reflexão sociológica, ele desenvolve seu conceito inicial de racionalidade comunicativa colocando-o como uma contraposição à racionalidade instrumental, conceito importante no pensamento de Max Weber, e também complicado segundo o autor, devido ao seu caráter reducionista. Como a ação comunicativa se constitui na manifestação empírica da racionalidade comunicativa, Habermas retorna à teoria da ação social weberiana com o intuito

primeira, entre o *quadro institucional* de uma sociedade e os *subsistemas* do agir racional com respeito a fins, p. 215 (nota 2). J. HABERMAS, *The Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon Press, 1984 (vol. I)/1987 (vol. II).

⁹ J. HABERMAS, *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*, São Paulo: Loyola, 2004, pp. 8-9.

de ampliá-la e determinar o espaço que sua ação comunicativa pode ocupar nesse quadro conceitual.

Assim, propõe sua teoria da ação a partir de uma rejeição da versão “oficial” da racionalidade weberiana (cuja *tipologia da ação* repousa numa *compreensão monológica* – sujeito solitário – e num *modelo teleológico* – ação relativa a fins) e de uma ampliação da versão “oficiosa” (cuja *tipologia da ação* tem por base uma *compreensão dialógica* – relação entre ao menos dois sujeitos capazes de falar e agir – e num *modelo de interação social* – agir comunicativo). A crítica de Habermas em relação a Weber é que ao se concentrar apenas no primeiro aspecto, ele reduz a ação social à racionalidade instrumental, o que o coloca em um beco sem saída, como bem demonstra sua metáfora da “jaula de ferro” que aprisiona o homem moderno na etapa avançada do capitalismo racional.

A primeira distinção necessária é entre a *ação racional com respeito a fins ou orientada ao sucesso*, e a *ação comunicativa*, um tipo de ação que é mediatizada lingüisticamente e dirigida por pretensões de validade, as quais são reconhecidas pelos agentes em interação. A *ação comunicativa* é, acima de tudo, uma ação orientada para o *acordo*, para o *entendimento mútuo* que leva a um *consenso*. Esta distinção entre ação teleológica e a ação comunicativa é feita tendo em vista a orientação dos indivíduos na ação. A *ação orientada ao sucesso*, por sua vez, se divide em *ação instrumental*, a qual se configura enquanto uma ação não-social, segundo o autor; e a *ação estratégica*, que é uma ação social. A diferença entre as duas está no fato de que, no caso da ação instrumental, ela é considerada sob aspectos das regras técnicas da ação e sugere uma eficiência em uma intervenção num complexo de circunstâncias e eventos (por ex., ligar um computador). No caso da ação estratégica, ela é considerada sob o aspecto de regras de escolha racional e sugere eficiência no influenciar as decisões de um oponente¹⁰.

Já a ação orientada ao entendimento é representada exclusivamente pela ação comunicativa, a qual é também uma ação social guiada por normas intersubjetivamente válidas, não sujeita à racionalização técnica nem à estratégia de escolha dos meios de realização. A racionalização da ação comunicativa relaciona-se às questões prático-morais, de responsabilidade do agente e da justificação da norma social tomada para a ação.

No que diz respeito aos dois tipos de ações consideradas eminentemente sociais, a estratégia e a comunicativa, elas diferem no aspecto de que a ação comunicativa se mostra essencialmente dialógica, ou seja, só é possível ocorrer quando há sujeitos em interação. Já a ação estratégica é regida por uma lógica do monólogo, já que as regras de escolha utilizadas na consecução da ação precisam ser retiradas de um contexto onde haja um acordo comunicativo entre os agentes.

¹⁰ J. HABERMAS. *The Theory of Communicative Action*, op. cit., p. 285.

Desta forma, a originalidade habermasiana seria a idéia da *forma de coordenação da ação*. Ao incorporar o aspecto da *coordenação da ação* em sua interpretação, Habermas pretende chamar a atenção para o papel fundamental da *linguagem* na interação humana. Embora nos outros tipos de ação a linguagem também seja um meio para o entendimento, isso acaba ocorrendo de uma forma tímida e atrofiada nestes casos. Apenas no caso da ação comunicativa a linguagem se constitui num meio capaz de possibilitar inteiramente o entendimento mútuo. A linguagem se apresenta, então, como o motor da integração social, tendo a comunicação como o veículo de construção de uma identidade comum entre os indivíduos. O principal pressuposto habermasiano aqui é que a ação racional liga-se de modo íntimo com a pragmática da argumentação.

Assim, ele reformula o conceito weberiano de racionalidade no plano de uma teoria da ação que se vincula à tradição da filosofia pós-wittgensteiniana da linguagem, sobretudo à *Teoria dos Atos de Fala* de J.L. Austin e J.R. Searle. Segundo Habermas, essa teoria permite construir uma espécie de síntese entre a ação e a linguagem, pela qual fica evidente que apenas as ações lingüísticas às quais o falante vincula uma pretensão de validade criticável são capazes de levar o ouvinte a aceitar a oferta contida num ato de fala, podendo assim se tornar eficazes como mecanismo de coordenação das ações.

No âmbito da filosofia da linguagem, o *ato de fala* é a unidade mínima a partir da qual se pode interpretar uma ação com intenção comunicativa. A *Teoria dos Atos de Fala* possibilita precisamente distinguir as “ações lingüísticas” das “ações” no sentido estrito do termo. O aspecto fundamental é a distinção entre atos *perlocucionários* (“causar alguma coisa por meio do que se faz dizendo algo”) e atos *ilocucionários* (“fazer alguma coisa dizendo algo”). Enquanto para estes últimos o que é constitutivo é o *significado do enunciado*, para os primeiros o que é capital é a *intenção do agente*. É apenas com base nos atos ilocucionários que Habermas considera possível elucidar os conceitos de “intercompreensão” e de “agir orientado ao entendimento mútuo”, pois é quando o locutor atinge seu objetivo ilocucionário que tem êxito a tentativa de reconhecimento intersubjetivo embutida em todo ato de fala.

O sucesso ilocucionário só é alcançado em um contexto de relações interpessoais, onde os participantes se entendem sobre algo no mundo, na realidade concreta da vida, para ser mais exato: no *mundo da vida* a que pertencem os participantes, e que é o pano de fundo do processo de entendimento.

Daí ser importante, no desenvolvimento de sua teoria, o conceito de *mundo da vida*. O mundo vivido é considerado a partir do processo de entendimento no qual diferentes pessoas se entendem a partir de um pano de fundo comum sobre algo no *mundo objetivo dos fatos*, no *mundo social*

das normas de ação e mundo subjetivo das vivências. O mundo vivido emerge, então, como condição de possibilidade do processo comunicativo: ele é um reservatório de evidências e de convicções inabaladas, que constitui o sentido intersubjetivamente partilhado a partir do qual as pessoas podem comunicar-se. O mundo da vida armazena o trabalho de interpretação feito previamente pelas gerações anteriores. Essa provisão de saber fornece a seus membros convicções de fundo admitidas e compartilhadas sem problemas.

No entanto, para cumprir a função de coordenação da ação, o acordo comunicativamente alcançado tem de satisfazer algumas condições. O primeiro acordo que se estabelece na interação ocorre quando o ouvinte responde afirmativamente a uma assertativa do falante; é o acordo com respeito à *concordância* com o conteúdo da emissão e com as obrigações aí adquiridas relevantes para a interação que se vai estabelecer a seguir. A isso Habermas denomina “potencial de ação típico dos atos de fala”¹¹. Mas, até se chegar à situação em que se torna possível o acordo comunicativo, os atos de fala se sujeitam a condições para um entendimento intersubjetivo: eles têm que se mostrar *válidos* perante alguns critérios. Há uma pretensão de validade suscetível de crítica embutida numa afirmação quando o falante pretende se entender com o ouvinte. São três as *pretensões de validade* segundo as quais o ato de fala pode ser aceito ou contestado: *verdade*, *correção* e *sinceridade*.

