



## Comunicação Social Espírita

### PARTE 1

Vou pedir a licença para um registro histórico que me obriga ao risco de algum cabotismo, pelo qual peço que, contudo, registrem, para que o debate sobre esse importante assunto seja tão proveitoso quanto possível.

A expressão "comunicação social espírita" foi criada em Goiânia, em meados da década de 80, dentro da Federação de Goiás. Lembro-me como se fora ontem da reunião, da qual participávamos eu e a jornalista Ângela Moraes, até hoje abri naquela instituição. A expressão considerada por nós à época era "comunicação espírita", ao que um velho amigo jornalista, Franco, ponderou que poderia ser confundida com a mediunidade e, por isso, deveríamos interpor o adjetivo "social", e, com "comunicação social espírita". No ano de 1980, promovemos o I Congresso de Comunicação Social Espírita do Estado de Goiás, com as presenças de Merhy Seba (que levou o conceito ao CFN, sendo ele, até hoje, o "Assessor para assuntos de Comunicação Social do Espírito Santo e Éder Fávaro. Em 1993, participei da comissão de redação da reforma estatutária da Feego, momento em que assumi a nova diretoria - a "Vice-Presidência de Comunicação Social Espírita" (até hoje a única federativa com a comunicação social em presidência), e, em outubro de 1996, criamos o ÍCONE, Instituto de Comunicação Social Espírita, que, hoje, ocupa humilde, mas firme, um assento no recém-criado Conselho Nacional de Divulgadores do Espiritismo, da Abrade.

A noção de comunicação social espírita vinha, em um primeiro momento, alavancar a idéia de "divulgação do conhecimento restrita em que esta se mantinha. Interessávamos por duas superações fundamentais: a primeira, de índole instrumental e tecnológica. Surgido em forma impressa (livro e revista), o Espiritismo não acompanhara o desenvolvimento das tecnologias de comunicação social espírita vinha bradar ao movimento por essa evolução. A segunda superação, que, depois, nos parou, era de natureza filosófica: a superação ética. Nossa postulação era superar as formas monológicas para formas dialógicas de relacionamento, o aprofundamento teórico que temos feito nos estudos acadêmicos da comunicação demonstrou que trata-se, na verdade, de uma mudança paradigmática, de um modelo de comunicação expresso na velha fórmula mecanicista "emissor/meio/mensagem/receptor" construtivista e sócio-interacionista, para o qual há agentes em interação e o conhecimento assume a forma de uma rede de significados. Atualmente, esses estudos vêm se consolidando no que pode ser um ensaio para uma teoria social da fraternidade.

Esse migrar para o desenvolvimento de uma teoria social partiu de uma constatação empírica: a de que o "atraso" da comunicação não surgia apenas de um mero preconceito, como tem sido a constatação meio superficial dos batalhadores, mas da ausência de uma teoria social no Espiritismo. Isso significa que o espírita tende a ver a sociedade a partir do indivíduo (a velha íntima como a condição não apenas necessária, mas suficiente da reforma social que se espera do Espiritismo), algo que o movimento de uma doutrina que nasceu nos albores do positivismo francês. Uma visão atomista de sociedade não tem o indivíduo o homem como grupo, como cultura, como história coletiva, como linguagem, como instituições. O risco de ingenuidade política a comunicação aparece como perfumaria, como "exterioridade" sem importância.

### PARTE 2

Retomo as minhas palavras sobre Comunicação Social Espírita. Naquele texto, mencionei: o surgimento do conceito, e o que o fizeram surgir e um breve diagnóstico do motivo que consideramos principal para a relativa omissão dos espíritas em relação a essas questões.

Dedicarei este email a considerações sobre questões epistemológicas que conectam a idéia de comunicação social espírita resumido, tanto quanto possível, e busca eliminar citações bibliográficas e discussões muito especializadas, a fim de que se torne acessível a maior parte dos companheiros da lista, que não têm obrigação de manejar as categorias da filosofia e das ciências sociais (e não apenas da filosofia). Claro que, por estar aberto ao debate (este, aliás, é o motivo pelo qual se posta essas coisas na lista), existe toda disposição para dúvidas eventuais, bem como mudar de idéia, ante argumentos e informações que contribuam para uma ampliação de vistas. A comunicação social espírita é, portanto, uma comunicação social.

Uma revisão da história do Espiritismo sob uma perspectiva comunicativa revela-nos a natureza altamente dialógica da comunicação social espírita. É trivial afirmar que o notável professor lionês não apenas "ouviu" as revelações espirituais, mas dialogou com elas. Sua postura ante os espíritos jamais foi passiva e acatadora. Ao contrário, ele interagiu fortemente com os conhecimentos e experiências que os médiums lhe disponibilizavam. Esse perfil ativo de Allan Kardec se revela em dois aspectos: no de interlocutor e no de editor. A escolha dos espíritos a serem evocados, definia a temática a ser debatida, efetuava indagações a respeito e propunha objeções. Como editor, ele selecionava as mensagens que considerava válidas e, mesmo entre as selecionadas, procedia a cortes e adaptações. As queixas feitas por alguns intelectuais espíritas da época a seu perfil centralizador, no âmbito da metodologia.

Nosso interesse, entretanto, neste resumo, não é efetuar juízos morais a respeito das atitudes de Kardec, mas indicar os limites da construção do conhecimento espírita, em sua origem, a partir de uma perspectiva sócio-interativa. Ora, tendo sido o Espiritismo francês que assume e de certa forma centraliza a coleta, a seleção e a definição de princípios e textos da doutrina nascente, que o Espiritismo surgiria fortemente marcado pelas preocupações pessoais e culturais de seu codificador e, por conseguinte, de seu tempo. Isso, de fato, pode ser facilmente demonstrado nas tematizações, nas opções epistemológicas e em grande parte das soluções propostas nos problemas aventados, dentro da obra básica. Tratando muito em passant este assunto, podemos, com certeza, dizer que o Espiritismo foi marcado por preocupações iluministas, algumas delas marcadamente de época, e pela solução racionalista típica da França do século XVIII (oposição, por exemplo, à tendência empirista da vertente anglo-saxônica da filosofia europeia). A opção cartesiana é nítida e presente, como, por exemplo, na eleição explícita que faz Allan Kardec, no segundo capítulo da Introdução de "O Evangelho Segundo o Espiritismo" da Razão (assim mesmo, com "R" maiúsculo, pois a concepção da época era a da razão única e suficiente para resolver os enigmas da existência de pensar que culminou no positivismo) como um dos pilares da construção do conhecimento espírita. Os espíritos, além disso, foram tratados em condições positivistas. O leque de conceitos básicos do Espiritismo é, todo ele, de teor positivista (segundo Canuto de Azevedo, a simoniana, e não a comteana), o que se pode constatar na centralidade de conceitos como "evolução", "progresso", "leis naturais", "razão", etc. Mesmo no campo da discussão religiosa, a que Kardec não se furtou, ele evidencia a preocupação pela conexão entre ciência e religião e nas posturas anti-ritualista e anti-dogmática com que marcou o pensamento e a proposta de comunicação social espírita.

