



Concílio Vaticano II, verbalização do sagrado e esfera pública democrática: uma hipótese a partir de Jürgen Habermas

Vatican II Council, sacred verbalization and public spheres: a hypothesis from Jürgen Habermas

Sérgio Ricardo Coutinho*

Resumo

Este artigo visa analisar o processo de recepção do Concílio Vaticano II nas “Igrejas locais” do Maranhão a partir da *teoria do agir comunicativo* de Jürgen Habermas. A partir de uma questão levantada por José Oscar Beozzo, historiador brasileiro do Concílio Vaticano II, queremos saber de que modo áreas relativamente periféricas para a gestação e produção do Concílio apresentaram-se para a sua recepção e a realizaram à sua maneira. O tema se torna interessante porque foram justamente nessas áreas relativamente marginais durante a gesta conciliar, que se tornaram das mais relevantes para sua recepção, durante o período pós-conciliar. O que pensar, então, da recepção do Vaticano II em áreas periféricas à periferia? No caso brasileiro, estamos nos referindo àquelas “Igrejas” que estariam longe dos grandes centros urbanos, dos centros de decisão política e econômica, dos avanços tecnológicos e das inovações culturais. Para responder, lançamos a hipótese de que por meio da “verbalização do sagrado” a Igreja no Maranhão veio (e vem) realizando sua recepção do Concílio tendo como fio condutor a construção de uma esfera pública democrática no “mundo da vida” contra a colonização pelo “sistema”.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II, Igreja Católica, Jürgen Habermas, teoria do agir comunicativo, esfera pública democrática.

Abstract

This article aims to analyze the process of reception of Vatican II in "Churches" of Maranhão by the theory of communicative action of Jürgen Habermas. From a question raised by José Oscar Beozzo, brazilian Vatican II historian, we want to know how relatively remote areas, during the gestation and production of the Council, were preparing for their reception and made his own way. This is interesting because it was in these relatively marginal areas, during the Council, which became the most relevant for the reception, during the post-council period. Then, what think about the reception of Vatican II in the periphery of periphery? We are referring, in Brazil, to those “churches” that are far from major urban centers of political and economic decision, technological and cultural innovations. The hypothesis is: by "sacred verbalization" the Maranhão Church's which continues doing his reception, lead by the construction of a democratic public sphere in the "life world" against "system" colonization.

Key words: Vatican II Council, Catholic Church, Jürgen Habermas, theory of communicative action, democratic public sphere.

Artigo recebido em 01 de dezembro de 2009 e aprovado em 07 de março de 2010.

* Mestre em História pela Universidade de Brasília (1995), assessor para as Comunidades Eclesiais de Base da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). É professor de História da Igreja no Instituto São Boaventura (ISB) e do curso de Pós-graduação em História do Cristianismo Antigo na Universidade de Brasília (UnB). E-mail: serpat.coutinho@terra.com.br

Introdução

José Oscar Beozzo, estudioso brasileiro do Concílio Vaticano II (1962-1965), chama a atenção para o fato de que a historiografia é unânime em afirmar que “tratou-se de um Concílio dominado por bispos e teólogos da Europa, de modo particular, da Europa central”, como também o fato deste evento ter proporcionado uma “atualização” (*aggiornamento*) da Igreja em relação a si mesma e ao mundo moderno, por meio de uma maior abertura ao *diálogo*.

A partir disso, propõe:

Estudar, pois, a sua recepção no Brasil, que é parte de um processo mais geral da recepção do Concílio pela Igreja na América Latina, significa interrogar-se sobre a maneira como áreas relativamente periféricas para a gestação e produção do Concílio aprestaram-se para a sua recepção e a realizaram à sua maneira. O tema é tanto mais interessante, quanto foram justamente essas áreas relativamente marginais durante a gesta conciliar, que se tornaram das mais relevantes para sua recepção, durante o período pós-conciliar. (BEOZZO, 2003, p. 426. Grifos nossos)

O que pensar, então, da recepção do Vaticano II em áreas *periféricas à periferia*? No caso brasileiro, estamos nos referindo àquelas “Igrejas” que estariam longe dos grandes centros urbanos, longe dos centros de decisão política e econômica, longe dos avanços tecnológicos e das inovações culturais, enfim, longe do que poderíamos chamar de *modernidade*. Enfim, em regiões ditas de *fronteira*.

