



O CONSELHO PAROQUIAL: O “OUTRO” E A SOLIDARIEDADE COMO UM VALOR

Francisco Antonio de Vasconcelos

Pós-doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM).
Professor Adjunto III da Universidade Estadual do Piauí (Uespi). *E-mail:* franciscoantonio_
vasconcelos@yahoo.com.br

RESUMO

Este trabalho é um desdobramento de uma pesquisa de pós-doutorado em Ciências da Religião, iniciada em outubro de 2015 e concluída em abril de 2017, na Universidade Presbiteriana Mackenzie. A investigação teve por título *O Conselho Paroquial como um locus de construção do sujeito político: uma experiência da Diocese de Nova Iguaçu na década de 2000* (VASCONCELOS, 2017). Vale destacar que Jürgen Habermas foi a principal referência teórica dessa pesquisa. Considerando o exposto, o presente artigo trata de dois pontos: 1. Na teoria do agir comunicativo, elaborada pelo filósofo e sociólogo de Dürseldorf, a categoria “Outro” ocupa um lugar central. Habermas vai se concentrar na própria estrutura da linguagem. Nela, encontra-se sempre um Eu (*Ego*) e um Tu (*Alter*). Desenvolvendo sua linha de raciocínio, amparado nesse percurso por vários teóricos como John Langshaw Austin e John Searle, responsáveis pela elaboração da teoria dos atos de fala, ou Ludwig Wittgenstein e a teoria dos jogos de linguagem, o pensador alemão vai mostrando o potencial emancipatório da razão comunicativa; 2. A questão de saber se é lícito ou não à religião atuar no espaço público. Ela é aqui analisada à luz da filosofia da religião de Habermas norteadas pela categoria “solidariedade”.

PALAVRAS-CHAVE

Conselho paroquial. Outro. Solidariedade. Religião. Esfera pública.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este trabalho é um desdobramento de uma pesquisa de pós-doutorado em Ciências da Religião, iniciada em outubro

de 2015 e concluída em abril de 2017, na Universidade Presbiteriana Mackenzie. A investigação teve por título *O Conselho Paroquial como um locus de construção do sujeito político: uma experiência da Diocese de Nova Iguaçu na década de 2000* (VASCONCELOS, 2017). Vale destacar ter sido Jürgen Habermas a principal referência teórica dessa pesquisa. Ele é um dos poucos autores “capazes de não apenas criar passagens entre as áreas mais especializadas das ciências humanas e da filosofia” (HABERMAS, 2012b, p. VII), mas também reconstruir as contribuições de cada uma delas. No diálogo que, ao longo de sua obra, ele mantém com diversos autores, visitando várias disciplinas, Habermas continua perseguindo sempre o mesmo objetivo, isto é, detectar nas sociedades modernas seja o potencial de emancipação seja aquilo que a impede de se efetivar.

Em *Sobre a constituição da Europa*, Habermas (2012b, p. 11) defende ser a dignidade humana a fonte moral que fornece os conteúdos aos direitos fundamentais. Esse filósofo examina como “a origem dos direitos humanos a partir da fonte moral da dignidade humana explica a força política explosiva de uma utopia concreta” (HABERMAS, 2012b, p. 11-12, 29-37). Habermas (2012b, p. 35) lembra que o impulso moral essencial dos direitos humanos “é proteger a dignidade igual de cada um”. Como Kenneth Baynes, ele entende esses direitos como condição de inclusão em uma comunidade política (HABERMAS, 2012b, p. 35).

Somente esse vínculo interno entre dignidade humana e direitos humanos produz aquela fusão explosiva da moral no *medium* do direito, no interior do qual deve ser efetuada a construção das ordens políticas justas (HABERMAS, 2012b, p. 37).

Com feito, em Habermas, a busca de legitimação do Estado democrático de direito a partir de conceitos como justiça e solidariedade assume um forte caráter político.

O autor alemão mostra a importância dos movimentos sociais para a implementação dos direitos humanos. Ele sublinha que a condição de miséria e sofrimento experimentada por tantos ao redor do mundo não é natural, mas histórica (HABERMAS, 2012b, p. 31). Essa consciência é fundamental

para o despertar da solidariedade entre as pessoas, defende o filósofo. Certamente, a atuação da Diocese de Nova Iguaçu na esfera pública é um exemplo disso.

Entre os objetivos dessa diocese ao agir na esfera pública como instituição religiosa presente na Baixada Fluminense, está o desejo de fortalecer a democracia no Brasil. Considerando essa afirmação e levando em conta a situação econômica, política e social dos municípios que a compõem (Nilópolis, Mesquita, Nova Iguaçu, Belford Roxo, Queimados, Paracambi e Japeri), somos forçados a dar atenção às palavras de Habermas (2012b, p. 32) quando denuncia a existência de democracias de fachadas presentes na América do Sul.

Em seu texto “*Das Politische*”: *Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie*, Habermas (2012a) oferece um conceito de “político”: aquilo que deve ser entendido como a representação simbólica e a autocompreensão coletiva de uma comunidade. Para ele, a constituição do Estado liberal deve garantir igualdade e liberdade para todas as comunidades religiosas, por um lado; por outro, deve proteger as instituições políticas de todo tipo de influência religiosa. O filósofo alemão concorda com John Rawls sobre o fato de a constituição liberal não poder desprezar a interação política entre os diversos grupos de professos e não professos; nem fazer vista grossa sobre as contribuições que os grupos religiosos podem realizar – e efetivamente realizam – no processo democrático (HABERMAS, 2012a, p. 28-52; GARCÍA, 2011, p. 351).

A respeito dos debates envolvendo os autores do livro organizado por Mendieta e Van Antwerpen (2012), podemos concluir “que é impossível e infrutuoso manter uma interpretação monolítica da religião”. Além disso, podemos afirmar que “falar de religião implica falar do outro e como se estabelece a relação com ele” (ESTRADA; BARRERA, 2015, p. 272).