Observa-se, com isso, que o Espiritismo é um fenômeno que surge datado e conectado às questões da sociedade francesa da Doutrina Espírita revela-se até nos espíritos que se comunicam - a maioria são intelectuais franceses desvinculados das tradições da filosofia e da religião europeias que exerceram larga influência no pensamento francês.

Tais constatações, porém, seriam meras trivialidades (qualquer historiador também chamá-las-ia de obviedades), se tirar uma conclusão tipicamente espírita, com elevada importância para a história das idéias e a epistemologia: a de que o Espiritismo é uma revelação trazida pelos espíritos aos homens, e não apenas o caráter contextualizado da discussão temática espírita, como também a impossibilidade de que uma revelação "dada" entre os homens num campo de conhecimento fora das possibilidades intelectuais e culturais da sociedade onde se instaura, embora não completamente, uma postulação universalista excessiva para o pensamento espírita, ao argumentar que, além de uma questão típica da filosofia grega que se transfere para o iluminismo, devemos fazer o reconhecimento dos contextos históricos e culturais de surgimento das idéias, a fim de não cerrarmos os olhos para outras perspectivas que possam ser tão ou mais válidas e consagradas entre nós.

Assim, ao dialogar com os espíritos, na formação da rede conceitual do Espiritismo, os interlocutores encarnados realizaram o que pode ser chamado de a "síntese possível" entre conhecimentos e preocupações de ambos os lados da vivência, dentro dos limites de seu tempo e lugar.

Eis o que tenho denominado uma visão comunicativa do Espiritismo. Para esta visão, o processo da codificação não é condutivista de que a informação se transmite de um emissor para um receptor, e sim no modelo sócio-interacionista de que a comunicação ocorre na relação entre interagentes, dentro do quadro de possibilidades e limites dos próprios agentes em interação. A mediunidade não é ser mero "meio" pelo qual as mensagens fluem, e passa a ser condição pragmática do conhecimento e da experiência sócio-interacional via mediúncia, não há informação que se transfira, mas experiência e conhecimento que se compartilha, modificando os processos e desencadeando novos saberes.

Disso resulta que, também na mediunidade, a questão da comunicação deixa de ser um mero problema técnico e passa a ser um problema ético. Em outras palavras, uma relação mediúncia não pode ser encarada, sem um reducionismo imperdoável, sujeito/objeto, e sim a uma relação intersubjetiva, com todas as complexidades que lhe são conseqüentes. Ou seja, a comunicação espírita não é simplesmente a da "autenticidade", mas a da natureza da relação. E a centralidade da questão da comunicação mediúnica transfere-se das técnicas relacionadas à fidelidade doutrinária para o campo metodológico da construção do pensamento espírita.

Na verdade, isso significa em grande parte um esforço de recuperação metodológica da prática de Kardec, pois o não mais do que um simples racionalista e positivista francês. Ele, de fato, entreviu essas questões. Mas, as antecipações de âmbito por Kardec são assuntos de um próximo email.

### PARTE 3

No email 2, referi-me ao contexto cultural de Kardec e à natureza comunicativa e intercultural do Espiritismo, em que torna o problema da comunicação uma questão ética, mais do que técnica. Nesta parte, procurarei ressaltar que, apesar do contexto próprio da época, Kardec ultrapassou, em alguns sentidos, o positivismo e vislumbrou a ética e a metodologia comunicativas, antecipações desse pensamento.

A primeira é a postura diferenciada com que pensou o uso da razão como método, explicitada no segundo capítulo do Evangelho Segundo o Espiritismo, quando, ao lado da razão (percebida a partir de uma perspectiva positivista, como menciono no codificador justapostos o que denominei "controle universal do ensino dos espíritos", como critério de aferição da verdade no pensamento espírita. Define-se o controle universal da seguinte maneira: considera-se correta a proposição que obtém a aprovação absoluta dos espíritos identificados como superiores.

Esta idéia de Kardec tem duas características singulares. Primeiro, é escandalosa para o pensamento positivista, que a verdade para o campo dos juízos das pessoas (encarnadas e desencarnadas, mas isso é detalhe), relativizando a importância da lógica e empírica das proposições. Em outras palavras: não basta ter lógica e ser referenciada em fatos (critérios básicos da epistemologia) preciso que uma proposição seja admitida por pessoas razoáveis e ilustradas, para ser aceita. A segunda característica é o controle universal é uma proposta de difícil prática, se a pensarmos em termos metodológicos (há companheiros espíritas que estão em Guarino, que afirma, com todas as letras, ser sua prática não apenas difícil, mas impossível). Diversos problemas de difícil solução surgem: quem e como se definem os espíritos superiores? quando se torna possível dizer que eles já se declararam? quem são os intervenientes, como as questões de condicionamento cultural e de interferência mediúnica, na prática de tais juízos? E assim por diante.

No ano passado, dialogando com o Guarino a respeito, eu argumentava que a proposta de Kardec seria não metodológica, mas ética. Com isso, eu queria dizer que o nosso codificador propunha não uma técnica de aferição da verdade, e sim uma postura de conhecimento. Em outros termos, Kardec vislumbrou a epistemologia consensualista, para a qual a verdade é o consenso dos espíritas. Eu passei a denominar o "controle universal" de "consenso intersubjetivo interexistencial", aproveitando a rica noção de interexistência de Herculano Pires e, o que considero muito proveitoso, deslocando definitivamente o debate sobre o assunto para o campo especificamente da epistemologia (parte da filosofia que estuda o conhecimento), retirando-o assim do debate metodológico. Este movimento implica ainda atualizar o conceito de razão, ou efetuar a superação do positivismo dentro do Espiritismo, mas de que não tratarei aqui, ao menos por enquanto.

