

Universidade de Lisboa

Faculdade de Letras



Pode o ágape ser fonte moral da solidariedade universal?

baseado em *A Secular Age*, de Charles Taylor

Mateus Filipe Caeiro Esteves

Tese orientada pelo Prof. Doutor Paulo Borges, especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

2025

Agradecimentos

Obrigado à minha família, aos meus pais e ao meu avô.

Um obrigado especial ao meu pai por se mostrar sempre disponível em ajudar-me ao longo do curso.

Obrigado aos amigos que me ajudaram no processo de realizar este trabalho, agradecendo em especial ao Luís Ramos pela revisão e relevantes sugestões.

E dou graças a Deus pelo milagre da vida.

Índice

Índice.....	3
Resumo.....	4
Introdução.....	5
1ª Parte - Introdução à obra A Secular Age.....	7
1. Era secular.....	7
2. Secularidade 3: contexto de compreensão.....	8
3. Religião e Transcendência.....	9
4. A mudança no entendimento de plenitude - “fullness”.....	12
5. Como se tornou possível um humanismo exclusivo?.....	15
6. Viragem Antropocêntrica.....	16
2ª Parte - A questão da solidariedade.....	17
1. A solidariedade universal e as suas fontes morais.....	17
2. Fonte moral (moral source).....	18
3. A solidariedade universal precisa de uma fonte moral adequada.....	20
4. Como evitar a misantropia?.....	21
5. Perspetiva Cristã sobre a motivação da solidariedade.....	22
6. Abrirmo-nos a Deus - “open ourselves to God”.....	24
7. Perspetiva Cristã sobre o amor - textos fundamentais bíblicos.....	26
8. Cristão e Camus.....	27
8.1 A mesma ação, conceções diferentes.....	27
8.2 Entendimentos e experiências morais diferentes.....	29
9. Ágape em Sources of the Self.....	30
3ª Parte - A modernidade e o ágape.....	32
1. O mal-estar da Modernidade.....	32
2. O eclipse da transcendência.....	34
3. O amor de Deus e a parábola do Bom Samaritano.....	35
4. Relações baseadas no amor ágape.....	37
5. Exemplo paradigmático do amor ágape.....	38
6. Acreditar em Deus numa era secular.....	40
7. A solidariedade e a ontologia subjacente.....	41
8. Acreditar em Deus é um modo de identificar a realidade transcendente.....	43
9. É a transcendência uma necessidade do coração humano?.....	45
10. A cultura moderna e a morte.....	46
11. A perspetiva Cristã sobre a morte.....	48
12. A comunhão é o foco central do cristianismo.....	50
13. A comunhão com Deus e a solidariedade universal.....	51
4ª Parte - Intérpretes e críticos.....	54
1. Humanismo Inclusivo e Phillip Williamson Schoenberg.....	54
2. Humanismo Inclusivo: Transcendência enquanto transformação.....	55
3. Ágape e Humanismo Inclusivo.....	56
4. Martha Nussbaum - Crítica contra o cristianismo.....	57
5. Martha Nussbaum e a aspiração à transcendência.....	59
6. Compreender o ascetismo cristão.....	61
7. Dificuldades do termo ‘transcendência’.....	62
Conclusão.....	63
Bibliografia.....	66

Resumo

Esta dissertação insere-se na área da filosofia moral e da religião.

O objetivo principal é responder à questão: pode o ágape ser fonte moral da solidariedade universal?

Para esse fim, iremos analisar a obra *A Secular Age* de Charles Taylor, compreendendo o contexto em que a questão é colocada. É nesta obra que encontramos os conceitos fundamentais para a nossa reflexão, destacando o conceito de transcendência, fonte moral, ágape, florescimento humano, secularização, e humanismo exclusivo.

Concluimos afirmativamente que o ágape pode ser fonte moral da solidariedade universal. Mostrando o modo como a fé e a espiritualidade cristã informam e inspiram o amor pelo ser humano. Sublinhando a importância da transcendência para a moralidade e cultura moderna.

Palavras-Chave: Ágape, Charles Taylor, Fonte Moral, Secularização, Solidariedade.

Abstract

This dissertation is situated in the area of moral and religious philosophy.

The main objective is to answer the question: can agape be a moral source of universal solidarity?

To this end, we will analyze Charles Taylor's work *A Secular Age*, understanding the context in which the question is posed. It is in this work that we find the fundamental concepts for our reflection, highlighting the concepts of transcendence, moral source, agape, human flourishing, secularization, and exclusive humanism.

We conclude affirmatively that agape can be a moral source of universal solidarity, thus showing how Christian faith and spirituality inform and inspire love for the human being. This underlines the importance of transcendence for modern morality and culture.

Keywords: Ágape, Charles Taylor, Moral Source, Secularity, Solidarity.

Introdução

Na presente dissertação, pretendo responder à seguinte questão filosófica: pode o ágape ser fonte moral da solidariedade universal? Para tal, irei basear-me na obra *A Secular Age* de Charles Taylor.

Charles Taylor (Montreal, 5 de novembro de 1931) é um filósofo canadiano. O seu trabalho de investigação abrange as seguintes áreas: teoria moral e identidade (*selfhood*), filosofia da religião e filosofia política. As suas principais obras são: *A Secular Age* (2007) e *The Sources of the Self* (1989).

Com a questão principal desta dissertação: pode o ágape ser fonte moral da solidariedade universal? Procuo compreender o modo como a fé e a espiritualidade cristã informa e inspira a solidariedade e o amor pelo ser humano.

Esta investigação é baseada no pensamento de Charles Taylor expresso na sua obra *A Secular Age*. Este é o ponto de partida para refletir sobre a questão, definir os conceitos, e chegar a um argumento capaz de suportar uma resposta.

Os temas e conceitos principais que Charles Taylor nos oferece, para além daqueles expressos na questão principal - ágape, fonte moral, e solidariedade universal - são: a secularização, a caracterização da modernidade, a distinção entre imanência e transcendência, a noção de florescimento humano, crença e descrença em Deus enquanto polos do debate, a relação entre o cristianismo e a moralidade moderna, o humanismo, inclusivo e exclusivo relativamente à transcendência, e a relação entre espiritualidade e moralidade.

Esta dissertação está dividida em 4 partes. Na primeira parte, introduzimos o tema da secularização, no ocidente, e o modo como o entendimento de florescimento humano mudou. É com esse intuito que analisamos os conceitos da religião e transcendência.

Na segunda parte, colocamos a questão da solidariedade. Sublinhamos a sua importância na moralidade moderna e direcionamos a reflexão para as fontes morais que a suportam e sustentam. O que se procura aqui é saber quais as motivações profundas da solidariedade, o que a pode afirmar e motivar. Neste sentido, referimo-nos ao ‘Cristão’ e a ‘Camus’ como casos paradigmáticos da ação solidária, sendo, contudo, fundamentados e motivados de modos diferentes. É ainda nesta parte que mostramos como Charles Taylor responde afirmativamente à questão principal desta dissertação, defendendo que o ágape pode ser fonte moral da solidariedade universal.

Na terceira parte, refletimos sobre o lugar do ágape na modernidade. Charles Taylor identifica um certo ‘mal-estar’ na modernidade, relacionando-a com o eclipse da transcendência e descrevendo o sentimento de ausência de sentido e profundidade da vida. E o ágape, enquanto fonte moral transcendente, apresenta-se como possível solução desse mal-estar, doando sentido e significado à vida. E para compreender o modo como o ágape informa e inspira a vida humana, analisamos a parábola do bom samaritano, como caso paradigmático de solidariedade, e como reflexo da relação entre Deus e o ser humano.

Na quarta parte, damos lugar a Phillip W. Schoenberg e Martha Nussbaum, os críticos de Taylor eleitos para esta dissertação. Schoenberg desenvolve a noção de Humanismo Inclusivo como a melhor opção para sustentar os nossos compromissos morais. E também defende que Taylor admite uma visão pluralista de transcendência, podendo adotar uma formulação não religiosa. Martha Nussbaum oferece-nos uma crítica ao cristianismo que nos permite mostrar o dilema que surge entre aspirações à transcendência e a realização dos nossos bens humanos ordinários.

1ª Parte - Introdução à obra *A Secular Age*

1. Era secular

Este estudo é baseado principalmente no livro *A Secular Age* (2007) de Charles Taylor, *A Era Secular*, traduzido para o português.

Este livro apresenta o tema da secularidade do ocidente moderno e explora o processo de secularização ao longo dos últimos quinhentos anos. O ocidente moderno consiste principalmente no *mundo atlântico do norte*. Nesta obra, Charles Taylor reflete sobre as formas e mudanças de uma civilização em particular, aquela que surgiu da Cristandade Latina - “Latin Christendom”¹.

A secularização é uma característica da modernidade, que se torna mais evidente quando comparamos esta sociedade com sociedades como a Índia, países africanos e países islâmicos.

Em que consiste a secularidade? O autor apresenta-nos três sentidos de secularidade: 1) a relação entre Deus e a esfera pública, 2) o declínio das crenças e práticas religiosas, 3) o contexto e as condições de crença. E partindo destas distinções, o autor irá focar-se no terceiro sentido que dá à secularização, a saber, as condições da crença.

O primeiro sentido de secularidade refere-se às instituições e às práticas:

“the political organization of all pre-modern societies was in some way connected to, based on, guaranteed by some faith in, or adherence to God, or some notion of ultimate reality, the modern Western state is free from this connection.”²

Portanto, o primeiro sentido de secularidade diz respeito à relação entre a esfera pública e Deus, refere-se ao modo como a presença de Deus é sentida, ou não, na esfera pública.

Hoje em dia é possível ser ativo e participante na vida política sem alguma vez falar sobre Deus, ou se fazer referência a Deus na razão ou justificação de medidas e instituições políticas - “you can engage fully in politics without ever encountering God”³.

¹ TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 15.

² *Idem*, p. 1.

³ *Ibidem*

O segundo sentido de secularidade foca-se no declínio das crenças e práticas religiosas, no facto de as pessoas se ‘afastarem’ de Deus - “in people turning away from God”⁴ - e deixarem de ir à igreja.

O terceiro sentido de secularidade foca-se nas condições da crença. A secularização, neste sentido, consiste numa mudança de uma sociedade em que a crença em Deus era aceite sem contestação ou problematização, para uma sociedade em que a crença em Deus é entendida como uma opção entre outras. Ou seja, a crença em Deus deixa de ser axiomática⁵.

“the change I want to define and trace is one which takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even to the staunchest believer, is one human possibility among others.”⁶

A grande mudança é relativa ao contexto de compreensão da crença e da fé, onde acontece a experiência da busca moral, espiritual e religiosa, tal como explica Charles Taylor ao afirmar: “Secularity in this sense is a matter of the whole context of understanding”⁷.

2. Secularidade 3: contexto de compreensão

Acreditar em Deus, ou ter fé em Deus, é uma experiência diferente se vivermos no ano de 1500 ou no ano 2000. Em 1500 o contexto de compreensão é um, em 2000 o contexto de compreensão é outro. Isto é claro, diz-nos Charles Taylor, quando consideramos que todas as crenças são tomadas num contexto, dentro de uma estrutura daquilo que é dado por garantido.

“all beliefs are held within a context or framework of the taken-for-granted, which usually remains tacit, and may even be as yet unacknowledged by the agent, because never formulated.”⁸

O entendimento das pessoas hoje é diferente do entendimento das pessoas há 500 anos, em relação ao que tomamos como dado adquirido, como, por exemplo, crenças

⁴ *Idem*, p. 2.

⁵ *Idem*, p. 3.

⁶ *Ibidem*

⁷ *Ibidem*

⁸ *Idem*, p. 13.

axiomáticas que por vezes nem são reconhecidas, explícitas, ou formuladas. Tudo isso compõe aquilo que Taylor identifica como o contexto de compreensão a partir do qual cremos e acreditamos.

Uma dessas mudanças, de ruptura com o contexto e estrutura de compreensão anterior, é trazida à luz através de uma distinção que hoje fazemos. Essa distinção é entre o imanente e o transcendente, o natural, e o sobrenatural.

“The hiving off of an independent, free-standing level, that of “nature”, which may or may not be in interaction with something further or beyond, is a crucial bit of modern theorizing, which in turn corresponds to a constitutive dimension of modern experience (...)”⁹

O modo como imaginamos o mundo é o exemplo de uma das mudanças referidas por Charles Taylor, que fazem parte deste contexto de compreensão, em que acreditamos ou não em Deus. Através desta distinção moderna entre o imanente e o transcendente, é possível imaginar a natureza e a vida sem estarem necessariamente ligadas com o transcendente ou com Deus. Possibilidade essa que era inexistente anteriormente, ou pelo menos não era partilhada pelas massas.

As pessoas anteriormente à modernidade, viviam de modo ingênuo, um modo de entendimento teísta, ou seja, não era propriamente uma questão para elas se Deus existia ou não, isso era para elas um dado adquirido, uma crença axiomática - “people lived naïvely within a theistic construal”¹⁰.

3. Religião e Transcendência

A grande obra de Charles Taylor *A Secular Age* é sobre a secularização do ocidente. E a secularização está diretamente relacionada com a religião.

“all three modes of secularity make reference to “religion”: as that which is retreating in public spaces (1), or as a type of belief and practice which is or is not in

⁹ *Idem*, p. 14.

¹⁰ *Ibidem*

regression (2), and as a certain kind of belief or commitment whose conditions in this age are being examined (3).”¹¹

No entanto, como reconhece o autor, não é fácil alcançar uma definição de religião que seja adequada para todos os fenômenos e experiências que possamos considerar religiosos. Não é claro qual a unidade que reúne todas as diferentes religiões e experiências religiosas. O autor chega até a sugerir que não é possível alcançar uma definição absoluta.

Dessa forma, Charles Taylor propõe-se a uma definição limitada que seja adequada aos seus propósitos neste livro. Uma definição que se enquadre ao nosso contexto da civilização ocidental, ou norte atlântica, cujas raízes se encontram no que era chamado a cristandade latina - “the civilization whose principal roots lie in what used to be called “Latin Christendom”¹².

Taylor define religião em termos da distinção entre transcendência e imanência. E justifica esta opção por considerar que a mudança mais relevante para as pessoas, em relação ao processo da secularização, foi a sua mudança de entendimento acerca do lugar da plenitude - “place of fullness”¹³ - as suas concepções de uma vida realizada. A mudança consiste num mundo em que o entendimento do lugar da plenitude era colocado consensualmente fora, ou além, da vida humana, para um mundo em conflito - “a conflicted age”¹⁴ - em que esse entendimento é desafiado por outros que colocam o lugar da plenitude dentro da vida humana, de diferentes modos.

Taylor define religião em termos de “transcendência”¹⁵, mas diz-nos que este termo deve ser entendido de diferentes modos. A maneira crucial de entendimento deste termo é relativo ao sentido de que há um bem maior que o florescimento humano, ou de que há um bem além do florescimento humano - “the sense that there is some good higher than, beyond human flourishing”¹⁶.

Segundo Martin Schlag, o conceito de florescimento humano é de grande importância - “it is such a central concept for this book”¹⁷. Charles Taylor define conceito da seguinte

¹¹ *Idem*, p. 20.

¹² *Idem*, p. 21.

¹³ *Idem*, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ *Idem*, p. 20.

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ Schlag, Martin, *The Concept of Human Flourishing in Charles Taylor*, Acta Philosophica, vol. 24, no. 1, 2015, p. 116.

maneira: “a purely human fulfillment”¹⁸, “life, health, prosperity, many descendants”¹⁹. Ou seja, o florescimento humano é uma realização puramente humana, passando pela saúde, prosperidade, e descendência.

No caso cristão este bem maior e além do florescimento humano é o ágape, o amor de Deus por nós; amor esse de que podemos participar pelo poder de Deus. Este bem pode ser visto como uma possibilidade de transformação para além da perfeição humana, para além do florescimento humano. E esclarece Taylor que, a noção deste bem apenas faz sentido num contexto da crença em Deus, ou na crença em uma força maior²⁰.