Nesse sentido, de acordo com Habermas (2002, p. 8), o que significa incluir o outro? “Significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos”. É o que ele nos informa em sua obra, publicada em 1996, *A inclusão do outro: estudos de teoria política* (HABERMAS, 2002).

2. A CATEGORIA “OUTRO” E A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

Na teoria do agir comunicativo, elaborada pelo filósofo e sociólogo de Dürseldorf, a categoria “Outro” ocupa um lugar central. Habermas vai se concentrar na própria estrutura da linguagem. Nela, encontra-se sempre um Eu (*Ego*) e um Tu (*Alter*). Desenvolvendo sua linha de raciocínio, amparado nesse percurso por vários teóricos como John Langshaw Austin e John Searle, responsáveis pela elaboração da teoria dos atos de fala, ou Ludwig Wittgenstein e a teoria dos jogos de linguagem, o pensador alemão vai mostrando o potencial emancipatório da razão comunicativa.

Devemos ter presente que, seguindo esse norte, Habermas substitui o conceito de “subjatividade”, pertencente à filosofia da consciência (monológica), pelo conceito de “intersubjetividade” como categoria central de seu pensamento. Essa mudança de paradigma afetará o conjunto de sua obra: sua filosofia do direito, sua filosofia moral (ética do discurso), sua filosofia da ciência, sua filosofia da religião, sua filosofia política etc.¹

Lançando os holofotes para a linguagem, Habermas torna perceptível a existência do “Outro” (*Alter*). Quando eu falo, minha existência torna-se perceptível a mim e aos demais. Contudo, nesse ato de fala, ao mesmo tempo que minha existência vem à tona, vem à tona também a existência do “Outro”.

Quando eu decido usar a palavra, eu espero ser respeitado, na qualidade de falante, por aqueles a quem eu a dirijo. Na concepção de Habermas, esse mesmo respeito é devido por mim ao “Outro”, quando decidir fazer uso da palavra. No modo de entender do pensador alemão, a estrutura da linguagem aponta também para a igualdade de direitos. Como pertencentes à espécie humana, somos todos *homines loquentes*. De acordo com ele, todos devem poder tomar parte nos debates que ocorrem no espaço público. Portanto, eu devo poder ajudar a tomar decisões que afetam a minha vida e a coletividade, mas esse direito também pertence ao “Outro”.

¹ Mesmo uma filosofia da educação que se venha a elaborar com base no pensamento de Habermas, certamente, será afetada por essa mudança de paradigma. A esse respeito, ver Vasconcelos (2017).

Recorrendo ao interacionismo simbólico de Georg Hebert Mead, Habermas defende a tese segundo a qual o *Alter* é elemento fundamental na constituição do “Eu”.

A teoria de Mead é fundamental para Habermas [...], pois não recorre ao individualismo metodológico, explicando os fenômenos sociais e o comportamento social em uma perspectiva intersubjetiva. Defende-se que a preocupação fundamental de Habermas (2002; 2012), em sua releitura da psicologia social de Mead, se concentra em que o desenvolvimento do *self* alcance um nível de pós-convencionalidade (BUNCHAFT, 2014, p. 144).

Vale destacar que, conforme Habermas, o “Outro” deve ser incluído. Essa tese povoou, por assim dizer, boa parte de sua obra. Entretanto, ele dedicou, em 1996, um trabalho de fôlego, já citado, voltado especificamente para essa problemática. Na primeira parte de *A inclusão do outro*, ele defende o conteúdo racional de uma moral de respeito igual para todos e uma responsabilidade partilhada geral de um para o outro. Uma das pérolas desse trabalho é o apelo do autor à solidariedade como um valor a ser vivenciado por todos.

Em “Israel e Atenas ou a quem pertence a razão anamnética? – Sobre a unidade na diversidade multicultural”, Habermas (1994) destaca que o teólogo católico Johann Baptist Metz, um dos principais nomes da teologia política, demora a descobrir a democracia na cotidianidade política, a relação com a esfera pública difusa etc., mas essa descoberta o leva a opor-se a uma posição de mera defesa da Igreja Católica diante da modernidade. Ao contrário, Metz vai se esforçar para que a Igreja participe nos processos de ilustração burguesa e pós-burguesa (HABERMAS, 1994, p. 107). Habermas (1994, p. 107-108) esclarece:

Se a visão bíblica da salvação não significa apenas a redenção da culpa individual, mas inclui também a libertação coletiva de situações de miséria e de opressão (portanto, no elemento místico, há também um elemento político), a marcha escatológica rumo à salvação dos que sofrem injustamente entra em contato com os impulsos da história da liberdade na modernidade europeia.

O cristianismo, em geral, e a Igreja Católica, em particular – destaca Habermas – participaram sem querer da dialética de desencantamento e perda de memória. Disso resulta o diagnóstico que Metz faz da exigência prática com que confronta a Igreja. Eis o diagnóstico: graças à razão filosófica grega, um cristianismo helenizado distanciou-se tanto de sua origem no espírito de Israel, que a teologia se tornou insensível diante do grito de sofrimento e diante da demanda por justiça universal. O que fazer, então, ante esse cenário? A igreja eurocêntrica, fruto da helenização, deve ser capaz de superar sua autocompreensão monocultural e se tornar uma igreja culturalmente policêntrica (HABERMAS, 1994, p. 108), para que seja capaz de, verdadeiramente, acolher e incluir o Outro que se lhe apresenta como diferente.