Este é o caso do Estado do Maranhão. Segundo os últimos dados, o Maranhão tem o pior Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do Brasil, a renda *per capita* mais baixa do país e está na ponta do ranking dos indicadores sociais negativos. Para muitos este estado de coisas é fruto da já secular prática do patrimonialismo, do clientelismo, do mandonismo, da corrupção, enfim, da institucionalização da *cultura da personalidade* (termo caro a Sérgio Buarque de Holanda), e com toda a sua ética, fruto de nossa *tradição ibérica*.

Apesar deste discurso e prática serem predominantes em relação ao Maranhão (como também em relação à boa parte dos estados brasileiros), percebemos a existência de outro discurso e de uma outra prática em busca de uma ética, que podemos muito bem classificá-las como *modernas*, levadas à cabo principalmente pela Igreja católica,

particularmente após o Concílio Vaticano II. Vamos chamá-la de *Ética Comunicativa da Fraternidade*, ou *Ética Discursiva* (termo caro a Jürgen Habermas).

Vejamos estes indícios. Em 1959, quando a Cúria Romana enviou a todos os bispos do mundo uma carta-circular consultando-os sobre os temas que deveriam ser debatidos no Concílio Vaticano II, o bispo da Prelazia de Carolina (sul do Maranhão) descrevia bem a “paisagem” eclesial em que se encontrava:

De minha parte, tenho muito pouco a oferecer em termos de opiniões, proposições e novidades, pois moro numa região remota, nas selvas do Maranhão, onde não tenho vivência com as necessidades deste século, e a Prelazia está fora de cultura e humanidade desta época, onde os índios vivem vida quase primitiva e para eles são mais do que suficientes as leis eclesiásticas desta época. (ADA, 1961, p. 306. Grifos nossos)

Passados 40 anos deste depoimento, encontramos outro testemunho que revela a face de outra “paisagem” eclesial muito diferente. Apesar do tom de reprovação, o testemunho é do próprio papa João Paulo II, durante a última Visita *Ad limina apostolorum* dos bispos do Maranhão à Roma em 2002:

Mesmo levando-se em conta os delicados problemas sociais existentes nas vossas regiões, é necessário não reduzir a ação pastoral à dimensão temporal e terrena. Não é possível pensar, por exemplo, nos desafios da Igreja no Brasil, limitando-se a algumas questões, importantes, mas circunstanciais, relativas à política local, à concentração da terra, à questão do meio ambiente e assim por diante. Reivindicar para a Igreja um modelo participativo de caráter político, onde as decisões são votadas na ‘base’, limitada aos pobres e excluídos da sociedade, mas abstraído da presença de todos os segmentos do Povo de Deus, desvirtuaria o sentido original redentor preconizado por Cristo. (CNBB, 2002, p.1958. Grifos nossos).

Aqui nos vem a pergunta: com se deu esta mudança, verdadeira *metanóia*, de um conjunto de “Igrejas locais”, em uma das regiões mais pobres do Brasil, em direção a um modelo de Igreja “participativo onde as decisões são votadas na base”? A resposta estaria no processo de recepção do Concílio enquanto “verbalização do sagrado” (Habermas).

1 A esfera normativa da sociedade: a teoria social de Jürgen Habermas

Como bem diz Luiz Bernardo L. Araújo, Habermas é um autor que permite várias leituras, graças a sua habilidade em navegar de uma tradição a outra das ciências humanas e sociais. Seu método reconstrutivo é marcado por uma apropriação sistemática de múltiplas teorias com base na mudança de paradigma representada pelo conceito de *agir comunicativo*, o “carro-chefe” de seu pensamento. (ARAÚJO, 2003, p. 214)

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

As propostas de Habermas enfatizam a relevância da esfera normativa como objeto privilegiado da investigação sociológica, na medida em que esta seria constitutiva mesmo do mundo social enquanto tal. Pois, não seria concebível uma vida em grupo ou em sociedade que não fosse normatizada.

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

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

A primeira distinção necessária é entre a *ação racional com respeito a fins ou orientada ao sucesso*, e a *ação comunicativa*, um tipo de ação que é mediatizada lingüisticamente e dirigida por pretensões de validade, as quais são reconhecidas pelos agentes em interação. A *ação comunicativa* é, acima de tudo, uma ação orientada para o *acordo*, para o *entendimento mútuo* que leva a um *consenso*. Esta distinção entre ação teleológica e a ação comunicativa é feita tendo em vista a orientação dos indivíduos na ação. A *ação orientada ao sucesso*, por sua vez, se divide em *ação instrumental*, a qual se configura enquanto uma ação não-social, segundo o autor; e a *ação estratégica*, que é uma ação social. A diferença entre as duas está no fato de que, no caso da ação instrumental, ela é considerada sob aspectos das regras técnicas da ação e sugere uma eficiência em uma intervenção num complexo de circunstâncias e eventos (ex.: ligar um computador). No caso da ação estratégica, ela é considerada sob o aspecto de *regras de escolha racional* e sugere eficiência no influenciar as decisões de um oponente. (HABERMAS, 1984, p. 285)