Charles Taylor opta por uma definição de religião que se adequa aos seus propósitos, a saber, compreender o processo da secularização no ocidente. E é nesse sentido que a noção de transcendência se revela fundamental. Transcendência enquanto dimensão além de uma ordem imanente, transcendência enquanto crença e fé num Deus transcendente, ou uma força maior. Transcendência enquanto concepção de bem que vá além da vida humana, e do florescimento humano. Portanto, o termo transcendência em Taylor é entendido de vários modos, e utilizado em relação a diferentes conceitos. Por essa razão, como reconhece o autor, a noção de transcendência por vezes é vaga e difícil de determinar.

“I fully recognize that a word like "transcendent" is very slippery - partly because, as I hinted just now, these distinctions have been constructed or redefined in the very process of modernity and secularization. But I believe that in all its vagueness, it can serve in our context.”²¹

Apesar de o termo transcendência por vezes não oferecer definição exata, no nosso contexto serve para nos ajudar a compreender o conceito de religião, o processo de secularização, o modo como o entendimento das pessoas se desenvolveu, e as alterações da relação entre as nossas fontes morais e compromissos morais.

¹⁸ TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 471.

¹⁹ *Idem*, p. 687.

²⁰ *Idem*, p. 20.

²¹ *Idem*, p. 16.

4. A mudança no entendimento de plenitude - “fullness”

Charles Taylor apresenta-nos a noção de plenitude - “fullness” - para melhor compreender a perspectiva de secularidade no terceiro sentido, que se foca nas condições de crença, no contexto de compreensão - “conditions of belief, experience and search”²².

Para clarificar melhor a discussão, o autor procura falar de crença e descrença não enquanto teorias rivais - “ways that people account for existence, or morality, whether by God or by something in nature, or whatever”²³-, mas enquanto modos diferentes de vivência - “different kinds of lived experience”²⁴. Ou seja, o que é alguém entender e viver a sua vida enquanto crente, ou descrente. E como deve ser claro, a crença ou descrença é relativa a Deus. Esses são modos alternativos de viver a dimensão moral e espiritual da vida²⁵.

“We all see our lives, and/or the space wherein we live our lives, as having a certain moral/spiritual shape. Somewhere, in some activity, or condition, lies a fullness, a richness; that is, in that place (activity or condition), life is fuller, richer, deeper, more worthwhile, more admirable, more what it should be.”²⁶

A nossa vida tem uma dimensão moral e espiritual, e é nessa dimensão que sentimos o potencial da vida na sua riqueza, na sua vitalidade, força, energia, alegria, preenchimento, realização. Por vezes esse sentimento de plenitude é algo que surge por um instante, por vezes é algo que apenas entrevemos à distância; diz-nos o autor, que temos a forte intuição do que seria essa plenitude, caso estivessemos nessa condição - “of place or wholeness; or able to act on that level, of integrity or generosity or abandonment or self-forgetfulness.”²⁷

O ponto que Charles Taylor procura deixar claro é que é em direção a esse lugar de plenitude que nós nos orientamos moralmente e espiritualmente. É com essa consciência que o autor nos conduz a compreender o que é viver enquanto crente ou descrente. Pois esses são modos diferentes de vivência, de procurar aproximar e alcançar a plenitude, seja ela a presença de Deus, a voz da natureza ou a força que flui através de todas as coisas, etc.²⁸

²² *Idem*, p. 4.

²³ *Ibidem*

²⁴ *Idem*, p. 5.

²⁵ *Ibidem*

²⁶ *Idem*, p. 5.

²⁷ *Ibidem*

²⁸ *Idem*, p. 4.

Portanto, ser crente ou descrente não é apenas aderir a uma teoria, mas é participar de um modo de vivência, um modo de experienciar a nossa dimensão moral ou espiritual.

O contraste óbvio entre os dois é que para o crente o entendimento da plenitude - “the place of fullness” - faz referência a Deus - “that is, to something beyond human life and/or nature”²⁹ - enquanto para o descrente não, o entendimento de plenitude é referido ao potencial dos seres humanos entendido de modo naturalista - “understood naturalistically”³⁰.

Há um modo de entender esta mudança de maneira mais prática e mais próxima da vida das pessoas, que é o modo como as pessoas concebiam a plenitude - “the place of fullness”³¹. Anteriormente, a plenitude era concebida de modo consensual ‘além’ da vida humana - ““beyond” human life”³² - e passámos para um mundo em que este entendimento - “construal”³³ - é colocado em causa por outros que compreendem, e concebem, a plenitude dentro da vida humana - ““within” human life”³⁴-, de diferentes modos.

Estas mudanças de contexto refletem-se no contexto prático da vida das pessoas. No modo como vivem e concebem uma vida boa, ou a melhor vida possível.

Numa era secular, torna-se possível imaginar a vida de maneira imanente, isto é, separada de uma ordem transcendente, ordem essa a que Deus pertence. E assim, a noção de uma vida boa ou da melhor vida possível já não está ligada necessariamente a uma dimensão transcendente, ou a um bem independente do florescimento humano.

Numa era pré-moderna, em que o contexto de compreensão é teísta, apoiado numa crença axiomática em Deus, a conceção da melhor vida era concebida em relação a Deus, sendo este a fonte da vida e do bem. Em que o fim último era o amor a Deus - “Loving, worshipping God is the ultimate end.”³⁵

“The key difference we’re looking at between our two marker dates is a shift in the understanding of what I called “fullness”, between a condition in which our highest spiritual and moral aspirations point us inescapably to God, one might say, make no sense without God, to one in which they can be related to a host of different sources, and frequently are referred to sources which deny God.”³⁶

²⁹ *Idem*, p. 8.

³⁰ *Ibidem*

³¹ *Idem*, p. 15.

³² *Ibidem*

³³ *Idem*, 15.

³⁴ *Ibidem*

³⁵ *Idem*, p. 17.

³⁶ *Idem*, p. 26.

Atualmente, na nossa era secular, em que o contexto de compreensão é diferente do de há quinhentos anos, as nossas aspirações espirituais e morais já não estão ligadas a Deus de modo geral, a nossa associação já não é direta. Por palavras do autor: “It is this shift in background, in the whole context in which we experience and search for fullness, that I’m calling the coming of a secular age, in my third sense.”³⁷

Charles Taylor defende que foi a secularização, no terceiro sentido, que tornou possível conceber o florescimento humano sem qualquer referência a Deus, ou à transcendência, ou a uma conceção de bem para além, e independente, do florescimento humano. É este modo de conceber a vida, no âmbito dos seus fins últimos, que o autor define como humanismo auto-suficiente.

“I mean by this a humanism accepting no final goals beyond human flourishing, nor any allegiance to anything else beyond this flourishing.”³⁸

Todas as pessoas e sociedades vivem segundo uma noção de florescimento humano, isto é, aquilo que consideram ser a melhor vida - “what constitutes a fulfilled life? what makes life really worth living? What would we most admire people for?”³⁹, o que Charles Taylor pretende mostrar é que a secularização tornou possível o humanismo auto-suficiente, ou seja, uma visão da vida e do ser humano que não envolve nem inclui um reconhecimento ou serviço a um bem maior, independente do florescimento humano.

O entendimento geral pré-moderno não nos colocava no topo das prioridades, ou no cimo da hierarquia dos seres, - “Higher beings, like Gods or spirits, or a higher kind of being, like the Ideas or the cosmopolis of Gods and humans, demanded and deserved our worship, reverence, devotion or love.”⁴⁰ Ou seja, o florescimento humano não era o único objetivo, ou o objetivo último, mas sim a adoração, reverência, dedicação, a Deus, ou a Seres supremos, etc.

Segundo a tradição religiosa Judaico-Cristã o objetivo da vida é o amor a Deus. Isto é, a conceção de florescimento humano inclui esta reverência e devoção, que contrasta com um humanismo auto-suficiente, ou exclusivo, porque concebe um bem que seja além ou independente do florescimento humano.

Em suma, uma era secular é uma era em que um humanismo autossuficiente se torna

³⁷ *Idem*, p. 14.

³⁸ *Idem*, 18.

³⁹ *Idem*, p. 16.

⁴⁰ *Idem*, p. 18.

uma opção concebível e acessível às massas, em que todos os fins últimos para além do florescimento humano são eclipsados.

“a secular age is one in which the eclipse of all goals beyond human flourishing becomes conceivable; or better, it falls within the range of an imaginable life for masses of people. This is the crucial link between secularity and a self-sufficing humanism.”⁴¹

5. Como se tornou possível um humanismo exclusivo?

Queremos compreender como foi possível um Humanismo Exclusivo, isto é, como nos tornamos capazes de experienciar a plenitude moral, de identificar o centro das nossas capacidades morais e de inspiração, sem referência a Deus, mas de modo inteiramente intra-humano⁴².

Charles Taylor defende que o Humanismo Exclusivo é uma inovação, uma criação, um desenvolvimento, e não o mero resultado da negação ou desaparecimento de crenças religiosas e metafísicas. Para podermos experienciar as nossas capacidades morais de modo intra-humano, imanente, foi necessário criar esses modos de experiência, isto é, foram acompanhados por desenvolvimentos e inovações de entendimento.

“These moral sources had to be created/discovered. A standard subtractionist story would convince us that once the old religious and metaphysical beliefs withered away, room was finally made for the existing, purely human moral motivation. But this was not the case.”⁴³

Diz-nos o autor que o Humanismo Exclusivo tornou-se acessível através de uma forma intermédia, do deísmo providencial, e tanto o deísmo como o humanismo foram possíveis graças a desenvolvimentos anteriores dentro do cristianismo ortodoxo⁴⁴.

Uma das mudanças, ao longo do desenvolvimento destes diferentes entendimentos e modos de experiência moral, foi o modo como os propósitos de Deus eram entendidos e vividos. Os objetivos e propósitos de Deus foram-se tornando equivalentes à ordem de

⁴¹ *Idem*, p. 19.

⁴² *Idem*, 244.

⁴³ *Idem*, p. 144.

⁴⁴ *Idem*, p. 19.

benefício mútuo, ou seja, a ordem de Deus é dirigida para o bem das suas criaturas, especialmente para o bem dos seres humanos - “God’s goals for us shrink to the single end of our encompassing this order of mutual benefit he has designed for us”.⁴⁵

Apesar desta noção, da ordem de Deus ser dirigida para o bem das suas criaturas, não ser nova na tradição judaico-cristã, o entendimento original era que os propósitos de Deus iam além disso. Os propósitos de Deus não se reduziam ao bem das suas criaturas ou do seu florescimento humano. Apesar de inescrutáveis, esses propósitos também incluíam o amor e adoração a Deus - “So that recognition of God and our dependence on him places immediately on us a demand which goes beyond human flourishing”⁴⁶.

6. Viragem Antropocêntrica

Como é que os propósitos de Deus para além do florescimento humano desapareceram ou perderam relevância? Charles Taylor fala de uma viragem antropocêntrica relativa ao entendimento dos propósitos de Deus, e da força e poder para alcançar esses propósitos.

Primeiro, os propósitos de Deus passaram a ser concebidos apenas em função do florescimento humano. E assim, não devemos nada a Deus senão o nosso próprio bem - “we owe him essentially the achievement of our own good”⁴⁷.

Segundo, a força para alcançar os propósitos de Deus vinha de Deus, da sua graça. No entanto, a mudança de entendimento foi que também a capacidade para alcançar os objetivos e propósitos estavam ao alcance do ser humano, pelo uso da sua própria razão e disciplina - “by reason and discipline, humans could rise to the challenge and realize it.”⁴⁸

Esta viragem antropocêntrica de entendimento, a que também é frequente dar-se o nome de desencantamento do mundo, tornou possível um modo de experiência que já não vê em Deus a fonte indispensável de força e orientação moral e espiritual.

“And so exclusive humanism could take hold, as more than a theory held by a tiny minority, but as a more and more viable spiritual outlook.”⁴⁹

⁴⁵ *Idem*, p. 221.

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ *Idem*, 222.

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ *Idem*, p. 234.

Portanto, o humanismo exclusivo não foi meramente uma redução ou subtração de crenças religiosas e metafísicas, mas foi sim a inauguração de novos modos de experiência moral humana, acessível às massas. Um modo de vida moral em que as suas fontes morais - a sua força e capacidade moral - se tornaram radicalmente imanentes. ⁵⁰Charles Taylor considera esta mudança um marco importante. A descoberta de novos modos de inspiração e de força moral, orientados para a benevolência, e para a solidariedade universal são um marco importante na história humana⁵¹, - “we have to recognize that the development of this purely immanent sense of universal solidarity is an important achievement, a milestone in human history”⁵².

2ª Parte - A questão da solidariedade

1. A solidariedade universal e as suas fontes morais

Charles Taylor diz-nos que, nos dias de hoje, a solidariedade universal e o altruísmo desempenham um papel cada vez maior. Estes modos de ajuda e benevolência adotam formas concretas tanto no setor privado como no setor público.

“It is clear that altruism on a global scale plays a bigger role in our era than ever before, not only in the private sector, in the form of humanitarian aid, and the action of NGO’s like Médecins Sans Frontières, but also on the governmental level. We have only to think of the recent G8 initiative to greatly increase the level of aid to Africa.”⁵³

A presença alargada de ações solidárias revela o grau de preocupação moral com o sofrimento alheio numa escala global. E este fenómeno é ainda mais notável quando se considera a diversidade das motivações por detrás dessas ações. Taylor sublinha:

“People in fact agree on a politics of solidarity, or on humanitarian action, for a wide range of reasons; where one is an atheist humanist, another a Christian, another a Muslim, and so on. This is of the essence of a modern polity which operates on an “overlapping consensus”⁵⁴.

⁵⁰ TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 255.

⁵¹ *Ibidem*

⁵² *Ibidem*

⁵³ *Idem*, 693.

⁵⁴ *Ibidem*

Apesar das diferentes crenças, religiões, e visões do mundo, há um senso comum de valorização e priorização de políticas de solidariedade, e de ações humanitárias.

Mas acerca deste consenso, Charles Taylor reflete sobre as bases e fundamentos desta moralidade, e questiona qual o fundamento mais satisfatório desta moralidade.

“But that raises the issue of the moral sources underlying these initiatives.”⁵⁵

O autor diz que procura saber quais as fontes morais (*moral sources*) da solidariedade universal. Fontes morais, *moral sources*, são os fundamentos ou origens profundas que inspiram, sustentam ou justificam uma certa moralidade.

“I mean by that considerations which (for us) inspire us to embrace this morality, and the evoking of which strengthens our commitment to it.”⁵⁶

Quando procuramos saber quais as fontes morais da solidariedade, como nos diz o autor, procuramos saber o conjunto de considerações que nos inspiram a abraçar essa moralidade, e ao evocarmos essas mesmas fontes morais, fortalecemos o nosso compromisso para com essa mesma moralidade.

2. Fonte moral (*moral source*)

Para compreender as nossas ações morais é importante nos perguntarmos “porque estamos a fazer isto?”. Por isso, para compreendermos melhor a moralidade da solidariedade universal, devemos nos perguntar “porque estamos a fazer isto?, porque devemos ser solidários?, ou porque estamos a ser solidários?” Com estas perguntas queremos saber o que nos inspira, o que nos motiva, que razões temos para agir de uma certa forma moral.

São precisamente estas questões que compõem a noção de fonte moral. Uma fonte moral não é apenas uma justificação racional ou um conjunto de normas, mas é uma motivação profunda para agir. Como diz Charles Taylor, acerca das fontes morais:

“Here the issue concerns what we need to carry through on what the morality demands of us. Does our reason for embracing it motivate us to carry out what it calls for, or might it perhaps be that crucially weakens us in face of some of the obstacles and distractions which lie in our way?”⁵⁷

⁵⁵ *Idem*, 2007, p. 693.

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ *Idem*, p. 693.