Um ato de fala pode ser rejeitado em mais de uma destas três “pretensões de validade”, da seguinte forma: sob o aspecto da *verdade* que com sua emissão o falante reivindica para seu *enunciado*; sob o aspecto da *correção* que o falante reivindica para a sua ação em relação a um determinado *contexto normativo*; e sob o aspecto da *sinceridade* que o falante reivindica para a demonstração que faz de *vivências subjetivas* a que só ele tem acesso privilegiado¹². Quando o ouvinte não aceita a oferta do falante em um ato de fala, ele questiona pelo menos uma das três pretensões de validade: o que expressa com seu “não” é que a emissão não cumpre as funções de assegurar uma relação interpessoal, de servir à exposição de um estado de coisas, ou de manifestar vivências subjetivas.

Percebe-se, assim, que as pretensões de validade de um ato de fala correspondem diretamente àqueles “três mundos” que compõem o mundo da vida: o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo. Ou seja, todo consenso processualmente alcançado gera uma comunidade intersubjetiva que cobre três planos distintos: o de um saber proposicional compartilhado (mundo objetivo), o de um acordo normativo (mundo social) e o de uma mútua confiança na sinceridade subjetiva de cada um¹³.

¹¹ *Idem ibidem*, pp. 288-289.

¹² *Idem ibidem*, p. 307.

¹³ *Idem ibidem*, p. 308.

Habermas considera que uma teoria da ação baseada na linguagem mostra-se mais útil para a sociologia quando leva em conta a interação relacionada com as ordens institucionais da sociedade, incluindo aí também a Igreja. Ou seja, o contexto sócio-cultural no qual se dão as interações entre os sujeitos se mostra de fundamental importância para uma concepção mais apurada da função da linguagem na interação cotidiana. É tendo isso em mente que o autor chega à sua proposta de uma classificação dos atos de fala, importante para a posterior definição dos tipos de interação linguisticamente mediada.

Quadro 1: Atos de fala

<i>Ato de fala</i>	<i>“mundo”</i>	<i>Objetivo.</i>	<i>Pretensão de...</i>
Imperativo	Objetivo	Levar o ouvinte a produzir um estado que o falante deseja ver realizado no mundo objetivo.	Poder
Constatativo	Objetivo	Refletir um estado de coisas.	Verdade
Regulativo	Social	Estabelecer uma relação interpessoal legítima.	Correção normativa
Expressivo	Subjetivo	Demonstrar a um público uma vivência.	Sinceridade

Os Atos de Fala, na medida em que incorporam pretensões de validade com intenção de universalidade, se mostram como um fio condutor para se chegar aos tipos puros de linguagem orientada ao entendimento. São três os tipos puros (ou casos limite) de ação orientada ao entendimento: conversação, a ação orientada por normas, e a ação dramática, além da ação estratégica, que embora não seja orientada ao entendimento, também usa a linguagem como meio de coordenação da ação e de influência sobre as decisões alheias. Vamos, então, ampliar nosso quadro anterior, incorporando os quatro tipos de ações sociais.

Quadro 2: Tipos-ideais de interações linguisticamente mediadas

<i>Ação Social</i>	<i>Ato de fala</i>	<i>"mundo"</i>	<i>Objetivo</i>	<i>Pretensão de...</i>	<i>Orientado ao...</i>
Estratégica	Imperativos	Objetivo	Levar o ouvinte a produzir um estado que o falante deseja ver realizado no mundo.	Poder	Sucesso
Conversação	Constatativos	Objetivo	Refletir um estado de coisas no mundo.	Verdade	Entendimento
Regulada por Normas	Regulativos	Social	Estabelecer uma relação interpessoal legítima no mundo.	Correção normativa	Entendimento
Dramatúrgica	Expressivos	Subjetivo	Demonstrar a um público uma vivência particular no mundo.	Sinceridade	Entendimento

Vale ressaltar que o autor estabelece essa tipologia apresentando os casos-limite de cada tipo de ação (tipo-ideal). Em outras palavras, uma análise da realidade social a partir desses pressupostos deve ser basear na proximidade maior ou menor dos casos empíricos em relação ao referencial teórico. No plano da análise empírica, o interessante é procurar ver como as interações lingüisticamente mediadas se nos apresentam, e se a partir daí se torna acessível encontrar nichos onde se mostre possível a ocorrência de ação comunicativa. O modo de se procurar perceber isso é prestando atenção nas argumentações que se dão na interação entre os indivíduos.

Para Habermas, é a partir das argumentações que as pretensões de validade levantadas pelos indivíduos e levadas, mesmo que implicitamente, para o âmbito da ação comunicativa, são tematizadas e examinadas¹⁴. As pretensões de validade são o modo pelo qual as questões em discussão são postas à prova, o teste pelo qual passam os atos de fala enquanto cumprem a função de motivar racionalmente o ouvinte a aderir ao proferimento do falante. No caso da prática comunicativa cotidiana, a argumentação relaciona-se principalmente com as questões morais coletivamente relevantes.

Entretanto, como a questão inicial que leva o autor a retomar todo esse pensamento na teoria social diz respeito à racionalidade da ação, não seria de estranhar que, no fim, houvesse uma circularidade em sua construção, devendo-se voltar às suas considerações iniciais. Habermas postula que para se ter uma visão completa do tipo de racionalidade que cada ação incorpora, deve-se considerar o tipo de conhecimento que está ali embutido, a forma de argumentação que ali se apresenta, além do modelo pelo qual o conhecimento é transmitido. São estes os aspectos da racionalidade da ação que ele considera mais relevantes, e é para deixar isto mais claro que propõe mais uma tipologia. Para isso, vamos ampliar ainda mais nosso quadro.

¹⁴ J. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 193.

Quadro 3: Tipos-ideais de interações, conhecimento e transmissão

<i>Ação social</i>	<i>Ato de fala</i>	<i>"mundo"</i>	<i>Objetivo</i>	<i>Pretensão de...</i>	<i>Orientado ao...</i>	<i>Argumentação</i>	<i>Conhecimento</i>
Estratégica	Imperativo	Objetivo	Levar o ouvinte a produzir um estado que o falante deseja ver realizado no mundo.	Poder	Sucesso	Discurso teórico	Estratégico
Conversação	Constatativo	Objetivo	Refletir um estado de coisas no mundo.	Verdade	Entendimento	Discurso teórico	Teórico-empírico
Regulada por Normas	Regulativo	Social	Estabelecer uma relação interpessoal legítima no mundo.	Correção normativa	Entendimento	Discurso prático	Prático-moral
Dramatúrgica	Expressivo	Subjetivo	Demonstrar a um público uma vivência particular no mundo.	Sinceridade	Entendimento	Discurso estético	Prático-estético

Segundo Habermas, quando se pretende falar em um nível pós-convencional de consciência moral, a forma de argumentação que se deve encontrar aí é o *discurso*, pois o consenso é produzido num contexto onde as únicas motivações para a argumentação são as racionalmente motivadas. E é no âmbito da forma de comunicação denominado discurso que a problematização do conteúdo proposicional das emissões é feita, com base unicamente na busca cooperativa da verdade, tendo por base o melhor argumento. Neste sentido, Habermas distingue dois tipos de discurso, o *teórico* e o *prático*. No *discurso teórico* ocorre a problematização de uma afirmação, que é julgada verdadeira ou falsa a partir do consenso a que se chega a este respeito (por exemplo, a ciência). No *discurso prático* debate-se a norma social problematizada, a qual é julgada legítima ou ilegítima também a partir do consenso alcançado (por exemplo, a atividade parlamentar).

