

As estruturas da ação: construindo o referencial teórico da teologia prática

Júlio Paulo Tavares Zabatiero
(Brasil)

Resumen: En este artículo, el teólogo brasileño Júlio Paulo Tavares Zabatiero nos ofrece una exposición de los fundamentos para la teología práctica o pastoral. Partiendo del marco teórico de la acción comunicativa elaborada por Jürgen Habermas, Tavares Zabatiero distingue entre acciones ónticas —que existen en el mundo— y acciones sociales que son fruto de la acción humana. A su vez, las primeras se subdividen en estructuras de immanencia y de trascendencia. El autor muestra que la acción humana produce tanto objetos concretos como simbólicos y que, dentro de estos últimos, están los que corresponden a la acción pastoral que, bajo el paradigma comunicativo, se refiere al cuidado, la movilización, la formación y la coordinación de esa acción.

Palabras clave: Habermas. Acción comunicativa. Teología práctica.

Abstract: In this article, brazilian theologian Júlio Paulo Tavares Zabatiero displays the grounds for a pastoral or practical Theology. As from the theoretical frame of the communicative action created by Jürgen Habermas, Tavares Zabatiero makes a distinction between ontic actions, which exist in the world, and social actions that are a consequence of the human action. Besides, the first actions are sub divided into structures of immanency and trascendency. The author demonstrates that human action produces both concrete objects and simbolic ones, and that within the last there are the ones corresponding to pastoral action that, under the communicative model, the same refer to caring, movilizization, formation and coordination of this action.

Key words: Habermas. Communicative action. Practical Theology.

Introdução

En artigos anteriores¹ apresentei o conceito de ação e suas dimensões, neste, nos ocuparemos das estruturas da ação humana. Dois tipos de estruturas estabelecem limites e possibilidades para a ação humana: as estruturas ónticas, que existem no mundo, independentemente da ação humana —embora possam ser modificadas por ela— e as estruturas sociológicas, que somente existem como fruto da ação humana coletiva e histórica. Apesar da sensação de “liberdade” individual, a ação humana é *estruturada*, ou seja, as pessoas não fazem simplesmente o que *querem*, mas aquilo que é possível fazer dentro de certos limites e possibilidades estruturais. Por outro lado, a ação não é *totalmente* determinada pelas estruturas, pois também participa da sua conformação e organização, o que confere, então, um certo grau real de liberdade para o agir humano que é, assim, também *estruturante*.

¹ Este artigo foi publicado originalmente en *Praxis – Revista teológica* 5 (2004), 93-105. Los artículos anteriores: “Desafios da teologia latino americana á pastoral protestante”, en *Teología y cultura* 2 (diciembre 2004), y “O desafio da legitimidad”, en *Teología y cultura* 3 (agosto 2005).

Estruturas ônticas²

Por estruturas *ônticas* entendo aquelas estruturas que caracterizam a existência humana no mundo, delimitam e possibilitam a ação *humana* enquanto tal³. Seguindo Junges, constato dois tipos de estruturas ônticas, as “de *imanência* e [as] de *transcendência* ao mundo. As primeiras correspondem ao ser humano enquanto dado, enquanto situado no mundo, nascido em certo lugar e tempo e trazendo certa bagagem natural e social. As outras dizem respeito ao ser humano enquanto tarefa de superar e transformar o dado num contínuo devir histórico que aponta para o futuro e para o outro.”⁴

Estruturas de Imanência	Estruturas de Transcendência	Concretizadas pela Ação
MUNDANIDADE: o ser humano como ser-no-mundo	ESPACIALIDADE: o ser humano como presença-em/a	CRIATIVIDADE: o ser humano como co-operador de Deus
SOCIALIDADE: o ser humano como ser-com-o-outro	ALTERIDADE: o ser humano como abertura-ao-outro	SOLIDARIEDADE: o ser humano como parceiro de Deus
PERSONALIDADE: o ser humano como ser-consigo-mesmo	TEMPORALIDADE: o ser humano como abertura-ao-futuro	HISTORICIDADE: o ser humano como sedento de Deus

Como ser inserido em uma realidade que lhe é prévia, a ação humana é triplamente estruturada pela: (a) *mundanidade*, ou seja, pelo fato de a pessoa viver em um planeta específico que faz parte de um universo; pelo que podemos falar do ser humano como um ser-no-mundo, ou, na linguagem de Habermas, como um ser que está colocado em um mundo *objetivo*⁵. O *mundo* delimita e estrutura a ação humana de várias maneiras, por exemplo: limites de idade, habitação, consumo de água e outros recursos do planeta, clima, convivência com outras espécies de seres vivos e não vivos, etc.; (b) *socialidade*, ou seja, pelo fato de toda pessoa nascer e viver em uma coletividade, não só como *filho* de, mas também como *irmã(o)* de, pelo que podemos falar do ser humano como um ser-com-o-outro. A socialidade delimita e estrutura a ação, também de várias maneiras, por exemplo: a herança genética, o *habitus* social, a linguagem como meio de comunicação, etc.; e (c) *personalidade*, ou seja, pelo fato de o ser humano se constituir enquanto *pessoa*, enquanto um *eu* face a um *tu* (que, primariamente, é uma projeção do eu para fora de si mesmo, assumindo

² Nesta seção, a inspiração fundamental veio da obra de JUNGES, J. R. *Evento Cristo e Ação Humana*. Temas fundamentais da ética teológica. São Leopoldo. Editora Unisinos: 2001, p. 47-52. Entretanto, não sigo sua descrição bidimensional das estruturas da *práxis*, mas apresento uma compreensão *tridimensional* das estruturas da ação. Também não adoto o termo *antropológicas* que ele atribui a estas estruturas. Semelhantemente, ofereço alterações significativas tanto na descrição das estruturas e suas interrelações, como na percepção da sua concretização na ação humana, ao invés de, como Junges, pensar em mediações” das estruturas pela consciência humana. Habermas, seguindo Husserl, fala, ao invés de estruturas, em *mundos* nos quais o ser humano se encontra e vive (o mundo objetivo, o social e o pessoal). A preferência pelo termo estruturas provém da maior operacionalidade do mesmo, da sua maior plasticidade, bem como do fato dele evitar uma compreensão desses *mundos* enquanto realidades relativamente estanques entre si, como foi o caso, na filosofia moderna, da distinção radical entre a pessoa humana e a cultura, de um lado, e a natureza de outro.