Como diz o autor, o que realmente nos importa é saber o que precisamos para estar à altura de uma certa moralidade. O que precisamos para ser de fato solidários? É preciso motivação, é preciso dedicação, é preciso, de certo modo, ter uma certa visão do ser humano, e do bem, para querer ajudar, ser benevolente, para com o ser humano. Será que as razões que temos para aderir à solidariedade universal nos incentivam a tal, ou será que essas razões nos atrapalham? Charles Taylor diz-nos que aquilo que melhor explica as nossas ações e aspirações morais, identifica também a nossa motivação real que lhes está subjacente.

“what can best explain our moral aspirations and action, will identify our real underlying motivation.”⁵⁸

É importante identificar as nossas verdadeiras motivações, tornarmo-nos mais conscientes delas, porque isso fortalece o nosso compromisso ético e a nossa resiliência, e permite-nos identificar e neutralizar outros motivos que possam estar confundidos e que dificultem a nossa ação e o nosso objetivo.

“Coming to clarity on “why we are doing this” can help identify and neutralize other extraneous motives (...) And it will characteristically also inspire us and strengthen our resolve. A motivation which has this kind of potential to empower I want to call a “moral source”.”⁵⁹

É precisamente esta motivação real que responde à pergunta “porque estamos a fazer isto?”. A esta motivação - com capacidade de inspiração e força - que Charles Taylor chama de fonte moral (moral source).

3. A solidariedade universal precisa de uma fonte moral adequada

Por que ser solidário? O que nos motiva realmente a sermos solidários? Charles Taylor diz-nos que é o sentido e sentimento de que a solidariedade universal é algo nobre, de valor, importante, parte do que é ser um bom ser humano, que nos pode motivar, que pode operar como fonte moral.

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ *Ibidem*

“our sense that there is something higher, nobler, more fully human about universal sympathy. It is this sense of universal solidarity as higher which can operate as a moral source; helping us set aside extraneous motivations, and inspiring us to act.”⁶⁰

Mas nem todas as razões para ser solidário são boas, isto é, nem todas as fontes morais são adequadas. Por exemplo, se uma pessoa agir de modo solidário para sua própria satisfação, para seu sentido de superioridade moral, então isso é o exemplo de um humanismo supérfluo. Porque, na vida real, os esforços filantrópicos enfrentam muitos desafios. Os seres humanos muitas vezes ficam aquém das expectativas, muitas vezes são responsáveis pelas suas próprias dificuldades, e nem sempre vemos os resultados que desejaríamos. Ou seja, se a solidariedade não for adequadamente motivada, perante os obstáculos e desafios, pode gerar-se um sentimento de que a ajuda é um esforço fútil e inútil, podendo até gerar frustração ou até raiva no agente que queria ajudar.

“Before the reality of human shortcomings, philanthropy - the love of the human - can gradually come to be invested with contempt, hatred, aggression.”⁶¹

É por isso que Charles Taylor dá importância à adequação das fontes morais, considerando umas melhores que outras. Há fontes morais que têm maior capacidade de inspirar e motivar para agir.

“But a question arises of whether it is an adequate source, that is, whether it can really motivate us to carry through on our aspiration to universal human dignity and well-being.”⁶²

Quando a ação por grandes ideias, como é o caso da solidariedade universal, não é acompanhada de um amor incondicional pelos beneficiários, diz-nos Taylor, então arriscamos que os esforços filantrópicos fracassem perante os desafios, obstáculos, e frustrações, e desabem, nos casos mais extremos, para uma misantropia.

⁶⁰ *Idem*, p. 694.

⁶¹ *Idem*, p. 697.

⁶² *Idem*, p. 695.

4. Como evitar a misantropia?

Charles Taylor mostrou-nos como a solidariedade, se não for bem apoiada por fontes morais capazes de verdadeiramente inspirar um amor pelo ser humano, capaz de aguentar os desafios e eventuais frustrações, pode desabar para uma misantropia, num caso extremo.

A pergunta que o nosso autor coloca é: como podemos evitar a misantropia, sustentando adequadamente a filantropia, o amor pelo ser humano, a solidariedade? Para responder a esta questão, Charles Taylor apresenta-nos uma reflexão de Nancy Huston sobre a experiência de ter um filho.

Quando nasce um bebé, os pais ao acompanharem o seu crescimento e desenvolvimento sente uma enorme comoção, ternura, e amor.

“I saw the slow emergence of language, or personality, the incredible construction of a being, its way of ingesting the world, of making it its own, of entering into relation with it...*I saw that it was profoundly moving.*”⁶³

Muitas pessoas se podem rever nesta descrição e neste testemunho de comoção de amor e ternura. Partindo desta experiência, Charles Taylor pergunta de que maneira esta comoção e intuição pode, de algum modo, informar e inspirar o nosso olhar e atitude perante os seres humanos. Ou seja, como é que nós poderíamos sentir uma comoção perante os seres humanos, de modo semelhante, ou aproximado, ao modo como os pais amam os filhos, querendo ajudá-los a crescer, desenvolver, viver melhor.

Estas questões tocam naquilo que é a motivação profunda da filantropia, do amor pelo ser humano. Questões que por vezes são consideradas fáceis de responder, quer seja através de crenças - para alguns Deus, para outros a moralidade dos direitos humanos; ou até através da noção de sentimentos ‘naturais’ de simpatia.

Para além da enorme força do amor dos pais pelos filhos, a reflexão de Nancy Huston também procura colocar em evidência um modo de relacionamento.

“The child is being led by a parent along a path of growth. But this is not just a service performed by one human being for another. It only succeeds where it is other and more than this, where a bond of love arises. This is a bond where each is a gift to the other, where each gives and receives, and where the line between giving and receiving is blurred. We are quite outside the range of “altruistic” unilateralism.”⁶⁴

⁶³ *Idem*, p. 700.

⁶⁴ *Idem*, p. 702.

É colocado em evidência um novo paradigma de relação, em que o que parecia ser uma relação unilateral de cuidado, de amor, de solidariedade, de altruísmo, é agora visto como uma relação misteriosamente simétrica, em que dar e receber se fundem numa relação de amor, e em que cada um é um presente para o outro.

Será que, de um modo diferente, algo análogo possa estar por detrás do sentimento de solidariedade? Um sentimento que nos leva a querer ajudar o nosso próximo, e até aqueles que estão do outro lado do globo. Estas são as questões que Charles Taylor coloca, acreditando que, explicar as nossas reações morais e identificar as nossas fontes morais é algo que está interconectado. E mais, descobrir estas mesmas fontes morais, as origens desta força e deste impulso, irá fortalecer este mesmo compromisso, e até nos ajuda a separar outros motivos desviantes que possam corromper esta mesma solidariedade.

Em suma, uma resposta à nossa questão - como evitar a misantropia e sustentar verdadeiramente a filantropia? - é através de um amor verdadeiro, incondicional. E vimos no amor dos pais para com o filho um caso paradigmático de amor e de relação.

5. Perspetiva Cristã sobre a motivação da solidariedade

Charles Taylor apresenta-nos a perspetiva cristã relativa à mesma questão. Ou seja, segundo a perspetiva cristã, como podemos sustentar uma filantropia e evitar a misantropia? E a resposta passa novamente pelo amor, entendido e vivido de um modo específico.

“Either as a love/compassion which is unconditional, that is, not based on what you the recipient have made of yourself; or as one based on what you are most profoundly, a being in the image of God.”⁶⁵

É através do amor incondicional que podemos sustentar uma verdadeira filantropia, capaz de suportar os desafios, obstáculos e frustrações. Incondicional porque não é condicional, não está dependente do comportamento do beneficiário. É um amor pelo ser humano que não está baseado no mérito de cada um, mas se dirige ao que cada um é essencial e profundamente, um ser criado à imagem de Deus.

Podemos ver que este amor faz parte de um modo de entendimento da vida, a mundividência da tradição judaico-cristã, que tem a sua própria conceção do ser humano, um ser criado à imagem de Deus. E Deus é benevolente e ama o ser humano.

⁶⁵ *Idem*, p. 701.

“That’s because being made in the image of God, as a feature of each human being, is not something that can be characterized just by reference to this being alone. Our being in the image of God is also our standing among others in the stream of love (...)”⁶⁶

Como entender o significado de ‘ser criado à imagem de Deus’? Como nos diz Charles Taylor, não basta entender o ser humano na sua relação com Deus, pois ser criado à imagem de Deus também é estar perante os outros seres humanos diante de Deus, num ‘fluxo de amor’ - “stream of love”.

É deste modo que a perspetiva cristã concebe um modo de sustentar a filantropia, e evitar o desabamento para uma misantropia. E as fontes morais desta filantropia são o amor incondicional, e uma certa visão, ou conceção, do ser humano na sua relação com Deus.

Mais uma vez somos convidados a ver as coisas de uma perspetiva específica para conceber um modo de sustentar um amor pelo ser humano. Em primeiro lugar, analisámos a perspetiva dos pais para com o seu bebé, em que somos movidos por um amor e uma ternura, e podemos ver um novo paradigma de relação, em que dar e receber se fundem. Posteriormente, analisámos a perspetiva cristã, em que o ser humano é visto como um ser criado à imagem de Deus.

Charles Taylor reconhece que esta visão e sentimento pode não ser partilhada por algumas pessoas. Estas pessoas podem nem conseguir compreender a noção de *sermos dados uns para os outros* - “this notion of our being given to each other”⁶⁷. Mas considera ele que, isto pode ser real para nós, este amor incondicional, que está ligado a uma fé em Deus, isto é, a uma conceção específica do ser humano relacionada com uma conceção de Deus e da vida.

“Now one might conclude that this kind of response to the image of God in others is not really a possibility for us humans, and one might not be able to make sense of this notion of our being given to each other. I think this can be real for us, but only to the extent that we open ourselves to God, which means in fact, overstepping the limits set in theory by exclusive humanism”.⁶⁸

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ *Idem*, p. 703.

⁶⁸ *Ibidem*

6. Abrirmo-nos a Deus - “open ourselves to God”

Se nos abirmos a Deus, então estaremos mais próximos de um amor incondicional pelo ser humano. Abrirmo-nos a Deus exige reconhecer Deus como um alvo da vida, como um bem, ou como o bem supremo, o bem mais alto. No caso da fé cristã, Deus é o criador de todas as coisas, a origem do bem e do amor. E é neste sentido que o ser humano deve ser reconhecido, como um ser criado à imagem de Deus, digno de justiça e benevolência, digno de amor.

Abrirmo-nos a Deus, reconhecer Deus, é reconhecer um bem além da vida, além do florescimento humano. É por esta razão que Charles Taylor diz que é necessário ultrapassar o humanismo exclusivo, para aceder a este modo de amor, a este modo de olhar o ser humano, e a este modo de entender e experienciar a vida.

O que torna o humanismo *exclusivo* é excluir qualquer propósito ou finalidade para a humanidade *além* do florescimento humano⁶⁹. É um humanismo auto-suficiente que rejeita qualquer fidelidade, ou devoção - “allegiance”⁷⁰ - a algo que não seja este florescimento. O humanismo exclusivo fecha a porta a Deus, não reconhece Deus, exclui Deus dos seus focos, propósitos e finalidades.

“Exclusive humanism closes the transcendent window, as though there were nothing beyond. More, as though it weren't a crying need of the human heart to open that window, and first gaze, then go beyond.”⁷¹

Abrirmo-nos a Deus implica reconhecer a transcendência, abrir a ‘janela’ da transcendência. Charles Taylor ajuda-nos a compreender o que isto quer dizer de um modo mais prático. Reconhecer a transcendência é estarmos abertos a uma mudança de identidade. “So acknowledging the transcendent means aiming beyond life, or opening yourself to a change in identity.”⁷² Em que consiste esta mudança de identidade e como está relacionada com o reconhecimento da transcendência?

⁶⁹ SCHOENBERG, Phillip W, *Transcendence and Transformation: Charles Taylor and the Promise of Inclusive Humanism in a Secular Age*, 2016. Tese (Doutoramento) – The University of New Mexico, Albuquerque, NM. p. 60

⁷⁰TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 18.

⁷¹ TAYLOR, Charles. A Catholic Modernity? In: HEFT, James L. (org.). A Catholic Modernity? New York: Oxford University Press, 1996. p. 24.

⁷² *Idem*, p. 17.

De acordo com a fé Cristã, diz-nos Charles Taylor, a mudança de identidade passa pelo auto-descentramento e pela relação com Deus. Ou seja, a mudança de identidade consiste em darmos o centro a algo que não nós próprios, no caso cristão é dar o centro a Deus. E assim, o nosso eu, o nosso *self*, deixa de ser o centro ou a totalidade da nossa identidade, e é a nossa relação com Deus que se torna central e fundamental na nossa identidade.

“acknowledging the transcendent means being called to a change of identity. (...) Christian faith can be seen in the same terms: as calling for a radical decentring of the self, in relation with God.”⁷³

Taylor ao desenvolver a relação entre transcendência e florescimento humano no caso cristão, afirma que a renúncia, própria de quem submete a sua vontade própria à vontade de Deus, retorna ao florescimento humano. E este retorno ao florescimento humano é divinamente afirmado, porque é da vontade de Deus que os seres humanos floresçam.

“In Christian terms, if renunciation decentres you in relation with God, God’s will is that humans flourish, and so you are taken back to an affirmation of this flourishing, which is biblically called agapê.”⁷⁴

Assim, Charles Taylor acredita que a filantropia pode ser motivada e sustentada por um amor baseado na nossa relação com Deus. Em que o amor pelo ser humano pode ser afirmado e sustentado pela crença e de que somos todos criados à imagem de Deus. E sermos criados à imagem de Deus, o centro da nossa identidade, é estarmos todos perante um ‘fluxo de amor’ - “stream of love”⁷⁵.

7. Perspetiva Cristã sobre o amor - textos fundamentais bíblicos

Queremos aprofundar o entendimento cristão sobre o amor de Deus, e como este está conectado ao amor do ser humano, do ‘próximo’, do ‘irmão’. Para isso vamos basear-nos na primeira carta de João do novo testamento da bíblia judaico-cristã.

⁷³ *Idem*, p. 16.

⁷⁴ *Idem*, p. 17.

⁷⁵ TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 701.

Neste livro do Novo Testamento, podemos verificar que o amor de Deus não se pode separar do amor pelo ser humano. Deus é amor, e quem está unido a Deus, ama o próximo. E somos capazes deste amor porque Deus nos amou primeiro. O amor é o mandamento principal do Cristianismo.

“O mandamento que Jesus nos deixou é este: aquele que ama a Deus deve também amar o seu irmão.”⁷⁶

Amar o irmão é consequência natural de amar a Deus. Diz-nos o apóstolo S. João que não é possível amar a Deus sem amar o ser humano. Porque quem não ama o próximo, não conhece Deus, nem está unido a Ele.

“Queridos amigos, amemo-nos uns aos outros porque o amor vem de Deus. Todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece-o. Aquele que não ama não conhece a Deus, uma vez que Deus é amor.”⁷⁷

Este amor de que estamos a falar é algo bastante prático, manifesta-se também em ajuda material. Por exemplo, neste texto lemos também que, se alguém tiver bens materiais e vir alguém passando necessidades, se fechar o seu coração a essa pessoa, se não a ajudar, como pode o amor de Deus estar nela? Ou seja, quando ‘o amor de Deus permanece numa pessoa’, então o seu coração se abre ao próximo e o ama. E isto significa, na prática, ter a compaixão e o amor de ajudar alguém, partilhando parte dos seus bens para ajudar a suprir as necessidades que quem precisa.

“Se alguém possui bens neste mundo e, vendo o irmão em necessidade lhe fechar o seu coração, como permanecerá nele o amor de Deus? Meus filhos, não amemos com palavras e discursos, mas com ações e com verdade.”⁷⁸

De pouco valem as palavras se não forem acompanhadas por ações. O amor é algo que se manifesta na prática, em ações. O espírito cristão expressa-se praticamente. Amar a Deus e estar unido a Ele é algo que se manifesta em ações e, na prática, e acima de tudo,

⁷⁶ I Epístola do Apóstolo João, 4:21, Bíblia para Todos, trad. João Ferreira de Almeida

⁷⁷ *Idem*, 4:7, 8.