Na obra, já citada neste artigo, “*Das Politische*”, sobre a questão da atuação da religião na esfera pública, Habermas (apud ESTRADA; BARRERA, 2015, p. 272) defende a seguinte ideia:

As liberdades comunicativas se definem por um uso público da razão, que significa o encontro e o diálogo entre cidadãos crentes e não crentes. Este é o marco da tradução. Aqui, os cidadãos se enfrentam em um esforço duplo. Por um lado, os crentes devem “traduzir” seus argumentos para uma linguagem comum e depurada de “retórica religiosa”. Por outro lado, os não crentes devem adotar uma posição que lhes permita assumir duas coisas: primeiro, que a razão secular não tenha o monopólio da verdade, e segundo, que a política tenha um conteúdo religioso inerente.

Essas posições relativas ao uso público da razão que exige o diálogo entre professos e não professos (em um contexto que reivindica do Estado constitucional uma atuação ideologicamente neutra, de um lado, e requer que as comunidades religiosas não se façam de surdas às bases normativas pós-metafísicas, de outro) são discutidas por Habermas (2008) também em *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*².

² A primeira versão desse texto foi publicada em 10 de fevereiro 2007, no *Neuen Zürcher Zeitung* com o título *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft*.

3. A RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO

Na introdução de *The Power of Religion in the Public Sphere* (2011)³, Eduardo Mendieta e Jonathan Van Antwerpen advertem que muitas das descrições da relação entre religião e espaço público são mitos, que pouco têm a ver com nossa vida política ou nossas experiências cotidianas (HABERMAS, 2012a, p. 9)⁴. No livro, discute-se a posição de Judith Butler, Charles Taylor, Cornel West e Jürgen Habermas a respeito do papel da religião no espaço público⁵. Para Mendieta e Van Antwerpen, em *Mudança estrutural da esfera pública*, o filósofo alemão dá pouca atenção a essa relação aqui em discussão (HABERMAS, 2012a, p. 11).

A questão de saber se é lícito ou não à religião atuar no espaço público⁶ é aqui analisada à luz da filosofia da religião de Habermas norteadada pela categoria “solidariedade”. Vale ter presente que no livro *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos* o autor assinala o fato de duas tendências contrárias marcarem a situação cultural de nossa época: de um lado, a proliferação de imagens de mundo naturalista; de outro lado, a influência política crescente das ortodoxias religiosas (HABERMAS, 2007, p. 7).

³ Aqui, utilizo a versão alemã *Religion und Öffentlichkeit*, publicada pela Suhrkamp em 2012.

⁴ Sonia García (2011, p. 351) nos dá a seguinte descrição: “Quinta-feira, 22 de outubro de 2009, na Aula Magna da Cooper Union da Cidade de Nova York, ocorre a última sessão de um ciclo de conferências, iniciado em fevereiro do ano anterior, intitulado *Rethinking Secularism*. Eduardo Mendieta, Jonathan Von Antwerpen e Craig Calhoun são os encarregados de organizar o evento patrocinado pelo *Institute for Public Knowledge* da Universidade de Nova York, pelo *Social Science Research Council* pela Universidade de Stony Brook. Objetivo do simpósio *Rethinking Secularism: The Power of Religion in the Public Sphere* é, no mínimo, atraente: repensar o lugar da religião na política contemporânea e na vida pública, eliminar velhos preconceitos e mitos persistentes em nossas opiniões sobre a religião e a esfera pública, e alcançar uma maior compreensão do fenômeno da secularização na atualidade; tudo isso das mãos de Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler e Cornel West”.

⁵ O primeiro capítulo da obra é dedicado à posição de Habermas sobre o tema (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2012, p. 28-52).

⁶ Em Vasconcelos (2015), trato desse problema presente na filosofia da religião de Habermas.

No primeiro momento de seu pensamento religioso (fase que vai até os anos 1980), o filósofo alemão apresenta um discurso bastante crítico à fé. Ele defende ser a religião uma realidade alienante que está, historicamente, a serviço das elites dominantes. Ele espera o fim da religião para que seja aberto ao homem um mundo de liberdade. No momento seguinte (fase que dura *grosso modo* de 1985 a 2000), Habermas substitui a noção de “desaparecimento” da religião por aquela de sua “privatização”. Ele vê na religião uma necessidade existencial do homem. Segundo ele, as experiências religiosas servem para consolar o ser humano em sua dor e sofrimento. Entretanto, nosso filósofo limita a religião ao espaço privado. A esfera pública não é lugar para ela. Segundo o pensador, nesse ambiente, seria suficiente a razão secular. Assim, no campo político, a religião não tem nenhum valor. No terceiro momento (fase que tem início nos anos 2000 e vem até nossos dias), ele abre as portas do espaço público para a religião, defendendo que ela deva intervir na esfera social. Essa terceira etapa aponta para uma sociedade pós-secular (VASCONCELOS, 2015, p. 227-228). Nas duas primeiras fases, ele esperava que o aspecto cognitivo da religião pudesse ser superado pela filosofia. Algo que ele não mais defende.

Por muito tempo, Habermas foi do parecer segundo o qual as questões ligadas ao viver junto só poderiam ser resolvidas por intermédio da troca de razões seculares. Em *A nova obscuridade* (1985), o autor critica o neoconservadorismo por apresentar cada vez mais pautas direcionadas, por exemplo, ao revigoreamento das reservas da tradição. Assim,

[...] a diversidade de seus modelos acompanha de perto suas respostas à modernidade em crise, entre as quais encontramos a defesa das reservas religiosas e de suas formas típicas de solidariedade e respeito (SEGATTO; SILVA, 2015, p. 17-18).

Para ele, “as mazelas sociais reclamadas pelos neoconservadores [...] não podem ser atribuídas a uma ‘crise espiritual e moral’” (SEGATTO; SILVA, 2015, p. 18). Em seu modo de ver, a causa disso está no

[...] desenvolvimento irrefletido de subsistemas [econômico e político] que avançam sobre o mundo da vida, substituindo

laços interpessoais de entendimento pelos meios linguisticamente empobrecidos do dinheiro e do poder (SEGATTO; SILVA, 2015, p. 18).