³ “Tais estruturas devem ter uma pretensão de universalidade porque toda antropologia, mesmo partindo do ser humano concreto, faz afirmações universais que valem para todos da espécie humana.” (JUNGES, J. R. *op. cit.*, p. 47)

⁴ JUNGES, J. R. *op. cit.*, p. 48

⁵ Apesar da semelhança de linguagem, a descrição a seguir não se fundamenta em Heidegger.

a perspectiva de segunda pessoa), pelo que se pode falar do humano como um ser-consigo-mesmo. A personalidade delimita e estrutura a ação humana por meio do desejo, da dinâmica psíquica, da necessidade de construir identidade, etc. Estas três estruturas formam uma unidade complexa e tensa e, ao mesmo tempo em que delimitam as possibilidades da ação humana, também convidam o ser humano à ultrapassar esses limites, convidam-no à transcendência em relação às mesmas. Essa transcendência, porém, não se dirige *para fora*, não cria um *outro* ser; mas se mantém *dentro* dos limites da humanidade.⁶

Correspondentes às estruturas da imanência, há, então, as estruturas da *transcendência*, a saber: (a) a *espacialidade*, ou seja, o fato de que o ser humano – que vive no mundo – nascido em um dado espaço previamente existente, não se conforma a ele, mas atua para transformá-lo, para conformá-lo aos seus sonhos, interesses, desejos, ao seu projeto de vida⁷, pelo que se pode falar do ser humano como *presença-em* (um lugar) e *presença-a* (outros seres vivos); (b) a da *alteridade*, na medida em que o ser humano, nascido em um grupo social previamente dado, não se conforma absolutamente a esse grupo, mas atua para deixar a sua marca, especialmente para realizar um projeto de vida que ouve a interpelação do *outro* enquanto vítima, a *interpelação* do outro enquanto *clamor*; pelo que podemos falar do ser humano como *abertura-ao-outro*; e (c) a da *temporalidade*, na medida em que o ser humano, como abertura-ao-futuro, embora nascido em um tempo que lhe é prévio, a ele não se conforma, mas age – no presente – para criar um *novo*, sem desconsiderar, entretanto, o seu passado. “Em outras palavras, o ser do presente se arraiga no *não-ser-que-ainda-há-de-ser*. Isso é assim porque tempo é devir, e devir é projeção para o que não é. Abertura para o que *ainda-há-de-ser* é uma abertura ao *inédito viável*, que se tornou disponível no presente histórico. O inédito viável é uma crítica ao que é dado no presente e dá sentido ao presente enquanto devir histórico.”⁸ Desta forma, se pode falar do ser humano como sedento de Deus, o ser-futuridade por excelência.

Semelhantemente às estruturas da imanência, as da transcendência também formam uma unidade complexa e tensa. Analiticamente distinguimos com clareza essas estruturas, na prática, porém, não as *experimentamos* separadamente, mas como um sistema unificado e tenso de forças que delimitam e possibilitam o nosso agir.

As estruturas ônticas constituem, por fim, os eixos fundamentais da ação humana, que são: (a) *criatividade*, ou seja, toda ação humana é *intencional* e *teleológica*, intenciona um fim, um propósito anteriormente planejado. Esse fim é algum tipo de alteração do mundo previamente dado, por exemplo: a moradia, que visa superar parcialmente alguns dos limites impostos pelo clima, pelo espaço

⁶ Cabe aqui a seguinte lembrança: “a razão pode retirar-se para as idealizações das pretensões de validade e para a pressuposição pragmático-formal dos mundos, renunciando a todas as formas de conhecimento totalizante, por muito ocultas que estas estejam, ao mesmo tempo que exige, por outro lado, das comunidades de comunicação (estabelecidas nos seus contextos de mundo de vida respectivos), uma antecipação universalista de uma silenciosa ‘transcendência do interior’ que faça justiça ao carácter irrefutavelmente incondicional daquilo que é considerado verdadeiro e o que deveria sê-lo.” (HABERMAS, J. “Alguns esclarecimentos suplementares sobre o conceito de racionalidade comunicativa”, in *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa. Edições 70. 2002, p. 218)

⁷ “O espaço em si pode ser primordialmente dado, mas a organização e o sentido do espaço são produto da translação, da transformação e da experiência sociais. O espaço socialmente produzido é uma estrutura criada, comparável a outras construções sociais resultantes da transformação de determinadas condições inerentes ao estar vivo, exatamente da mesma maneira que a história humana representa uma transformação social do tempo.” (SOJA, *Geografias Pós-Modernas*. A reafirmação do espaço na teoria social crítica. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1993, p. 101s)

⁸ (JUNGES, J. R. *op. Cit.*, p. 49)

natural. Assim, podemos falar do ser humano, em termos teológicos, como *cooperador* de Deus, o criador por excelência; (b) *solidariedade*, na medida em que, como abertura-ao-outro, a pessoa humana não pode se limitar a viver isolada e individualisticamente. Nas suas melhores expressões, a pessoa não só se indigna diante da injustiça, como também procura criar formas justas e adequadas de convivência social, pelo que se pode falar do ser humano, teologicamente, como *parceiro* de Deus, o justo por excelência; e (c) *historicidade*, na medida em que o ser humano, como ser-consigo-mesmo, não existe como um objeto eterno, fixo, imutável, mas como um sujeito que se constrói permanentemente, pelo que se pode dizer do ser humano, teologicamente, que é *sedento* de Deus, o sujeito por excelência.

As estruturas ônticas acima descritas caracterizam o gênero humano. Em uma linguagem mais tradicional, diríamos que elas caracterizam a natureza humana. Enquanto estruturas de gênero, não são criadas pela ação humana, embora possam ser afetadas e modificadas por ela. As ações humanas, entretanto, no convívio social e histórico das pessoas, acabam por gerar outro tipo de estruturas – que denominamos sociais – mais próximas do cotidiano das pessoas, mais maleáveis do que as estruturas antropológicas. Jogando com a linguagem poderíamos dizer: as estruturas antropológicas são *estruturantes* da ação; as estruturas sociais são *estruturadas* pela ação e tornam-se *estruturantes* da ação.

Estruturas sociais

Como expressão concreta da socialidade e da solidariedade, as pessoas se agrupam e se constituem como sociedades, povos, culturas. As sociedades humanas são, simultaneamente, fruto da ação das pessoas (interação e trabalho, na linguagem sociológica) e estruturadoras da ação humana. Existe uma complexa unidade tensa entre a ação humana e as estruturas sociais. Por um lado, a ação humana coletiva gera estruturas sociais, estas, por sua vez, passam a estruturar as possibilidades da ação, de modo que se influenciam mutuamente.⁹

Através da ação, o ser humano produz simultaneamente objetos *concretos* e objetos *simbólicos*. Não só produzimos “coisas”, como também as explicamos e lhes damos sentido. Mediante o trabalho e a interação cotidianos, os grupos sociais vão produzindo idéias, valores, bens, instituições, etc. As sociedades, assim constituídas pela ação, possuem uma realidade estrutural bidimensional: a dimensão a que Habermas chama de *sistema*, ou seja, a estruturação geral dos produtos concretos da ação e a dimensão a que ele chama de *mundo-da-vida*, ou seja, a estruturação geral dos produtos simbólicos da ação. Entendidos como estruturantes da ação, o *sistema* e o *mundo-da-vida* devem ser vistos como estruturas complexas, caracterizadas internamente, cada um deles, por quatro sub-estruturas que, grosso modo, se correspondem, em uma unidade complexa e tensa. Entendidos como *dimensões* estruturais da sociedade, sistema e mundo-da-vida não precisam, nem devem ser vistos como realidades autônomas entre si, estanques, como que numa concepção