⁷⁸ *Idem*, 3:17,18.

relacionalmente. É como se as relações entre seres humanos fossem o espelho das relações entre o ser humano e Deus. Porque se as relações entre seres humanos forem de amor, de justiça, e de ajuda, então quer dizer que o amor está presente, e uma vez que Deus é amor e é de Deus que vem o amor, então Deus está presente nessas mesmas relações.

8. Cristão e Camus

8.1 A mesma ação, concepções diferentes

A solidariedade, a ação humanitária, a defesa dos direitos humanos, podem ser afirmados, sustentados, e motivados, de diferentes maneiras. Isto é, podem ter diferentes fontes morais.

“We can look at Christian agape and, say, Camus’ affirming happiness in the face of the absurd, as two alternative ways of sustaining the same kind of philanthropic action, such as humanitarian action or a defence of human rights.”⁷⁹

Temos aqui dois casos paradigmáticos de afirmação da solidariedade: um é o caso cristão do amor ágape; o outro é o caso exemplificado de Camus. Tanto um como o outro partilham um consenso prático, motivado e compreendido de maneiras próprias.

Charles Taylor chama a nossa atenção para o facto que esses entendimentos próprios, do Cristão e do Camus, refletem visões éticas e concepções da vida humana radicalmente diferentes, “they also reflect very different ethical views, radically different conceptions of human life.”⁸⁰

Camus propõe a sua atitude ética perante uma certa caracterização da vida e do universo, em que a vida e o universo não têm significado. É por isso que a atitude proposta é de certo modo heroica, porque é diante desta vida e universo sem significado que Camus afirma mesmo assim uma ação filantrópica. “the related position of a Camus, where the response to the meaningless universe is continued philanthropic action, seems even more heroic”⁸¹.

Taylor contrasta ideias diferentes do que pode ser a medida última da excelência, “the ultimate measure of excellence”. Será que a virtude ética é a realização de “lone

⁷⁹ TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 701.

⁸⁰ *Ibidem*

⁸¹ *Idem*, p. 702

individuais”⁸²? Ou será que o bem mais alto consiste na comunhão, partilha e doação mútua, recíproca? Taylor reflete sobre os ideais que estas diferentes atitudes propõem, mesmo que implicitamente.

“But is that what life is about?”⁸³

Qual o bem mais alto da vida? Será a comunhão, a partilha, a reciprocidade? Será a doação gratuita unilateral? Como entender e interpretar a vida e o universo? Será o universo desprovido de sentido, será a vida desprovida de significado? Haverá uma vida após esta vida? As respostas a estas questões, ou propostas de resposta a estas questões estão implícitas nas atitudes do Cristão e de Camus, utilizando estes como casos paradigmáticos.

Quem poderá responder à questão destacada: *what is life about?* Quem terá a perspectiva e acesso privilegiado para saber?

Tanto o Cristão como Camus têm a sua visão própria do universo, uma visão da realidade última, uma visão metafísica. E essa diferença de visão metafísica reflete-se nas suas diferentes concepções do ser humano. Também se reflete naquilo que consideram ser o bem maior, ou o valor mais alto.

Para o Cristão a vida e o universo têm sentido e significado, dado por Deus, fonte do bem e do amor. E é por isso que, a ação filantrópica do Cristão, apesar de ser partilhada também por Camus, reflete uma visão ética e concepção do ser humano diferente. A atitude ética é motivada de maneira diferente. Até o sentido da dignidade do ser humano reflete a sua metafísica, apoiada em Deus.

Mas quem está certo, ou quem tem mais razão? Talvez não seja possível responder com certeza a esta questão, nem é meu interesse fazê-lo. Mas creio que é relevante destacar que tanto um como o outro têm as suas crenças metafísicas, sobre aquilo que consideram ser a realidade, e a realidade última. E a sua ética é influenciada por essa mesma metafísica, assim como a sua concepção da vida humana.

Gostaria de desenvolver exatamente isto, que estas posições são constituídas por experiências moralmente diferentes.

⁸² *Ibidem*

⁸³ *Ibidem*

8.2 Entendimentos e experiências morais diferentes

No processo da secularização, as fontes morais foram sendo concebidas de modos diferentes. Uma diferença desses modos foi tornar imanente o poder moral, ou seja, a força que acreditávamos vir de Deus, foi gradualmente sendo identificada como capacidade humana. Por exemplo: “the powers we have attributed to God are really human potentialities”⁸⁴. Charles Taylor procura mostrar que essa mudança implica uma experiência moral diferente.

Acerca da imanentização das fontes morais, o autor diz:

“What was new here was not only the theoretical account of the sources of morality. These are new modes of moral experience.”⁸⁵

Identificar a fonte moral com o ágape, ou com *a lei moral dentro de nós*, como em Kant -“the moral law within”⁸⁶, não é a mesma coisa. Ou seja, a mudança não é apenas teórica, nem somente uma questão de palavras ou de linguagem, mas é também uma mudança no modo como a realidade é vivida e experimentada, no modo como a experiência moral é interpretada.

“in each case the inspiration comes with and from the particular understanding of our human predicament.”⁸⁷

Cada modo particular de entendimento, transporta consigo a sua própria inspiração, o seu próprio modo de ser vivido, a sua própria experiência moral, “the meaning is integral to, it is constituent of the experience”⁸⁸.

Ou seja, no caso de Camus, o absurdo é uma interpretação, é um modo de entendimento da vida, do homem e do mundo. É reflexo da experiência humana na vida e no mundo, pelo menos da experiência de Camus. É um modo de experiência moral. Identifica as fontes morais à sua maneira, tem o seu modo de as entender. Estas fontes são imanentes, estão dentro do homem, são inerentes à natureza humana, são esta capacidade de, perante um

⁸⁴ *Idem*, p. 251.

⁸⁵ *Ibidem*

⁸⁶ *Ibidem*

⁸⁷ *Ibidem*

⁸⁸ *Ibidem*

universo sem sentido nem significado, encontrar as forças e razões para continuar a viver, e agir para bem da humanidade. Esta é uma experiência moral única, própria do seu entendimento da vida. É uma visão com uma interpretação própria, com os seus significados próprios. E como nos diz Charles Taylor, o entendimento é constitutivo da experiência, o significado é inerente à experiência, é constitutivo dela - “Its being understood in this way is integral to the experience.”⁸⁹

Do mesmo modo, a experiência do cristão é muito diferente, é uma experiência moral própria do seu entendimento. Porque entende e interpreta o mundo de uma maneira diferente, um mundo com sentido e significado, criado por Deus. As suas fontes morais têm origem em Deus, como fonte do amor.

9. Ágape em *Sources of the Self*

No seu livro *Sources of the Self*, Charles Taylor mostra-nos como o ágape proporciona uma experiência moral própria com capacidade de motivar e sustentar a filantropia e solidariedade.

O ágape, noção cristã do amor de Deus pelo ser humano, está conectado com uma visão do ser humano positiva, isto é, uma visão que afirma o valor do ser humano. E isto é capturado no primeiro capítulo de Génesis, quando após cada etapa da criação lemos “e viu Deus que era bom”. Charles Taylor diz-nos que isto é uma afirmação divina da criatura, do ser humano. E o ser humano pode participar do seu amor pela graça de Deus.

“Agape is inseparable from such a “seeing-good”⁹⁰

Sermos movidos pelo amor de Deus é também participar de um entendimento próprio, respetivamente ao ser humano, é conceber o ser humano enquanto um ser bom, digno, de valor, e merecedor de justiça e ajuda. Este é um modo de afirmarmos uma ética de solidariedade, e de a praticarmos. É um modo de experimentar esses mesmos padrões morais.

Podemos contrastar este caso com um caso em que somos motivados por razões diferentes. Por exemplo, praticamos a solidariedade apenas por um sentimento de obrigação, ou de culpa, ou até por um sentimento de superioridade moral. Estes são casos em que a

⁸⁹ *Ibidem*

⁹⁰ TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 516.

solidariedade não é autêntica, não está motivada por boas razões. E isto pode até ser perigoso e ter efeitos contrários à expectativa inicial. Como diz o autor: “Morality as benevolence on demand breeds self-condemnation for those who fall short (...)”⁹¹.

“But it is quite a different thing to be moved by a strong sense that human beings are eminently *worthy* helping or treating with justice, a sense of their dignity or value. Here we have come into contact with the moral sources which originally underpin these standards.”⁹²

Mais uma vez vemos como, perante os mesmos padrões morais, podemos ter experiências completamente diferentes. Charles Taylor parece sugerir que é importante que as nossas fontes morais estejam alinhadas com os nossos padrões morais. Quando assim não é, podemos corromper-nos moralmente, e acabar por desprezar aqueles mesmos seres humanos que inicialmente queríamos ajudar.

Como vemos na citação acima, é de facto relevante e importante sermos movidos por um verdadeiro sentimento de que o ser humano é digno e de valor. E o ágape é uma fonte moral que está conectada com uma conceção do ser humano que transporta consigo esse mesmo julgamento e sentimento, afirmando divinamente o valor e dignidade do ser humano.

Padrões elevados exigem fontes morais fortes. A questão que o autor nos coloca é se temos ao nosso dispor modos credíveis e capazes de ver esta mesma dignidade e valor do ser humano, que sejam capazes de sustentar estes elevados padrões morais. Se não, seria mais prudente e honesto moderá-los.⁹³

3ª Parte - A modernidade e o ágape

1. O mal-estar da Modernidade

Charles Taylor reconhece um mal-estar na modernidade. Há um sentimento generalizado perante a modernidade secularizada de perda de sentido e significado na vida.

Com o desencantamento do mundo, com a viragem antropocêntrica, com o desenvolvimento de um humanismo exclusivo, com a imanentização da conceção da vida e

⁹¹ *Ibidem*

⁹² TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 515.

⁹³ *Idem*, p. 517.

das fontes morais, com o eclipse da transcendência, diz-nos o autor que todos compreendem a queixa e o sentimento que o mundo perdeu significado, sentido, e profundidade.

“Although we respond to it very differently, everyone understands the complaint that our disenchanted world lacks meaning, that in this world, particularly youth suffer from a lack of strong purposes in their lives, and so on.”⁹⁴

Este sentimento é particular da modernidade secularizada. Em tempos anteriores as pessoas também se queixavam, mas não de falta de significado, quando muito do seu excesso - “what worried them was, if anything, an excess of “meaning”, the sense of one over-bearing issue - am I saved or damned?”⁹⁵.

O sentimento da perda de significado pode manifestar-se no quotidiano, no dia a dia. O sentimento que as nossas ações, os nossos objetivos e concretizações perdem profundidade, peso, substância, ressonância⁹⁶ - “There is a deeper resonance which they lack, which we feel should be there.”⁹⁷ O sentimento de que falta algo significativo à vida, ao dia a dia, às nossas ações e objetivos, é também o sentimento de que esse algo devia lá estar, como se algo de profundo e significativo nos estivesse a escapar.

Um modo de formular este assunto é em termos do significado da vida. Charles Taylor refere o “le sens du sensé” de Luc Ferry, a busca por aquilo que dá real significado à nossa vida - “the basic point which gives real significance to our lives”⁹⁸.

“Almost every action of ours has a point; we’re trying to get to work, or to find a place to buy a bottle of milk after hours. But we can stop and ask why we’re doing these things, and that points us beyond to the significance of these significances.”⁹⁹

Uma característica crucial da modernidade é o mal-estar da imanência - “the malaise of immanence”¹⁰⁰. O sentimento de que os nossos significados são frágeis. O sentimento de

⁹⁴ TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 303.

⁹⁵ *Ibidem*

⁹⁶ *Idem*, p. 307.

⁹⁷ *Ibidem*

⁹⁸ *Idem*, p. 308.

⁹⁹ *Ibidem*

¹⁰⁰ *Ibidem*

que a orientação que damos à nossa vida pode colapsar - “a moment may come, where we no longer feel that our chosen path is compelling, or cannot justify it to ourselves or others”¹⁰¹.

Charles Taylor atribui este mal-estar à imanência porque, diz-nos ele, todas estas formas de mal-estar resultam do “eclipse da transcendência”¹⁰².

Nos momentos cruciais da vida, o nascimento, o casamento, e a morte, nós procuramos marcar o quão especiais são estes momentos. São momentos de destaque, de uma importância maior, contrastam com os outros dias normais das nossas vidas. E o modo como normalmente marcamos esses momentos, como expressamos o seu significado, é ligando-os à transcendência.

“The way we have always done this is by linking these moments up with the transcendent, the highest, the holy, the sacred. Pre-Axial religions did this. But the enclosure in the immanent leaves a hole here.”¹⁰³

Até pessoas que não são religiosas recorrem aos rituais da igreja para celebrar o seu casamento. Momentos em que a relação ou referência ao transcendente parecem adequar-se para marcar a profundidade do significado que sentimos estar presente. Profundidade essa, e significado, que parece não serem adequadamente expressos num quadro de imanência.

A cura deste mal-estar da imanência, pode ser encontrada na recuperação da transcendência, mas não necessariamente. É possível tentar definir-se em termos puramente imanentes “the one thing needful”, - “say, in the project of creating a new world of justice and prosperity”¹⁰⁴.

2. O eclipse da transcendência

Também na área da moral muitas pessoas sentiram um mal-estar relativo ao processo de imanentização das fontes morais, próprio de um humanismo exclusivo e secularizado.

Ao identificar as fontes de benevolência meramente com o interesse próprio ‘iluminado’ - “enlightened self-interest”¹⁰⁵, ou simplesmente com sentimentos de simpatia, muitos sentiram que o modo de conceber a motivação humana perdeu profundidade,

¹⁰¹ *Ibidem*

¹⁰² *Idem*, p. 309.

¹⁰³ *Idem*, p. 309.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 310.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 311.

tornou-se mais superficial. Era como se o potencial humano para a auto-transcendência fosse negligenciado - “This seemed to neglect altogether the human power of self-transcendence, the capacity to go beyond self-related desire altogether and follow a higher aspiration.”¹⁰⁶

As fontes morais tornaram-se imanentes, a concepção de florescimento humano tornou-se imanente e antropocêntrica, a transcendência foi eclipsada. E assim, também a concepção do potencial humano, para alguns, perdeu dimensão. Neste sentido, a transcendência oferecia um modo de ultrapassar o interesse próprio enquanto fonte moral, enquanto catalisador da motivação humana, e aspirar e aceder a um poder de transformação humana motivada por aspirações mais altas.

Para muitos que sentiram este mal-estar relativo à imanentização das fontes morais e da motivação humana, esse horizonte de ascendência moral era o ágape¹⁰⁷. Para esses, o amor de Deus, e o amor a Deus, era essencial para uma concepção adequada da motivação humana, e a transcendência integrava a realidade das suas aspirações morais. Em que o potencial humano passa pela capacidade de auto-transcendência, ou descentramento, em que a pessoa não é apenas movida pelo interesse próprio, ou por meros sentimentos naturais de simpatia, mas é realmente movida pelo outro, pelo interesse genuíno de ajudar.

Uma outra característica deste mal-estar da modernidade que Charles Taylor destaca, é o modo como a ordem moral moderna se foi concentrando num conjunto de regras, perdendo de vista um propósito maior que dava razão de ser a esse *ethos*.

“the impersonal immanent order tended to focus its ethos in a code. What had got lost was the sense that devotion to God, for its own sake, was the centre of the religious life”¹⁰⁸

O sentimento geral é de que uma vida absorvida pela conformação às regras não é satisfatória, e dá lugar à convicção de que algo central e fundamental está a faltar - “The sense is that something central is missing, some great purpose, some élan, some fulfillment, without which life has lost its point.”¹⁰⁹

De uma perspetiva cristã, a peça central que está a faltar é o amor de Deus¹¹⁰, que oferece dimensão, propósito, sentido e significado à vida. Com a transcendência que lhe é

¹⁰⁶ *Idem*, p. 312.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 312.