Habermas busca tratar, assim, das condições para a existência de um *discurso prático*. Ele considera que, assim como o discurso teórico, as várias regras da indução servem para que se passe de uma observação particular a uma hipótese universal, também é necessário que se encontre no discurso prático este princípio que faça a ponte entre os dois pólos, possibilitando assim a ocorrência do consenso¹⁵. A sua intenção é a de colocar no mesmo patamar tanto as proposições descritivas como as normativas, demonstrando que os dois tipos de discurso seguem a mesma lógica. Ou seja, em qualquer um dos dois casos alcançar o consenso torna-se viável. Isso é interessante principalmente no que diz respeito aos discursos práticos, pois aí reside a possibilidade de que os indivíduos em interação sejam capazes de discernir e fundamentar, com base em uma formação da vontade autônoma, as questões éticas e morais que se colocam a partir da vivência social. A verdade deixa de ser uma certeza absoluta e passa a ser um procedimento para se chegar a um acordo coletivo.

A consequência imediata de um pensamento desenvolvido sobre estas bases é bem clara: a comunicação pode retornar ao âmbito da esfera pública, tornando-se seu princípio constitutivo central. A política voltaria, assim, a ser uma questão de todos os cidadãos, e não apenas de poucos políticos profissionais ocupantes de cargos públicos. As demandas sociais seriam discutidas pelos próprios agentes sociais, e após se chegar a um consenso, encaminhado aos órgãos executores quando fosse o caso.

Se concordarmos com que no processo de recepção “haja uma comunicação sobre fé e comunidade na confissão e na práxis”, de que seja “o lado comunicativo-verbal da execução da fé” (Wolfinger), onde “os fiéis e as Igrejas são verdadeiros sujeitos de atividade e livre iniciativa”, possuindo

¹⁵ *Idem ibidem*, p. 84.

“uma faculdade de discernimento, de cooperação com a determinação de suas formas de vida” e que chegam ao consenso como “sujeitos vivos” (Congar), poderemos também concordar que a recepção só acontece quando os sujeitos eclesiais participam ativamente da “pragmática da argumentação” ou do agir comunicativo (Habermas).

No entanto, fica ainda a pergunta: mas como isto se dá na prática? De posse deste material teórico, tanto teológico como lingüístico-sociológico, cabe-nos agora fazer uma reflexão histórica a partir de um estudo de caso concreto: a recepção do Concílio Vaticano II nas Igrejas locais do Regional NE 5 da CNBB (Maranhão).

O processo de recepção do Vaticano II no Maranhão

Para D. Aloísio Lorscheider, duas palavras-chave ajudam a compreender a pastoral e a eclesiologia do Vaticano II: *aggiornamento* (com os seus quase sinônimos: atualização, renovação, rejuvenescimento) e *diálogo* da Igreja consigo mesma, com as outras Igrejas e mesmo com as outras religiões e o mundo dos não-crentes (com seus sinônimos: comunhão, participação, co-responsabilidade). Para ele, *aggiornamento* e *diálogo* se completam e devem ser entendidos teologicamente. As duas grandes Constituições eclesiológicas, *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, correspondem a estas idéias-chave¹⁶.

Segundo José Comblin, o Concílio usou abundantemente a palavra diálogo e sempre com a consciência de que estava realizando uma mudança radical. O diálogo significava uma mudança global de atitude da instituição eclesiástica em todas as áreas.

Deve haver diálogo entre a Igreja e o mundo: com os irmãos separados, com os judeus, com os não-crentes, com todos os homens e mulheres, entre a hierarquia e os leigos, entre os bispos e os sacerdotes. O diálogo é uma arte que deve ser cultivada e treinada nos seminários.

Afirma Comblin ainda que, na concepção do Concílio, o diálogo deve substituir as relações de dominação e de superioridade – que eram constantes durante o regime de cristandade. Deve ser expressão da caridade, por levar em conta as pessoas dos outros que são diferentes, e não julgá-las com base em princípios abstratos supostamente universais. No tempo da cristandade, o clero devia impor a todos o sistema objetivo de crenças,

¹⁶ A. LORSCHIEDER, “Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II”, *Vida Pastoral*, nº 243, ano XLVI, jul./ago. (2005) 13.

preceitos e ritos tradicionais sem levar em conta a subjetividade das pessoas. O Concílio reconhece a subjetividade e os valores das pessoas. Os bispos ou os sacerdotes agiam como representantes de uma ordem objetiva. Doravante o que se lhes pede é que estabeleçam relações de pessoa a pessoa com os outros, reconhecendo-os como diferentes. Trata-se de reconhecer a legitimidade da diferença em muitas áreas da vida pessoal ou social¹⁷.

E como isto se processou em um conjunto de Igrejas que estavam na “periferia da periferia” da gesta conciliar? Muito longe daquilo que poderíamos dizer de *modernidade*?

Durante a fase Antepreparatória do Concílio Vaticano II (1959-1960), a Igreja do Maranhão era formada por uma arquidiocese, uma diocese e três prelazias, totalizando 1 arcebispo (S. Luís), um bispo-auxiliar (S. Luís), um diocesano (Caxias) e 5 prelados *nullius*, sendo um deles coadjutor (Balsas, Carolina, Grajaú e Pinheiro). Para se ter uma idéia de como se encontravam os bispos da região, vejamos o testemunho de dois deles, ambos capuchinhos, da mesma Prelazia de Grajaú, respectivamente D. Emiliano Lonatti e D. Adolfo Bossi:

De minha parte tenho muito pouco a oferecer em termos de opiniões, proposições e novidades, pois moro numa região remota, nas selvas do Maranhão, onde não tenho vivência com as necessidades deste século, e a Prelatura está fora de cultura e humanidade desta época, onde os índios vivem uma vida quase primitiva e para eles são mais do que suficientes as leis eclesásticas desta época (Grajaú, 07 de abril de 1960).

Após longa peregrinação de seis meses pelas dispersas e extensíssimas paróquias desta Prelazia, agora de volta à sede, encontrei a carta da Pontifícia Comissão Antepreparatória do Concílio Ecumênico(...) como sou bispo recém-eleito, considero-me sem condições de oferecer observações, pareceres e sugestões a essa preclara Comissão Pontifícia. Submeto-me totalmente a tudo que aprouver à Santa Madre Igreja ensinar e impor e concordo igualmente com tudo que venha a ser sugerido a essa Comissão (...) (Grajaú, 26 de outubro de 1959)¹⁸.

No entanto, durante os meses (entre setembro e dezembro) em que estive junto, durante os quatro anos de desenvolvimento do Concílio, o episcopado brasileiro, incluindo aí os do Maranhão, pode desenvolver uma “pragmática argumentativa” em busca do “entendimento mútuo” e do “consenso”. Isto fica bastante claro no testemunho de D. José Gonçalves Costa, secretário-geral da CNBB em 1964:

¹⁷ J. COMBLIN, “As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II”, *Vida Pastoral*, n° 243, ano XLVI, jul./ago. (2005) 13, pp. 20-21.

¹⁸ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, Serie I (Antepreparatoria), Vol. II, Pars VII, 1961, pp. 306 e 320.

Durante as Sessões Conciliares, faziam os bispos duas reuniões plenárias semanais na *Domus Mariae*, nas segundas e quartas-feiras, de 16 a 19 horas, para estudar os esquemas em pauta (...).