Na verdade, ainda penso assim, mas hoje pode-se acrescentar uma análise de contexto, que amplia a noção de interexistência para uma dimensão política. Homem em seu tempo, Allan Kardec vivia o auge da experiência da esfera pública e de uma visão de sociedade civil separada do Estado e formada pelas "pessoas de bem", que, por meio do livre debate e da crítica, buscavam a emancipação política da cidadania como condição da democracia. Ora, tal visão de sociedade postulava, necessariamente, o reconhecimento da relação social e política como movidas pela racionalidade. O "controle universal", portanto, tinha algo também de - a da "esfera pública espiritual" - que, para se cumprir, demanda condições comunicativas, isto é, a manutenção do diálogo e das diferenças entre os agentes em interação.

E foi exatamente isso que, de certo modo, o movimento espírita, ao surgir no Brasil, passou a perder, devido, entre outros, ao que considero principal: o processo de institucionalização, cujos problemas chamam a atenção para a urgência em nosso meio de uma ética comunicativa ou, em outros termos, sobre comunicação social espírita. Mas, esse é assunto de um próximo email.

### PARTE 4

No email anterior, referi-me ao consenso intersubjetivo interexistencial, sem detalhar-lhe a conceituação, como uma noção de controle universal do ensino dos espíritos, de Kardec, procurando com isso, primeiro, situar essa questão no domínio da política, e, segundo, refletir sobre a forma como, através dela, o codificador supera, em alguns termos, o positivismo de uma ética comunicativa.

Não basta, contudo, como talvez diria, fundamentado em Wittgenstein, o amigo e professor Denizard de Souza, obtermos uma proposta espírita em Kardec, mas é fundamental compreender como é lida e praticada pelo movimento que essa proposta e como singular verificar que ela não vingou historicamente, nem na Europa, assolada pelas guerras mundiais e por ditaduras que nascentes (como é o caso típico da Espanha); nem no Brasil, onde assume um perfil específico, e só sobrevive e cresce dentro de contextos sociais.

Abro aqui um parêntese para dizer que não adoto, como perspectiva de leitura histórica, a idéia de "distorção". Os contextos sociais devem ser considerados para além de uma consideração purista, fundada no que a antropologia denomina os mitos de

os textos que temos disponíveis na literatura espírita, em sua maioria, incluem explicita ou implicitamente uma lame Kardec é esquecido, ora é conspurcado por "idéias estranhas", que ofendem a identidade espírita genuína, autêntica, verdade argumento, chamo a atenção dos companheiros que ainda estejam tendo a paciência de me ler para as considerações que feitas pelo Denizard de Sousa, quanto ao risco de essencialismo. Os significados e os processos de significação não são construídos no interior de práticas sociais e linguageiras concretas. Cada época ou sociedade tem os seus problemas específicos de óticas próprias e coordena soluções a partir das possibilidades disponíveis.

Pensando assim, não é de modo algum inteligente esperar que os conteúdos espíritas vertidos nas obras de Kardec, à disponibilizados e admitidos por baianos, cariocas e pernambucanos, vão determinar uma prática correspondente àquela pos mestre francês. Observar o brasileiro do Espiritismo como distorção é, no mínimo, desconhecer processos simples negociação intercultural. O que não elimina a possibilidade de questionamento, o que, aliás, é o espírito desse texto. Procuro de uma ótica filosófica e sociológica, e não de um simplismo purista ou doutrinário.

Eu mesmo estou entre os que se entristecem, por exemplo, com o esquecimento do "aspecto científico" do Espiritismo em português mais claro, com o fato de os espíritas não fazerem pesquisa (salvo raríssimas e honrosíssimas exceções, que utilizarem a idéia de "ciência" como argumento ideológico, sem qualquer prática ou metodologia que o sustente. Entretanto movimento social espírita brasileiro, suspeito também (e peço a licença para especular um pouco) que se o modelo de Espiritismo científico, se tivéssemos banido da prática social qualquer idéia de religião, como quer a Nícia, nós talvez não estaríamos provavelmente não teríamos um movimento desse porte em nosso país.

Há um termo na antropologia da cultura que me parece servir muito bem para descrever isso: apropriação. O Brasil espíritas e construiu um movimento espírita à sua maneira. Espiritismo como religião, caridade como filantropia institucionalizada terapêutica e doutrina como pregação romântica. A fé raciocinada virou fé que já raciocinou mas que não precisa raciocinar (de praticar a doutrina pronta), a identidade espírita perde um caráter universalista e adquire contornos de identidade cultural. A relação com a sociedade é pensada em termos de transmissão de informação. Pensar se isso poderia ser diferente é fazer esp uma coisa é inegável: foi assim que deu certo, foi assim que o movimento espírita ganhou cidadania e legitimidade social no Brasil.

Em síntese, ocorre com o Espiritismo algo muito comum ao desenvolvimento do tronco judaico-cristão das religiões com pequenas variações e de forma complexa, cumprem quatro fases, que, na prática, não raro se superpõem: (1) surge fundador revolucionário, contestando estruturas vigentes e propondo soluções novas; (2) sofrem uma rejeição violenta, às vezes de seus iniciadores; (3) cooptam as camadas médias e altas e uma fração da intelectualidade da sociedade, ganhando institucionalização, pela via de processos de dogmatização (institucionalização ideológica) e ritualização (institucionalização então, orientadas estruturalmente para si mesmas, para a manutenção do próprio statu quo, tais estruturas perdem a sensibilidade social do entorno e tornam-se conservadoras, passando a movimentar processos de exclusão semelhantes aos que sofreram esses justificados na exigência de observância aos dogmas e ritos agora institucionalizados.

A mim me parece que vivemos o processo de afunilamento e consolidação desta última fase, no Espiritismo brasileiro, a pergunta a se fazer é se podemos efetuar suficientemente a crítica e a ruptura com essa racionalidade s habermasiano da palavra, de colonização dos processos orientados ao entendimento na dinâmica comunicativa do mundo dos amigos, que sou espírita, num sentido identitário do termo, pela crença nessa possibilidade. Na possibilidade de uma política espírita, percebida a comunicação não como "divulgação doutrinária", que é conceito aferrado ao modelo vigente, mas como o de relação dos espíritas entre si e com a sociedade, encarnada e desencarnada. Assunto para o próximo email...

## PARTE 5

Prossigo, de maneira muito sintética, expondo a vocês os principais resultados teóricos de minhas reflexões e pesquisas respeito da temática da comunicação social espírita.