⁹ Neste ponto, voltaremos a nos inspirar na teoria habermasiana da ação comunicativa, com algumas distinções críticas e acrescentando-a de uma atualização no tocante aos conceitos de mundo da vida e sistema. Além disto, tendo em vista que Habermas apresentou a sua teoria em um nível de abstração bastante elevado, ele deixou um “espaço vazio” entre o mundo-da-vida e o sistema, por um lado, e a ação concreta do ser humano no cotidiano, por outro. Com vistas a preencher esse vazio, vou me valer de conceitos derivados, de um lado, da teoria discursiva de sociedade desenvolvida especialmente nos estudos de Análise do Discurso inspirados em Foucault e Pechêux; e, de outro, de conceitos derivados da teoria de sociedade de Bourdieu.

dualista da sociedade, mas como estruturas existentes apenas uma na outra, em uma tensa unidade relacional.

Por exemplo: o Estado é um dos componentes da dimensão sistêmica; concretamente é constituído pelas instituições estatais que manifestam o exercício dos poderes executivo (presidência, governos estaduais, prefeituras, etc.), legislativo (Câmara e Senado Federais, Assembléias legislativas, Câmaras municipais, etc.), e judiciário (Tribunais, Procuradorias, etc.). Essas instituições, porém, possuem uma dimensão simbólica inerente (as idéias, valores, conceitos que compõem o mundo-da-vida), e podem ser alteradas conforme se alteram os sentidos e os projetos de ação a elas anexados. Os componentes do mundo-da-vida, por sua vez, não existem em um vácuo. As normas e valores das interações sociais são produzidas, debatidas, concretizadas nas instituições do Estado e da sociedade civil.

A descrição que faremos dessas estruturas sociais é baseada nas sociedades ocidentais modernas. Não discutiremos a evolução histórica dessas estruturas, nem apresentaremos uma discussão baseada em sociedades tribais ou orientais.

1. O Mundo-da-Vida

Habermas descreveu o mundo-da-vida como composto de três sub-estruturas, as quais denominou de *cultura*, *sociedade* e *personalidade*, ou “paradigmas culturais, ordens legítimas e estruturas pessoais – como formas condensadas dos (e sedimentos depositados pelos) seguintes processos que operam através da acção comunicativa: *entendimento*, *coordenação da acção* e *socialização*.”¹⁰ A estes três componentes, acrescento o da *religiosidade*¹¹, ou dos paradigmas do sagrado, ausente da teoria habermasiana – a meu ver – principalmente em função do preconceito moderno contra a religião, variadamente expresso em diversas teorias da sociedade¹².

Cabe descrever esses componentes:

Cultura é aquilo que definimos como reserva de conhecimento à qual os participantes na comunicação, ao entender-se uns com os outros, vão buscar as suas interpretações. Quanto à *sociedade*, consiste nas ordens legítimas através das quais os participantes na comunicação regulam as suas filiações em grupos sociais e salvaguardam a solidariedade. Na categoria de *estruturas de personalidade* incluímos todos os motivos e competências que permitem ao indivíduo falar e agir, assegurando desta forma a sua identidade.¹³

Por religiosidade, entendo o acervo de conhecimentos, valores, e rituais adjetivados como sagrados, mediante o qual, os participantes da interação social produzem sentido último, com pretensão de universalidade, para a vida humana.

Esses componentes do mundo-da-vida se materializam na sociedade de formas diversificadas: “o conhecimento cultural materializa-se em formas simbólicas – em

¹⁰ HABERMAS, J. “Acções, actos de fala, interacções linguisticamente mediadas e o mundo vivo” in *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa. Edições 70: 2002, p.138

¹¹ A partir da modernidade, é necessário levar em consideração que a *religiosidade* humana não mais se manifesta exclusivamente em forma religiosa, mas também em formas a-religiosas, atéias, seja utópicas ou ideológicas. Na linguagem da crítica frankfurtiana à modernidade, se expressa também nos mitos modernos.

¹² Habermas entende as religiões como elementos pertencentes à *cultura*, entretanto, como ele mesmo percebe, existem *religiões mundiais* que não se encontram delimitadas por sociedade específicas, mas as transcendem e fazem sua incursão em inúmeras sociedades. Não só há religiões mundiais, mas em todas as sociedades já estudadas, a religiosidade é um elemento sempre presente e influente na interação social, pelo que se justifica a sua inclusão, aqui, como uma das sub-estruturas do mundo-da-vida.

¹³ *Idem*, p. 139

objetos utilitários e tecnologias, em palavras e teorias, em livros e documentos, etc. -, tal como o faz nas acções. Quanto à sociedade, toma forma nas ordens institucionais, nas normas legais ou nas redes de práticas e costumes normativamente regulados. Por fim, as estruturas de personalidade tomam forma, literalmente, no substrato dos organismos humanos.”¹⁴ A religiosidade, por sua vez, se materializa tanto em formas simbólicas (religiões, mitos), quanto em ordens institucionais, normas sagradas e em redes de práticas e costumes regulados pela religião, ou por sua negação. A tabela abaixo¹⁵ sintetiza esta descrição do mundo-da-vida, enfocando primariamente os processos reprodutivos dos componentes estruturais do mesmo:

<i>Componentes estruturais</i>	<i>Cultura</i>	<i>Sociedade</i>	<i>Personalidade</i>	<i>Religiosidade</i>
<i>Processos reprodutivos</i>				
Reprodução Cultural	Esquemas interpretativos apropriados para o consenso (conhecimento válido)	Legitimações	Padrões de socialização e Alvos processos educacionais	Cosmovisões
Integração Social	Obrigações	Relações interpessoais legitimamente ordenadas	Membrezias sociais	Membrezias religiosas
Socialização	Realizações interpretativas	Motivações para ação que se conformam a normas	Habilidades interacionais (identidade pessoal)	Motivações para ação que se conformam a tradições
Tradição Religiosa	Tradições epistemologicamente normativas	Tradições existencialmente e normativas	Crenças	Testemunho pessoal Ordens institucionais

A descrição prévia do mundo-da-vida apresenta os seus contornos ideais. Na prática, todavia, as interações comunicativas não resultam apenas em pessoas e sociedades permanentemente saudáveis e bem ajustadas. Vários fatores podem provocar distorções comunicativas e resultar em patologias pessoais e sociais, de grandes ou pequenas proporções, seja afetando o todo da sociedade, seja afetando apenas segmentos da mesma. A próxima tabela¹⁶, assim, apresenta as principais manifestações de crise dos processos reprodutivos do mundo-da-vida:

<i>Componentes estruturais</i>	<i>Cultura</i>	<i>Sociedade</i>	<i>Personalidade</i>	<i>Religiosidade</i>	<i>Dimensões de avaliação</i>
<i>Processos reprodutivos</i>					
Reprodução Cultural	Perda de sentido	Crise de legitimação	Crise na orientação e na educação	Crise de sentido e esperança	Racionalidade e do conhecimento

¹⁴ *Idem*, p. 141

¹⁵ Adaptada da Figura 21, HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*. *op. cit.*, p. 142

¹⁶ Adaptado, *idem*, p. 143

Componentes estruturais	<i>Cultura</i>	<i>Sociedade</i>	<i>Personalidade</i>	<i>Religiosidade</i>	<i>Dimensões de avaliação</i>
Processos reprodutivos					
Integração Social	Crise da identidade coletiva	Anomia	Alienação	Intolerância	Solidariedade dos membros
Socialização	Ruptura da tradição	Fuga da motivação	Psicopatologias	Conflitos religiosos	Responsabilidade pessoal
Tradição	Ruptura da tradição	Ausência da normatividade tradicional	Hipocrisia	Fundamentalismos	Confiabilidade interacional

Veamos um exemplo de patologia no campo da religiosidade: uma determinada tradição religiosa qualquer pode perder a sua validade na medida em que os seus objetivos não são realizados na vida concreta das pessoas. Quando isso acontece, ocorre uma ruptura da tradição dessa instituição religiosa, na medida em que a mesma não mais é capaz de explicar totalmente a vida das pessoas. No caso mais extremo dessa patologia, produz-se um esvaziamento da normatividade tradicional, e as relações entre os membros da instituição passam a ser regidas primariamente pelos interesses de cada um, ou dos diferentes grupos que compõem a religião. No âmbito da personalidade, a patologia mais evidente é a da hipocrisia, ou seja, do não-ajustamento das crenças aos comportamentos dos indivíduos. Como reação extrema a essa ausência de normatividade e ruptura tradicional, surgem os fundamentalismos, ou seja, a defesa incondicional da tradição quebrada, sem aceitação da possibilidade de debater a validade da mesma.

As sociedades estão igualmente aparelhadas para resolver os seus problemas e crises estruturais. Quando da ocorrência de patologias sociais, de alcance macro-social ou micro-social, as interações comunicativas podem produzir efeitos terapêuticos, reajustando a sociedade, recolocando-a em equilíbrio saudável. A seguir, acrescento uma tabela¹⁷ que sintetiza as funções reprodutivas da ação comunicativa forte, necessárias para a terapia das interações comunicativas:

Componentes estruturais	<i>Cultura</i>	<i>Sociedade</i>	<i>Personalidade</i>	<i>Religiosidade</i>
Processos reprodutivos				
Reprodução Cultural	Transmissão, crítica, aquisição de conhecimento cultural	Renovação do conhecimento efetivo para a legitimação	Reprodução de conhecimento relevante para a educação em geral	Transmissão, crítica, aquisição de conhecimento do sagrado
Integração Social	Imunização de um estoque central de orientações valorativas	Coordenação das ações via pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas	Reprodução de padrões de mimesis social	Imunização de um estoque central de orientações religiosas

¹⁷ Adaptada, *idem*, p. 144

Componentes estruturais	<i>Cultura</i>	<i>Sociedade</i>	<i>Personalidade</i>	<i>Religiosidade</i>
Processos reprodutivos				
Socialização	Enculturação	Internalização de valores	Construção da identidade	Diálogo religioso
Tradição	En-religiosização	Internalização de crenças	Desenvolvimento da fé	Testemunho pessoal Ordens institucionais

2. O Sistema

A outra dimensão das estruturas sociais é a sistêmica. Na teoria habermasiana, os componentes do sistema são as estruturas derivadas dos meios sistêmicos *poder* e *dinheiro*, a saber, estruturas políticas e as estruturas econômicas da sociedade. Assim como, na história da humanidade, cada sociedade desenvolveu diferentes conteúdos e formas do mundo-da-vida, também se produziram diferentes estruturações das relações políticas e econômicas entre as pessoas. Na maior parte da história das sociedades humanas, os meios sistêmicos de interação social não possuíam autonomia em relação aos meios “comunicativos” de interação social, e vice-versa. Em outras palavras, a coordenação das ações em sociedade era realizada quase que integralmente por meio da ação comunicativa (fraca) – conquanto esta fosse consolidada por fatores religiosos ou sagrados, que exerciam o papel principal na organização da vida social no mundo pré-moderno. Entretanto, à medida em que o mundo-da-vida das sociedades modernas foi se fragmentando e racionalizando¹⁸, e as relações políticas e econômicas foram se tornando cada vez mais conflitivas, surgiram estruturas políticas e econômicas que aos poucos iam assumindo para si a função de coordenar a ação coletiva em sociedade, e fazendo com que a interação social passe a ser coordenada estrategicamente. Isso significa que as interações sociais passam a ser comandadas, não mais pelo consenso, mas pelo sucesso de uns, independentemente do dos demais:

Nos contextos de ação estratégica, a linguagem funciona, de um modo geral, de acordo com o padrão das perlocuções¹⁹. Aqui, a comunicação lingüística está *subordinada* aos pré-requisitos da ação propositada-racional. As interações estratégicas são determinadas pelas decisões dos agentes que nas atitudes orientadas para o sucesso se *observam reciprocamente*. Confrontam-se mutuamente como adversários, em condições de dupla contingência, que, no interior dos seus planos pessoais de ação, *exercem influência* um sobre o outro.

¹⁸ Não cabe aqui a argumentação demonstrativa dessas teses. Na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas desenvolve a noção de sistema a partir de uma releitura do conceito weberiano de racionalização e desencantamento do sagrado na modernidade ocidental. Embora não tenha desenvolvido amplamente a temática, M. Foucault apresentou sua versão desse processo de racionalização, através da sua interpretação do *poder pastoral* que, na Modernidade, se transferiu das instituições religiosas para as estatais. Ver, basicamente, “O Sujeito e o Poder”, in RABINOW, P. & DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Rio de Janeiro, Forense Universitária: 1995, p. 231-249

¹⁹ Um ato de fala é *perlocutório* quando a sua validade não leva em consideração a resposta e adesão afirmativa do ouvinte derivadas da avaliação das pretensões de validade subjacentes, mas sua aceitação se impõe monologicamente.