¹⁰⁸ *Ibidem*

¹⁰⁹ *Ibidem*

¹¹⁰ *Ibidem*

própria, o amor de Deus também penetra a esfera moral, enquanto fonte moral, enquanto parte da motivação humana, e enquanto horizonte de ascendência moral, integrando uma concepção do ser humano capaz de se auto-transcender e transformar.

3. O amor de Deus e a parábola do Bom Samaritano

Segundo a perspectiva cristã, há algo na vida que nos pode dar um profundo sentido e significado - o amor de Deus.

Charles Taylor defende que a vida cristã não é redutível a um conjunto de regras. Quando se identifica a vida cristã com uma vida vivida em conformidade com as normas da civilização, perdemos de vista o mais importante da fé cristã, a transformação humana em aproximação do divino - “the raising of human life to the divine (theiosis)”¹¹¹.

Para melhor compreender o que está em causa, entre regras, normas de conduta, e um novo paradigma de ação e de relação, Charles Taylor reflete sobre a parábola do bom samaritano. E acerca desta história diz o seguinte: “This story can be seen as one of the original building blocks out of which our modern universalist moral consciousness has been built.”¹¹²

A parábola do Bom Samaritano encontra-se no novo testamento da bíblia judaico-cristã, no capítulo 10 do evangelho de S. Lucas. Charles Taylor introduz a história da seguinte maneira:

“This arises out of a discussion of the meaning of the precept from the Ten Commandments: Love your neighbour as yourself. A scribe asks Jesus: “but who is my neighbour?”, and Jesus’ answer is the story. A traveler is robbed and beaten and left by the side of the road. A priest and a Levite - that is, important figures in the Jewish community - pass by “on the other side”. Finally a Samaritan - that is, a despised outsider - comes, and he takes up the man, binds his wounds, and takes him to recuperate at a nearby inn”¹¹³

A parábola do bom samaritano ilustra um caso de generosidade, compaixão, e cuidado para com o próximo. Charles Taylor diz-nos que o modo como normalmente entendemos esta parábola é em termos de solidariedade universal, ou seja, todas as pessoas,

¹¹¹ *Idem*, p. 737.

¹¹² *Idem*, p. 738.

¹¹³ *Idem*, p. 737.

independentemente do grupo a que pertencem, nação, ou tribo, são, sem discriminação, merecedoras da nossa ajuda, generosidade, e cuidado.

Mas esta leitura que recebe a lição em termos de regras morais, em termos do que devemos fazer, não capta o essencial da parábola - Charles Taylor assume seguir o argumento de Ivan Illich pela proximidade com a sua própria perspectiva.

O essencial desta história não é um conjunto de regras universais, mas sim o novo modo ser, a nova motivação, o novo tipo de comunidade. “What the story is opening for us is not a set of universal rules, applying anywhere and everywhere, but another way of being. This involves on one hand a new motivation, and on the other, a new kind of community”¹¹⁴.

O Samaritano é movido para agir pelo homem ferido - “is moved by the wounded man”¹¹⁵. Responde e reage àquele homem, e não a um sentido de dever, ou a alguma regra, ou princípio moral. O que se quer salientar aqui é que a ação não é motivada por um sentido de um ‘nós’, de um grupo, de uma comunidade específica, de uma característica do homem que o insere numa categoria. A ação do samaritano ultrapassa as fronteiras que qualquer ‘nós’ - “cuts across the boundaries of the permitted “we’s” in his world (...) And in so responding, he frees himself from the bounds of the “we”.”¹¹⁶

O ato do Samaritano para com o homem ferido estabelece uma nova relação. E as relações deste tipo formam uma rede e não uma categoria de grupo. Ou seja, são relações únicas entre pessoas, em que cada relação nasceu de uma circunstância própria, e de um movimento livre e autêntico em que uma pessoa respondeu, reagiu, e foi movida para o bem de outra pessoa. Ao contrário de uma relação em que a ação é consequente da conformação com uma regra ou princípio, baseando-se na identificação da pessoa com um certo tipo de categorização.

“this is a network, not a categorical grouping; that is, it is a skein of relations which we link particular, unique, en fleshed people to each other, rather than a grouping of people together on the grounds of their sharing some important property”¹¹⁷

¹¹⁴ *Idem*, p. 738.

¹¹⁵ *Ibidem*

¹¹⁶ *Ibidem*

¹¹⁷ *Idem*, p. 739.

4. Relações baseadas no amor ágape

O tipo de relação entre Samaritano e o judeu ferido é uma relação de proporção dissimétrica - “they are fitted together in a dysimmetric proportionality”¹¹⁸ - ou seja, não é simétrica, não exige reciprocidade. Este tipo de relação, segundo o autor, vem de Deus, é o tipo de relação do ágape, baseada no amor que Deus tem por nós, por cada pessoa.

“They are fitted together in a dissymmetric proportionality (chapter 17, p. 197) which comes from God, which is that of agape, and which became possible because God became flesh. The enfleshment of God extends outward, through such new links as the Samaritan makes with the Jew, into a network, which we call the Church.”¹¹⁹

A partir deste excerto podemos observar como a espiritualidade cristã informa a sua própria moralidade. Segundo a perspectiva cristã, o tipo de relação baseado no amor ágape tem a sua origem em Deus, ou seja, Deus é a origem e o paradigma deste tipo de amor.

A parábola do Samaritano pode até ser interpretada simbolicamente como uma representação da relação entre Deus e o homem. Do mesmo modo que o Samaritano estendeu a mão ao judeu ferido, também Deus estende a mão ao homem. Sendo em Deus que está a origem da ação, sentimento, e relação caridosa, de amor.

Verificamos essa iniciativa de Deus, como nos diz Charles Taylor, ao se ter tornado homem - “became flesh”, manifestando a extensão e alcance do seu amor, relacionando-se com as pessoas, através de relações únicas como a do samaritano para com o judeu.

O conjunto destas relações forma uma rede de relações únicas, que transcendem barreiras e categorizações, baseadas no amor que Deus tem por nós - “it creates links across boundaries, on the basis of a mutual fittingness which is not based on kinship but on the kind of love which God has for us, which we call agape.”¹²⁰

5. Exemplo paradigmático do amor ágape

Charles Taylor diz que Jesus Cristo é o caso paradigmático do amor ágape, ao ter encarnado e se submetido à morte. O que é realçado neste tipo de amor é como todas as

¹¹⁸ *Ibidem*

¹¹⁹ *Idem*, p. 739.

¹²⁰ *Ibidem*

barreiras e laços de solidariedade preexistentes são ultrapassados. Ou seja, segundo a tradição religiosa judaico-cristã, Jesus Cristo veio à terra para dar a sua vida pela humanidade, para tornar possível a reconciliação com Deus. Este ato, de salvação, não é motivado por qualquer laço de solidariedade preexistente, nem é motivado pela pertença a uma comunidade. É um ato original de doação, é um ato gratuito de amor - “It is a free gift of God.”¹²¹

“And the paradigmatic stepping beyond of agape, the incarnation and submission to death of Christ, is not motivated by a pre-existing community or solidarity. It is a free gift of God.”¹²²

O amor ágape é um amor que se dá e oferece gratuitamente. A parábola do bom samaritano mostra isso, quando este leva o judeu ferido até ao sítio onde pode receber cuidados de saúde, pagando pela sua estadia, sem esperar nada em troca. É neste sentido que o amor ágape não participa de uma mutualidade ou reciprocidade necessária. E este amor e tipo de relação é possível por causa de Deus, vem de Deus, e Deus é o primeiro a amar deste modo. Sendo em relação a Deus, que o Homem pode receber este amor, e participar dele partilhando-o com outros, com o seu próximo, em doação e cuidado gratuito.

Assim, podemos ver melhor como é possível responder afirmativamente à questão original deste estudo: pode o ágape ser fonte moral da solidariedade universal? A parábola do bom samaritano, e o exemplo de Jesus Cristo, mostram como o amor de Deus é um modo de motivar e inspirar a ação solidária e universal, porque o amor de Deus, o amor ágape, é para todos, e não está dependente do mérito das pessoas, e por isso mesmo é uma dádiva gratuita de Deus.

É oportuno verificar como esta visão é apresentada num excerto da primeira carta de João, da bíblia judaico-cristã:

“Foi assim que Deus mostrou o seu amor por nós: enviou o seu Filho único ao mundo, para recebermos a vida por meio dele. Esse amor consiste nisto: não fomos nós que amámos a Deus, mas foi ele que nos amou e nos enviou o seu Filho único ao mundo, para recebermos a vida por meio dele. E esse amor consiste nisto: não fomos nós que

¹²¹ *Idem*, p. 246.

¹²² *Ibidem*

amámos a Deus, mas foi ele que nos amou e nos enviou o seu Filho para ser sacrifício e expiação pelos nossos pecados.”¹²³

O ágape cristão é onde a moralidade e a espiritualidade se encontram e se fundem, tornando-se indissociáveis. Porque a moralidade que é encorajada não pode ser separada de Deus, porque Deus é a própria origem e fonte deste amor. E também esta espiritualidade não pode ser separada da moralidade, em termos da ação. Porque, como vimos anteriormente, segundo a perspectiva cristã, quem não ama o seu próximo, não conhece a Deus - “Aquele que não ama não conhece a Deus, uma vez que Deus é amor.”¹²⁴

Portanto, uma espiritualidade de amor a Deus está ligada a uma moralidade de amor ao ser humano. E uma não existe separada da outra. Amar alguém com um amor ágape é amar essa pessoa como Deus a ama. É ver a pessoa como Deus a vê. É adotar a perspectiva de Deus.

6. Acreditar em Deus numa era secular

Vivemos numa era secular, a nossa sociedade ocidental passou por mudanças fundamentais nos últimos séculos. Diz-nos Charles Taylor que estas mudanças não podem ser captadas em termos de declínio ou marginalização da religião, como assumem algumas teorias de secularização. Estas mudanças envolvem a alteração das estruturas dentro das quais vivemos, e do modo como imaginamos essas estruturas.¹²⁵ A estas estruturas Charles Taylor cunhou de ‘Estrutura Imanente’ - ‘Immanent Frame’ - “the different structures we live in: scientific, social, technological, and so on, constitute such a frame in that they are part of a “natural”, or “this-worldly” order which can be understood in its own terms, without reference to the “supernatural” or “transcendent”.”¹²⁶

Esta estrutura dentro da qual vivemos é composta pelo modo como concebemos e imaginamos as diferentes áreas da vida: científica, tecnológica, social, económica, política, etc. Mas esta estrutura deixa em aberto se é necessário referirmo-nos à transcendência para certos fins. Como, por exemplo, para propósitos de explicação última - “purposes of ultimate

¹²³ I Epístola do Apóstolo João, 4:9 e 10, Bíblia para Todos, trad. João Ferreira de Almeida.

¹²⁴ I Epístola do Apóstolo João, 4: 7 e 8, Bíblia para Todos, trad. João Ferreira de Almeida.

¹²⁵ TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 594.

¹²⁶ *Ibidem*

explanation”¹²⁷ -, para transformação espiritual ou para encontrar sentido na vida em geral. Portanto, esta estrutura que caracteriza a nossa era secular pode ser interpretada de modos ‘abertos’ ou ‘fechados’ à transcendência.

Uma das questões principais que está presente na nossa era secular, e que surge dentro da estrutura imanente é se acreditamos em Deus. Isto é, se acreditamos em algum poder ou realidade transcendente - “for many people in our Western culture, the choice is whether to believe in God”¹²⁸. Este debate, diz-nos Charles Taylor, tem como extremos a posição religiosa ortodoxa de um lado, e o ateísmo materialista do outro. Não é que todas as pessoas se identifiquem com uma posição ou com outra, mas sim que todas as posições se definem em relação a um destes extremos.

Uma área em que estas questões estão presentes é a área da moralidade e da vida ética. Quando procuramos entender e fazer sentido da nossa vida ética, muitas vezes levantamos questões relacionadas com Deus ou com a possibilidade de uma realidade transcendente.

Charles Taylor formula a seguinte questão: “what ontology can underpin our moral commitments”? Ou seja, qual a concepção da realidade, no seu todo, que subjaz e suporta os nossos compromissos morais? Como achar o sentido da nossa experiência moral?

Será que uma ontologia puramente materialista consegue fazer sentido da nossa experiência moral? Charles Taylor diz-nos que Kant considera o materialismo ontológico incapaz disso.

Como fazer sentido da nossa identidade, enquanto agentes morais, ou enquanto agentes criativos e capazes de reagir à beleza? Ou seja, tanto na ética como na estética, e até relativamente a questões de identidade, surgem questões ontológicas. Quais as suposições ontológicas das nossas explicações? Para algumas pessoas, a nossa experiência ética e estética é incompatível com uma ontologia reducionista¹²⁹, isto é, em que todas as coisas que existem são consideradas materiais. Charles Taylor coloca a questão da seguinte maneira: “can the experience be made sense of in an ontology excluding the transcendent?”¹³⁰

Podemos ver como a questão da crença em Deus ou numa realidade transcendente é importante e está presente em discussões éticas, estéticas, de identidade, e ontológicas. É uma questão transversal às diferentes dimensões da nossa vida. Está presente na nossa tentativa de achar o sentido da nossa vida e experiência.

¹²⁷ *Ibidem*

¹²⁸ *Idem*, p. 600.

¹²⁹ *Idem*, p. 605.

¹³⁰ *Idem*, p. 606.

7. A solidariedade e a ontologia subjacente

A solidariedade é uma das características principais da ordem moral moderna. Também neste tema podemos ver a relação entre moralidade, concepção da vida ética, e a ontologia que lhe é subjacente.

Charles Taylor constata que, ao longo dos tempos, fomos afirmando cada vez mais compromissos morais que se expressam numa solidariedade cada vez mais abrangente, alcançando a universalidade. E o autor quer compreender o que motivou este aumento de abrangência, o ultrapassar das diferentes barreiras ou limites, quer tribais, de família, de nação, até chegar à solidariedade humana universal.

Um modo de compreender esta gradual abrangência é através do entendimento inspirado em Hume, ou seja, em termos da nossa tendência inata para a simpatia. E esta simpatia foi-se alargando cada vez mais, até alcançar uma globalização, ou ética universal.¹³¹ No entanto, este modo de entendimento não capta o sentido de uma distinção qualitativa entre um modo anterior de pertença, mais estrito e limitado, para um que lhe é superior qualitativamente¹³². Um salto, uma mudança, que constituiu uma ascendência moral.¹³³

Charles Taylor expressa que não é sua intenção chegar a uma conclusão convincente, confessando até que acha que não o conseguiria também. Mas quer, contudo, identificar o que está em causa.

A visão de Hume procura compreender a moralidade como um sentimento humano ‘natural’, e não como algo que a razão identifica enquanto uma exigência intrinsecamente superior. Mais uma vez podemos verificar como as questões éticas estão relacionadas com as questões ontológicas. E para haver uma compreensão satisfatória das duas, é necessário haver coerência. Ou seja, é um exercício de alinhamento entre a nossa experiência de vida ética e moral, e a descrição daquilo que consideramos que lhe subjaz, seja isso uma realidade transcendente, Deus, ou algo diferente.

Para Charles Taylor não é claro o que subjaz a estas mudanças qualitativas - “qualitative shifts” - relativas à gradual expansão e abrangência da solidariedade. Mas, apesar disso, o autor expressa ter as suas inclinações teístas.

¹³¹ *Ibidem*, p. 608.

¹³² *Ibidem*

¹³³ *Idem*, p. 609.