À noite, após a ceia, faziam-se ainda reuniões, quer das regiões, quer dos grupos afins, com o objetivo de acertar os pontos de vista em grupo, para as discussões na reunião plenária.¹⁹

Na opinião de José Oscar Beozzo, o fato dos bispos brasileiros morarem juntos, num excelente espaço como a *Domus Mariae*, possibilitou o trabalho em conjunto, seja nas grandes conferências e sessões plenárias, seja em pequenos grupos reunidos por regionais. Além disso, está o fato do episcopado brasileiro passar por uma verdadeira reciclagem teológica, por meio de uma série de conferências ministradas pelos melhores teólogos europeus. Uma das maiores dificuldades para os bispos, chegando depois de anos mergulhados em trabalhos pastorais e administrativos, era acompanhar o debate teológico e o alcance das diferentes propostas de texto defendidas pelas várias correntes teológicas e ideológicas que se confrontavam na aula conciliar, nos jornais e nos folhetos, artigos e livros que eram entregues aos padres conciliares. As conferências, seguidas de debates e estudos, facilitavam a preparação, discussão e aprovação de posições coletivas do episcopado brasileiro nas suas intervenções e votações na aula conciliar²⁰.

Estas conferências, bem como as reuniões de trabalho, permitiram desenvolver processos de entendimento entre os participantes destas “interações lingüísticas”, no caso, os bispos, desempenhando aí papéis de falantes e ouvintes. Desenvolveram espaços para praticar a “argumentação” como uma forma de restaurar a perturbação do *consenso ingênuo* (ou “acordo prévio”), fruto da tradicional eclesiologia centrada na figura do Papa, onde os bispos foram ficando cada vez mais controlados pela Cúria romana, sem nenhuma autonomia de ação, reduzidos a mera obediência. O temor da Cúria era justamente que os bispos adquirissem maior autonomia, e esta era a esperança de muitos destes. Daí foi possível construir um “saber compartilhado”, constitutivo de um consenso racionalmente motivado.

Todo este processo de “aprendizagem”, individual e coletivo, do episcopado brasileiro em relação a uma prática discursiva, favoreceu a própria estruturação do *Plano de Pastoral de Conjunto* (PPC). Este Plano se insere no contexto de duas grandes assembléias que a CNBB realizou em Roma,

¹⁹ J.O. BEOZZO, “Concílio Vaticano II (1962-1965): a participação da Conferência Episcopal Brasileira”, in INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil: jubileu de ouro da CNBB (1952-2002)*, São Paulo: Paulinas, pp. 86-87.

²⁰ J.O. BEOZZO, “A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil”, in INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.). *Presença Pública, op. cit.*, pp. 432-433.

durante o Concílio: uma para mudança dos estatutos e adequação antecipada das estruturas da entidade para a recepção do Vaticano II (3ª sessão – 1964) e a outra para a discussão e aprovação daquele Plano (4ª sessão – 1965).

Segundo Raimundo Caramuru de Barros, na época padre e um dos encarregados na elaboração do Plano, “a idéia era não apenas conferir ao novo plano um conteúdo teológico-pastoral mais rico, mas também em caráter mais técnico e ao mesmo tempo mais participado. Neste intuito foram promovidos vários encontros com os recém-criados secretariados regionais, aproveitando a técnica de planejamento e a pedagogia participativa do Francisco (Whitaker), ao mesmo tempo, em que se comunicava aos grupos a teologia conciliar”²¹.

É interessante apresentar, aqui, todo o roteiro elaborado para a discussão do Plano e que é bastante revelador da necessidade da “pragmática argumentativa” para a aprovação do mesmo. As discussões se deram nas seguintes etapas: 1ª) um ou mais encontros dos bispos de cada Regional, separadamente, para apresentação e debate do Plano nos seus diversos aspectos. Ao final das discussões, cada Regional preparou um parecer emitindo uma apreciação geral e os motivos que a fundamentavam; 2ª) Na primeira sessão da Assembléia, cada Regional apresentou seu parecer, depois foi dada a palavra para quem desejasse se expressar livremente sobre o assunto e, em seguida, o Plano foi submetido a uma votação global; 3ª) depois de examinadas pelas comissões de bispos, as sugestões foram submetidas novamente a cada um dos Regionais para nova discussão; 4ª) numa segunda sessão, foram votadas as modificações; 5ª) na terceira sessão se apresentou o resultado das modificações e foi feita a votação definitiva do Plano. O PPC foi aprovado por 162 bispos, sem nenhum voto contrário e com apenas um voto em branco.

Para Beozzo, a primeira e talvez mais importante singularidade do PPC foi a de fazer, desde logo, uma “certa leitura do Vaticano II”, privilegiando determinados documentos, enfatizando algumas temáticas caras à experiência pastoral da Igreja do Brasil e acrescentando dimensões pouco trabalhadas nos documentos do Concílio, mas cruciais para igreja local, como a da catequese²².

²¹ De fato, o Plano de Pastoral era um “novo plano” porque tinha também por objetivo ampliar o *Plano de Emergência* de 1962. Este tinha sido desenvolvido por solicitação do Papa João XXIII, que estava muito preocupado com a situação da América Latina e a seu próprio anseio de mudança interna na Igreja. Os “recém-criados secretariados regionais” foram fruto da Assembléia da CNBB de 1964. Eram eles: Nordeste 1, 2 e 3; Leste 1 e 2; Centro-Oeste; Extremo Oeste; Sul 1, 2 e 3; e Norte.

²² J.O. BEOZZO, *op. cit.*, p. 441.

Deste modo, seguindo o raciocínio de Habermas, ao analisarmos o texto do PPC podemos ter uma visão do tipo de *ação social* incorporada nele, o *conhecimento* apresentado, a forma de *argumentação* usada e como é *transmitido*. Dado o seu caráter técnico-pastoral, podemos afirmar que o PPC é um instrumento de *ação estratégica*, carregado de *atos de fala imperativos*, procurando levar os ouvintes (aqueles que não participaram diretamente do Concílio: clero, religiosos/as, leigos/as a produzir um “estado de coisas” que o falante (o episcopado brasileiro) quer ver realizado no mundo (“a renovação da Igreja no Brasil, conforme a imagem da Igreja do Vaticano II [...]”), com *pretensões de poder* e *orientado ao sucesso*, argumentado por *discursos teóricos* (teológico, pastoral e técnico) e transmitindo um *conhecimento estratégico*.

Apesar disso, é bom deixarmos claro que este Plano se difere em muito de outras práticas discursivas utilizadas pela Igreja que visava não o consenso, mas sim a obediência incondicional, tais como as *Cartas Pastorais ao Clero e aos Fiéis*, muito utilizadas após os Concílios de Trento e Vaticano I.

O PPC é diferente porque pressupõe uma “ação social” (a ação pastoral de recepção do Concílio) voltada para o “entendimento mútuo”, uma “ação comunicativa”, pois “planejar a ação da Igreja” significa, no texto, “esforçar-se por assegurar mais plena e adequada *cooperação* humana à realização do plano divino...”. O documento pressupõe a *pragmática argumentativa*, pois por “planejamento se entende um *processo* e por plano se entende um documento, o relatório das *decisões* para a ação”²³.

Neste sentido, a recepção dos textos conciliares foi mediada pela recepção do texto do PPC e este é uma *ação estratégica* visando colocar a Igreja no Brasil a partir de uma leitura específica do Concílio, de acordo com realidade nacional, regional e local. É uma ação estratégica que visa desencadear processos dialógicos, de *ação comunicativa*, tão presente entre o episcopado ao longo do Concílio, principalmente no nível local.