Assim, a incapacidade da cultura moderna

[...] de gerar vínculos de solidariedade suficientes à integração das sociedades [...] [é considerada efeito] de um progresso sistêmico desordenado do entendimento comunicativo (SEGATTO; SILVA, 2015, p. 18).

Essa falha na comunicação “destrói as malhas de solidariedade culturais por meio da monetarização e burocratização crescentes” (SEGATTO; SILVA, 2015, p. 18).

Nos anos 1990, ele se dá conta que, para resolver os problemas da tecnicização da vida e da expansão da pobreza, será preciso apoiar-se também nas instituições morais, que representam verdadeiras reservas de sentido, das quais são portadores os sistemas religiosos.

Em seu texto *Fé e saber*, Habermas (2016, p. 146) adverte:

A busca por razões que visam a aceitabilidade universal só não faria com que a religião fosse injustamente excluída da esfera pública [...] se também o lado secular conservasse para si uma sensibilidade ao poder de articulação das linguagens religiosas.

Após a queda da visão de mundo católica, os mandamentos morais “não mais podem ser justificados publicamente segundo um ponto divino transcendente”⁷ (HABERMAS, 2002, p. 18). O homem abandonado por Deus ainda pode

⁷ Em *Fé e saber*, discutindo o conflito persistente entre filosofia e religião, Habermas (2016) destaca que Kant pôs um fim à simbiose presente desde a helenização entre religião e metafísica. Isso teria sido uma vitória da razão iluminista. Como resultado, passa a existir uma fronteira “entre a fé moral na religião racional e a fé positiva na revelação” (HABERMAS, 2016). Por sua vez, Hegel ridiculariza essa vitória da razão. Para ele, não surge uma razão capaz de impor limites, mas uma razão monopolizadora. Em Hegel, os conteúdos da religião são ao mesmo tempo abolidos e conservados. Os seus discípulos, contudo, querem realizar esses conteúdos, “tomados em sua forma profana, por meio de um esforço comum de solidariedade” (HABERMAS, 2016). Trata-se de um *páthos* presente na vontade de realizar o Reino de Deus na Terra (HABERMAS, 2016, p. 149-150).

fundamentar a moral? Habermas (2002, p. 16) destaca: “Nas sociedades profanas, as intuições morais cotidianas ainda estão marcadas pela substância normativa das tradições religiosas”. O autor prossegue:

A filosofia moral não precisa apresentar [...] os fundamentos e as interpretações que, nas sociedades secularizadas, ocupam o lugar dos fundamentos e das interpretações religiosas desvalorizadas – ao menos publicamente (HABERMAS, 2002, p. 17).

Habermas (2002) menciona dois tipos de fundamentos para os mandamentos divinos: ontológicos e soteriológicos. De acordo com o filósofo, eles se prestam a justificar os mandamentos morais (HABERMAS, 2002, p. 17-18).

Ele sublinha que, na ideia cristã de um Deus que assume a condição humana, “cada pessoa tem uma relação comunicativa dupla com Deus”: como membro da comunidade cristã e como indivíduo isolado (HABERMAS, 2002, p. 18). O pensador explica:

Essa estrutura comunicacional marca o relacionamento moral [...] com o próximo, sob os pontos de vista da solidariedade e da justiça. [...] Enquanto membro da comunidade universal dos fiéis, estou solidariamente unido ao outro [...]. A “solidariedade” baseada na qualidade de membro lembra o liame social que une a todos. [...] Cada um exige do outro o respeito por sua alteridade. A tradição judeu-cristã considera a solidariedade e a justiça como dois aspectos de uma mesma questão (HABERMAS, 2002, p. 19).

Refletindo a respeito de uma base racional para a moral, nosso filósofo confronta, então, “justiça” e “solidariedade”. Nesse sentido, ele cita a filosofia moral escocesa e o contratualismo. Para a primeira, considerando ser a solidariedade o averso da justiça, não seria absurdo explicar os deveres morais pela “transferência de lealdade de um grupo primário para grupos cada vez maiores” (HABERMAS, 2002, p. 24). Mas por que os membros de um grupo priorizariam ser solidários com os estranhos em detrimento daqueles que são de seu círculo de intimidade? Essa é uma questão a que, segundo Habermas (2002, p. 24-25), a teoria normativa deve responder. Aqui,

vale mencionar que, para o filósofo alemão, “a compaixão não é uma base suficiente para fundamentar um respeito igual perante outros” (HABERMAS, 2002, p. 25).

O contratualismo, por sua vez, abandona o aspecto da solidariedade. Ele desloca a moral do terreno dos deveres para o campo dos direitos, informa o autor. Nele, a ordem é moralmente justa ou boa à medida que satisfaz os interesses de seus participantes (HABERMAS, 2002, p. 25).

Ele lembra que nas sociedades modernas “a religião e o *ethos* nela enraizado se decompõem enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos” (HABERMAS, 2002, p. 19). Em tais sociedades, de acordo com Habermas (2002), o problema da fundamentação moral exige como resposta uma fundamentação de tipo pós-metafísico.

Segundo o autor de *A inclusão do outro*, a proposta de Ernest Tugendhat descreve a situação de partida de modo semelhante àquela desenvolvida pelo próprio Habermas. O escritor explica:

Os membros de uma comunidade moral não demandam um controle de comportamento social vantajoso para todos que possa ocupar o lugar da moral; eles não querem substituir o jogo moral de linguagem como tal, mas apenas a base religiosa de sua validação (HABERMAS, 2002, p. 35).