“The issue of what causes, or lies behind, or (if this is possible) justifies these qualitative shifts in the space of solidarity, together with the sense of moral ascent, remains unresolved to general satisfaction (though I have my own - theistic - hunches).”¹³⁴

A crença em Deus, numa era secular, é uma parte fundamental de um modo de entendimento da vida. É também um modo de alcançar uma melhor descrição ontológica da realidade, que seja coerente e compatível com uma certa experiência moral e vida ética. A crença em Deus também pode fazer parte de uma concepção da vida humana, isto é, para uma certa concepção da vida humana é necessária a crença em Deus. Um exemplo é a concepção do ser humano enquanto imagem de Deus.

Em suma, a crença em Deus faz parte de todo um modo de vida e entendimento que é possível numa era secular, baseado num modo de interpretação da estrutura imanente aberta ao transcendente.

8. Acreditar em Deus é um modo de identificar a realidade transcendente

É normal identificar uma pessoa que acredita em Deus como uma pessoa religiosa. Esta crença em Deus pode seguir formas religiosas mais ou menos tradicionais. No caso judaico-cristão, a crença em Deus, e experiência espiritual e religiosa que lhe está associada, pode ser mais próxima de um entendimento explícito e partilhado por uma certa comunidade. Noutros casos, menos tradicionais, esta crença pode ser mais privada e pessoal, e não estar identificada nem associada com uma tradição religiosa coletiva e formulada.

Mas em ambos os casos, parece que a crença em Deus parte de uma experiência espiritual e religiosa, é um modo de identificar e reconhecer uma realidade transcendente. Assim também concorda Charles Taylor: “in our religious lives we are responding to a transcendent reality.”¹³⁵

Diz-nos o filósofo que é sua convicção que todos temos uma certa perceção desta realidade transcendente, e é essa realidade que tentamos identificar ao reconhecer um modo de plenitude, aquilo que o autor cunhou de ‘fullness’. Segue-se que, se de facto a busca da plenitude, a sua identificação e tentativa de formulação, é uma resposta à perceção da realidade transcendente, então o humanismo exclusivo está limitado na sua apreensão dessa

¹³⁴ *Ibidem*

¹³⁵ *Idem*, p. 768.

mesma realidade. Porque o humanismo exclusivo fecha a porta à transcendência, e consequência disso é uma desadequada identificação da plenitude.

“We all have some sense of this, which emerges in our identifying and recognizing some mode of what I called fullness, and seeking to attain it. Modes of fullness recognized by exclusive humanisms, and others that remain within the immanent frame, are therefore responding to a transcendent reality, but misrecognizing it.”¹³⁶

O humanismo exclusivo é um modo de humanismo que opera dentro da imanência, da estrutura imanente. E é desse modo que busca a plenitude, identificando-a e reconhecendo-a dentro da esfera imanente e humana, em alguma experiência ou condição humana, quer seja um sentimento, ou uma conquista e realização¹³⁷.

Charles Taylor afirma acreditar em Deus, entendido de acordo com a tradição judaico-cristã.

“If I am right that our sense of fullness is a reflection of transcendent reality (which for me is the God of Abraham) and that all people have a sense of fullness, then there is no absolute point zero. But there is a crucial point where many come to rest in our civilization, defined by a refusal to envisage transcendence as the meaning of this fullness.”¹³⁸

Para Charles Taylor o ‘Deus de Abraão’ é a realidade transcendente. E como todas as pessoas têm uma certa percepção de plenitude, e a percepção da plenitude é um reflexo da realidade transcendente, então não há posição absolutamente neutra.

Aqui o autor refere-se ao modo como algumas posições se fecham ao reconhecimento de características fundamentais da plenitude - “They are shutting out crucial features of it”¹³⁹, referindo-se ao modo como as perspectivas dentro do humanismo exclusivo identificam a plenitude.

Apesar de para o autor a realidade transcendente ser o Deus de Abraão, Charles Taylor não considera que um sentido de certeza absoluta seja adequado ou positivo. Por um

¹³⁶ *Idem*, p. 768.

¹³⁷ *Cf.*, p. 769.

¹³⁸ *Ibidem*

¹³⁹ *Idem*, p. 768.

lado, nós, seres humanos, não somos capazes de apreender por completo esta realidade, não somos capazes de ver Deus cara a cara, tanto literalmente como metaforicamente. E devemos ser lembrados do quão pouco podemos conhecer Deus, e quão limitada é a nossa apreensão -“Those who believe in the God of Abraham should normally be reminded of how little they know him, how partial is their grasp of him.”¹⁴⁰ Por essa razão, a convicção e sentimento de certeza absoluta é uma ilusão e é também uma barreira à adequada identificação da realidade transcendente.

O fundamental da reflexão de Taylor passa por uma crítica ao humanismo exclusivo, que ao rejeitar a transcendência limita bastante a sua adequada identificação da plenitude, considerando que esta apenas pode ser captada adequadamente apelando à transcendência.

Portanto, Charles Taylor partilha da convicção que há uma realidade transcendente, é essa realidade que tentamos descobrir ao identificar e reconhecer a plenitude, e para o autor essa realidade transcendente é o Deus de Abraão.

9. É a transcendência uma necessidade do coração humano?

De acordo com a perspectiva da transcendência, no coração do ser humano habita um forte desejo de transcendência. Um desejo de manter a janela da transcendência aberta. Mas esta visão é negada pelo humanismo exclusivo. Da perspectiva do humanismo exclusivo, essa janela da transcendência é fechada como se nada houvesse além desta vida, e desta realidade imanente.

“Exclusive Humanism closes the transcendent window, as though there were nothing beyond. More, as though it weren’t an irrepressible need of the human heart to open that window, and first look, then go beyond.”¹⁴¹

Para além de duas perspectivas sobre a realidade, perspectivas ontológicas, são também duas perspectivas sobre a condição humana. E perante estas duas opções Charles Taylor coloca a questão: “Who is right?”¹⁴²

Quem pode responder a esta pergunta? Quem tem o ponto de vista privilegiado para saber o que é realmente a realidade? E para saber o que e quem é realmente o ser humano?

¹⁴⁰ *Idem*, p. 769.

¹⁴¹ *Idem*, p. 638.

¹⁴² *Ibidem*

Quem será capaz de determinar se este desejo do coração de ir além da vida, para lá da janela da transcendência, é um erro, o resultado de uma mundividência incorreta, ou até uma patologia?¹⁴³

“Well, who can make more sense of the life all of us are living? (...) If the transcendent view is right, then human beings have an ineradicable bent to respond to something beyond life. Denying this stifles.”¹⁴⁴

Quem é capaz de fazer mais sentido da vida que todos estamos a viver? Esta é a questão que o autor avança. Será este o critério para determinar a validade destas perspetivas? Talvez acerca de certos assuntos e matérias da vida que não podem ser confirmados, ou sabidos, demonstrados, ou observados, o que nos resta é a capacidade de uma certa perspetiva para fazer sentido da vida que vivemos.

Podemos concluir que para Charles Taylor a perspetiva de abertura à transcendência é aquela que faz mais sentido da vida que vivemos e que ele vive. Uma vida que reconhece uma realidade transcendente, e uma perspetiva da condição humana que também identifica e reconhece este desejo do coração humano pela transcendência. Desejo este que fica abafado dentro de uma perspetiva imanentista, que nega a transcendência, e que por consequência considerará esse desejo inadequado, ou resultado de um erro.

10. A cultura moderna e a morte

Como podemos ver a cultura moderna está polarizada e “ideologicamente fragmentada”¹⁴⁵. É uma cultura que partilha diferentes perspetivas sobre a vida, perspetivas abertas e fechadas à transcendência, umas que aceitam e outras que rejeitam a religião. Cada uma delas procura fazer sentido da vida à sua maneira, carregando com ela características e implicações próprias.

A morte é um tema que mostra como a cultura moderna está fragmentada em perspetivas e atitudes diferentes. Como é a morte entendida na cultura moderna? O que é a morte e quais as suas implicações para o significado da vida? É a morte apenas o fim da vida

¹⁴³ *Ibidem*

¹⁴⁴ *Idem*, p. 638.

¹⁴⁵ *Idem*, p. 727.

ou é a passagem para uma outra vida, para a vida eterna e união com Deus? Estes são exemplos de diferentes perspectivas, crenças e entendimentos sobre a morte.

De acordo com Charles Taylor, na vida e nas nossas relações, especialmente nas relações com as pessoas que amamos, há um desejo de continuidade, um desejo de um para sempre, de eternidade. Seguindo uma expressão conhecida de Nietzsche - “Alle Lust will Ewigkeit” - o nosso autor interpreta-a da seguinte maneira: “this love by its nature calls for eternity”¹⁴⁶. Há algo na vida e no amor que chama pela eternidade, que exige a eternidade. Ou seja, há algo na vida e no amor que é corrompido quando acaba. A morte parece ameaçar e derrotar a natureza do amor e da vida - “Death seems to defeat that, the ultimate dispersal which remains ungathered”¹⁴⁷.

Para alguns ateus, as ideias e desejos de uma vida eterna são expressão de uma atitude infantil que recusa enfrentar a realidade. Mas essa não é a convicção de Charles Taylor. Porque os nossos momentos de felicidade são carregados de significado, e este significado exige permanência. Algo parece estar errado quando a morte ameaça o fim destes significados.

“The deepest, most powerful kind of happiness, even in the moment, is plunged into a sense of meaning. And the meaning seems denied by certain kinds of ending. That’s why the greatest crisis around death comes from the death of someone we love.”¹⁴⁸

O que Charles Taylor nos diz é que o modo como as coisas acabam parece condicionar aquilo que essas coisas são. O significado que nasce com a vida, com o amor, com a felicidade e a alegria, parece ser negado com o fim na morte. Por estas razões o desejo de eternidade e continuação não são meros desejos infantis e triviais. O desejo da eternidade revela uma visão ética - “the yearning for eternity reflects an ethical insight, (...), that death undermines meaning”¹⁴⁹. A morte compromete o significado.

Este constrangimento da cultura moderna perante a morte pode ser verificado em momentos difíceis e desafiantes, como a morte de um ente querido. Por vezes ficamos sem saber o que dizer, ou preferimos evitar a situação. Até pessoas que não são religiosas optam

¹⁴⁶ *Idem*, p. 720.

¹⁴⁷ *Ibidem*

¹⁴⁸ *Idem*, p. 721.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 722.

por cerimónias fúnebres religiosas, talvez por encontrarem aí uma linguagem que vá de encontro à necessidade de eternidade.¹⁵⁰

Um outro modo de entender a morte é segundo a perspectiva cristã, que vê a morte não como o fim, ou fim absoluto, mas como a passagem para a vida eterna, para a união com Deus. E assim, o desejo de eternidade é satisfeito, e o significado da vida e da felicidade está assegurado.

“In Christian terms: the locus of death, as the place where one has given everything, is the place of maximum union with God; and therefore, paradoxically, the source of most abundant life.”¹⁵¹

Como diz o autor, a morte é paradoxalmente a fonte da vida abundante, porque significa o momento de união e reconciliação com Deus.

Em suma, a cultura moderna contém nela diferentes perspectivas. Um dos objetivos de Charles Taylor é mostrar como esta cultura está inquieta perante os limites da esfera humana. Anteriormente vimos como a ‘estrutura imanente’ podia ser interpretada de modos diferentes, ‘aberta’ ou ‘fechada’ à transcendência. Estas diferentes interpretações ganham contornos mais concretos ao refletirmos sobre a morte e o significado da vida. A perspectiva cristã é o exemplo de um reconhecimento da transcendência, em que a morte é um ponto de contacto com o além, com uma vida além desta. Enquanto uma visão ateísta, própria de uma interpretação fechada da estrutura imanente, considerará a morte como o fim absoluto, e encontrará as suas maneiras de sustentar o significado, ou aceitar que este de facto não se sustenta.

Apesar da nossa cultura moderna, segundo Charles Taylor, tender a rejeitar a perspectiva crente, ou aberta à transcendência - “inhospitable to belief”¹⁵² - há, contudo, momentos em que sentimos que há algo mais, que a vida não é só isto. É esta ambivalência e polarização que caracteriza a nossa era secular e cultura moderna - “The secular age is schizophrenic, or better, deeply cross-pressured”¹⁵³.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 24.

¹⁵¹ *Idem*, p. 726.

¹⁵² *Idem*, p. 727.

¹⁵³ *Ibidem*

11. A perspectiva Cristã sobre a morte

O nosso entendimento sobre a morte está interligado com o nosso entendimento sobre a vida. Um é o limite do outro, o seu fim, a sua negação. E também a nossa noção de ser humano está relacionada com a noção de vida e de morte. Qual é a perspectiva cristã sobre estes temas e realidade? Para saber é oportuno olhar para os seus textos fundamentais da bíblia judaico-cristã.

“No princípio, quando Deus criou o céu e a terra”¹⁵⁴ - Este é o primeiro versículo da bíblia. Apresenta Deus como o criador das coisas e como criador do ser humano. “Deus criou então o ser humano à sua imagem; criou-o como verdadeira imagem de Deus. E este ser humano criado por Deus é o homem e a mulher.”¹⁵⁵ Deus é o criador e a origem da vida, da terra, do universo, e do ser humano. E o ser humano foi criado à imagem de Deus.

De acordo com a narrativa judaico-cristã, o homem e a mulher no início da criação estavam no jardim do Éden, e Deus deu-lhe a seguinte ordem: “Podes comer do fruto de qualquer árvore, menos do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Deste não podes comer de maneira nenhuma. No dia em que dele comeres, ficas condenado a morrer.”¹⁵⁶ A morte era a condenação, a consequência da desobediência a Deus. Adão e Eva podiam comer o fruto de qualquer árvore, menos de uma. Comeram o fruto, e por isso, foram condenados a morrer. Esta é a visão do pecado original, como é costume ser designada, o primeiro pecado do ser humano, aquele responsável pelo destino mortal do ser humano, da sua finitude e mortalidade.

Mas Jesus Cristo trouxe a redenção, e a esperança da vida eterna. Numa conversa entre Jesus e Nicodemos, como relatada no evangelho de S. João no novo testamento da bíblia, Jesus diz: “Deus amou de tal modo o mundo que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crer não se perca, mas tenha a vida eterna.”¹⁵⁷ Ou seja, a morte já não é o fim, mas volta a ser possível a eternidade, a vida sem fim, eterna, reconciliada com Deus.

Também numa conversa com os discípulos, acerca da morte de Lázaro, Jesus diz: “Eu sou a ressurreição e a vida. O que crê em mim, mesmo que morra, há de viver. E todo aquele que está vivo e crê em mim, nunca mais há de morrer.”¹⁵⁸ Jesus apresenta-se como a ressurreição e a vida, contrariando o entendimento comum de que a morte é o fim. Esta

¹⁵⁴ Génesis, 1: 1, Bíblia para Todos, trad. João Ferreira de Almeida.

¹⁵⁵ *Idem*, 1: 27.

¹⁵⁶ *Idem*, 16,17.

¹⁵⁷ Evangelho de S. João, 3: 16, Bíblia para Todos, trad. João Ferreira de Almeida.

¹⁵⁸ Evangelho de S. João, 11: 25,26, Bíblia para Todos, trad. João Ferreira de Almeida.

conversa aconteceu no contexto da morte de Lázaro e do milagre da sua ressurreição. Mais uma vez, a mensagem de Jesus Cristo convida as pessoas a terem fé nele e em Deus para a vida eterna, a ressurreição, a superação da mortalidade.

Após a crucificação de Jesus Cristo, ao terceiro dia, dizem os quatro evangelhos do novo testamento que Jesus Cristo ressuscitou e apareceu aos discípulos. No evangelho de S. Marcos podemos ler o que Jesus diz aos discípulos quando lhes aparece após ressuscitar: “Depois abriu-lhes o entendimento para compreenderem as Escrituras e disse-lhes: «É assim que está escrito: que o Messias tinha de morrer, que ao terceiro dia havia de ressuscitar dos mortos e que em seu nome se havia de pregar a mensagem sobre o arrependimento e o perdão dos pecados a todas as nações, começando em Jerusalém. São vocês testemunhas de tudo isto (...)»”¹⁵⁹

Portanto, a fé Cristã é uma fé em Deus, e em Jesus Cristo, e em como é neles que está a vida, e o poder sobre a morte. A morte já não é o fim derradeiro, mas há esperança na vida eterna graças ao amor de Deus, que enviou o seu filho Jesus Cristo para salvar o ser humano e tornar possível a reconciliação com Deus e a ressurreição.