No email anterior, referi-me, dentro de uma perspectiva pragmatista, aos usos que os espíritas, especialmente os brasileiros, fizeram da proposta kardequiana, especialmente daquilo que, dentro dela, significou a superação possível, pelo codificador, do racionalista de sua época. Aproveitei, também, para uma rápida crítica do conceito de "distorção", que nos arrisca muito facilmente, deste, ao dogmatismo, chamando a atenção dos amigos para uma compreensão mais sócio-cultural do processo do Espiritismo. Entretanto, procurei igualmente evidenciar que nos arriscamos a repetir equívocos que temos cometido ao longo do cristianismo, e, dentre eles, destaquei a institucionalização ideológica e ritualística como a que me parece mais preocupante comentado neste texto, mantendo, como for possível, o caráter bastante sintético dessa seqüência.

Ao invés, contudo, de efetuar uma crítica ao "caráter religioso", que não passa às vezes de uma tomada de posição postulados positivistas que não mais se sustentam, na medida em que a antropologia atual observa e valoriza o caráter de socialidades dos movimentos religiosos), desenvolvo esse questionamento a partir de uma teoria social específica, para companheiros atentos a teoria habermasiana de sociedade. A partir dela, pretendo introduzir um diálogo social emancipadoras de nosso movimento e, por conseguinte, da ação comunicativa espírita.

A teoria de sociedade de Jürgen Habermas se fundamenta num diálogo vigoroso e denso com a tradição da metodologia da sociologia de Max Weber, estabelece-se a partir da admissão de que a história moderna do pensamento humano tem sido marcada por fundamentos absolutos das religiões em favor de um profundo processo de racionalização social, que se desencadeia na criação de estruturas racionais, das quais se esperava, até o final do século passado, a plena abundância e a justiça social. A exploração da transformação tecnológica da economia que eclode neste século na forma do desequilíbrio ambiental e da concentração das sociedades capitalistas, e os regimes ditatoriais, subproduto dos processos de racionalização no plano político, que mostram sinais dos genocídios em massa do nazi-fascismo e, mas recentemente, na crueldade fria e calculista das guerras tecnológicas; e ocasionam na filosofia uma enorme e insuperável suspeita de que a razão não daria conta das promessas do humanismo iluminista.

A extraordinariamente rica filosofia do século XX - com a qual os espíritas ainda não dialogaram - se desdobra em duas linhas, em linhas gerais e de forma até meio reducionista, poderiam ser agrupadas em duas tendências principais: a da crítica crítica (devo esta subdivisão especialmente a Ernildo Stein). A crítica da razão começa em Nietzsche e Heidegger, para se desenvolver na chamada filosofia pós-moderna; para esta linha, a razão alcançou os seus limites e produziu a catástrofe e a violência, a sociedade, a desterritorialização das culturas e o aperfeiçoamento técnico da tirania, seja sob sua forma política (ditadura econômica (globalização)). A razão crítica se estabelece especialmente pelos filósofos da Escola de Frankfurt, desde Adorno e Habermas; para estes (especialmente o último), a postura pós-moderna é nihilista e conservadora, pois, o que na verdade teria sido uma única razão, a serviço da dominação e da infelicidade humana, e sim várias racionalidades, instaladas na complexificação da luta entre a busca do poder sobre as pessoas e busca da emancipação por elas, ou seja, nem todas a serviço de processos de dominação e do egoísmo. A razão, portanto, ainda oferece uma saída e, segundo Habermas, essa saída é a da ética.

Habermas, então, em acordo com Weber, mas ultrapassando-o, argumenta que a sociedade, ao se modernizar, ou seja, ao se movimentar a partir de dois tipos de ação: a orientada a fins, subdividida em ação estratégica, quando mediada pelo poder (dominação), e ação instrumental, quando mediada pelo dinheiro e/ou a técnica (critério de busca da eficiência); e a ação orientada a fins ou ação comunicativa, quando mediada pela linguagem (critério de busca do consenso). As ações orientadas a fins se instalam no sistema (no sentido de Talcott Parsons) na forma do Estado e da economia, pela apropriação e a colonização das estruturas enquanto que as ações orientadas ao entendimento representam o espaço do cotidiano, que Habermas denomina, a partir da vida (ou, o vivido no mundo), semi-institucionalizadas na forma da família (mundo da vida privado, que conecta o cotidiano

economia) e da esfera pública (mundo da vida público, que conecta o cotidiano às interações coletivas antes atribuído ao Estado).

É realmente incrível que o debate espírita, preocupado com as questões menores de identidade cultural (o que é e o que não é a pureza doutrinária (os critérios e as formas de exclusão da diferença no interior do movimento), haja passado ao largo do que é a angústia e o sofrimento humanos, ante as violentas transformações estruturais pelas quais a sociedade mundial tem passado.

Em verdade, a discussão dos processos de racionalização das esferas do mundo da vida tem tudo a ver com uma mudança do Espiritismo e de sua presença na sociedade contemporânea. Tema para o próximo email, pois este já ficou grande demais e ter notado, o assunto é amplo e complexo... Espero, aliás, que também tenham percebido ser este um tema da maior importância e eventualmente estejam angustiados, indagando o que é que a comunicação social tem a ver com tudo isso, peço que tenham em verãõ que não apenas tem a ver, como é indispensável uma base em teoria social para o entendimento dos processos e caminhos a serem seguidos.

## PARTE 6

No último email e, provavelmente, nos dois próximos, estarei sendo muito, muito teórico. Perdoem-me, por favor, os afeitos ao debate filosófico e sociológico, mas, sem ao menos definir alguns conceitos básicos, não é possível dar base e seqüência ao pensamento em comunicação social espírita. Além do mais, não tenho dúvidas de que o Espiritismo merece o melhor. E, mesmo que não fique claro, a Internet está aí para isso: é só perguntar, contestar, propor...

No último texto (5), deixei proposadamente os conceitos espíritas para explicitar alguma coisa da teoria social e da remanescente da Escola de Frankfurt, um senhor de lábios leporinos que festejou este ano seus oitenta aniversários bem vivos e intelectual se pode hoje adotar ou combater, mas não ignorar. Devo dizer que a opção por esse autor não é aleatória. Te trabalho, buscado não ser desses que se entusiasmam pela resposta, para depois fazerem a pergunta. A compatibilidade habermasiana com a busca por uma teoria social espírita atualizada em face da sociedade contemporânea, na qual se insere o Espiritismo, vem sendo reconhecida por outros gatos pingados espíritas que se metem nessa discussão. É o caso, por exemplo, que descolado do médico e jornalista João Paulo Lacerda, um dos responsáveis pela publicação da revista A Reencarnação, da FERGS, e primeiro semestre deste ano, inteiramente dedicada à comunicação social, ele fez publicar um artigo seu, no qual se lê (p.3) "afinidades insuspeitadas com a filosofia espírita", embora não tenha entrado fundo na análise dessas afinidades.