Depois da religião e da metafísica, que bases restaram “para a fundamentação de uma moral da consideração igual para todos” (HABERMAS, 2002, p. 35)? No entender de Habermas (2002, p. 35), a intersubjetividade passa a ocupar o lugar da prescrição transcendente. Essa categoria (a intersubjetividade) oferece

[...] a imagem de pessoas que podem prestar contas umas às outras, pessoas que desde o início envolveram-se em interações normativamente reguladas e se encontram num universo de razões públicas (HABERMAS, 2016, p. 143).

Sem dúvidas, uma das contribuições da religião é a ideia de solidariedade. Philippe Portier destaca que o pensador alemão, na obra *Entre naturalismo e religião*, diz que a

solidariedade representa uma fonte de cultura que pode alimentar a consciência de normas e a solidariedade dos cidadãos. Segundo o autor da obra mencionada,

[...] o Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política (HABERMAS, 2007, p. 9).

A busca de resposta a questões do tipo “Quem sou eu?” ou “Quem eu gostaria de ser?” nos leva a esclarecer o modo como nós, efetivamente, nos entendemos como coletividade. Habermas (2002, p. 38) esclarece:

[...] a perspectiva da primeira pessoa [...] garante a referência a uma história de vida que está sempre engastada em tradições e formas de vida intersubjetivamente compartilhadas.

Para ele, o interesse universal de todos tem precedência sobre “o que é melhor para nós”. Nessa perspectiva, Habermas (2002) menciona as categorias “bem” e “justiça”. Esta última, ele define como “aquilo que é igualmente bom para todos”; aquele, o autor apresenta como “ponte entre a justiça e a solidariedade” (HABERMAS, 2002, p. 41-42). Para o filósofo, a justiça entendida como valor universal exige que uma pessoa responda pela outra, pois todos fazem parte da mesma comunidade. Assim, justiça é entendida como solidariedade (HABERMAS, 2002, p. 41-42).

Quanto à solidariedade, vale destacar que na sociedade antiga ela não era escolhida pelo sujeito. Ao contrário, era-lhe imposta pelo grupo. Por sua vez, a solidariedade moderna é fruto da decisão do indivíduo. Ela é fruto da consciência decisória do indivíduo. Habermas (2002) defende que ela trabalha com dois princípios: o de participação e o de descentralização. Segundo o filósofo de Dürseldorf, esse regime de produção da decisão, fundado sobre a troca de palavras, reaproxima os seres (VASCONCELOS, 2015, p. 231).

A religião (judaísmo, cristianismo) produziu conceitos normativos inéditos como responsabilidade, autonomia e individualidade (HABERMAS, 2002, p. 65). De acordo com ele, o Iluminismo não representa uma criação puramente

secularista, sem nenhum vínculo com o pensamento religioso. Em “Eine Replik”⁸, Habermas (2008) comenta que, especialmente a partir de Hegel, a filosofia toma consciência da importância da herança que ela recebeu das religiões e que precisa ser mantida viva. De fato, isso vem sendo feito por um bom número de filósofos. A lista inclui nomes como Kierkegaard, Lévinas, Derrida, Bloch e Benjamin (HABERMAS, 2008, p. 103-104). Uma das contribuições da religião é a ideia de solidariedade (VASCONCELOS, 2015, p. 234).

Na primeira parte do livro *A inclusão do outro*, o autor defende uma moral baseada no respeito por todos e na responsabilidade de cada um pelo outro. A meu ver, estão aqui os pressupostos da solidariedade para nosso filósofo, isto é, o respeito e a responsabilidade. Deve-se destacar ainda que a moral proposta por Habermas (2002, p. 7) não quer igualar a todos, mas deseja preservar “a estrutura relacional da alteridade e da diferença”.

A responsabilização solidária pelo outro deve levar à abdicção da discriminação e do sofrimento, e também da inclusão dos marginalizados por meio de uma “relação de referência mútua” (HABERMAS, 2002, p. 8).

4. O CONSELHO PAROQUIAL

Habermas, com a intenção de reconstruir a função legitimadora do poder político que a religião teve ao longo da história, pergunta-se a respeito do que poderia servir de fundamento para sustentar a ordem social em uma idade pós-metafísica. Segundo Habermas (apud GONZÁLEZ et al., 2012, p. 381), “Na falta de referências infalíveis e absolutas, na atualidade a única via possível para sustentar nossas instituições é a democracia”.

Cornel West valoriza o potencial libertador da religião. Em seu modo de ver, o cristianismo deveria supor uma revolução a partir da moral que o fundamenta: “As convicções

⁸ Nesse texto, Habermas (2008) procura responder a críticas feitas a ele por Norbert Brieskorn, Michael Reder, Friedo Ricken e Josef Schmidt, no livro *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, organizado por Reder e Schmidt.

religiosas, além de sustentarem os valores políticos, [...] nos permitem ir além” (GONZÁLEZ et al., 2012, p. 386). Dessa forma, a aceitação da solidariedade como valor político talvez seja insuficiente, devendo ser acompanhada por sentimentos como o amor aos demais e a disposição de celebrar com os desfavorecidos (GONZÁLEZ et al., 2012, p. 386).

Num contexto de discussão da influência judaico-grega sobre o cristianismo, recorrendo à categoria de “razão anamnetica” (*anamnetische Vernunft*) de Metz, Habermas (1994, p. 110) comenta:

O que mostrou toda a sua força também dentro da filosofia e possibilitou que a razão argumentativa seja receptiva às experiências práticas da ameaçada identidade de seres que existem historicamente foi mais a ideia de uma aliança que promete ao povo de Deus e a cada um de seus membros uma justiça que se impõe a toda uma história de sofrimento; é a ideia de uma aliança que estabelece liberdade e solidariedade no horizonte de uma intersubjetividade íntegra e incólume.