A morte passa a ser vista como um lugar de passagem para um outro modo de vida, e assim o cristão, aquele que vive com fé em Deus e em Jesus Cristo, fundamenta a sua esperança na vida e ressurreição de Jesus Cristo, como relatada nos textos fundamentais desta tradição religiosa.

“the moment at which Christ enters most fully our lives is (if we allow it) the moment of our death. (...) Death and Resurrection are inextricably linked. The most fearsome destruction can also be seen as a gentle spring.”¹⁶⁰

Charles Taylor comenta que, segundo o entendimento ortodoxo cristão, a morte e a ressurreição são interconectadas. O momento da morte é o momento em que Jesus Cristo opera a ressurreição em nós, se nos dispusermos a isso. Esta disposição - “if we allow it” - é expressa pela fé, pela abertura e confiança em Deus, ao crer Nele.

¹⁵⁹ Evangelho de S. Marcos 24: 46-48, Bíblia para Todos, trad. João Ferreira de Almeida.

¹⁶⁰ TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 763.

12. A comunhão é o foco central do cristianismo

Charles Taylor ao comentar alguns poemas de Hopkins, reconhece a sua proximidade com o foco central do cristianismo, a comunhão.

“the central Christian focus on communion as the goal of God’s action in Creation. God didn’t just make us so that we could live according to the laws of his creation, but to participate in his love.”¹⁶¹

O grande propósito de Deus para o ser humano é viver em amor, esta é a perspectiva e mensagem do cristianismo. É da vontade de Deus que o ser humano participe no seu amor, no amor de Deus.

É em comunhão com Deus que o ser humano se completa e encontra a sua real identidade. Uma vez que Deus é o criador de todas as coisas, a origem e fundamento dos seres, então é em relação com Deus que as coisas têm razão de ser - “ a thing can have its particular being only in relation to God”¹⁶².

Portanto, o ser humano, enquanto criatura, recebe o seu ser de Deus, o criador de todos os seres. E isto significa que apenas somos nós próprios em relação com Deus. Sem Deus, não poderíamos ser.

“Applied to ourselves as personal beings, this means that we can only be ourselves in communion with God (...)”¹⁶³

Sermos nós próprios em comunhão com Deus é estarmos integrados enquanto seres corpóreos e emocionais, com uma história própria de vida¹⁶⁴. Diz-nos Charles Taylor que as emoções têm o seu lugar devido no amor de Deus, e é este amor que descreve a natureza da comunhão¹⁶⁵.

Em suma, o conceito que melhor capta a relação de Deus com o ser humano é a comunhão, ou amor. E estes definem tanto a natureza de Deus, como a nossa relação com Ele.

¹⁶¹ *Idem*, p. 764.

¹⁶² *Idem*, p. 762.

¹⁶³ *Ibidem*

¹⁶⁴ *Idem*, p. 279.

¹⁶⁵ *Cf.*, p. 279.

“In this way, the central concept which makes sense of this whole is communion, or love, defining both the nature of God, and our relation to him.”¹⁶⁶

13. A comunhão com Deus e a solidariedade universal

A comunhão com Deus e a solidariedade são dois conceitos com uma grande afinidade. A comunhão com Deus consiste no amor de Deus pelo ser humano, e na relação do ser humano com Deus. A solidariedade é uma forma de amor e benevolência de um ser humano para outro. Os dois conceitos representam formas de amor, de abertura e de reconhecimento; os dois são gestos de ‘estender a mão’ e ‘abrir os braços’.

A solidariedade é em certa medida um reflexo do amor de Deus. Do mesmo modo que Deus ama o ser humano e lhe estende a mão, também a solidariedade humana é uma ação, e um sentimento, que estende, em amor, a mão ao próximo.

Para um cristão a solidariedade é fruto, ou manifestação, da relação com Deus. Porque o amor de Deus é algo que transborda e se transmite. No sentido em que, amar a Deus, e estar em comunhão com Deus, é também amar os seres humanos, porque também estes são amados por Deus. E como vimos anteriormente, biblicamente, quem não ama o próximo não ama a Deus. E quem ama a Deus, então ama o próximo. O amor de Deus e o amor pelo próximo não podem existir um sem o outro. Portanto, de uma perspectiva cristã a comunhão com Deus e a solidariedade não podem existir uma sem a outra.

A solidariedade universal é então um reflexo do amor de Deus, e da nossa verdadeira identidade. Somos seres criados à imagem de Deus, chamados a viver em comunhão com Deus, e a estender a todos este modo de ser e de amar. Este amor não é baseado no mérito de cada um, mas é incondicional, ou baseado naquilo que cada um profundamente é, um ser criado à imagem de Deus, digno de amor, benevolência, e justiça.

Uma vez que a comunhão com Deus, caracterizada pelo amor de Deus, é o ágape. E uma fonte moral é aquilo que tem a capacidade de motivar, e inspirar moralmente uma pessoa, levando-a a agir. Então podemos afirmar que o ágape pode ser fonte moral da solidariedade universal.

Refletindo sobre a proximidade e influência do amor cristão para a moralidade da solidariedade universal, Charles Taylor levanta a seguinte questão:

¹⁶⁶ *Ibidem*

“In view of the importance of Christian universalism and agape in the constitution of the modern idea of moral order, ought we really to hope for the utter uprooting of all the beliefs and desires which Christianity has inculcated in our civilization?”¹⁶⁷

Será que devemos desejar a eliminação das crenças e desejos que o cristianismo cultivou na moralidade da nossa civilização? Será que devemos filtrar a nossa moral da solidariedade e retirar-lhe todos os vínculos e ligações a crenças e ideias cristãs? Será que devemos optar por formular uma solidariedade que não tenha quaisquer ligações ao amor de Deus, ou à identidade do ser humano divinamente afirmada?

Uma coisa parece clara: o cristianismo cultiva e inspira a moralidade da solidariedade, e moldou historicamente a constituição da nossa ideia moderna de ordem moral. A meu ver, muitas das crenças e desejos do cristianismo, que afirmam e sustentam esta solidariedade, devem ser reconhecidos e valorizados, porque mostram os seus frutos efetivamente. Mais do que crenças meramente mentais, são vivências humanas e espirituais. São modos de ser e de estar, maneiras de o ser humano encontrar o firmamento e fundamento da sua vida.

O foco central deste trabalho, seguindo Charles Taylor, é encontrar fontes morais capazes de sustentar os nossos compromissos morais, por palavras do autor: “finding the moral sources which can enable us to live up to our very strong universal commitments to human rights and well-being”¹⁶⁸ E a nossa intenção é defender o ágape como fonte moral capaz de sustentar o nosso compromisso para com a solidariedade universal.

Defender o ágape enquanto fonte moral é reconhecer e afirmar o valor da transcendência. Mais especificamente, é reconhecer a viabilidade de uma perspectiva teísta sobre a vida, como a tradição judaico-cristã. Na conclusão do seu livro *Sources of the Self*, Charles Taylor afirma:

“a hope that I see implicit in Judaeo-Christian theism (...), and in its central promise of a divine affirmation of the human, more total than humans can ever attain unaided.”¹⁶⁹

Charles Taylor expressa encontrar esperança no teísmo judaico-cristão, especialmente no modo como o ser humano é dignificado, valorizado, e afirmado. E é afirmado

¹⁶⁷ *Idem*, p. 626.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 726.

¹⁶⁹ TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 521.

divinamente, ou seja, a razão do seu valor está em Deus, o Ser supremo, o criador de todos os seres. E isso é muito importante, no sentido de uma afirmação forte do humanismo; mais forte que o ser humano conseguiria por si só, sem esta ajuda - “unaided”.

Em suma, a tradição judaico-cristã, com as suas ‘portas’ abertas à transcendência, e a sua visão do amor de Deus, oferece ao ser humano esta fonte moral do ágape, capaz de inspirar e sustentar uma afirmação da dignidade de todos os seres humanos, e motivar a uma solidariedade universal. E esta moralidade é inseparável de uma espiritualidade que busca a comunhão, com Deus, e com os seres humanos.

4ª Parte - Intérpretes e críticos

1. Humanismo Inclusivo e Phillip Williamson Schoenberg

Phillip Williamson Schoenberg escreveu a sua tese de doutoramento sobre Charles Taylor, com o título *Transcendence and Transformation: Charles Taylor and the Promise of Inclusive Humanism in a Secular Age*.

Na sua tese, Phillip reconhece que Charles Taylor apresenta uma visão da transcendência que tem como prioridade a compatibilidade com o humanismo. É neste sentido que o *Humanismo Inclusivo* deve ser entendido, uma visão do humanismo que inclui a transcendência, ao contrário do humanismo exclusivo que a exclui.

Apesar de Charles Taylor dar ênfase ao humanismo cristão, Phillip Schoenberg argumenta que, em primeiro lugar, Taylor defende um humanismo inclusivo, isto é, defende a viabilidade e importância da transcendência para o humanismo e para a afirmação e sustentação dos nossos compromissos morais.

“I defend the thesis that Taylor’s account of transcendence is capable of supporting a pluralistic vision of an *inclusive humanism*.”¹⁷⁰

E para o humanismo inclusivo a transcendência não precisa de adotar uma forma religiosa, pode muito bem ser não religiosa. Por essa razão, Phillip considera que Charles

¹⁷⁰ SCHOENBERG, Phillip W, *Transcendence and Transformation: Charles Taylor and the Promise of Inclusive Humanism in a Secular Age*, 2016. Tese (Doutoramento) – The University of New Mexico, Albuquerque, NM., p. 6.

Taylor tem uma visão pluralista em relação à concepção do bem, pois esta concepção de bem, transcendente, pode adotar formas religiosas e não religiosas.

“Taylor is invested in advancing a possibility of an inclusive humanism that may take either religious, or non-religious forms, but which includes transcendence.”¹⁷¹

Como diz Phillip, Taylor caracteriza o termo de transcendência de modo minimalista - “in a minimal sense”¹⁷². A transcendência deve ser entendida como ‘ir além’ - “going beyond”. Relacionando a noção de transcendência enquanto ‘ir além’ - ‘going beyond’ - com o humanismo inclusivo, Phillip Schoenberg esclarece, referindo-se à noção de humanismo inclusivo:

“Whith this term I intend to refer to any view of the goodness of human life predicated on the spiritual devotion, or moral allegiance, to a conception of some good beyond human life.”¹⁷³

O humanismo inclusivo é uma visão que afirma e defende o bem da vida humana. Sendo que a concepção do bem em que esta visão se apoia vai além da vida humana. Por isso mesmo é uma visão do humanismo que *inclui* a transcendência.

2. Humanismo Inclusivo: Transcendência enquanto transformação

Como vimos, Phillip Schoenberg considera que o humanismo inclusivo é neutro em relação ao conteúdo e articulação deste bem transcendente - “good beyond human life”. No entanto, o que é necessário e fundamental acerca da concepção deste bem é a sua capacidade e potencial de operar uma transformação na pessoa.

“The key element in any adequate inclusive humanism is that the conception of the good beyond humanity be such as to effect a transformation radical enough to effect a

¹⁷¹ *Idem*, p. 78.

¹⁷² *Idem*, p. 77.

¹⁷³ *Idem*, p. 6.

change in identity, and which self understanding makes it possible to sustain an affirmation of and devotion to universal benevolence and justice.”¹⁷⁴

A concepção de bem transcendente, para o humanismo inclusivo, pode ser religiosa ou não religiosa. Mas tem de ter a capacidade de transformar a pessoa, ou seja, deve ter o potencial de orientar a pessoa moralmente, de modo que o seu auto-entendimento permita, e até facilite, a afirmação e dedicação aos nossos compromissos morais, como a benevolência, a justiça e a solidariedade universal.

Como diz Phillip Schoenberg, Taylor procura alcançar um humanismo inclusivo pluralista, que permite modos de entendimento e interpretação da transcendência religiosos e não religiosos, mas que exige a superação da auto-satisfação da maior parte dos humanismos seculares, como o humanismo exclusivo. E esta superação é através da transformação - “overcoming humanity through self-transformation or decentring”¹⁷⁵.

O humanismo inclusivo exige uma concepção de bem que possa ser fonte moral da solidariedade universal, uma concepção do bem que seja capaz de inspirar e capacitar a pessoa a agir em favor do bem e do amor da humanidade.

A estas concepções do bem, Charles Taylor chama de “hypergoods” no seu livro *Sources of the Self*, onde desenvolve a relação entre a identidade, o *self*, e a orientação moral para algum bem. Taylor defende que esta orientação moral para algum bem é condição necessária da identidade de qualquer pessoa, que não esteja danificada. Ou seja, o *self* implica orientação moral.

É uma concepção de bem - “hypergood” - que permite julgar, avaliar, fazer distinções qualitativas sobre as coisas e determinar o modo como queremos viver; torna, assim, possível julgar alguns modos de vida melhores que outros. Neste sentido, uma fonte moral é algo cujo reconhecimento nos inspire e capacite a fazer o bem - “something the undistorted recognition of which empowers us to do good”¹⁷⁶. Esta capacitação passa por uma transformação relativa ao modo como integra e constitui a nossa identidade e orientação moral.

¹⁷⁴ SCHOENBERG, Phillip W, *Transcendence and Transformation: Charles Taylor and the Promise of Inclusive Humanism in a Secular Age*, 2016. Tese (Doutoramento) – The University of New Mexico, Albuquerque, NM., p. 6.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 7.

¹⁷⁶ TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 342.

3. Ágape e Humanismo Inclusivo

O ágape é uma forma de humanismo inclusivo. É uma concepção de bem que vai além da vida humana e além ‘deste’ mundo; por isso é uma concepção de bem transcendente, no sentido minimalista que Taylor propõe.

O ágape satisfaz as condições que Phillip Schoenberg considera fundamentais para uma visão adequada de humanismo inclusivo, em que a concepção de bem tem capacidade de transformar. Ou seja, uma concepção de bem que opera uma mudança de identidade, ou uma reorientação moral que possibilite e sustente uma afirmação e devoção aos compromissos morais.

A transformação é o elemento essencial da transcendência segundo a visão de Taylor, e para o autor é o amor que constitui o conteúdo e articulação desta transcendência. O bem transcendente que leva o ser humano além do florescimento humano, que também pode ser entendido como renúncia, e que o retorna a esse mesmo florescimento. Esse amor, para Taylor, é entendido em termos cristãos - “love understood in terms of the Christian concept of ἀγάπη¹⁷⁷”¹⁷⁸ Como diz Schoenberg:

“In the case of religious transcendence the change in identity is brought about by a change in will and given orientation by the understanding of God”¹⁷⁹

Segundo a perspectiva cristã, o ágape é o amor de Deus. E este amor é aquilo que Schoenberg considera o conteúdo e articulação de uma concepção de bem além da vida humana. Através do ágape, o ser humano é colocado em relação com Deus, e é visto como ser criado por Deus, em que o seu maior propósito na vida é participar deste amor, vivendo-o em relação com Deus e em relação com os outros, em relação com a humanidade. É desta forma que consideramos o ágape uma concepção do bem transcendente com capacidade de transformar e operar uma mudança de identidade, potenciando e capacitando uma orientação moral para a afirmação e a sustentação do amor da humanidade.

¹⁷⁷ A palavra grega "ἀγάπη" (agápē)

¹⁷⁸ SCHOENBERG, Phillip W, *Transcendence and Transformation: Charles Taylor and the Promise of Inclusive Humanism in a Secular Age*, 2016. Tese (Doutoramento) – The University of New Mexico, Albuquerque, NM., p. 88.