A visão dual de sociedade, formada por sistema e mundo da vida, definidos estes a partir dos processos de racionalização e ações estratégico-instrumentais e comunicativas (texto 5), delinea um esquema sob medida para avaliar o desenvolvimento e como se institucionaliza o Espiritismo, em seu crescimento no Brasil (texto 4). A questão que surge, com interesse de pesquisa, é a de até que ponto ocorre conosco um processo de racionalização dentro do qual se dispensam as formas linguísticas de comunicação pragmáticas para a implantação de relações estratégicas e/ou instrumentais dos espíritas entre si e destes com as demais esferas da sociedade.

Isso porque, segundo Habermas, a característica das ações estratégicas (mediação do poder) e instrumentais (mecanismo técnico) é desligar os processos de formação dos vínculos sociais de suas bases na linguagem; isto é, o eu, armado de sua estratégia, dispensa a busca do entendimento pelo qual o outro chegaria a um consenso com ele (ação comunicativa), e utiliza de meios de comunicação fundamentados na possibilidade de punição (ação estratégica) ou na disponibilidade de recursos financeiros (ação instrumental), para atingir com sua vontade.

Um aporte teórico que tem sido bastante rico para a discussão filosófica desse estudo das relações sociais, na perspectiva interacionista e orientada à busca pela teoria social que melhor se adequaria à proposta espírita de transformação da sociedade, é o conceito de **alteridade**, oferecido pelo filósofo lituano e teólogo judeu Emmanuel Lévinas (lê-se "Levinás", pois este intelectual religioso, de 1906 a 1995, passou a maior parte da vida na França, tendo publicado a sua densa obra na língua de Kardec). Para este pensador, a essência do ser humano (ser entendido como verbo e humano, como adjetivo) é a **relação ao outro**.

O conceito de outro, porém, ultrapassa em Lévinas a da "outra pessoa": é o outro, compreendido como **aquilo que é estranho**, a desconhecida de pontos de vista, a surpresa, ou, em síntese, **a diferença**. Diz ele que a diferença do outro - "o outro" - se manifesta na forma de escândalo para o eu e o obriga a uma postura ética, a qual deve ser a da aceitação e reconhecimento da linguagem que as diferenças se encontram sem terem que se reduzir uma à outra, isto é, sem a dominação e a anulação do outro. Contudo, para esse autor, não é possível de ser dominado completamente, sem deixar de ser humano. Afirma ele que só o outro pode dominá-lo por inteiro: matando-o, mas, então, eis que se o perde completamente...

Com essa idéia, que se desdobra em uma série de interessantes conclusões filosóficas, Lévinas quer romper com o cálculo no império da identidade. Efetivamente, toda a construção social do pensamento moderno é fundamentado na perspectiva sociológica, na **sociedade dos iguais**. O vínculo social é historicamente dependente da redução do homem a uma ou duas características, a uma crença ou a uma mundividência, como é o caso do ser espírita, por exemplo) e, em seguida, a marcação das diferenças surge como motivação para a violência e a exclusão.

Revolucionário, Lévinas propõe genialmente que **"nós não é o plural de eu"**, ou seja, a sociedade, para se caracterizar, pode ser construída a partir da pretensão de poder e anulação da diferença do outro, pela qual a autoimagem ou a identidade do eu possa ser utilizada como paradigma para a redução dos outros. A anulação do outro ou a consideração da diferença do outro como fonte de violência, ao extinguir o diálogo, rompe com a ética da própria existência humana. Em outras palavras, o outro humano só pode se tornar objeto. Qualquer semelhança com a relação sujeito/objeto da epistemologia positivista ou suas sucedâneas **não** tem nada de espírita.

No plano filosófico desta discussão, Lévinas oferece uma impressionante base para a fundação de uma ética da fraqueza, na qual poderemos nos apropriar da teoria habermasiana de sociedade e buscar assim compor uma sociologia crítica do movimento espírita apontar rumos para os processos de comunicação que temos a desenvolver. Assunto suficiente para vários emails futuros, que Deus o permitir.

## PARTE 7

No último email (número 6), iniciei um interregno de definições teóricas e conceituais. Já falei dos conceitos de ação estratégica que Habermas classifica em estratégicas, instrumentais e comunicativas; e falei também da noção de alteridade em Emmanuel Lévinas presente no texto que pretende verificar como poderíamos aplicar tais noções a uma teoria social da fraternidade relacionada à proposta espírita.

Por longa data, a fraternidade vem sendo definida, a partir da leitura teológica da vivência cristã pastoril da Bíblia, como "solidariedade entre os irmãos" (frater, aliás, significa irmão) ou "irmãdade". Fraternidade seria, pois, a característica daquele mundo de seus ideais e características comuns - e vem daí a idéia de "comunidade".

Essa noção, claro, não foi inventada pelos cristãos. Ela procede filosoficamente dos gregos (é daí que vem a explicação de que os homens vivem em sociedade porque têm uma natureza "gregária"; mas isso é uma tautologia, um argumento circular, diz, pois é equivalente a se afirmar que o ser humano enxerga por ter uma "natureza enxergante" ou que anda por sua "natureza enxergante").

Os gregos, provavelmente, foram os inventores do espaço público (ou esfera pública) enquanto reunião dos iguais, na cidade. Os "iguais", naturalmente, eram os homens proprietários nascidos na cidade. Ao postular a igualdade, como base da cidadania, a antiga instituiu, desde o início, também, que toda igualdade fundamenta-se numa redução a uma ou algumas características para a universalidade, redução essa acompanhada da exclusão das demais características que a ela não se enquadram. Na perspectiva espírita, exemplo, mulheres, crianças e escravos eram "coisas" do espaço privado (daí a origem da palavra: "privado" é adjetivo que qu

a privação da dignidade pública) e os estrangeiros, bem, estes viviam, como os animais selvagens, no "caos", isto é das fronteiras da cidade e, por isso, eram denominados de forma generalizada como "bárbaros".