... Sendo assim até mesmo a estreita base de sinceridade reciprocamente assumida desaparece: todos os actos de fala são destituídos de seu poder ilocutório vinculativo e associativo.²⁰

Nas sociedades modernas, os meios sistêmicos se “desgarram” dos meios comunicativos, ou seja, se tornam autônomos em relação à coordenação comunicativa da ação, e passam a assumir cada vez mais o lugar principal de coordenação da ação. Esses meios de coordenação não comunicativa da ação, já estão, então, estruturados como Estado (que assume o papel de única instituição social sancionadora legítimada) e Mercado (que assume o papel de única instituição econômica legítima). A descrição de Habermas faz justiça às sociedades ocidentais típicas dos estágios inicial e médio da Modernidade. No período da Modernidade tardia, ou da pós-modernidade, deve-se acrescentar outros dois meios sistêmicos que se tornaram relativamente autônomos e passam a ocupar, com o poder e o dinheiro (embora não tão plenamente institucionalizadas estruturalmente como estes – em Estado e Mercado), funções de coordenação estratégica da ação humana: a *ciência* (especialmente nas diversas formas de tecnologia de ponta) e a *mídia* (nas suas diversas formas, como rádio, TV e, especialmente, a rede mundial de comunicação, seja no sistema de satélites em geral, seja na internet em particular).

Componentes estruturais	<i>Ciência</i>	<i>Economia</i>	<i>Mídia</i>	<i>Política</i>
Processos reprodutivos				
Reprodução Cultural	Fragmentação e redução unilateral do conhecimento válido	Indústria cultural	Espetacularização da vida	Ideologias Partidárias
Integração Social	Fragmentação das interações	Relações interpessoais ordenadas pelo capital	Adesão a estilos de vida espetacularizados	Membrezias partidárias
Socialização	Educação formal disciplinar	Motivações para ação que se conformam à produção e consumo	Identidade pessoal subordinada à espetacularização	Motivações para ação que se conformam às leis
Tradição	Tradições cientificamente normativas	Tradições economicamente e normativas	Tradições midiaticamente normativas	Organização monista do direito Aparato policial-militar

Essa distinção (puramente) *analítica* é, também, útil para se entender e explicar a estrutura das patologias sociais no Ocidente moderno (opressão, repressão, luta de classes, alienação, distúrbios psicológicos, anomia, perda de sentido, falta de participação política, etc.). Para Habermas, essas patologias são o resultado da *colonização* do mundo da vida pelo sistema. A colonização do mundo de vida se dá na medida em que os meios sistêmicos (impessoais e instrumentais, com atos de

²⁰ HABERMAS, J. “Alguns esclarecimentos suplementares sobre o conceito de racionalidade comunicativa”, *op. Cit.*, p. 211

linguagem perlocutórios) de coordenação da ação social subordinam a forma de interação social regida pelo ação comunicativa, e subordinam, assim, as estruturas do mundo da vida. Ou seja, quanto mais complexas se tornam as estruturas econômicas e políticas e as instituições e avanços tecnológicos e midiáticos, mais elas se regem por seus próprios interesses, tornando-se cada vez mais impessoais e repressoras da liberdade e da interação comunicativa das ações humanas. Um claro exemplo dessa colonização é dado pela forma tecnicista como são administradas as economias nacionais. Os imperativos do sistema econômico assumem, permanentemente, precedência sobre as necessidades das populações, de tal modo que o Estado passa a assumir o papel de guardião do sistema econômico, de protetor da saúde do mercado, e não mais o garantidor do bem-estar da população a ele subordinada.

A tabela a seguir indica as correspondências estruturais primárias da colonização do mundo-da-vida pelo sistema:

	Economia	Política	Ciência	Mídia
Sociedade	Ordens sociais legitimadas pelo capital	Relações sociais delimitadas pela membresia partidária	Ordens sociais legitimadas pela tecnologia	Valores sociais legitimados pelo espetáculo
Religiosidade	Caracterizada pela produção e consumo de bens sagrados	Crenças legitimadas pela eficácia de controle da ação	Subordinação do sagrado	Redução ao consumo e privatização
Cultura	Subordinação dos saberes legítimos à utilidade de mercado	Subordinação dos saberes aos interesses de Estado	Estoque de conhecimento legitimado pela eficácia técnica	Industrialização dos bens culturais
Personalidade	Formas identitárias subordinadas à posse de capital	Formas identitárias legitimadas pela subordinação aos interesses de Estado	Formas identitárias legitimadas pela subordinação ao saber científico	Formas identitárias legitimadas pelo espetáculo

Conseqüentemente, a transformação social dependerá não só de mudanças significativas nos processos reprodutivos da dimensão sistêmica, mas, igualmente, da descolonização do mundo da vida, de modo que a interação social passe a ser regida não exclusivamente pelos *interesses estratégicos* dos sub-sistemas dinheiro, poder, ciência e mídia mas, principalmente, pela interação comunicativa entre os diferentes grupos na sociedade, na construção de um consenso democrático capaz de coordenar a ação social na direção da emancipação e da justiça social.

3. Do cotidiano à sociedade

Conforme mencionamos acima, a teoria de Habermas enfoca primariamente o nível mais abstrato das grandes estruturas do sistema e mundo-da-vida, não se ocupando da descrição do “espaço vazio” entre a ação cotidiana das pessoas e essas grandes estruturas. Para preencher esse vazio, utilizo-me de termos e conceitos

derivados, por um lado, da Análise do Discurso Francesa e, por outro, da sociologia de P. Bourdieu²¹. Como no caso da descrição do sistema e mundo-da-vida, também neste ponto a apresentação se refere às sociedades ocidentais modernas.

Na vida cotidiana, as pessoas conversam e agem, e como fruto de suas conversas e ações, produzem objetos simbólicos e objetos concretos que vão se configurando em diversos níveis de abstração, até constituir as grandes estruturas abstratas da sociedade. No primeiro organograma²², sintetizo os diferentes níveis de configuração das relações e dos objetos simbólicos produzidos a partir da interação cotidiana em sociedade; no segundo, os diferentes níveis de configuração das relações e dos objetos concretos. Como no caso do sistema e mundo-da-vida, a distinção entre estas duas ordens configuracionais é meramente analítica. Na vida social essas subestruturas da ação existem umas nas outras, não separadamente, e se influenciam mutuamente.

Ao conversarmos e agirmos em sociedade, produzimos “representações” dos nossos mundos (objetivo, social, subjetivo). Algumas dessas representações tornam-se mais aceitas socialmente e vão se transformando em *textos*²³ (verbais, escritos, pictóricos ...). Esses textos vão se tornando mais complexos e se configurando em *discursos*²⁴, que representam diferentes visões de algum aspecto dos nossos mundos. Esses discursos, que expressam também conflitos sociais, se aglutinam – por afinidade – em *formações discursivas*²⁵, as quais, por sua vez, também, por afinidade, se aglutinam em *formações ideológicas*²⁶, todos esses níveis representando tanto os acordos quanto os conflitos simbólicos em uma dada sociedade.

²¹ Para definições mais abrangentes e discussão conceitual, deve-se consultar as obras desses referidos teóricos.