Em *Um diálogo sobre Deus e o mundo*, Habermas (2003) diz que a questão de Jó a respeito da justiça de Deus diante do sofrimento perde sua radicalidade. Segundo ele, esse problema perde sua força sob a influência grega. Onde estava Deus em Auschwitz?, pergunta o autor em tom provocativo (HABERMAS, 2003, p. 305).

Assim, vale destacar que a atuação da Diocese de Nova Iguaçu nos municípios da Baixada Fluminense, procurando unir fé e política, é uma tentativa de responder à antiga questão colocada pelo patriarca de Israel. Esse desejo de resposta, em sua essência, é alimentado pela mesma certeza que levou Metz a recordar

[...] à Igreja contemporânea que “em nome de sua missão” precisa “buscar liberdade e justiça para todos” e guiar-se por “uma cultura do reconhecimento dos outros em sua diferente forma de ser” (HABERMAS, 1994, p. 115).

Na conversa que tem com Mendieta (já mencionada anteriormente neste artigo), Habermas informa que não se oporia caso fosse afirmado ser sua “concepção da linguagem e do

agir comunicativo orientado ao entendimento” alimentada pela herança cristã. Ele explica que o acordo a ser obtido de modo intersubjetivo é herdeiro do “*logos* entendido ao modo do cristianismo, o qual se incorpora na prática comunicativa da comunidade” (HABERMAS, 2003, p. 211-212). Convém lembrar que, em minha pesquisa de pós-doutorado, na qual estudei os Conselhos Paroquiais da Diocese de Nova Iguaçu⁹, o Conselho Paroquial foi considerado uma experiência de construção consensual.

Considerando a busca por consenso defendida por Jürgen Habermas, imaginemos esse Conselho como uma instância na qual pessoas sérias tomam decisões sobre coisas importantes, para a Igreja e para a sociedade, a partir de discussões entre os conselheiros com o objetivo de se atingir um consenso. Na teoria habermasiana sobre o consenso, há três exigências principais: 1. nesses debates, todos os interessados devem poder participar; 2. todos os participantes devem ter direito à palavra; 3. sobre os demais, é permitido apenas a utilização de uma única força, a saber: a força do melhor argumento.

Sem dúvidas, a história nos mostra que a experiência de fé da diocese iguaçuana é fruto de uma tensão constante presente no interior da própria Igreja Católica, ou seja, escolher entre um modelo de igreja autoritária e um modelo de igreja que percebe a democracia como um valor.

⁹ O Conselho Paroquial tem como missão incentivar e planejar as ações pastorais e evangelizadoras da paróquia. Tem como presidente o pároco. Os outros membros são representantes das comunidades e das pastorais da paróquia. Com exceção do pároco (presidente), as vagas no Conselho são ocupadas por eleição. Aqui, devemos fazer as seguintes observações: 1. a administração da Diocese de Nova Iguaçu se dá por meio de conselhos e comissões; 2. há uma assimetria imensa na divisão de poder entre o bispo diocesano e os demais (clero e leigos) beneficiando aquele; 3. a divisão de poder entre o clero (com exceção do bispo diocesano) e os leigos também é assimétrica em proveito do clero. O Código de Direito Canônico dá pleno poderes ao bispo diocesano no governo da diocese (Cân. 469-471). Portanto, do ponto de vista jurídico, a administração tanto da pastoral como das finanças da igreja permanece concebida nos moldes da Idade Média. Contudo, desde o Concílio Vaticano II, influenciada por valores da Modernidade, especialmente a democracia, vem fortalecendo-se no interior da Igreja Católica uma cultura da partilha de poder entre seus diversos membros. No que diz respeito ao Conselho Paroquial, note-se que, no indicativo das funções deste, há um silêncio sobre se compete ou não a ele a administração das finanças da paróquia. Contudo, na prática, na diocese aqui considerada, o Conselho Paroquial participa com o pároco ou administrador paroquial do governo da paróquia também no que tange às questões financeiras.

Em 1075, o papa Gregório VII (1073-1085), um dos pontífices mais influentes da história, publicou a *Dictatus papae*, axiomas em que expressa as suas ideias sobre o papel do pontífice na sua relação com os poderes temporais, especialmente com os imperadores do Sacro Império. Podemos resumi-lo em três pontos:

- O papa é senhor absoluto da Igreja, estando acima dos fiéis, dos clérigos e dos bispos, e acima das igrejas locais, regionais e nacionais, e acima dos concílios.
- O papa é senhor único e supremo do mundo, todos lhe devem submissão incluindo os príncipes, reis e imperadores.
- A Igreja Romana jamais cometeu erros.

Cerca de 500 anos depois, no século XVI, surgiu na Europa um movimento que se levantou contra esse estado de coisas, isto é, a Reforma Protestante. Ele estava presente especialmente nas regiões do que hoje são a Alemanha, a França e a Inglaterra. Esse movimento a um só tempo foi alimentado pelo espírito moderno europeu e o alimentou. Ele voltou-se contra o poder da Igreja Romana e contra o coração desse poder, o Sumo Pontífice Romano.

Instigada, a Igreja Romana reagiu. Sua principal arma contra a Reforma foi o Concílio de Trento (1545-1563), convocado pelo papa Paulo III. Uma de suas afirmações foi o dogma da infalibilidade papal, isto é, em questões de fé, o papa não erra. Com efeito, a Igreja não conseguiu se abrir diante das demandas da sociedade do século XVI que clamava por mudanças. Fez-se de surda a esses apelos. Não quis ouvir seus clamores. Ela, que se dizia mãe e mestra, esqueceu-se de ser mãe e agiu apenas como mestra que pensa saber tudo. Dessa forma, a Igreja manteve-se fechada em si mesma.