Não foi o cristianismo, mas, certamente, foi Jesus Cristo quem quebrou de forma mais aguda uma percepção sociedade de iguais. Isso porque, em suas recomendações ao amor, ele jamais sugeriu que "amásemos os semelhantes", como hoje. Penso, cá comigo, que ele não fez isso por saber, talvez, que os semelhantes e a semelhança deles nós já amamos. Operamos a redução dos outros a uma ou mais características comuns (a consangüinidade, a formação profissional, o "ideal" e os morais de conduta, ou o simplesmente "estar de acordo conosco") e a tais semelhanças dedicamos o nosso amor.

A ética de Jesus Cristo, porém, é ética da diferença. A orientação dele, explícita e multiplicada nos textos que res inimigos, de reconciliar com o adversário, de ser o menor, de não resistir ao mal, de amar o próximo. É evidente que o cristianismo se institucionalizou, esqueceu-se dessa ética e a modernidade dentro da tradição judaico-cristã se construiu no paradigma de sendo, talvez, o sindicato e a religião os exemplos modelares dessa institucionalidade, o primeiro, na defesa corporativa dos comuns, e, a segunda, no projeto de exclusão dos diferentes e de conversão do mundo à mesmidade.

É preciso, neste momento, esclarecer que uma ética da diferença não é, nem pode ser, contrária à luta pelos direitos por igualdade de condições e de direitos. A igualdade aqui criticada é a das homogeneizações e a da exclusão; e, por consequência defendida não é a postulada pelas posições neoliberais, que usa a diferença como critério de exclusão. Diferença, amigos que que desigualdade. Aceitar a diferença do outro é justamente o contrário de expulsá-lo de nosso convívio por causa da diferença. Nesse ponto de vista, poderíamos postular que uma ética da fraternidade com base na diferença é também uma ética da igualdade outro como igual é respeitar a diferença dele; aceitar sua diferença é observar a diferença dele em termos de direitos iguais a diferença, pois, numa perspectiva relacional, são faces da mesma moeda, são conceitos dialéticos.

A fraternidade é, pois, mais do que a relação entre iguais. Esse conceito reducionista de fraternidade serviu de arguição da Idade Média se unirem para arrasar os muçulmanos e tomar-lhes as riquezas (e, claro, também para que os muçulmanos fossem os cristãos).

Eis que, então, podemos partir para uma definição fundamental e axiomática. Fraternidade é a relação pacífica e inalienável do outro. No próximo email, retornaremos ao Espiritismo e à comunicação, enriquecidos por este conceito.

## PARTE 8

Retorno, aos poucos e eventuais interessados, com minha despretensiosa contribuição teórica em torno da Comunicação e peregrinação que começou com definições conceituais e históricas, efetuei considerações breves em torno da teoria do quando citou dentro de uma visão contextualizada o aspecto altamente comunicativo da prática de Kardec, adentrou em seg Habermas e a filosofia da alteridade em Lévinas, para, por fim, adentrar no âmago da questão: a ética da fraternidade, elemento social espírita.

Daqui para frente, trataremos de saber como se define uma teoria assim, em dois âmbitos básicos: primeiro, o movimento espírita brasileiro; e, segundo, o das práticas de comunicação social.

Neste email, por uma questão de espaço, tratarei apenas deste primeiro.

Uma sociologia do movimento espírita brasileiro, no quadro de uma teoria social da fraternidade, trata sobretudo de relações dentro do movimento espírita (1) têm deixado de ser uma prática familiar livre e cotidiana para se tornar um rito controle das hierarquias e (2) têm deixado de ser uma relação orientada ao entendimento (ou comunicativa) para se estabelecer autoritárias ou instrumentais, nas quais o critério da fraternidade passa a ser substituído por critérios de obediência e eficácia pergunta, que diz respeito, dentro do mesmo quadro analítico, (3) às pretensões espíritas em sua relação junto à sociedade.

Tendem a ser, todas elas, questões polêmicas e de viés altamente crítico, num sentido teórico-metodológico desses temas.

A primeira questão refere-se ao que temos denominado "processo de institucionalização" (vide o texto n. 4), definida uma identidade cultural, defendida por instituições fortes, em relações específicas de poder, e fundada em critérios dogmáticos: a teoria e a prática espíritas, criando com isso fronteiras e zonas de exclusão. O processo segue relativamente avançado no E práticas domésticas quase não mais existem; a mediunidade deixa de ser uma "faculdade" agregada ao ser humano e passa demarcada da casa espírita; ocorrem radicalizações relacionadas à demarcação de textos que ganham aura de sacralização, tornam-se e tipificam-se detalhes de reuniões - especialmente as mediúnicas, que se tornam privativas da instituição e censuráveis em domésticos. Todas estas providências se unem num mesmo objetivo: salvaguardar uma identidade espírita clara, que estabelece e afastá-las.

O segundo caminha ao lado do primeiro. Instrumentalizam-se as relações e, cada vez mais, o centro espírita por empresa fornecedora de bens e serviços. Realiza-se no Espiritismo o sonho estrutural-funcionalista norte-americano. Estrutura que falam em um "modelo sistêmico"), a casa espírita passa a ser um fim em si mesma. Crescer passa a ser o seu objetivo; como em trabalhadores passa a ser o critério de seu sucesso; cursos e práticas tornam-se os modos de treinamento e passagem por serviço da estrutura, estrutura que tende a anular a liberdade do sujeito, a fim de preservar-se e ampliar seus domínios.

A lógica desse processo, que existe em estados que variam ao infinito, nos centros espíritas brasileiros, é rapidamente ordenador de prioridades, muito difundido em nosso meio: "Primeiro a Causa; depois, a Casa; e, depois, as pessoas". O Espiritismo ou a Doutrina. Depois, servindo a este, a estrutura funcional espírita. E, servindo a ambos, as pessoas, com seus interesses. A idéia contrária, de uma doutrina e de uma casa a serviço das pessoas, é vista com suspeita e rotulada de "personalista".

Em termos habermasianos, esse movimento se denomina "colonização" das esferas do mundo vivido (o mundo do cotidiano pela via da linguagem, integradas pela personalidade, a cultura e a sociedade) pelas esferas sistêmicas (institucionalizações pelo poder e pelo dinheiro), que passam a tanger-se por preocupações de controle, mais do que de emancipação; ou, num heteronomia, mais do que de autonomia moral.

E, por conseguinte, o terceiro item torna-se óbvio. Nas relações com a sociedade, a tendência passa a ser a do discurso pregação para a conversão religiosa, ou a "divulgação doutrinária". O Espiritismo passa a ser o conteúdo pronto que, movido empresarial otimizada, deve ser estendido ao mundo, a fim de iluminá-lo. Para isso, a Casa deve erigir-se em um patamar elevado, a fim de impedir que algo não previsto pela Doutrina seja divulgado ou debatido, como também para impedir que igualmente não estejam previstas pelo código aprovado e reconhecido.