¹⁷⁹ *Idem*, p. 82.

Em suma, tanto de acordo com Charles Taylor como de acordo com Phillip Schoenberg, o ágape pode ser fonte moral da solidariedade universal.

4. Martha Nussbaum - Crítica contra o cristianismo

Alguns consideram que o cristianismo nega ou dificulta a realização humana ao propor objetivos demasiado elevados e ambiciosos. Estes objetivos passam pelo ascetismo, por uma renúncia dos prazeres mundanos, ou ordinários, em prol de objetivos considerados mais elevados, mais espirituais. Nesta ótica, os prazeres corpóreos são considerados de menor valor, ou até pecaminosos, impuros.

Esta crítica considera que o cristianismo nos chama a transcender a nossa humanidade, em direção a objetivos que estão fora do nosso alcance, e, ao fazê-lo, priva-nos da possibilidade de realização humana que vem também da satisfação de desejos ordinários, mundanos e corpóreos.

Na direção desta crítica, Charles Taylor entra em diálogo com alguns textos de Martha Nussbaum, uma filósofa que dá voz à crítica da aspiração à transcendência. Como diz Taylor: “she sees the roots of our desire to transcend our ordinary condition in the unease and fear we experience in our finitude, our limitations, our neediness, our vulnerability.”¹⁸⁰

Martha Nussbaum reconhece o desejo e aspiração à transcendência, uma reação compreensível face à nossa vulnerabilidade e finitude humana. Contudo, Nussbaum entende que só um certo tipo de transcendência é aceitável, um tipo de transcendência que não gere um desprezo pela nossa humanidade, pelos desejos e prazeres ordinários da vida humana. E, segundo a perspectiva desta crítica, a transcendência proposta pelo Cristianismo é entendida como sendo o exemplo de uma transcendência negativa e prejudicial para a vida humana.

Apesar de Charles Taylor não subscrever este modo de entendimento da aspiração à transcendência do cristianismo, procura compreender e formular essa mesma crítica do seguinte modo:

“it actually damages us, unfits us for the pursuit of human fulfillment. It does this by inculcating in us hate and disgust at our ordinary human desires and neediness. It

¹⁸⁰ TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 625.

inculcates a repulsion at our limitations which poisons the joy we might otherwise feel in the satisfactions of human life as it is.”¹⁸¹

Perante esta crítica podemos levantar uma questão: devemos então renunciar à aspiração à transcendência, a aspiração a transcender a humanidade? - “transcending humanity”^{182?}

5. Martha Nussbaum e a aspiração à transcendência

Diz Taylor que pode parecer que Martha Nussbaum defende que devemos renunciar à aspiração à transcendência e voltar a uma forma ‘imaneente’ de vida¹⁸³. No entanto, Nussbaum reconhece que o assunto é mais complexo do que possa parecer.

“There is a great deal of room, within the context of a human life . . . , for a certain sort of aspiration to transcend our ordinary humanity”. but what we need is “transcendence . . . of an *internal* and human sort”¹⁸⁴

Nussbaum reconhece que no contexto da vida há espaço para uma certa aspiração à transcendência, mas faz uma distinção entre uma transcendência externa e outra interna, em que a aspiração prejudicial seria a transcendência externa, que consiste em qualquer aspiração a uma transformação que nos arranque do ‘molde humano’, tornando inacessíveis certos bens humanos - “all transformations which would wrench us out of the human mould, so that certain human goods and excellences would no longer be possible for us.”¹⁸⁵

Mas esta distinção não está livre de dificuldades, e Martha Nussbaum mostra-nos isso apontando para a tensão entre as exigências éticas e as exigências do amor erótico, por exemplo.

¹⁸¹ *Idem*, p. 626.

¹⁸² *Idem*, p. 627.

¹⁸³ TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 627.

¹⁸⁴ Nussbaum, Martha, “Love’s Knowledge (1990), p. 379, ob cit in TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 627.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 629.

“The way in which sexual love demands privacy and exclusivity, and thus can easily generate anger and jealousy, seems in tension with the aspiration to a more universal love and concern, one decentred from the self.”¹⁸⁶

Neste caso podemos observar a tensão entre a aspiração a transcender a nossa humanidade ordinária, aspirando a um amor universal, de um lado - uma aspiração bastante presente na nossa moralidade moderna - e de outro lado, os bens ordinários humanos aos quais essa aspiração oferece resistência.

Porque a intimidade do amor erótico, o exemplo de um bem ordinário humano, exige privacidade e exclusividade, gerando ciúmes e por vezes agressão, sentimentos e comportamentos contrários a uma aspiração harmoniosa de amor universal.

Podemos considerar esta aspiração a um amor universal o exemplo de uma aspiração a uma transcendência externa. No entanto, não nos parece bem negarmos a validade de um bem humano como o amor erótico. E assim parece que a conclusão é que o critério *interno* e *externo* da transcendência não parece adequado.

“What emerges from all this is that the issue of transcending humanity is not all easy to resolve. Not only is it hard to draw a clear line between acceptable and unacceptable ways of transcending, whether we make the distinction turn on externality versus internality or on anything else.”¹⁸⁷

Charles Taylor confessa estarmos perante um dilema em certos casos, não sabendo que modos de aspiração à transcendência devemos abraçar ou não.

Outro modo de verificar a complexidade do assunto é notar que até os próprios críticos e adversários dos modos de transcendência do cristianismo propõem os seus próprios modos de aspiração à transcendência.

“Even such fierce enemies of Christian transcendence as Nietzsche, maybe especially such, are full of exhortations to “self-overcoming”; would want us to stifle pity in ourselves, in short would hardly leave us as we are; with our list of goods and excellences unimpaired”¹⁸⁸.

¹⁸⁶ *Ibidem*

¹⁸⁷ *Idem*, p. 630.

¹⁸⁸ *Ibidem*

Surge um certo paradoxo com a crítica ao Cristianismo. Por vezes a crítica é também ela um chamamento ao seu próprio modo de superação, o seu próprio modo de transcender a humanidade, que exige de nós uma mudança de relação com aquilo que consideramos serem os nossos bens e objetivos, aspirações e excelências.

Parece-me que o que está em jogo são visões da vida que competem entre si. Visões da vida que são constituídas por um conjunto de bens, e por aquilo que é considerado excelência humana. Por vezes estamos perante dilemas em que temos de escolher um bem em detrimento de outro, em que renunciamos a um bem para poder aceder a outro. E são estas escolhas e juízos que determinam as aspirações e renúncias, possivelmente inerentes a qualquer visão da vida.

6. Compreender o ascetismo cristão

Compreende-se que algumas pessoas considerem o ascetismo cristão um obstáculo à realização e felicidade humana, podendo até ver nele uma ameaça a uma vida que integre e valorize os bens ordinários humanos.

Contudo, é importante compreender a motivação e intenção genuína desse ascetismo. Quais as razões e propósito desse modo de aspiração a transcender a nossa humanidade.

Charles Taylor chama a atenção a um dos pontos originários da vida monástica cristã, seguindo a descrição de Peter Brown. A vida monástica surgiu de um sentimento de que a vida sexual e orientada para a procriação era um obstáculo a uma vida inteiramente dedicada a Deus¹⁸⁹.

“In other words, renunciation was part of an attempt to find a fuller response to the agape of God as seen in Christ, to take part in a fuller, more all-embracing love.”¹⁹⁰

A intenção original da vida monástica cristã era dedicar a vida a Deus de uma forma mais completa. Taylor reconhece como estas razões para renunciar a uma vida humana ordinária podem desviar-se para um ódio do corpo e dos desejos ordinários - “hatred of the body and desire”¹⁹¹. Mas será que, questiona Taylor, por estas razões, devemos renunciar à

¹⁸⁹ *Idem*, p. 631.

¹⁹⁰ *Ibidem*

¹⁹¹ *Ibidem*

aspiração para viver um amor mais completo? - “I confess that this to me would be an even greater mutilation of the human”¹⁹².

Charles Taylor diz-nos que renunciar à aspiração a um amor mais completo seria incorrer num problema ainda maior de mutilação humana. No entanto, se não renunciarmos a tal aspiração, podemos, contudo, procurar adotar uma posição mais moderada. Uma posição que melhor integre uma aspiração a um amor mais completo, não incorrendo num desprezo por bens valiosos humanos ordinários, que constituem uma parte fundamental da realização humana - “we cannot simply condemn it root and branch, as though it could be indiscriminately destroyed and rooted out; we have in fact to overcome it while preserving what is valuable in its roots.”¹⁹³

7. Dificuldades do termo ‘transcendência’

Charles Taylor reconhece que o termo ‘transcendência’ é um termo problemático, assim como as distinções entre transcendência interna ou externa, e até a distinção entre imanência e transcendência.

Em relação aos objetivos e aspirações da humanidade, em que certas aspirações são consideradas ‘transcender a humanidade’; há uma certa relativização deste termo. Porque o que em certa altura era considerado como uma aspiração elevada, de transcendência, noutra altura pode ser considerado a norma. Isso acontece quando certos comportamentos são interiorizados e apreendidos ao longo de anos e até gerações, como os comportamentos e *disciplinas cívicas* - “disciplines of civilization”¹⁹⁴.

“When the bar of normal behaviour is set high enough, “immanence” may no longer seem the right term.”¹⁹⁵

Mas apesar destas dificuldades e por vezes vaguezas do termo, Taylor mantém a noção de transcendência alinhada com a sua distinção original de humanismo exclusivo e inclusivo.¹⁹⁶ Considerando, contudo, que a crítica ao cristianismo enquanto negação das realizações humanas corpóreas faz uso de uma noção de transcendência insatisfatória.

¹⁹² *Ibidem*

¹⁹³ *Idem*, p. 631.

¹⁹⁴ *Idem*, p. 632.

¹⁹⁵ *Ibidem*

¹⁹⁶ *Ibidem*

Conclusão

O principal objetivo deste trabalho foi responder à questão: “Pode o ágape ser fonte moral da solidariedade universal?”, baseando-nos no pensamento de Charles Taylor expresso na sua obra *A Secular Age*.

Para compreender a questão foi oportuno contextualizá-la no tema central da obra de Taylor: a secularização ocidental e o debate entre a crença e a descrença na modernidade. Estes temas manifestam-se no modo como concebemos o humanismo, nas suas diferentes formas.

Percebemos que o conceito da transcendência se demonstrou de importância crucial para o pensamento de Charles Taylor. O autor, reconhecendo os desafios da definição do termo, defende, contudo, a sua enorme relevância para a modernidade. A relação da transcendência com o humanismo mostrou ser um dos temas capitais deste trabalho, especialmente na sua relação com os nossos compromissos morais modernos, o que eles exigem de nós, e os recursos que temos para os sustentar.

A solidariedade universal é um compromisso fundamental da nossa moralidade moderna, de benevolência e justiça para com o ser humano. É uma atitude que responde àquilo que se considera ser a dignidade humana. E defende Charles Taylor que este compromisso exige bastante de nós, apelando à necessidade de nos conectarmos com fontes morais com capacidade de sustentar essa moral. Caso contrário, corremos o risco de, perante os desafios e fracassos dos nossos esforços, incorrer, em casos extremos, no oposto da solidariedade, isto é, num desdém pelo ser humano, numa misantropia.

Neste sentido, analisámos o conceito de fonte moral - *moral source* - de Charles Taylor, recorrendo, quando oportuno, a excertos da sua obra *Sources of the Self*. Foi através deste conceito que pudemos investigar as motivações profundas da solidariedade universal. E assim verificámos que uma ação, ou comportamento, pode estar ligado a entendimentos radicalmente diferentes da vida. Tentámos demonstrar isso através dos casos paradigmáticos do ‘Cristão’ e de ‘Camus’. Estes relacionam a sua atitude solidária, ou filantrópica, com conceções da vida e do ser humano completamente diferentes. E assim, as suas razões para agir estarão fundamentadas de maneira diferente. Mas a diferença não é apenas relativa às razões. Estas são constitutivas de experiências morais diferentes, com os seus significados próprios e distintos.

Por este caminho chegámos a analisar o conceito do ágape, como Charles Taylor trabalha na sua obra. O ágape é uma forma de amor divinamente inspirada, que tem

capacidade de motivar um modo de relação amorosa, solidária e benevolente para com o *próximo*, nomeadamente, cada ser humano. O ágape tem como paradigma o amor de Deus pelo ser humano, um amor incondicional, e uma visão positiva e benéfica do ser humano. Esta é uma visão e conceção que faz parte da tradição judaico-cristã.

O ágape é uma forma de amor que não se baseia no mérito de cada um, e por isso está menos suscetível de esmorecer perante os fracassos e frustrações da vida real. Pelo contrário, baseia-se no sentimento e convicção de que os seres humanos são merecedores e dignos de amor, de ajuda, benevolência e justiça, uma vez que todos são na mesma medida criados e amados por Deus.

O ágape implica um reconhecimento da transcendência. É uma fonte moral que se insere num humanismo transcendente, mais especificamente, num humanismo cristão. Reconhece Deus como fonte deste amor, e como fundamento transcendente da realidade, de tudo o que existe. Assim como implica uma conceção de bem que vai além da vida humana, e do florescimento humano.

No contexto do *mal-estar da modernidade*, como caracterizada por Charles Taylor, o ágape aparece-nos como uma fonte de significado e sentido da vida. Mas, uma vez que a modernidade tem uma tendência a eclipsar a transcendência, estas fontes morais acabam por ficar à sombra. O que, na minha opinião, é uma perda. Porque estas fontes morais, como o ágape, aparecem-me como terrenos férteis de inspiração de vida e de amor. Oferecendo-nos paradigmas de modos de ser e de relação frutíferos e harmoniosos. Com capacidade de sustentar uma visão e um sentimento da dignidade do ser humano, merecedor de amor e de solidariedade.

Aprecio também o esforço de Phillip Schoenberg em defender o Humanismo Inclusivo, que admite uma formulação da transcendência não religiosa, convidando e admitindo quem reconhece a transcendência, preferindo, contudo, uma formulação ou um conteúdo não religioso.

Compreendendo a complexidade da crítica de Martha Nussbaum, relativa à aspiração à transcendência. No entanto, tendo a concordar com Charles Taylor. Valorizo, assim, os bens transcendentais e a aspiração à transcendência, reconhecendo que, por vezes, passam pela renúncia de certos bens ordinários. Contudo, negar esta aspiração à transcendência seria incorrer numa renúncia maior.

Em suma, concludo que o ágape pode ser fonte moral da solidariedade universal. Assim como Taylor, considero que o ágape, o amor de Deus segundo a perspectiva cristã, tem capacidade de informar e inspirar um amor pelo ser humano. Amor este que demonstra a

maneira como a espiritualidade e a moralidade se fundem num modo de viver. Podemos verificar isso ao refletir sobre a parábola do bom samaritano e ao reconhecer a importância da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo para a fé cristã. Deste modo, considero a transcendência como condição necessária de fontes morais importantes para a moralidade moderna. Assim, concordando com Taylor, considero que é necessário ultrapassar os limites impostos pelo humanismo exclusivo, e cultivar uma abertura a Deus, abraçando assim uma visão positiva e divinamente afirmada do ser humano enquanto um ser digno de solidariedade - amor, justiça e benevolência.

Bibliografia

Principal:

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Secundária:

Bíblia Sagrada: Tradução Interconfessional - A Bíblia Explicada para Todos. Lisboa: Sociedade Bíblica de Portugal, 2022.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

TAYLOR, Charles. "A Catholic Modernity?" In *A Catholic Modernity?*, edited by James L. Heft, 13–37. New York: Oxford University Press, 1996.

SCHLAG, Martin. "The Concept of Human Flourishing in Charles Taylor." *Acta Philosophica* 24, no. 1 (2015): 111–132.

SCHOENBERG, Phillip W. *Transcendence and Transformation: Charles Taylor and the Promise of Inclusive Humanism in a Secular Age*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade do Novo México, Albuquerque, NM, 2016.