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

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

Desta forma, a originalidade habermasiana seria a idéia da *forma de coordenação da ação*. Ao incorporar o aspecto da *coordenação da ação* em sua interpretação, Habermas pretende chamar a atenção para o papel fundamental da *linguagem* na interação humana. Embora nos outros tipos de ação a linguagem também seja um meio para o entendimento, isso acaba ocorrendo de uma forma tímida e atrofiada nestes casos. Apenas no caso da ação comunicativa a linguagem se constitui num meio capaz de possibilitar inteiramente o entendimento mútuo. A *linguagem* se apresenta, então, como o *motor da integração social*,

tendo a comunicação como o veículo de construção de uma identidade comum entre os indivíduos. O principal pressuposto habermasiano aqui é que a *ação racional* liga-se de modo íntimo com a *pragmática da argumentação* ou discurso prático.

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

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

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

Daí ser importante, no desenvolvimento de sua teoria, o conceito de *mundo da vida*. O mundo vivido é considerado a partir do processo de entendimento no qual diferentes pessoas se entendem a partir de um pano de fundo comum sobre algo no *mundo objetivo dos fatos*, no *mundo social das normas de ação* e *mundo subjetivo das vivências*. O mundo vivido emerge, então, como condição de possibilidade do processo comunicativo: ele é um reservatório de evidências e de convicções inabaladas, que constitui o sentido

intersubjetivamente partilhado a partir do qual as pessoas podem comunicar-se. O *mundo da vida* armazena o trabalho de interpretação feito previamente pelas gerações anteriores. Essa provisão de saber fornece a seus membros convicções de fundo admitidas e compartilhadas sem problemas.

Habermas considera que uma teoria da ação baseada na linguagem mostra-se mais útil para a sociologia quando leva em conta a interação relacionada com as ordens institucionais da sociedade, incluindo aí também a Igreja. Ou seja, o contexto sócio-cultural no qual se dão as interações entre os sujeitos se mostra de fundamental importância para uma concepção mais apurada da função da linguagem na interação cotidiana.

Para Habermas, é a partir das argumentações que as pretensões de validade levantadas pelos indivíduos e levadas, mesmo que implicitamente, para o âmbito da ação comunicativa, são tematizadas e examinadas (HABERMAS, 1989, p. 193). As pretensões de validade são o modo pelo qual as questões em discussão são postas à prova, o teste pelo qual passam os atos de fala enquanto cumprem a função de motivar racionalmente o ouvinte a aderir ao proferimento do falante. No caso da prática comunicativa cotidiana, a argumentação relaciona-se principalmente com as questões morais coletivamente relevantes.

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

Assim, Habermas busca tratar das condições para a existência de um *discurso prático*. Ele considera que, assim como o discurso teórico, as várias regras da indução servem para que se passe de uma observação particular a uma hipótese universal, também é

necessário que se encontre no discurso prático este princípio que faça a ponte entre os dois pólos, possibilitando assim a ocorrência do consenso (HABERMAS, 1989, p 84). A sua intenção é a de colocar no mesmo patamar tanto as proposições descritivas como as normativas, demonstrando que os dois tipos de discurso seguem a mesma lógica. Ou seja, em qualquer um dos dois casos alcançar o consenso torna-se viável. Isso é interessante principalmente no que diz respeito aos discursos práticos, pois aí reside a possibilidade de que os indivíduos em interação sejam capazes de discernir e fundamentar, com base em uma formação da vontade autônoma, as questões éticas e morais que se colocam a partir da vivência social. A verdade deixa de ser uma certeza absoluta e passa a ser um procedimento para se chegar a um acordo coletivo.

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

2 A Sociedade dual: mundo da vida e sistema

O conceito dual de sociedade é a pedra de toque da originalidade da teoria crítica de Habermas. Fundamental para esta empresa passa a ser a distinção entre “mundo da vida” e “sistema” enquanto esferas sociais regidas por princípios reguladores mutuamente excludentes.