Necessário dizer que tais condições não se operam completamente. Em sua maioria, as Casas Espíritas são locais de busca autêntica de fraternidade e amor. Além disso, as pretensões de poder e instrumentalização sofrem resistências - pacíficas e ordenadas. Na verdade, manter sistemas de controle consome enorme energia vital dos controladores, e como, dentro do meio jamais podem assumir uma forma excessiva ou explicitamente violenta, seus mecanismos acabam fracassando ou exibindo falhas ou os grupos se esvaziam, ou se transformam para melhor.

Fiquemos por aqui, por enquanto. No próximo email, tentaremos apresentar a prática da comunicação social espírita para esse processo.

## PARTE 9

Este é o último email da série que iniciei há algumas semanas. Voilá.

No texto anterior, extremamente sintético, tendo em vista a rede de fundamentações que o sustenta, efetuamos um

sociologia crítica do movimento espírita brasileiro. Neste, trabalharemos saídas comunicacionais práticas, alguma experimentação.

Nunca é demais lembrar que um processo de comunicação social espírita é sobretudo a construção de uma ética espírita, a ética de fraternidade, entendida como o desenvolvimento de capacidades de estabelecer relações pacíficas com as demais. Portanto, faz com que se extrapole a mera atuação de natureza condutivista e interesse divulgador sobre "meios" de comur fundamentos das relações sociais permeadas pelo Espiritismo.

Assim, a atividade de comunicação no meio espírita, para guardar a consistência com este conjunto de idéias, caractere dentro de quatro princípios básicos (os três primeiros são requisitos fundantes da democracia, e o último, da fraternidade ou para a qual a democracia é condição necessária, porém não suficiente):

### 1. O acesso

Viabilização dos recursos do Espiritismo para todos os tipos de pessoa e público. Nesse sentido, utilização dos recursos de linguagem, da didática e das possibilidades materiais de investimento, viabilizando ao máximo as condições de acesso.

### 2. A disponibilidade

As pessoas que acessarem, disponibilizar de modo heterogêneo e livre o processo de pensamento, a fim de que o acesso seja libertador e não dogmatizante, e a fim de que a prática do Espiritismo seja orientada para a autonomia do sujeito e não hierárquico.

### 3. A interatividade

Estabelecer cada vez mais ambientes de dialogicidade, nas quais haja condição de fala de todos os que desejam entendimento significa a busca de situações nas quais as formas monológicas sejam convertidas em modos dialógicos de comunicação verbal pública (exposição, oratória), a abertura para a troca de idéias, o debate fraterno (atendimento às dúvidas), a maiêutica (inversão temática, dentro da qual o expositor pergunta e o público constrói em conjunto com ele as reflexões e a didática, o estímulo a cursos interativos. No plano das relações da casa espírita com os diversos públicos, inserir a preocupação apenas com o falar.

### 4. A alteridade

A relação pacífica com a diferença (alteridade, ecumenismo). Desenvolver esferas públicas, abrangendo temáticas de interesse social, nas quais todas as parcelas interessadas da sociedade tenham ampla condição de trazer suas contribuições: uma ética autêntica de fraternidade, isto é:

- (a) a superação, pelos espíritas, da indiferença em relação a identidades culturais que não lhes sejam imediatamente afins;
- (b) a aceitação, pelos espíritas, de manter em regime de fraterno proximidade aqueles que defendam ou acreditem em idéias diferentes;
- (c) a construção, pelos espíritas, do sentimento de amor e de compreensão em relação a tais pessoas, desistindo da exclusão como nós para estabelecerem a convivência; e
- (d) a adoção, pelos espíritas, de uma postura na qual a manifestação da diferença, seja ela feita pelo discurso ou pela ação, seja como oportunidade de aprendizado, e não como risco ou perigo para a identidade espírita.

Isso implica partirmos para todos os tipos de atividade no campo da comunicação, desde as menos abrangentes, como simples, até as mais amplas, como a atuação junto ao rádio, a TV e a Internet, dotados sobretudo de uma profunda preocupação **é estabelecer uma relação de fraternidade com o outro**; ou, nos termos de Jesus Cristo: **"os meus discípulos serão muito que se amarem"**.

E, assim, ao admitirmos que a fraternidade é relação alteritária, agirmos sempre de maneira inclusiva, trazendo a aquele que quiser se colocar dentro dele, a ninguém excluindo. Para isso, admitir, num plano macroscópico, a heterogeneidade do saber espiritual prospera pela intensa relação dos homens em geral com os espíritos, e, num plano microscópico, admitir pensamentos e práticas espíritas. O traço de união (ou de unificação, se o quiserem) será a vivência da fraternidade, a qual abrange o extra-institucional, pois trata-se de realização que só se dá no plano do vivido no mundo, e não nos sistemas e estruturas; embora estas possam e devam estar trabalhando orientadas à defesa e à preservação de ambientes de abertura, liberdade e fraternidade.

São planos práticos de desenvolvimento desses princípios todas as atividades tradicionais do movimento espírita, mas

### 1. As relações interpessoais

O desenvolvimento da fraternidade não deve se tornar um departamento de centros espíritas (mesmo que seja chamado de "relações fraternas"), pois isso significaria a institucionalização ou a funcionalização daquilo para o qual deveria ser agrupamentos espíritas. A idéia da fraternidade como relação de alteridade deve ser difundida em estudos, cursos e demais atividades, paulatinamente, se transformar em vivência, em signo da convivência.

### 2. As relações intra-institucionais

Como as instituições são estruturas imaginárias que tendem a consolidar uma cultura de relações de natureza sistêmica, interesse e poder, é enorme o risco de tais estruturas se transformarem em lugares de controle e de instrumentalização, ao invés de emancipação do espírito humano. Por tal razão, é importante que o espírito de serviço seja constantemente motivado e coordenado. Primeiro, pelo estabelecimento de uma ética consensualista para as tomadas de decisão (exceto nos casos em que dependa a vida ou o equilíbrio de outrem, quando, então, nem sempre se torna possível aguardar que todos sejam orientados). Segundo, pelo incentivo à atitude humilde e servidora, por parte dos dirigentes, buscando assim um espírito de colaboração e não de uma relação de chefia/subalternidade. Terceiro, pela orientação das atividades no sentido da liberdade e da participação, sem as quais a estrutura pouco vale, mesmo que demonstre eficiência na geração de bens e serviços. E, quarto, pelas normas que protejam as pessoas dentro da instituição, de sorte que as relações instrumentais e estratégicas tenham pouca importância, se alcançado, com o tempo converter-se-á em uma cultura institucional dentro da qual a democracia e a fraternidade são campo de desenvolvimento.