O PPC dedica várias páginas a expor detalhadamente a metodologia para implantar na diocese o Planejamento Pastoral. O texto recomenda a criação de uma comissão preparatória, a realização de uma “pesquisa aplicada”, a elaboração de um anteprojeto de plano, com assessoria de especialistas, e a realização de uma assembléia diocesana, com ampla participação de representantes de todas as forças vivas, instituições e segmentos do povo de Deus na diocese, com a finalidade de discutir o anteprojeto e enriquecer o Plano. Com toda a certeza, esta última foi a principal “escola” na aprendizagem da prática argumentativa.

²³ Cit. por M.C. de FREITAS, *Uma opção renovadora: a Igreja no Brasil e o Planejamento Pastoral – estudo genético-interpretativo*, São Paulo: Loyola, 1997, pp. 147, 148 e 150.

Diante deste contexto, o episcopado maranhense realizou uma reunião conjunta em agosto de 1967. O objetivo era estabelecer “bases mínimas de ação em comum para toda a Província”²⁴. Algumas resoluções merecem destaque.

A primeira foi sobre o “Ano da Fé”: o objetivo era “educar para uma vida autenticamente cristã, especialmente de justiça e de caridade”. Além disso, propuseram organizar uma “concentração pública como profissão solene da fé”. Podemos pensar que, aqui, a Igreja do Maranhão pensa em dar uma demonstração de força diante de um regime que não permitia manifestações públicas. Mesmo com um discurso de “profissão solene de fé”, a intenção é a defesa da justiça. De fato, na diocese de Balsas, D. Diogo Parodi, em 1965, tinha já organizado um “Congresso Eucarístico” como forma de uma convincente “profissão solene de fé”.

Esta proposta estava diretamente relacionada a outros dois temas, debatidos por eles, sobre a “Ação Social” e a sobre o “Apostolado dos Leigos”. Em relação ao primeiro, decidem encarregar as “obras sociais” aos leigos; promover a Doutrina Social da Igreja, especialmente a encíclica do Papa Paulo VI *Populorum Progressio* no seu nº 81, encaminhando os leigos para a missão; organizar “Semanas Sociais”; fomentar a criação de Comunidades Eclesiais de Base e organizar movimentos da Ação Católica Especializada (ACE); e, finalmente, “criar nos fiéis a convicção da necessidade de se integrarem nos órgãos de classe”. Juntamente com este processo, queriam desencadear o “Apostolado dos Leigos” por meio de ações específicas: aprofundar os estudos sobre a missão do leigo e ampliar as estruturas físicas do “Centro de Treinamento de Líderes” em Pirapora, “para poder servir a toda a Província eclesiástica”, tendo como próximo tema de estudos a “Teologia do Laicato”.

No plano propriamente interno, eclesial, os bispos se comprometem a deslanchar o PPC. Todos os prelados resolveram liberar um padre para a coordenação da pastoral na respectiva circunscrição e se comprometeram formar um secretariado interdiocesano de pastoral. No que dizia respeito à “Atualização do Clero”, os bispos também se comprometeram a dinamizar encontros e oferecer cursos de especialização; criar um fundo financeiro para favorecer a participação do clero nos “cursos de formação” e formar uma equipe itinerante para auxiliar a formação dos vigários das pa-

²⁴ CDI-CNBB, doc. N° 14289, Resolução dos Senhores Bispos e Prelados da Província Eclesiástica de São Luís do Maranhão. São Luís, 08 a 13 de agosto de 1967, 02 pp. Estiveram reunidos Dom José da Motta Albuquerque (S. Luís), D. Luís Gonzaga Marelim (Caxias), D. Alfonso Ungarelli (Prelado de Pinheiro), D. Cesário Minalli (Prelado de Carolina), D. Rino Carlesi (Prelado de Balsas), D. Guido Casulo (Cândido Mendes), D. Adolfo Bossi (Grajau), D. Manuel Edmilson da Cruz (Bispo Auxiliar de S. Luís) e Mons. Mário Cuomo (Vigário Capitular de Viana).

róquias, sobretudo no interior do Estado. Por fim, em função da carência de um clero local, desejavam despertar, principalmente, nos catequistas homens “Dirigentes de Culto sem padre” e nos “Pregadores Populares”, interesse pelo diaconato permanente.

Neste último aspecto, as experiências no Maranhão vinham de “vento em popa” desde 1964 a partir da ação do Pe. Hélio Maranhão.

Segundo relato dele mesmo, em maio de 1964 esteve por 14 dias entre a população de Tutóya. Reuniu o povo num Retiro Popular de uma semana, sendo cada dia reservado para um grupo diferente: meninas, meninos, moças, rapazes, senhoras, as “madalenas” e homens casados. No mês seguinte, visitou as famílias e suas casas, organizou a Semana da Bondade que mobilizou muita gente e que criou as condições para a fundação da Escola Normal Ginásial do lugar.

Entusiasmado com os resultados alcançados, o Pe. Hélio Maranhão solicita ao arcebispo de São Luís que seja nomeado como pároco em Tutóya. A partir daí começa sua experiência de constituição de “comunidades de base”.

Começou por estudar a realidade “da terra e do povo” da região. Procurou se informar sobre os católicos mais praticantes. Conseguiu formar uma lista de uns 20 nomes, todos de homens casados. Redigiu uma circular e a enviou para cada um deles solicitando a indicação de outros 5 nomes para que pudessem pensar, planejar, ajudar e executar os planos de implantação da “Igreja de Deus”. Assim, chegou a um expressivo número de 126 nomes. Destes separou o nome dos 25 mais votados. Os 4 primeiros foram indicados como dirigentes do Conselho da Paróquia, uma espécie de órgão curador da Organização Social Paroquial, cada um assumindo as funções de presidente, vice-presidente, tesoureiro e secretário.

Feito isso, partiu para uma longa viagem pastoral de “desobriga” entre as várias comunidades situadas em diversos povoados de sua circunscrição paroquial. Em cada uma delas, após realizar os batizados, casamentos e celebrar as missas, realizou uma reunião com os homens. Perguntava para eles: “Que tal se vocês aqui se unissem numa grande força a serviço da Igreja e do povoado, para procurarmos resolver as nossas dificuldades? Vocês aceitam? Então vamos escolher os que vão formar aqui esta força, esta união, este Conselho da Igreja de Deus. Você aí, que é o encarregado da Capela, escolha, a seu gosto, um outro homem daqui que vai lhe poder ajudar nos trabalhos da Igreja e do povoado”. O encarregado escolhia um outro e ele perguntava, para levá-los a um compromisso diante dos outros: “Você aceita fazer parte do Conselho?” A resposta era quase sempre positiva.

De forma bem simples e objetiva, o Pe. Hélio Maranhão constituiu os primeiros Conselhos Comunitários da Paróquia de Tutóya. É nestes “espaços”

que também se dará o aprendizado na “pragmática argumentativa” de seus membros.

Em 1965, quando de uma festa de 25 anos de ordenação sacerdotal de um amigo, Pe. Jocy Rodrigues, Pe. Hélio reuniu todos os Conselhos Comunitários para três dias de Encontro Pastoral. Cada Conselho mandou seus representantes acompanhados de uma moça ou senhora para aprenderem os cantos. Além disso, levaram consigo a imagem do padroeiro de sua comunidade. Ali, fizeram um estudo sobre a importância do Padre para a comunidade paroquial. O padre é o “Pai da Família dos Filhos de Deus”, porque gera, sustenta e educa; é o “Profeta do Povo de Deus”, porque anuncia, prenuncia e denuncia; e é o “Pastor do Rebanho do Senhor”, porque reúne, defende e conduz. Participam 113 membros dos Conselhos.