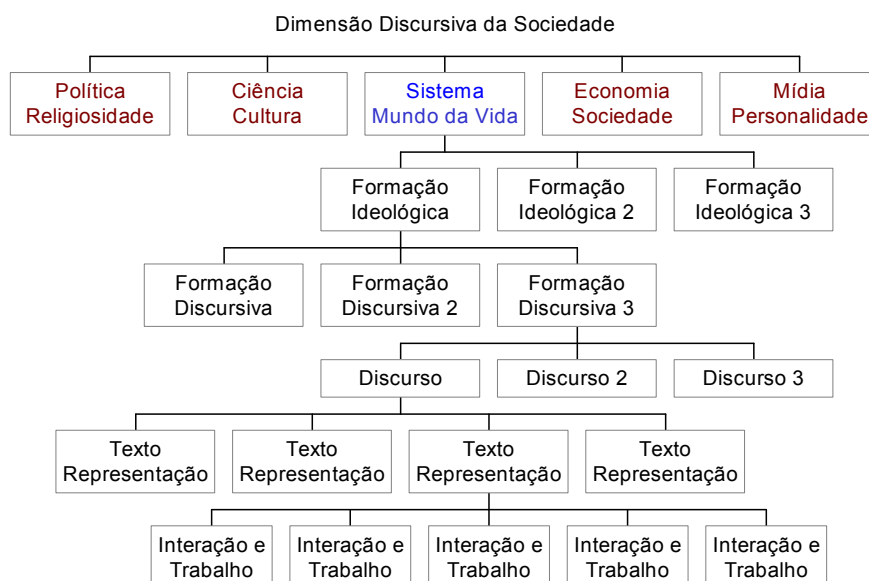
²² A forma de organograma é viável na medida em que destaca: (a) a interrelação entre os diferentes sub-sistemas e seus componentes; e (b) indica os diferentes níveis de abstração das diversas ações e seus produtos simbólicos e/ou concretos. Possui limites, porém, e os organogramas não devem ser lidos literalmente como se expressassem a hierarquia organizacional de uma instituição qualquer.

²³ “De Beaugrande e Dressler (1981: cap. 1) definem o *texto* como uma 'ocorrência comunicacional' que satisfaz a critérios interdependentes: 1- um critério de coesão, perceptível em particular no jogo das dependências entre as frases [ou elementos componentes do texto não-lingüístico]; 2- um critério de coerência ... 3- um critério de intencionalidade: o enunciador visa a produzir um *texto* susceptível de ter um efeito determinado sobre o co-enunciador; 4- um critério de aceitabilidade: o co-enunciador espera interpretar um *texto* que venha se inscrever no seu mundo.” (MAINGUENEAU, D. *Termos-Chave da análise do discurso*. Belo Horizonte. Editora UFMG: 1998, p. 140s.)

²⁴ “a *lingua*, definida como sistema compartilhado pelos membros de uma comunidade lingüística, opõe-se ao *discurso*, considerado como um uso restrito desse sistema. Pode tratar-se: 1- De um posicionamento num campo discursivo (o “discurso comunista”, o “discurso surrealista”...); [...] *Discurso/texto*: o discurso é concebido como a associação de um *texto* a seu *contexto*.” (MAINGUENEAU, D. *op. cit.* p. 44s.)

²⁵ “Tem-se hoje tendência a empregar a noção de *formação discursiva* sobretudo para os posicionamentos 'ideológicos' marcados; fala-se, também, mais facilmente, de *formação discursiva* para os discursos (políticos, religiosos ...) que estão em concorrência num campo discursivo ... uma formação discursiva só se constitui e mantém através do interdiscurso. Opomos a *formação discursiva* como sistema de regras à *superfície discursiva* [discurso], quer dizer aos enunciados atestados que pertencem a essa formação discursiva.” (MAINGUENEAU, D. *op. cit.*, p. 69)

²⁶ Pêcheux “adiantava que toda formação social possível de se caracterizar por uma certa relação entre classes sociais, implica na existência de 'posições' políticas e ideológicas, que não são o feito de indivíduos, mas que se organizam em *formações* que mantêm ente si relações de antagonismo, de aliança, ou de dominação'. Essas formações ideológicas incluem 'uma ou várias *formações discursivas* interligadas, que determinam o que pode e deve ser dito ... a partir de uma posição dada numa conjuntura dada' (Pêcheux et al., 1990:102).” (MAINGUENEAU, D. *op. cit.*, p. 68)



Simultaneamente, ao nos relacionarmos e agirmos, vamos constituindo grupos sociais primários, pouco estruturados e normatizados (e.g. família, bairro, grupos de amigos ...). A partir desses grupos sociais, as interações e trabalhos vão se tornando mais normatizados e complexos, formando instituições²⁷ sociais (e.g. escolas, empresas, partidos políticos ...). As instituições, por sua vez, por afinidade de ações e normatização, configuram *campos*²⁸ de atuação na sociedade (e.g. campo econômico, campo político, campo educacional ...).

A evolução das sociedades tende a fazer com que surjam universos (que chamo de campos) que têm leis próprias, são autônomos. As leis fundamentais são, com frequência, tautologias. A do campo econômico, elaborada pelos filósofos utilitaristas: negócios são negócios; a do campo artístico, explicitamente colocada pela escola que se diz da arte pela arte: a finalidade da arte é a arte. [...] Temos assim universos sociais com uma lei fundamental, um *nomos* independente de outros universos, que são auto-nomos, que avaliam o que se faz aí, as questões que aí estão em jogo, de acordo com princípios e critérios irreduzíveis aos de outros universos.²⁹

²⁷ As instituições sociais “podem ser entendidas como conjuntos específicos e relativamente estáveis de regras e recursos, juntamente com as relações sociais que são estabelecidas por elas e dentro delas ... Para fins analíticos podemos distinguir entre instituições *específicas*, como a Ford, e aquilo que podemos chamar de instituições *genéricas ou sedimentadas*. Por estas últimas quero significar a forma configuracional de instituições específicas, uma forma que pode ser abstraída das instituições específicas e que persiste no fluxo e refluxo de organizações particulares.” (THOMPSON, J. B. *Ideologia e Cultura Moderna. Teoria Social Crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis. Vozes: 1995, p. 196s)