Isso fazendo, a fraternidade tenderá a predominar em todas as relações fundadas pela instituição espírita, tanto nas relações entre cooperadores e entre estes e os demais públicos que, por razões diversas, adentrem o espaço institucional, quanto, no âmbito

formais e informais que os grupos estabelecerem com as diferentes instâncias da sociedade, visando a realização de t

### 3. As relações inter-institucionais

As preocupações com a constituição e a manutenção de políticas de liberdade e fraternidade prosseguem nas relaça que, no meio espírita, podemos repartir em três tipos básicos: (a) relações entre centros espíritas, (b) relações com orga associativos inter-institucionais e (c) relações entre instituições espíritas e não espíritas.

A idéia geralmente cultivada no movimento espírita tem sido a de que os órgãos unificadores (as federações esp seriam guardiães da pureza doutrinária (aquilo que, como vimos em textos anteriores, no início era a luta pela preservação Kardec, e se torna, com o tempo, preservação das idéias espíritas básicas estabelecidas por Allan Kardec, usualmente deriv: dogmática no plano doutrinário e ritualista no campo da prática), no estabelecimento e na garantia de uma identidade cultu apenas as instituições que adiram a esse modelo, postulando para si a unicidade do direito de federar instituições e instituind exclusão. Com isso, busca-se na prática - embora não se admita publicamente - manter nas federações a exclusividade evitando a liberdade de organização inter-institucional e determinando uma postura que tende ao condutivismo nas relações centros e destes para a sociedade.

Claro que tais características são tendenciais. Muitas federações e centros espíritas têm se aproximado de uma prática mais d Nesse sentido, nossas sugestões são:

Estabelecer a ética da fraternidade como superior às especificações de conteúdo doutrinário na definição da identidade cultu como critério fundamental de unificação inter-institucional. Assim fazendo, supera-se o conceito de "movimento paralelo", q "movimento oficial" ou "movimento federativo", pela admissão da heterogeneidade das interpretações e das práticas do Espir união e da unificação no único campo onde ela faz sentido: o da realização pragmática da orientação ética do amor ao próxi que este seja. Claro que, conforme as conjunturas que se apresentem, as possibilidades de inclusão serão limitadas pelas difi conflitos que a diferença dos outros sempre traz; tais dificuldades devem ser encaradas como desafios à ética proposta impossibilidades dialógicas encontrarão na insistência da convivência ao longo do tempo a expectativa de que soluções fraterna

Inverter o paradigma condutivista, para o qual o saber se encontra no centro do sistema e as relações deste com os p em regime de subalternidade, imposta ou consentida. A proposta é de que se admita um paradigma reticular, pelo que distribuído por toda parte e que a natureza do centro do sistema é criar condições de livre dialogicidade entre os diferentes s fragmentação não implique exclusões e a interação entre eles possa gerar novos saberes. Falando da prática espírita, isso s federações em instâncias de serviço e apoio aos centros espíritas - estes, sim, considerados os lugares onde o saber espírita s desistindo aquelas instituições das pretensões de poder que não raro as animam, quando se colocam como orientadoras ou fis e práticas do movimento. A democratização do movimento, buscada por tantos grupos no Espiritismo brasileiro às vezes r precisa se dar em condições de fraternidade, caso contrário, as iniciativas democratizantes estarão se auto-contradizendo por autoritárias. O diferencial político da identidade espírita não é, desse ponto de vista, a democracia, mas a fraternidade, emb que esta não é possível sem aquela.

### 4. As relações mediadas pelas instituições de comunicação

Eis que, dentro desse contexto teórico, incluem-se também os processos de comunicação pública mediados comunicação social. Jornal, rádio, televisão, internet e eventos diversos de relacionamento público precisam ser pensados e mas superem o mero interesse de divulgação doutrinária, ou de propaganda da mensagem espírita. Isso porque a ética da importante do que os conteúdos a serem tratados. A mensagem espírita perde completamente o seu valor significante se as sustentam forem fundadas na disputa de sentidos, na guerra anti-fraterna, em processos de exclusão e poder. Ninguém p "cruzadas espíritas" a fazer, a fim de derrotar o suposto paganismo dentro ou fora de nossas esferas institucionais, sem ruptura ética e prática com os fundamentos do pensamento espírita...

Isso, claro, não significa contenção do livre trânsito das idéias e do debate. Ao contrário, o que se postula é intercâmbios se dêem em condições de fraternidade.

As sugestões práticas que podem ser elencadas são muitas e variadas. Mencionamos as seguintes, sem mergulhar em

- Fazer jornalismo: mais atenção para os formatos reportagem e entrevista, aplicando-se a ética do jornalismo.
- Inserção do sujeito não espírita, em regime de diálogo, no debate espírita.
- Busca de interatividade positiva e aberta com os públicos conectados.
- Geração de benefícios sociais, pela participação em campanhas públicas, em condições de parceria com ONGs, gov
- Inserção de atividades artísticas (música, teatro, literatura, etc.) como elementos de constituição de interaç pessoas.
- Manutenção do debate explícito a respeito da ética de fraternidade, chamando sempre a atenção para as suas conc

Estas são algumas das sugestões, cuja prática temos iniciado e cujos resultados temos observado. Fundar uma nova fundamental do Espiritismo, no plano social. E a ética comunicativa, como elemento fundante da fraternidade, parece-nc indispensável para que esse desiderato seja alcançado.

Agradeço profundamente ao que têm levado a sério as idéias enfeixadas nestes textos e, como sempre, coloco-n interlocução, dentro da qual possamos aprender uns com os outros. Afinal, essa interlocução, como já devem ter percebido os esta exposição, é a própria prática das idéias aqui enfeixadas, viabilizando-as na vida.

Na verdade, estas idéias, embora arranjadas e fundamentadas de modo mais atualizado, em face de contextos da ci tão velhas quanto o mundo. O que há de ser transformador é o sucesso prático do diálogo. Não são as palavras, mas as práti do diálogo) que mudarão o mundo.

\* Luiz Signates – jornalista, professor universitário. [signates@uol.com.br](mailto:signates@uol.com.br)