A teoria da sociedade de Habermas privilegia a perspectiva dos participantes na prática comunicativa cotidiana: a esfera do *mundo da vida*. O “mundo vivido” é um conceito complementar do “agir comunicativo”, na medida em que o primeiro representa o *background* social da ação orientada ao entendimento mútuo e o segundo o *médium* da reprodução simbólica do mundo da vida.

Contudo, Habermas sabe que a linguagem, como meio de intercompreensão, se sobrecarrega de tarefas no âmbito das sociedades modernas desencantadas, resultado da mudança progressiva do agir ritual pelo agir comunicativo nas funções de reprodução social. A importância do agir comunicativo diante da complexidade do mundo moderno

obriga-o a integrar a *perspectiva sistêmica* na teoria da sociedade, tendo em conta dois tipos de coordenação das ações: a que é obtida por intermédio do consenso dos *participantes* (perspectiva do mundo da vida) e a que é realizada pela via funcional dos *observadores* (perspectiva do sistema). A distinção entre “sistema”, por um lado, e “mundo vivido”, por outro, possibilita especificar duas esferas de *reprodução social – material e simbólica* -, com funções diferentes no *plano da integração – sistêmica*, de um lado, *social*, de outro -, associadas a seus respectivos *contextos de ação*, isto é: *estratégica e comunicativa*.

Habermas procura, num só tempo, relativizar o poder de determinação da chamada *infraestrutura* e renovar o seu poder de explicação ao substituí-la pela noção mais ampla e mais complexa de *sistema* em seu debate com o funcionalismo sistêmico de Parsons e Luhmann. Apesar do desenvolvimento das estruturas do mundo da vida ser freqüentemente motivado por problemas decorrentes do desenvolvimento das forças produtivas, aquelas se desenvolvem de forma autônoma, a partir de uma lógica interna.

Neste sentido, enquanto o desenvolvimento do *sistema*¹ estaria marcado por processos de diferenciação e de *complexificação* social que provocam o surgimento de mecanismos de integração ou de articulação (sistêmica) de-simbolizados, o desenvolvimento das estruturas do *mundo da vida* seria caracterizado por processos de *racionalização* onde seus componentes estruturais (cultura, sociedade e personalidade), apresentariam contornos cada vez mais definidos e atingiriam níveis de autonomia cada vez mais altos, ou seja, uns em relação aos outros. Da mesma forma, embora o processo de descolamento entre sistema e mundo da vida tenha viabilizado a autonomização do primeiro, este não pode deixar de se manter ancorado nas instituições do mundo da vida que continuam sendo responsáveis pela determinação do padrão estrutural que dá identidade e sentido à integração do sistema social como um todo.

Para Habermas, as “patologias da modernidade” surgem quando o agir estratégico, cujo lugar natural é o *sistema* econômico e administrativo, invade um espaço social que se

¹ O sistema incluiria os domínios das organizações econômicas e político-administrativas, respectivamente através do mercado e da burocracia, que se oporiam às esferas sócio-culturais contidas no âmbito do mundo da vida. Enquanto os primeiros se caracterizariam por serem movidos por medias direcionadoras e “deslinguisticadas”, - como o dinheiro no caso do mercado e o poder no contexto da burocracia -, as esferas do mundo da vida se constituem e se reproduzem através de processos de comunicação simbólica. Da mesma forma, enquanto o universo do sistema está marcado pelo desenvolvimento de processos objetivos, externos à consciência dos atores, o mundo da vida está calcado em significados e/ou representações compartilhadas intersubjetivamente.

reproduz essencialmente através da comunicação linguajar, a saber, o *mundo da vida*. A isto ele chama *colonização*.

3 A Verbalização do Sagrado dentro da lógica da evolução social

Ele desenvolve uma *teoria da evolução social* em um trabalho complexo sob a forma de “reconstrução do materialismo histórico”. O materialismo histórico é retomado sob novas bases: o ponto de partida é a primazia do *paradigma da comunicação* sobre o *paradigma da produção*. Ele procura ampliar a teoria evolutiva inspirada na tradição materialista, porém esta restrita demais à dimensão do agir instrumental. Sua crítica se dirige aos próprios *fundamentos normativos* da teoria marxiana da sociedade.

Em sua análise, Habermas quer evitar a absorção do processo de *racionalização das estruturas normativas* (mundo da vida) pelo processo de *racionalização das forças produtivas* (sistema), pois estes são processos complementares, mas heterogêneos. Ele está convencido de que as estruturas normativas não seguem simplesmente a linha de desenvolvimento do processo de produção, nem obedecem simplesmente ao modelo dos problemas sistêmicos, mas têm, ao contrário, uma *história interna*. A racionalização do agir não tem efeitos apenas sobre as forças produtivas, mas também – de modo autônomo – sobre as estruturas normativas.