Em novembro daquele mesmo ano, quando estava por encerrar o Concílio Vaticano II e no momento em que o episcopado brasileiro aprovava o PPC, Pe. Hélio Maranhão realizou um curso bíblico em Tutóya. Convidou para assessorar o curso Dorothy Etel, responsável pela Educação de Adultos do Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso (DAER). O curso teve a duração de oito dias. Cada Conselho Comunitário enviou uma a duas pessoas e mais uma cantora, totalizando 56 participantes divididos entre 36 homens (sendo 5 rapazes) e 20 mulheres (sendo 13 moças). Cada um levou a sua Bíblia ou a comprava ali na hora. No encerramento do evento, fizeram uma celebração de “envio” nestes termos: todos, de mãos estendidas sobre a Bíblia, ao redor da “mesa do compromisso”, proclamavam em alta voz: “Aqui estou, Senhor, enviai-me para anunciar a vossa Palavra!”. Depois disso, além da Bíblia, receberam o Manual do Catequista Popular e um livro de cantos, com o compromisso de fazer o Encontro Dominical.

Por fim, Pe. Hélio reconfigura os festejos religiosos populares. Segundo ele, estes “foram transformados à luz do Evangelho em festas religiosas onde a Palavra de Deus é anunciada com muita insistência”. As festas repetidas (e havia muitas, devido à escolha dos mesmo padroeiros) foram supressas pelo padre, “pois cada santo de Deus é celebrado numa só das Igrejas (capelas), sem aquela concorrência escandalosa dos ‘donos’ dos festejos” (geralmente eram os abastados do lugar que tinham as condições materiais para promover a festa)²⁵.

Em 1966, a Prelazia de Pinheiros tinha já realizado sua Assembléia Pastoral. A Prelazia tinha uma população de 228.035 habitantes, divididos em 9 paróquias em 12 municípios. Os principais problemas pastorais estavam na falta de infraestruturas: “os problemas pastorais da região são os pro-

²⁵ H. MARANHÃO, “A Igreja de Deus, em Tutóya (subsídios pastorais para a iniciação de pequenas comunidades eclesiais de base)”, *Boletim Informativo Regional Nordeste 1*, nº 12, jul./ago. (1966) 12-15.

blemas de qualquer região que não está bastante desenvolvida, que não pode viver por si mesma”. Faltavam estradas, dificultando o acesso às paróquias mais distantes; o transporte era quase sempre de cavalo ou barco; o analfabetismo que dificultava o trabalho de evangelização; e a pobreza generalizada da população. No entanto, no relatório de Pe. Bertran Drapeau, coordenador da Pastoral em Pinheiro, ele defendia a necessidade de que os padres deveriam “pensar em ajudar a solucionar esses problemas humanos antes de procurar evangelizar”.

Por outro lado, apesar de todas as carências, muito já tinha sido realizado: fundação da Escola de Fé para formar catequistas; implantação de uma Pastoral de Conjunto; Assembléia Pastoral anual; formação de comissões especiais para trabalhar em setores como catequese, liturgia, vocação, etc.; fundação do Seminário Menor em Guimarães; fundação de Internatos em Pinheiros, Guimarães e Curupu; fundação de Escola Normal, de Ginásio, de Ambulatório em Pinheiro e o Serviço Social começava a se desenvolver²⁶.

No campo propriamente político, as conseqüências da opção pela “renovação da Igreja” já se faziam sentidas. A *Rádio Educadora Rural* do Maranhão foi fechada por 7 dias pela polícia por ter transmitido, em um dos seus programas durante o feriado de 7 de setembro, uma análise sobre a dependência econômica do Brasil. O conteúdo fora considerado subversivo. O arcebispo de São Luís, D. Motta, e o presidente do Regional NE 1, arcebispo de Fortaleza (ex-arcebispo de São Luís), D. José Delgado, redigiram notas de repúdio contra a intervenção na rádio²⁷.

Entre os religiosos, particularmente as religiosas, percebia-se também o forte desejo de criar as condições necessárias para o “entendimento mútuo”. Em São Luís, de 4 a 7 de julho de 1968, realizou-se a *IV Jornada de Estudos das Religiosas da Província Eclesiástica do Maranhão*, cujo tema central foi “A Inserção das Religiosas na Pastoral da Região”. Teve a participação de 94 religiosas vindas de Pinheiro, Caxias, São Luís, Cândido Mendes, Grajaú e Viana, que se dedicavam aos diversos setores da pastoral das dioceses e prelazias, tais como educação, saúde, catequese, promoção humana entre outros.

O subsecretário do Regional Nordeste I, Pe. Xavier Gilles, foi especialmente convidado para dirigir os estudos, desenvolvendo o tema a partir do esquema: “‘Unidade Visível’ da Igreja como sinal da comunhão de Deus com os homens e dos homens entre si”. Algumas conclusões da Jornada revelam em que pé estava todo o processo:

O relacionamento entre as religiosas e o clero em geral é bom, onde as irmãs estão engajadas na pastoral, sendo, portanto, positivo o relaciona-

²⁶ B. DRAPEAU, “Prelazia de Pinheiro – Maranhão”, *Boletim Informativo Regional Nordeste 1*, nº 10, mar./abr. (1966) 10.

²⁷ *Boletim Informativo Regional Nordeste 1*, nº 17, nov./dez. (1967).

mento funcional, falhando, entretanto, quando se trata de relacionamento de pessoas para pessoa.

Quanto ao relacionamento das religiosas entre si, observamos que as obras específicas de cada congregação, como as do campo, facilitam a união que, porém é deficiente quando existe diferença de idade e dificuldades de adaptação.

Entre as religiosas e os leigos não existe relacionamento específico, de verdadeira comunidade eclesial, havendo maior possibilidade realizar a unidade visível em comunidades religiosas constituídas de poucos membros.

Procuramos descobrir as causas que dificultam a unidade, como as que favorecem e concluímos:

- Que a formação dos membros do povo de Deus, em geral, não visou a vivência do ministério da unidade eclesial.
- Decorrente disso observou-se uma falta de visão, também, nas religiosas, quanto a sua inserção na pastoral;
- Muito melhorou, com os cursos e encontros que trouxeram uma abertura maior para os diversos grupos que constituem a comunidade eclesial.²⁸

A recepção: verbalização do sagrado e pragmática argumentativa

Se recuperarmos o conceito teológico de *recepção* em Franz Wolfinger, que seria a “correspondência entre pregação, testemunho comum, reflexão teológica e aceitação dos fiéis”, a ampliando com os pressupostos teóricos habermasianos de interações linguisticamente mediadas e confrontando-as com a realidade social, eclesial e histórica da Igreja do Maranhão nos primeiros anos pós-conciliares, poderemos encontrar os seguintes fatos.

A *pregação* – prática típica e quase que exclusiva de uma Igreja marcada por uma eclesiologia pós-tridentina, carregada de atos de fala imperativos, com fortes pretensões de controle e domínio sobre os fiéis-ouvintes – ganhará um novo rosto após o Concílio Vaticano II. Com uma argumentação baseada no discurso teórico, ela se tornará uma *ação estratégica* para construir um “novo poder hegemônico”, na verdade contra-hegemônico, em relação a uma determinada prática eclesial: a do consenso meramente “ingênuo”, da “obediência cega”, do “acordo prévio”, mediante o uso da *coerção*. O PPC e os discursos do Pe. Hélio Maranhão, por exemplo, funcionam no sentido de elaborar e/ou difundir os valores simbólicos, teológicos e ideológicos do Vaticano II, sem o uso da coerção, mas procurando conquistar aliados para os seus projetos através da *direção* e do *consenso*. Não mais uma “hegemonia revestida de coerção” (Gramsci), mas de “consenso”.

²⁸ *Boletim Informativo Regional Nordeste 1*, n° 20, mai./jun. (1968) 2.