Os séculos se passaram e a Igreja Católica Romana insistia no mesmo erro, isto é, mantinha-se incapaz de abrir-se ao espírito da modernidade que já havia gerado a Reforma Protestante, a revolução científica, a Revolução Francesa, por exemplo. Em 8 de dezembro de 1864, o papa Pio IX (1846-1878) condenou a modernidade por meio da encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus complectens praecipuos mostra e a tati serrores*. Vale destacar aqui dois elementos condenados pelo *Syllabus*: a liberdade de culto e os Estados laicos.

De fato, a dificuldade da Igreja Romana em dialogar com o mundo à sua volta persiste. O século XX vivenciou fatos incríveis que reconfiguraram o mundo e marcaram profundamente as diversas culturas.

Em 25 de dezembro de 1961, o papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II (1963-1965). Ele foi um Concílio Ecumênico. Em 11 de outubro de 1962, ele era iniciado. Há uma palavra que o define muito bem, ou seja, *aggiornamento*. Trata-se de um termo italiano para expressar a noção de atualização. Era isso que a Igreja Romana desejava profundamente, ou seja, modernizar-se para estar em condições de dialogar com o mundo, com a sociedade. Mas não sabia como fazer. O Concílio tinha a tarefa de resolver esse problema. A certeza de que o papa é infalível em matéria de fé não foi superada. O dogma mantém-se até hoje. Contudo, o Concílio trouxe novos ares para a Igreja, ajudando-a a rejuvenescer-se.

Finalizado, seus efeitos vão se multiplicando mundo afora. Na América Latina e no Caribe, foram (e ainda o são) fundamentais para a implementação das definições do Concílio o Conselho Episcopal Latino-Americano (Celem) e as respectivas conferências episcopais. No Brasil, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) teve (e tem) um papel fundamental na realização dessa tarefa.

Em nosso país (e em toda a América Latina), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) foram (e ainda são) um instrumento fundamental nas mãos da Igreja, transformando-a a partir de dentro, capacitando-a para o diálogo com a sociedade. Por aqui, o espírito das CEBs agiu por meio de bispos que se mostraram capazes de dialogar com a sociedade brasileira. Homens de Igreja sensíveis às demandas do povo, eles foram pastores comprometidos com as questões sociais e políticas: D. Tomás Balduino, D. Antônio Fragoso, D. Waldyr Calheiros, D. José Rodrigues, D. Hélder Câmara e o cardeal Arns foram os pioneiros; D. Moacyr Grechi, D. Luis Fernandes ou D. Pedro Casaldáliga pertencem à geração seguinte.

Comprometidas com questões político-sociais, as CEBs recorriam ao pensamento marxiano (e marxista), compreendido como um instrumento útil para apreender e criticar os mecanismos do sistema capitalista e suas estruturas de poder econômico, político e social. Na Diocese de Nova Iguaçu, elas encontram terra fértil. Como ótima semente, em terra boa é

lançada e dá fruto. Ali, a ideia de eclesio gênese assumida como identidade pelas CEBs torna-se realidade. Esse desejo de renovar a Igreja a partir de suas bases é fundamental para a reestruturação da administração pastoral e das finanças a partir de conselhos paroquiais, na diocese iguaçuana. Internamente, os conselhos se fortalecem cada vez mais como meios de construção de uma Igreja mais democrática e a serviço da democracia no mundo.

Nesse sentido, vale ressaltar que, em nossos dias, a ética cristã atinge as dimensões de um *ethos* mundial verdadeiramente inclusivo – o teólogo católico Hans Küng, por exemplo, está envolvido com a efetivação desse projeto, lembra Habermas (2003, p. 200).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jürgen Habermas defende a tese segundo a qual Estado e Igreja devem manter-se separados. Em sua visão, as igrejas não devem penetrar ou englobar a esfera do Estado. Entretanto, para o pensador, o Estado não deve manter relações com a Igreja.

É necessário encontrar uma norma transcendente de regulação que complemente a razão natural dos modernos. Para nosso pensador, a religião responde a esse problema. Mas ela não deve governar a política. Segundo ele, o Estado não deve ser submetido às comunidades dos crentes (VASCONCELOS, 2015, p. 235).

Contudo, Habermas (2016, p. 145) critica o fato de o Estado liberal exigir, entre seus cidadãos, que somente as pessoas que pertencem a alguma religião dividam sua identidade em partes públicas e privadas. No modo de entender do filósofo, mesmo nas sociedades secularizadas, a religião não deve ser marginalizada ou excluída do discurso público (KNAPP, 2011, p. 184). Para ele, não devemos confundir a secularização do Estado com a secularização da sociedade (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2012, p. 13).

A dignidade humana é a fundamentação moral dos direitos humanos para Habermas. Ele afirma: “Pretendo defender a tese de que, desde o início, [...] havia um vínculo conceitual

entre” dignidade humana e direitos humanos (HABERMAS, 2012, p. 10-11) e continua: “Direitos humanos sempre surgiram primeiramente a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação”. “O apelo aos direitos humanos alimenta-se da indignação dos humilhados pela violação de sua dignidade humana” (HABERMAS, 2012, p. 11).

Não apenas a religião tem uma contribuição a dar na esfera pública, mas também a política tem a tarefa de contribuir para a proteção de crentes e não crentes. É o que defende Habermas.

Quem se dispuser a enfrentar o problema de saber que papel cabe à religião no espaço público, de modo geral, e, mais especificamente, de responder se é lícito ou não a ela atuar na *Öffentlichkeit*, deve, a meu juízo, assumir a postura humilde e cuidadosa de Habermas para evitar que intelectuais engajados em questões práticas caiam na tentação do proselitismo. Diz o autor de *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*: “os professores de Filosofia – assim como os cientistas e os intelectuais de modo geral – não têm um acesso privilegiado à verdade” (HABERMAS apud SEGATTO; SILVA, 2015, p. 14). Certamente, esse alerta vale para ambos os lados, isto é, para quem defende a atuação da religião na esfera pública e para aqueles que lhe negam esse direito.