A releitura habermasiana da teoria da evolução social visa justificar sistematicamente os critérios do progresso histórico (melhor seria da “mudança histórica”) com base nas várias dimensões da racionalização. Para isso, procura distinguir a *lógica do desenvolvimento histórico* da *dinâmica do desenvolvimento histórico*.

Tomando como base os estudos da psicologia cognitiva do desenvolvimento de Piaget, ele explica que a *lógica* representa o modelo de uma hierarquia de estruturas passíveis de reconstrução racional, enquanto que a *dinâmica* diz respeito ao processo pelo qual se efetua a evolução dos conteúdos empíricos, mesmo que condicionados, daquelas mesmas estruturas. É uma teoria evolucionária² que postula *estruturas universais*

² Para ARAÚJO (1996), a expressão “evolucionária” aqui não deve ser confundida com “evolucionista”, termo este carregado de sentido pejorativo e que não pode ser associado ao pensamento de Habermas já que ele não compactuava com uma concepção objetivista, unilinear, ininterrupta e ascendente de um macro-sujeito histórico.

invariantes (estrutura), mas que não negligencia a *variação de mecanismos empíricos* (história). Habermas promove a combinação dos planos “lógico-estrutural” e “histórico-empírico” que não precisa pedir à história nem unilinearidade, nem necessidade, nem continuidade, nem irreversibilidade.

Habermas evita uma interpretação tecnicista da dialética entre forças produtivas e relações de produção. Nem no materialismo histórico nem na interpretação estruturalista, ao seu ver, “fica claro em que consiste o mecanismo de desenvolvimento com a ajuda do qual poderemos explicar os novos elementos evolutivos”. Não basta explicar o progresso na capacidade de aprendizagem ligada à dimensão do conhecimento objetivo, técnico-instrumental (forças produtivas), mas deve-se também explicar a capacidade de aprendizagem no plano da consciência prático-moral, das interações sociais.

Daí sua tese central: *o surgimento de princípios sociais de organização está vinculado a processos evolutivos de aprendizagem.*

Para isso, é necessário uma teoria social que possa explicar-analisar, mais que apenas descrever como faz o materialismo histórico, por que uma sociedade dá um passo evolutivo e como se deve entender o fato de que as lutas sociais levem, em determinadas condições, a uma nova forma de integração social e, portanto, a um novo nível de desenvolvimento da sociedade.

Habermas sustenta a hipótese de que não apenas os indivíduos, mas também as sociedades aprendem. E aprendem tanto na dimensão do trabalho (forças produtivas-agir instrumental) quanto na do agir comunicativo (estruturas normativas). A espécie humana aprende não só na dimensão do saber tecnicamente valorizável (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas), mas também na dimensão da consciência prático-moral (determinante para as estruturas de interação). As regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em reação às mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico, mas, ao fazê-lo, seguem uma lógica própria. Em suma, compreende-se a lógica da evolução social por meio de processos de aprendizagem (racionalmente reconstrutíveis) nas duas dimensões (irredutíveis) do trabalho e da interação.

Mas a evolução social depende do acesso coletivo aos estoques de saber oriundos da aprendizagem individual. Aqui se insere a importância das *imagens religiosas de mundo*. As capacidades de aprendizagem adquiridas individualmente e informações afins já devem

estar disponíveis de modo latente nas imagens religiosas de mundo, antes de poderem ser usadas de modo socialmente eficaz, ou seja, de serem traduzidas em processos de aprendizagem da sociedade.

Na lógica da evolução social, a religião aparece como expressão da racionalidade, e, portanto, como mecanismo vital no desenvolvimento da capacidade humana de conhecimento, de linguagem e de ação. Na leitura de Habermas, a religião é um elemento importante dentro do processo evolutivo de aprendizagem social. Apesar do processo de secularização do mundo moderno ser analisado sob vários ângulos, o fio condutor da racionalização interna das religiões universais (particularmente do cristianismo) é vital na compreensão da emergência da modernidade. A perda da função legitimadora da religião redonda num redirecionamento de seus conteúdos utópicos.³

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

A transformação estrutural do eixo antigo da solidariedade social, ancorada nos símbolos religiosos e interpretada pela “semântica do sagrado”, se dará por meio do que Habermas chama de *verbalização do sagrado*. Ou seja, na medida em que se libera o potencial de racionalidade contido no agir comunicativo, o núcleo arcaico da normatividade se dissolve e dá lugar às imagens de mundo racionalizado (mundo objetivo), ao direito e à moral universalizados (mundo social), bem como a processos acelerados de individuação (mundo subjetivo).