A *reflexão teológica* estará presente em todos os Cursos de Formação, Escolas de Fé, Treinamentos de Lideranças, etc. Ali, a *ação de conversação*, por meio de atos de fala constataativos, terá o sentido de refletir sobre os conceitos, as teologias, enfim o “estado de coisas” que o Vaticano II trouxe à tona: colegialidade, participação de todos os batizados na Liturgia, Igreja povo de Deus, diálogo com o mundo, missionaridade, etc. A reflexão teológica possibilitou a criação de um imaginário eclesial que adquiriu força própria e autônoma, selecionando e configurando uma representação do Vaticano II. É o que Habermas chama de *cultura*: a provisão de saber de onde os participantes da comunicação extraem interpretações ao se entenderem sobre algo no mundo.

O *testemunho comum* é que, de certa forma, se converterá no principal elemento de visibilidade da recepção do Concílio e da renovação do “discurso prático” da Igreja no Brasil, pelo menos em duas dimensões: interna, na prática da comunhão e da participação; externa, no diálogo e transformação do mundo. Aqui é o ponto central da teoria habermasiana: tratar das condições para a existência de um discurso prático que, seguindo os mesmos princípios dos discursos teóricos, permita aos indivíduos (em interação) discutir e fundamentar, com base em uma formação autônoma, as questões éticas e morais que se colocam a partir da vivência social.

As *ações normativas* do episcopado do Maranhão em suas reuniões conjuntas, dos participantes das Assembléias diocesanas, dos membros dos conselhos presbiterais, paroquiais e comunitários, das Jornadas das Religiosas, dos agentes de pastoral nas ações transformadoras (de compromisso com os pobres e com a justiça) e, enfim, da participação dos leigos e leigas na vida da Igreja local até o nível das decisões fundamentais, possibilitou o estabelecimento de relações interpessoais legítimas, de “correção normativa”, voltadas para problematizar a norma social, tanto interna como externa à Igreja. Isto custará muitas perseguições, como o caso da *Rádio Educadora*, e muitas vidas (o martírio)²⁹. Uma Igreja de *comunhão e participação* e de *opção preferencial pelos pobres* foi o critério ético-normativo segundo o qual os participantes julgavam e avaliavam a sociedade e asseguravam, assim, a solidariedade.

A *aceitação dos fiéis* ficava evidenciada pelas práticas litúrgicas. A Constituição *Sacrosanctum Concilium* (SC) é o ponto de Arquimedes para a reviravolta da condição de passividade e de marginalização em que vivia há séculos a maior parte da Igreja católica romana. De fato a constituição litúrgica realiza, numa dimensão eclesiológica, a passagem de uma perspectiva universalista para uma local e, ao mesmo tempo, de uma aceção

²⁹ *Martyrein*: “ser testemunha”.

aristocrática para uma comunitária do culto, no qual todos os fiéis, por força do Batismo e da fé, têm uma *participação ativa*, baseada no caráter sacerdotal comum deles (SC 14).

As celebrações litúrgicas, enquanto ações dramatúrgicas, carregadas de atos de fala expressivos, capacitam os sujeitos para falar, agir e assumir responsabilidades, isto é, criam as competências necessárias para os sujeitos participarem de processos de entendimento (que se socializem) e que possam afirmar neles suas próprias identidades, enfim, demonstram a sinceridade de uma vivência. Ao celebrar em comunidade, exigia-se que se celebrasse a partir dos acontecimentos da vida da comunidade. A celebração possibilita trocar experiências de vida, aprofundar juntos a fé a partir das alegrias e angústias, lutas e vitórias, sofrimentos e esperanças do dia-a-dia. Os fatos da vida e a memória dos mártires incrementam e atualizam a encarnação de Jesus na história da humanidade, fazendo com que o rito litúrgico não fosse alienante e tornando-o expressão da própria caminhada da comunidade.

A recepção do Concílio, naquelas “selvas” do Maranhão, proporcionará mudanças sociais e eclesiais profundas, rompendo com um determinado tipo de “consenso” que Habermas designa como “consenso normativo do tipo tradicional”. O Vaticano II introduzirá o Maranhão na “modernidade”.

De fato, em contextos modernos de ação, altamente racionalizados, o simbolismo religioso tradicional não é capaz, no entender de Habermas, de exprimir a identidade de indivíduos e de coletividades. Assim, o consenso normativo garantido pelo *rito* e mediado pelo *símbolo* constitui, em última instância, o *núcleo arcaico da identidade coletiva*.

A transformação estrutural do eixo antigo da solidariedade social, ancorada nos símbolos religiosos e interpretada pela “semântica do sagrado”, se dará por meio do que Habermas chama de *verbalização do sagrado*. Ou seja, na medida em que se libera o potencial de racionalidade contido no agir comunicativo, o núcleo arcaico da normatividade se dissolve e dá lugar às imagens de mundo racionalizadas (mundo objetivo), ao direito e à moral universalizados (mundo social), bem como a processos acelerados de individuação (mundo subjetivo). Ainda segundo ele, as funções de integração social e de expressão, em princípio preenchidas pela prática ritual, passam ao agir comunicativo, de sorte que a autoridade do sagrado é gradualmente substituída pela autoridade do consenso tido por fundado em cada época. Isto implica uma emancipação do agir comunicativo em face de contextos normativos protegidos pelo sagrado. O desencantamento e a despotencialização do âmbito sacral se efetuam por meio de uma verbalização do consenso normativo fundamental assegurado pelo rito; com este processo destrava-se o potencial de racionalidade contido no agir comunicativo.

A *verbalização do sagrado* implica o domínio progressivo das estruturas da ação orientada à intercompreensão, significa que as funções elementares de reprodução simbólica do mundo da vida (as funções de reprodução cultural, integração social e socialização dos indivíduos), originalmente garantidas pelo rito e fundamentadas no domínio sacral, passam doravante às estruturas de comunicação lingüística.

Não custa lembrar que, quando D. Emiliano Lonatti, ainda antes do Concílio, afirmava que nada tinha a contribuir e que eram mais que suficientes “as leis eclesiásticas desta época” para continuar o trabalho pastoral no Maranhão, vivia-se sob a força do imaginário tridentino. Este primou pela afirmação da identidade católica em oposição às Igrejas nascidas da Reforma e aos princípios e práticas da modernidade. A Igreja provocou dentro de si maior coesão interna em torno de três elementos visíveis: o batismo, a confissão externa do conjunto da fé cristã e a obediência à hierarquia e, de modo especial, ao romano pontífice.

No entanto, o que predominava na maior parte do Maranhão (com uma pequeníssima exceção em São Luís) era o imaginário do chamado *catolicismo popular tradicional*. Este “catolicismo” assume função totalizante, em que o indivíduo e a sociedade estão plenamente inseridos numa ordem em que a matriz natureza predomina. O religioso penetra todas as esferas da existência. O sagrado mistura-se à vida dos homens e da natureza. O modelo de “Igreja” é a capela, e a capela é o lugar dos leigos. A capela era o lugar para as orações diárias, ladainhas, novenas e festas devocionais, como também para a celebração de alguns sacramentos quando das “desobrigas”. O precário controle exercido pela estrutura eclesiástica sobre os núcleos de vida religiosa marcados pelas capelas, abriu um espaço para a intervenção dos leigos na administração do sagrado. Ermitões, beatos, beatas e irmãos, por sua condição de leigos estavam mais preocupados em assegurar a proteção divina no seu cotidiano do que em cumprir determinações canônicas ou seguir a ortodoxia de dogmas estabelecidos. Decisões como a escolha do padroeiro e das devoções, a organização de festas e das celebrações religiosas terminavam por responder às necessidades dos leigos, e não às normas da hierarquia.