Com efeito, segundo Habermas (2003, p. 109), o cristianismo não deve ser reduzido a uma mera figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade,

[...] pois o universo igualitário, do qual surgiram as idéias de liberdade e de convivência solidária [...], dos direitos humanos e de democracia é uma herança da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor.

Concluo estas reflexões considerando que a atuação da Diocese de Nova Iguaçu, na região da Baixada Fluminense, por meio dos conselhos paroquiais, é motivada pela certeza de que não somente é possível, mas também necessário, unir fé e política a fim de construir uma sociedade mais inclusiva, solidarizando-se com a dor do outro que sofre. Nesse sentido, devemos ter em mente que, para Habermas, as energias utópicas ainda não se esgotaram. Segundo ele, a questão é outra, ou

seja, trata-se de como perceber e direcionar as forças utópicas (SEGATTO; SILVA, 2015, p. 21-22). Afinal, a vida democrática exige que valores como a liberdade, a igualdade e a solidariedade sejam efetivamente realizados.

THE PAROCHIAL COUNCIL: THE “OTHER” AND SOLIDARITY AS A VALUE

ABSTRACT

This work is a development of a postdoctoral research in the Sciences of the Religion, initiated in October of 2015 and completed in April of 2017, next to University Presbiteriana Mackenzie. The research was entitled *The Parochial Council as a locus of construction of the political subject: an experience of the diocese of Nova Iguaçu in the decade of 2000*. It is worth noting that Jürgen Habermas was the main theoretical reference of this research. Considering the above, this article deals with two points: 1. In the theory of communicative action elaborated by the philosopher and sociologist of Dürseldorf, the category “Other” occupies a central place. Habermas will focus on the very structure of language. In it, there is always an I (*Ego*) and a Tu (*Alter*). Developing his line of reasoning, supported by several theorists such as John Langshaw Austin and John Searle responsible for the elaboration of Ludwig Wittgenstein’s theory of speech acts and the theory of language games, the German thinker goes on to show the emancipatory potential of communicative reason; 2. The question of whether or not it is lawful for religion to act in the public space. It is here analyzed in the light of Habermas’s philosophy of religion guided by the category of “solidarity”.

KEYWORDS

Parish council. Other. Solidarity. Religion. Public sphere.

REFERÊNCIAS

BUNCHRAFT, M. E. Habermas e Honneth: leitores de Mead. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 16, n. 36, p. 144-179, maio/ago. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/v16n36/1517-4522-soc-16-36-0144.pdf>>. Acesso em: out. 2016.

ESTRADA, D. J.; BARRERA, G. de F. M. El poder de la religión en la esfera pública. *Revista de Estudios Sociales*, n. 51, p. 272-273, ene./mar. 2015. Disponível em: <<https://res.uniandes.edu.co/view.php/966/index.php?id=966>>. Acesso em: 23 ago. 2017.

GARCÍA, S. E. R. J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler y C. West: el poder de La religión en la esfera pública. *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 28, p. 351-358, 2011. Disponível em: <<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Endoxa-2011-28-5180/Documento.pdf>>. Acesso em: 23 ago. 2017.

GONZÁLEZ, A. M. J. et al. El poder de la religión en la esfera pública. Edição Eduardo Mendieta y Jonathan Van Antwerpen. Tradução José María Carabante y Rafael Serrano Trotta, Madrid, 2011. 145 p. In: *Derechos y libertades*, n. 27. Época II, p. 379-389. 2012. Disponível em: <<https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/19591/DyL-2012-27-murcia.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2016.

HABERMAS, J. Israel y Atenas: o ¿a quién pertenece La razón anamnética? Traducción Pere Fabra. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, n. 10, p. 107-111, 1994. Disponível em: <<http://www.acuedi.org/ddata/10766.pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2015.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, J. Um diálogo sobre Deus e o mundo. In: HABERMAS, J. *Era das transições*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 197-220.

HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J. Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In: REDER, M.; SCHIMIDT, J. (Org.). *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Freiburg: Edition Suhrkamp, 2008. p. 26-36.

HABERMAS, J. “Das Politische”: Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie. In: MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Org.). *Religion und Öffentlichkeit*. Translation Michael Adrian. Berlin: Suhrkamp, 2012a.

HABERMAS, J. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. Tradução Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012b.

HABERMAS, J. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 11-31.

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho da eugenia liberal?* Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2016. (Biblioteca do Pensamento Moderno).

KNAPP, M. Fé e saber em Jürgen Habermas: a religião numa sociedade “pós-secular”. Tradução Arthur Grupillo. *Interações: Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 6, n. 10, p. 179-192, jul./dez. 2011.

MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Org.). *Religion und Öffentlichkeit*. Translation Michael Adrian. Berlin: Suhrkamp, 2012.

PORTIER, P. Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. In: *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 611-628, 2013. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/2344/1929>>. Acesso em: 14 abr. 2015.

SEGATTO, A. I.; SILVA, F. G. Apresentação à edição brasileira: neoconservadorismo e modernidade inacabada. In: HABERMAS, J. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 11-31.

VASCONCELOS, F. A. de. *Algumas contribuições de Habermas para a educação*. Curitiba: Appris, 2017.

VASCONCELOS, F. A. de. *O Conselho Paroquial como um locus de construção do sujeito político: uma experiência da Diocese de Nova Iguaçu na década de 2000*. 2017. Tese (Pós-doutorado em Ciências da Religião)—Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2017.

VASCONCELOS, F. A. de. Religião e política em Habermas: fé e pós-secularização. *Kalagatos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 12, n. 23, p. 225-242, 2015. Disponível em: <<http://kalagatos.com.br/index.php/kalagatos/article/view/53>>. Acesso em: 22 ago. 2017.

Recebido em setembro de 2017.

Aprovado em outubro de 2017.