Além disso, as funções de integração social e de expressão, em princípio preenchidas pela prática ritual, passam ao agir comunicativo, de sorte que a autoridade do sagrado é gradualmente substituída pela autoridade do consenso tido por fundado em cada época. Isto implica uma emancipação do agir comunicativo em face de contextos normativos protegidos pelo sagrado. O desencantamento e a despotencialização do âmbito sacral se efetua por meio de uma *verbalização do consenso normativo* fundamental

³ Do ponto de vista das imagens de mundo, Habermas nota uma reflexividade crescente que pode ser decifrada na seqüência: mito, doutrina, religião revelada, religião racional e ideologia.

assegurado pelo rito; com este processo destrava-se o potencial de racionalidade contido no agir comunicativo.

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

A liberalização do potencial de racionalidade presente no agir comunicativo, um processo iniciado no seio do pensamento mítico e completado na modernidade, torna possível a liberação da própria esfera religiosa e um desenvolvimento autônomo e racional de seus aspectos internos. Na modernidade a religião perde seu significado estrutural. A religião, no seio do mundo moderno não mais estruturado pela lógica do sagrado, deixa de ser “fundamento”, no sentido de algo que constitui “o essencial de”, mas pode coabitar (de agora em diante) em igualdade de condição com as esferas do agir profano. Ocorre um desbloqueio da própria religião, tanto do ponto de vista teórico (pensamento) quanto do ponto de vista prático (ação) (ARAÚJO, 1996, p. 200).

4 O caso da recepção do Concílio Vaticano II nas Igrejas do Maranhão: uma hipótese

Nossa hipótese central é esta. Tanto o evento como a recepção do Concílio Vaticano II abriram o processo de dissolução de um imaginário tradicional (marcado por consensos ingênuos e presente naquele mundo da vida feito de certezas espontâneas intersubjetivamente reconhecidas) por meio da *verbalização do sagrado* que, assim, favoreceu a construção de outro imaginário teológico-pastoral “moderno” marcado pela *pragmática da argumentação*. Este processo de aprendizagem proporcionou uma mudança nas práticas sociais ao introduzir o *princípio do discurso*: a *interação intersubjetiva*, de caráter discursivo e deliberativo, realizável no *espaço público* e visando os *interesses coletivos*. Deste modo, geraram-se mecanismos e procedimentos capazes de formar uma democracia de base, ampla e profundamente legítima, concedendo ao processo político de formação da opinião e da vontade comum um lugar central.

De fato, no período pré-conciliar a *imagem religiosa de mundo* que predominava no

Maranhão, de modo particular, e no Brasil, de modo geral, era o imaginário de dois tipos de “catolicismos”, diferentes em sua concepção, mas que convergiam para a manutenção de uma mesma ordem tradicional: o chamado *catolicismo popular tradicional* e o *catolicismo tradicional tridentino-romanizado*. São estes “catolicismos”, seguindo o pensamento de Habermas, que davam o consenso normativo, garantido por seus *ritos* e mediado por seus *símbolos*, e que formavam o *núcleo arcaico da identidade coletiva brasileira*.

Estes modelos de catolicismos convergiam para formar a concepção mais generalizada entre os fiéis: a *Igreja era uma instituição de salvação individual*. A relação da Igreja com a sociedade civil consistia, sobretudo em dar aos cidadãos uma consciência moral individual que os levasse a cumprir seus deveres familiares, profissionais, sindicais e políticos. Em retorno, a sociedade civil proporcionaria à Igreja, não apenas liberdade para exercer suas atividades religiosas, mas também o prestígio e o reconhecimento social.

Essa perspectiva estava amplamente difundida entre as camadas populares rurais e urbanas, e entre determinados grupos de elite, inclusive entre os influenciados pelo positivismo e por outras tendências agnósticas. Uma proporção significativa das paróquias, que desenvolviam a pastoral tradicional, orientava os fiéis de acordo com essa percepção do ministério eclesial.

Foi com o Concílio Vaticano II que o episcopado brasileiro, incluindo aí os do Maranhão, pode desenvolver o *diálogo* e aprender uma nova racionalidade, a comunicativa. Aprenderam a *pragmática argumentativa* em busca do *entendimento mútuo* e do *consenso* (Habermas).