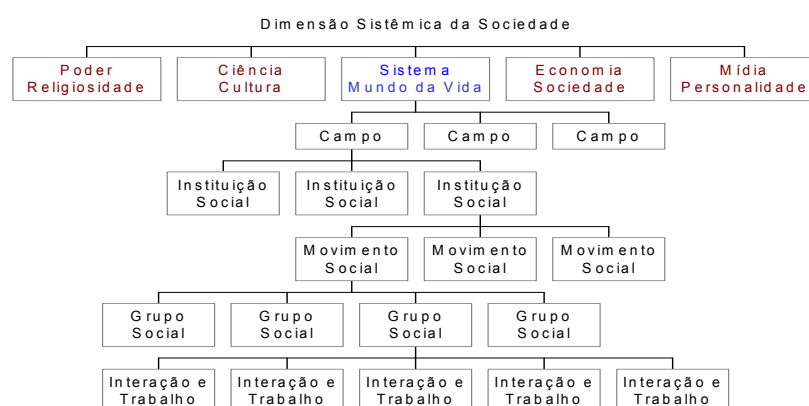
²⁸ “um campo de interação pode ser conceituado, sincronicamente, como um espaço de posições e, diacronicamente, como um conjunto de trajetórias... Essas posições e trajetórias são determinadas, em certa medida, pelo volume e distribuição de variados tipos de recursos ou “capital”. ... Podemos distinguir entre três tipos principais de capital: ‘capital econômico’... ‘capital cultural’... e ‘capital simbólico’” [...] Na busca de seus objetivos e interesses dentro de um campo de interação, os indivíduos baseiam-se também, especificamente, em *regras e convenções* de vários tipos. [...] Estas podem ser formuladas (estatutos, etc.) mas, “em grande medida... são implícitas, não formuladas, informais, imprecisas. Elas podem ser conceituadas como esquemas flexíveis que orientam os indivíduos no curso de suas vidas diárias, sem nunca terem sido promovidas ao nível de preceitos explícitos e bem formulados.” (THOMPSON, J. B. *op. cit.*, p. 195s)”

²⁹ BOURDIEU, P. *Razões práticas*. Campinas. Papirus: 1996, p. 147s.

Podemos notar, na definição acima, algumas correspondências com a teoria social de Habermas: a fragmentação do sistema social, a relativa autonomia dos meios sistêmicos com suas leis próprias de funcionamento, e a ausência de coordenação comunicativa das ações coletivas. Um aspecto adicional de similaridade complementar entre estes dois autores pode ser vista na descrição crítica que Bourdieu faz das relações pessoais nos campos, destacando o caráter *estratégico* dessas relações:

A estrutura do campo pode ser apreendida tomando-se como referência dois pólos opostos: o dos dominantes e o dos dominados. Os agentes que ocupam o primeiro pólo são justamente aqueles que possuem um máximo de capital social; em contrapartida, aqueles que se situam no pólo dominado se definem pela ausência ou pela raridade do capital social específico que determina o espaço em questão.³⁰

Nas sociedades contemporâneas, um outro fruto da ação coletiva concreta são os *movimentos sociais*. Os movimentos não são fáceis de se encaixar num organograma, uma vez que eles representam —normalmente— a atuação opositiva de setores sociais que se consideram injustiçados ou prejudicados pelo sistema em geral, ou por aspectos preconceituosos dos valores do mundo-da-vida. São mais organizados do que os grupos sociais elementares, mas menos estruturados e duradouros do que as instituições. Todos os sub-componentes do sistema são explicados, normatizados e legitimados pelos sub-componentes do mundo-da-vida e, por sua vez, passam a organizar as interações comunicativas e a legitimar os seus diferentes produtos.



³⁰ BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro. Bertrand: 1998, p. 21. Igualmente, “a divisão do campo social em dominantes e dominados implica uma distinção entre ortodoxia e heterodoxia. ... Ao pólo dominante correspondem as práticas de uma ortodoxia que pretende conservar intacto o capital social acumulado; ao pólo dominado, as práticas heterodoxas que tendem a desacreditar os detentores reais de um capital legítimo.” (*idem*, p. 22)

Aspectos de um novo paradigma para o pastorado

Como um exemplo de discussão teológico-prática que incorpore este conceito de estruturas da ação, poderemos examinar a atuação pastoral³¹. O ministério pastoral é, essencialmente, um ministério coordenador das ações da comunidade eclesial. Conseqüentemente, é possível pensar em um paradigma *comunicativo* para o exercício do pastorado. Nesse paradigma, quatro são os eixos de atuação³² de pastores e pastoras, conforme veremos a seguir. Os *eixos* de atuação não podem ser confundidos com *atividades* de pastoreio, mas devem ser entendidos como a matriz ordenadora de todas as atividades pastorais. Na pregação, no aconselhamento, na administração, no ensino, na visitação, o/a pastor/a estará simultaneamente cuidando, mobilizando, formando e coordenando as ações do povo de Deus.

1. Cuidado

a. “*Cuidar*” é a expressão do agir de Deus para com sua criação. Três são as características fundamentais do cuidado divino: valorizar (amar) a criação na mesma medida que valoriza a Si mesmo; lembrar-se da criação como a beneficiária de seu cuidado amoroso; reunificar a Criação sob o Deus *encarnado*, autor e consumidor da vida³³.

b. Como os pastores cuidam da comunidade, em resposta à ação de Deus e em um paradigma comunicativo da ação?

(1) Permitindo-se, eles mesmos, *serem cuidados*: por Deus, primeiramente, e por *outros significativos*. Nas palavras de Ray Anderson, “ninguém pode praticar um auto-cuidado sadio a menos que seja parte de uma comunidade em que todos se cuidam mutuamente”³⁴;

(2) *Ouvindo* as pessoas participantes da sua comunidade. Ora, o ouvir pressupõe que a comunidade tenha voz, que seus membros possam apresentar publicamente seus interesses, desejos, projetos, etc.;

(3) *Lembrando-se* das pessoas de quem cuidam, ou com quem convivem: rememorando e considerando suas alegrias e tristezas, seus projetos de vida, seus *nomes* (enquanto expressão lingüística de suas *identidades* pessoais);

³¹ O termo *pastoral*, aqui, se refere primariamente ao trabalho de “pastores/as” de igrejas locais, embora o termo, na teologia latino-americana, tenha conotações bem mais amplas. A discussão deste tema na teologia e missiologia latino-americanas, em especial, levanta amplos e profundos questionamentos sobre as estruturas eclesiais hierárquicas e sobre o modelo ainda clerical de formação e realização do pastorado. Uma das maneiras de resolver teoricamente a questão é a constatação de que, por um lado, *toda* a comunidade cristã pastoreia mas, por outro lado, algumas pessoas são destacadas, na comunidade, para se dedicar mais especificamente ao pastoreio e servir como exemplo e pivô de unidade eclesial.

³² As ações abaixo relacionadas como “eixos” do ministério pastoral são, de fato, ações da comunidade cristã como um todo. Tornam-se, porém, eixos do ministério do(a) pastor(a) na medida em que ela é a pessoa que tem a responsabilidade de, ao *pastorear* a comunidade, dar exemplo de ministério e vida, bem como exemplificar a unidade ministerial da igreja..