Ou seja, era este imaginário que conformava o “núcleo arcaico da identidade coletiva” do povo no Maranhão.

A recepção do Concílio Vaticano II abriu o processo de dissolução deste imaginário por meio da *verbalização do sagrado* favorecendo, assim, a construção de um outro imaginário teológico-pastoral “moderno”. Talvez pelo fato da predominância dos leigos naquele “mundo”, tenha sido mais “fácil” esta verbalização. Como bem diz Faustino Teixeira, os leigos puderam reorganizar seu “aparelho de conversa” sob novas bases. Como traço substancial desta nova internalização encontra-se: uma nova relação com

o sagrado, que implica agora a centralidade da conscientização, um novo compromisso ético e político e a ênfase na participação em lutas populares³⁰. Isto fica claro neste depoimento de um agente de pastoral da diocese de Balsas (MA):

Há 30 anos, eu me sentia um cristão muito autêntico. Sabia o catecismo decorado com todos os mandamentos, sabia rezar o terço, assistia à missa uma vez ou outra, mesmo sem entender o que o padre rezava. Acreditava que o padre era santo só pelo fato de ser padre. Tinha um bom conceito na sociedade. Talvez me perguntasse: o que me falta ainda? Como o jovem do Evangelho.

Em 1968 fui convidado a fazer um curso sobre CEBs. Eu não sabia o que era, mas era coisa da Igreja Católica, aceitei. Foi aí que descobri que não sabia nada de religião, não conhecia a Bíblia, pois até àquela época, ela não circulava no meio do povo. Gostei muito, mas fiquei pensando que era um jeito novo de rezar, valorizando o domingo como Dia do Senhor e usando a Bíblia, que é a Palavra de Deus.³¹

De certa forma, isto pode ajudar na confirmação de uma hipótese construída por Luiz Bernardo Leite Araújo, a partir da leitura de Habermas, sobre o papel da religião na sociedade moderna: “a liberalização do potencial de racionalidade presente no agir comunicativo, um processo iniciado no seio do pensamento mítico e completado na modernidade, torna possível a liberação da própria esfera religiosa e um desenvolvimento autônomo e racional de seus aspectos internos”. Na modernidade a religião perde seu significado estrutural. A religião, no seio do mundo moderno não mais estruturado pela lógica do sagrado, deixa de ser “fundamento”, no sentido de algo que constitui “o essencial de”, mas pode co-habitar (de agora em diante) em igualdade de condição com as esferas do agir profano. Ocorre um desbloqueio da própria religião, tanto do ponto de vista teórico (pensamento) quanto do ponto de vista prático (ação)³².

Acreditamos, pelo menos no Maranhão, que esta hipótese se confirma plenamente.

Conclusão

Passados 40 anos de recepção do Concílio Vaticano II nas Igrejas locais do Maranhão, percebemos claramente os efeitos de todo este processo de “pragmática argumentativa”. Um exemplo está na observação feita pelo papa João Paulo II, durante visita *Ad limina apostolorum* dos bispos do Maranhão à Roma (2002):

³⁰ F. TEIXEIRA, “Histórias de fé e vida nas CEBs”, *Concilium (Br)*, nº 296 (2002/3) 41.

³¹ *Nossa Pastoral*, Diocese de Balsas, nº 6, agosto (1998).

³² L.B.L. ARAÚJO, *Religião e Modernidade*, op. cit., p. 200.

Mesmo levando-se em conta os delicados problemas sociais existentes nas vossas regiões, é necessário **não reduzir a ação pastoral à dimensão temporal e terrena**. Não é possível pensar, por exemplo, nos desafios da Igreja no Brasil, limitando-se a algumas questões, importantes, mas circunstanciais, relativas à política local, à concentração da terra, à questão do meio ambiente e assim por diante. **Reivindicar para a Igreja um modelo participativo de caráter político, onde as decisões são votadas na 'base', limitada aos pobres e excluídos da sociedade**, mas abstraído da presença de todos os segmentos do Povo de Deus, **desvirtuaria o sentido original** redentor preconizado por Cristo.³³

Outro exemplo, também vindo do episcopado em recente “Carta ao Povo de Deus no Maranhão”, revela o compromisso com todo este processo histórico:

Fiéis ao Deus dos pobres e aos pobres de Deus e seguidores de Jesus Cristo, caminho, verdade e vida, reafirmamos que a pessoa humana deve sempre prevalecer sobre o lucro desenfreado e materialista, **que ninguém merece ser excluído da festa da vida e que a natureza deve ser administrada como casa de todos, inclusive para as gerações futuras**.

Inspirados na mensagem de São Francisco de Assis, que teve a intuição evangélica da **fraternidade de todos os seres vivos** e da **responsabilidade ética dos seres humanos** com relação à criação e aos pobres de Jesus, queremos reassumir com força os compromissos propostos na grande Assembléia do Povo de Deus (São Luís, 29 de janeiro a 1º de fevereiro de 2004) e na Assembléia Regional de Pastoral (Barra do Corda, 12 a 14 de março de 2004):

- o empenho sério com **as políticas públicas**;
- o incentivo à **participação crítica do laicato cristão no mundo político**;
- o **acompanhamento espiritual do laicato cristão engajado nos cargos públicos**;
- o apoio aos movimentos sociais, aos conselhos municipais e a todas as iniciativas que favoreçam a **democracia participativa e o protagonismo do povo**;
- a criação de **escolas de formação política**, no espírito da Doutrina Social da Igreja (...).³⁴

Nosso intuito, com esta reflexão sobre o conceito e pragmática da *recepção*, está longe de se querer um *teologização* da teoria habermasiana da ação comunicativa. Pelo contrário, queremos é justamente *habermasiar* aquele conceito teológico e, com isto, entender os processos de mudanças sociais e eclesiais após o Concílio Vaticano II no Brasil.

³³ CNBB, *Comunicado Mensal*, nº 565, out. (2002) 1958.

³⁴ *Carta dos Bispos ao Povo de Deus no Maranhão*, Barra do Corda, 07/01/2005. Os grifos são nossos.

Assim, quando os bispos afirmam que querem “reassumir com força os compromissos propostos na grande Assembléia do Povo de Deus (São Luís, 29 de janeiro a 1º de fevereiro de 2004) e na Assembléia Regional de Pastoral (Barra do Corda, 12 a 14 de março de 2004)”, estão estimulando os “seus fiéis” a continuarem o processo de recepção do Concílio Vaticano II, por meio da prática da argumentação, do agir comunicativo, “da força sem coação da fala argumentativa, que permite realizar o entendimento e suscitar o consenso. Pois é na fala argumentativa que os diversos participantes superam a subjetividade inicial de suas respectivas concepções e, graças à comunidade de convicções racionalmente motivadas, asseguram-se, ao mesmo tempo, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto de suas vidas”. É nestas condições que se desenvolve uma “racionalidade comunicativa” e, com ela, uma *ética comunicativa de fraternidade*.

Sérgio Ricardo Coutinho é Licenciado em História pela Universidade de Brasília (UnB, 1992); Mestre em História Política pela UnB (1995); Doutorando em História Social pela UnB. Atua como Professor Assistente de Ciência da Religião e pesquisador no Programa de Pesquisa e Documentação “Memória e Caminhada” das CEBs na Universidade Católica de Brasília (UCB), e ainda como professor de História da Igreja no Curso de Teologia do Instituto São Boaventura (OFM. Conv. – Brasília).

Endereço: SQN 212 – Bloco F – apt. 201 – Asa Norte
70864-060 Brasília-DF
e-mail: serpat.coutinho@terra.com.br
(ou ainda: sergioc@ucb.br)