Na opinião de José Oscar Beozzo, o fato dos bispos brasileiros morarem juntos, ao longo dos meses de setembro a dezembro, durante os quatro anos de desenvolvimento do Concílio (1962-1965), num excelente espaço como a *Domus Marie* em Roma, possibilitou o trabalho em conjunto, seja nas grandes conferências e sessões plenárias, seja reunidos em pequenos grupos regionais.

Desenvolveram espaços para praticar a “argumentação” como uma forma de restaurar a perturbação do *consenso ingênuo*, fruto da tradicional eclesiologia centrada na figura do Papa, onde os bispos foram ficando cada vez mais controlados pela Cúria romana, sem nenhuma autonomia de ação, reduzidos a mera obediência e, também, fruto daquela

“imagem religiosa de mundo” de corte tridentino-romanizado. Daí foi possível construir um “saber compartilhado”, constitutivo de um consenso racionalmente motivado.

A *verbalização do sagrado* iniciou-se no evento conciliar e acabou por atingir as dioceses onde aqueles bispos eram pastores. Este processo gerou uma mudança social (para Habermas uma evolução social): a *construção de um espaço público democrático*.

O principal fruto da recepção nas Igrejas do Maranhão foi a criação de uma rede de *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs), inspiradas e sustentadas ideologicamente pela *Teologia da Libertação*, e estas, por meio do *princípio do discurso* no mundo da vida, favoreceram a construção de um espaço público por sujeitos autônomos e críticos.

Segundo Faustino Teixeira, os participantes das comunidades reorganizam seu “aparelho de conversa” (Peter Berger) sob novas bases. Como traço substancial da nova internalização favorecida pelas CEBs encontra-se uma nova relação com o sagrado, que implica agora a centralidade da conscientização, um novo compromisso ético e político e a ênfase na participação em lutas populares. O sentimento de pertença à comunidade traz consigo uma nova visão de mundo, uma nova simbologia e outras práticas coletivas. Aderir à caminhada é identificar-se com um novo modo de ser católico que pressupõe coerência e compromisso ético e social no projeto de afirmação da vida. (TEIXEIRA, 2002/3, p. 41)

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

Agora, como estas mudanças *ad intra* se articulam com as ações *ad extra*? Para isso, precisamos incorporar a outra dimensão da sociedade, a sistêmica, que também procurou racionalizar as práticas sociais segundo sua lógica própria: a da *colonização* do mundo da vida.

A partir dos anos 1960, a fronteira maranhense passou por uma mudança estrutural na medida em que a *frente de expansão*⁴ começa a dar lugar à *frente pioneira*. Isto é, o espaço se transforma numa *frente econômica* e vai sendo gradualmente ocupado por empresários rurais e urbanos (agentes da modernização econômica capitalista), procurando criar uma nova sociabilidade, fundada no mercado e na contratualidade das relações sociais. A frente pioneira induz à modernização e à formulação de novas concepções de vida, em oposição à concepções rotineiras e tradicionais. Praticamente extintos os grupos indígenas,

⁴ A *frente de expansão* diz respeito à ocupação do espaço por quem tem como referência, à sua frente, populações indígenas. É um deslocamento da população dita “civilizada”, com atividades econômicas de algum modo voltadas para o mercado, o que torna a região de chegada uma *frente demográfica*.

passam a conviver, no mesmo espaço, duas formações histórico-sociais bem diferentes: a que tem seu eixo na pequena lavoura, de tipo camponês, e a do empresário capitalista.

No entanto, entre as duas permanece a ordem patrimonial, coronelista, que não abandona o recurso ao jagunço para impor a dominação pessoal contrariando, na prática, os preceitos de uma sociedade moderna e democrática. Ou seja, se concretiza uma *racionalidade* baseada na *ação estratégica-instrumental*.