³³ “O ser humano inventou a auto-destruição e uma civilização consumista e predadora. O homem precisa liberar-se da cultura da vergonha e da culpa. Neste caminho, deve se abrir para outra consciência, a do cuidado. Cuidado é enternecimento e preocupação; é atitude anterior aos atos concretos do homem; elimina o fantasma do medo. Não basta ser inteligente; a essência do ser humano é cuidar.” (Boff, Curitiba, 1999). [citado em “Do pessimismo da razão para o otimismo da vontade: Referências para a construção dos projetos pedagógicos nas IES brasileiras.” Documento do ForGrad, extraído da internet, do site do MEC]

³⁴ ANDERSON, R. S. *Ministry on the Fireline*. A Practical Theology for an Empowered Church. Leicester. IVP: 1993, p. 217

(4) Ajudando as pessoas de sua comunidade a permanecerem *unidas* no amoroso vínculo da paz, o que se manifesta em interações sociais de cunho comunicativo e não estratégico;

(5) Permitindo a cada membro da comunidade *liberdade e espaço* para viver sua vida, cometer seus erros, realizar seus projetos ...

2. Mobilização

a. “Mobilizar” é motivar as pessoas a se *moverem* de seus espaços de comodismo, ansiedade, auto-centramento, para os espaços da comunhão com Deus e com o próximo, do serviço à comunidade e ao mundo, da vida em livre solidariedade.

b. Como os pastores mobilizam a comunidade?

(1) Sendo porta-vozes da *vocação* divina, do chamamento divino à vida de liberdade e serviço (cf. Mc 2,13-17; etc.) Nas palavras de Fowler:

A vocação não pode ser reduzida ao nosso trabalho, ou ocupação. A vocação é maior do que nossa carreira, ou profissão, embora possa incluir ambas. Vocação é a resposta que damos, *com todo nosso ser*, ao chamado de Deus (conscientemente, ou não), e ao chamado de Deus à comunhão. Neste sentido mais abrangente, vocação refere-se à orquestração de nosso lazer, nossos relacionamentos, nosso trabalho, nossas vidas particulares, nossas vidas públicas, e aos recursos que administramos. É a focalização de nossas vidas no serviço a Deus e no amor ao próximo.³⁵

(2) Sendo pessoas motivadoras da vida vocacionada, mediante o exemplo de vida (I Ts 2:1-12; 2 Co 4:1-15) e mediante o seu discurso. A motivação pelo discurso só será libertadora se, efetivamente, for expressão dos valores do Reino de Deus e encontrar a legitimidade de uma vida autêntica.

3. Formação

a. Da *identidade* do povo de Deus

Formar identidade do povo de Deus é uma aventura comunitário-teológica de estar sendo permanentemente *des-identificado* e renovado por Deus em semelhança a Jesus Cristo, o *humano*, contextual e universal (Rm 12:1-3; Ef 4:17-24). A identidade do povo de Deus se constrói na permanente tensão entre os imperativos da Palavra de Deus, da instituição eclesial, da vida comunitária e dos desafios da sociedade. Um dos problemas estruturais mais complexos no processo de formação da identidade coletiva é o da *ortodoxia* (aqui, a palavra é usada no sentido a ela dado por Bourdieu, acima), que se configura como um processo dominador, que visa a manutenção de uma identidade historicamente constituída, e que é concebida, no pólo dominador, como permanente, única, normativa. Neste caso, o pastor deixa de *cuidar e formar* e passa a dominar a comunidade, impondo uma forma identitária de cristianismo como se fosse a única forma possível de identidade cristã.

b. Do *discernimento* do povo de Deus

³⁵ FOWLER, J. W. *Faith Development and Pastoral Care*. Philadelphia. Fortress Press: 1987, p. 35

Para que o processo de formação de identidade não seja *estratégico* (ou, não seja a imposição autoritária, pela instituição, de uma identidade permanente, a-histórica), é preciso que toda a comunidade exercite o discernimento, a fim de poder fazer as escolhas mais adequadas nesse processo. Como vimos anteriormente, o sujeito do discernimento é a *comunidade* cristã que, na sua práxis cotidiana, age para se tornar cada vez mais semelhante a Jesus Cristo, especialmente no que tange à fidelidade ao Reino de Deus.

c. Para a *missão* do povo de Deus

Finalmente, o pastorado tem a função de formar integralmente o povo de Deus para o exercício da missão da igreja. É principalmente no exercício da missão que o povo de Deus se forma, se con-forma, e constrói sua identidade a partir das ações que expressam a visão utópica da igreja, a fidelidade ao Reino de Deus e a sua solidariedade compassiva para com o mundo criado por Deus.

4. Coordenação

Coordenar é estabelecer, avaliar e manter uma *ordem* para a vida em comunidade. A coordenação é um conjunto de procedimentos políticos de cunho democrático-participativo, fundamentado na unidade de propósitos, diversidade de funções (ministérios) e mutualidade de atuação (inter-dependência). Coordenação, aqui, se distingue de *subordinação*, na medida em que esta configura uma estruturação *hierárquica* das relações de poder, enquanto a coordenação configura uma estruturação igualitária das relações de poder. Na terminologia habermasiana, a *coordenação* pastoral deve se caracterizar como coordenação *comunicativa* das ações da comunidade eclesial.

Pastores e pastoras exercem uma função de liderança na comunidade, juntamente com ela, e não *acima* dela, com vista à realização dos seguintes objetivos:

a. o seguimento de Jesus no contexto, com vistas à construção da identidade da pessoa, em liberdade e serviço, e da identidade da comunidade, em adoração e missão;

b. a justa co-operação de cada parte na missão, abrindo espaços para a contribuição ministerial de cada pessoa, participando na arbitragem comunicativa dos conflitos na comunidade; e cuidando para que ninguém seja prejudicado pelo excesso ou falta de co-operação ministerial;

c. estabelecimento e manutenção de uma ordem institucional e interacional baseada no pleno acesso à tomada de decisões, na igualdade de direitos, na partilha de direitos e responsabilidades e na busca de paz com justiça. Nas organizações institucionais e nas comunidades em que se aplica a coordenação comunicativa das ações, o lema administrativo-político será: “o *máximo* de co-ordenação possível, com o *mínimo* de sub-ordenação necessário”.³⁶

Por fim, a coordenação também abrange o processo de *avaliação* das ações realizadas, com vistas a verificar os acertos e erros ocorridos, e aperfeiçoar permanentemente a atividade eclesial e os seus projetos missionários.

³⁶ Neste tópico, o o exercício do poder por pastores se torna uma questão fundamental. Infelizmente, por razões de espaço e abrangência deste artigo, não poderemos discuti-la.

Conclusão

Vimos, portanto, como a ação humana é estruturada e examinamos um exemplo de como utilizar o conceito de estruturas da ação para a elaboração da reflexão teológico-prática. No próximo artigo discutiremos a questão da racionalidade da ação humana, ou seja, aquilo que torna a ação compreensível para os seus agentes e seus pacientes, e que permite que ela se torne em objeto de estudo crítico e científico. Tendo em vista os problemas que a Modernidade acarretou para a religião, dedicaremos especial atenção à dimensão religiosa (transcendental) da racionalidade da ação. Como nos artigos anteriores, o próximo também trará, além da discussão teórica, um exemplo de reflexão teológico-prática a partir do conceito de racionalidade da ação.