O fato de que os novos proprietários rurais viessem de uma tradição urbana, moderna e propriamente capitalista não impediu que em suas fazendas se reproduzisse com facilidade o tipo de dominação, repressão e violência características da dominação patrimonial-personalista. Em parte, porque, absenteístas, embora coniventes e beneficiários, delegaram a intermediários, como os gerentes e capatazes, educados na tradição do poder pessoal, a responsabilidade pelas decisões e pela administração de seus bens. Esse poder multiplicou-se também com o dinheiro que chegou às mãos dos proprietários tradicionais, educados na tradição oligárquica da dominação pessoal e da violência. (MARTINS, 1997, pp. 85-89)

Numa perspectiva habermasiana, poderíamos afirmar que a Igreja Católica no Maranhão vem se colocando numa defesa do “mundo da vida” contra a possibilidade de *colonização* pelo “sistema”. Acreditamos que o Concílio Vaticano II estimulou o desenvolvimento de uma “aprendizagem comunicativa” no seio da Igreja. Estamos convencidos de que, por meio desta aprendizagem, ela vem, ao longo destes últimos 40 anos, trabalhando em defesa de uma “ética comunicativa da solidariedade”, de uma *Ética do Discurso*, na expressão de Habermas, ou de uma *Ética do Diálogo*, contribuindo para a construção de uma *esfera pública democrática*.

Conclusão

Passados 40 anos de recepção do Concílio Vaticano II nas Igrejas locais do Maranhão, percebemos claramente os efeitos de todo este processo de “pragmática argumentativa” e de “verbalização do sagrado”. Um exemplo está naquela observação feita pelo papa João Paulo II, durante visita *Ad limina apostolorum* dos bispos do Maranhão à Roma, em 2002, citado na Introdução deste artigo.

Outro exemplo também vem do episcopado em uma “Carta ao Povo de Deus no Maranhão”, onde fica claro todo o compromisso com todo este processo histórico:

Fiéis ao Deus dos pobres e aos pobres de Deus e seguidores de Jesus Cristo, caminho, verdade e vida, reafirmamos que a pessoa humana deve sempre prevalecer sobre o lucro desenfreado e materialista, que ninguém merece ser excluído da festa da vida e que a natureza deve ser administrada como casa de todos, inclusive para as gerações futuras. Inspirados na mensagem de São Francisco de Assis que teve a intuição evangélica da fraternidade de todos os seres vivos e da responsabilidade ética dos seres humanos com relação à criação e aos pobres de Jesus queremos reassumir com força os compromissos propostos na grande Assembléia do Povo de Deus (São Luís, 29 de janeiro a 1º de fevereiro de 2004) e na Assembléia Regional de Pastoral (Barra do Corda, 12 a 14 de março de 2004):

- o empenho sério com as políticas públicas;
- o incentivo à participação crítica do laicato cristão no mundo político;
- o acompanhamento espiritual do laicato cristão engajado nos cargos públicos;
- o apoio aos movimentos sociais, aos conselhos municipais e a todas as iniciativas que favoreçam a democracia participativa e o protagonismo do povo;
- a criação de escolas de formação política, no espírito da Doutrina Social da Igreja (...).⁵

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

Assim, quando os bispos afirmam que querem “reassumir com força os compromissos propostos na grande Assembléia do Povo de Deus e na Assembléia Regional de Pastoral”, estão estimulando os “seus fiéis” a continuarem o processo de recepção do Concílio Vaticano II, por meio da prática da argumentação, do agir comunicativo, “da força sem coação da fala argumentativa, que permite realizar o entendimento e suscitar o consenso. Pois é na fala argumentativa que os diversos participantes superam a subjetividade inicial de suas respectivas concepções e, graças à comunidade de convicções

⁵ Carta dos Bispos ao Povo de Deus no Maranhão, Barra do Corda, 07/01/2005. Grifos nossos.

racionalmente motivadas, asseguram-se, ao mesmo tempo, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto de suas vidas”. É nestas condições que se desenvolve uma “racionalidade comunicativa” e, com ela, a construção de um *espaço público democrático*.

Referências

ACTA et Documenta Apparando (ADA): série I (ante-preparatória). v. 2. Vaticano: Poliglota Vaticana, 1961. (Parte VII - América do Sul-Oceania).

ARAÚJO, L. B. L. Moral, Direito e Política: sobre a Teoria do Discurso de Habermas. In: OLIVEIRA, M. *et al.* **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 214-235.

ARAÚJO, L. B. L. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

BEOZZO, J. O. A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (INP-CNBB) (Org.). **Presença pública da Igreja no Brasil: jubileu de ouro da CNBB (1952-2002)**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 425-457.

CNBB. **Comunicado Mensal**, Brasília, ano 51, n. 565, p. 1958, out. 2002.

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

HABERMAS, J. **The Theory of Communicative Action**. Boston: Beacon Press, 1984.

MARTINS, J.S. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997.

TEIXEIRA, F. Histórias de Fé e Vida nas CEBs. In: **Concilium: Revista Internacional de Teologia**, Petrópolis, Vozes, n. 296, p.38-46, 2002/3.