Revista de Estudos da Religião setembro / 2010 / pp. 70-88
ISSN 1677-1222

O que é Ágape?
Da exegese a uma síntese antropológica passando pela Teologia*

*Olivier Bobineau***

Resumo

O texto busca refletir, a partir de uma perspectiva ontológica, sobre a relação do conceito de ágape (amor cristão) com outras dimensões humanas. Para isso, recorre a quatro perspectivas: a exegese do termo, a história das primeiras comunidades cristãs, o ponto de vista da Teologia - diferenciando-o da noção de Graça - e a abordagem antropológica, associando-o com a noção de dádiva, numa abordagem maussiana.

Palavras chave: Ágape, Cristo, dádiva, Teologia, Antropologia

Abstract

The text aims at reflecting, from an ontological perspective, on the relationship between the concept of agape (Christian love) and other human dimensions. In order to do so, it resorts to four perspectives: the exegesis of the term, the History of the first Christian communities, the Theology point of view – that distinguishes the notion of agape from that of Grace – and the Anthropological approach – which associates said notion to that of Gift, as comprehended by Mauss.

Keywords: Agape, Christ, Gift, Theology, Anthropology

Qual é a especificidade do ágape frente às outras relações humanas? Para responder a essa questão, de ordem ontológica no sentido aristotélico[1], quatro tempos perfazem este

* Tradução: Tatiana Machado Boulhosa; revisão: Marcelo Camurça.

** Mestre de conferências na Faculté de Sciences Sociales et Economiques do Institut Catholique de Paris e da Sciences-Po Paris.

1 Aristóteles escreveu em sua *Metafísica* (Livro I, I): "estudar o ser enquanto ser". Nosso desejo é o de precisar os fundamentos da ordem das coisas do ágape, outra forma de dizer que se propõe "os princípios primeiros" (Aristóteles 1991:123).

artigo. O primeiro se interessa pela exegese do termo ágape. O segundo evidencia o contexto das primeiras comunidades cristãs segundo os historiadores do período. Por extensão, o terceiro salienta alguns traços destacados do ágape do ponto de vista teológico, diferenciado-o da noção de graça. Por fim propõe, como síntese, uma abordagem antropológica do ágape e da graça na perspectiva maussiana.

Da exegese

A exegese coloca em evidência duas maneiras de definir o ágape, uma positiva e outra, nela embutida, negativa. Para a definição positiva, a obra de referência é o trabalho de Ceslas Spicq: *O Ágape no Novo Testamento. Análise de textos*. No final da década de 1950, esse dominicano, professor da Universidade de Friburgo, na Suíça, escreveu esse estudo magistral em três volumes, ao longo dos quais analisou todos os empregos do termo ágape e seus derivados, contextualizando-os um a um ao longo dos textos neotestamentários. Para esse trabalho pouco conhecido, chama-nos a atenção Émile Poulat na conclusão de seu último livro, nos seguintes termos: *"essa caridade à qual o padre Ceslas Spicq dedicou aos estudos acadêmicos"* (POULAT 2009:26). Seguindo a leitura dessas três obras de autoridade sobre o ágape, eis aqui algumas características importantes para nossa argumentação.

O termo *ágape* aparece 117 vezes no Novo Testamento e três vezes no Velho Testamento.

O primeiro volume trata particularmente o ágape nos Sinóticos e nos Atos dos Apóstolos; o segundo se interessa por esse mesmo tema nos escritos epistolares de Paulo, de Pedro e de Judas; o último analisa em particular o ágape no Quarto Evangelho e nos escritos joaninos. Se não cabe aqui reconstituir o conjunto dessas reflexões, é possível, porém, destacar algumas de suas características principais, importantes para nosso estudo.

O ágape é uma noção bastante complexa, posto que os Evangelhos utilizam a mesma palavra para a predileção do Pai por seu Filho, a compaixão do bom Samaritano, o respeito e a ligação do centurião pela nação judaica, o gosto dos fariseus pelos primeiros lugares e a virtude por excelência dos discípulos de Jesus Cristo. Assim sendo, o ágape se apresenta como o mais nobre dos amores em duas direções: para com Deus e para com os homens nos escritos neotestamentários, variando conforme o texto.

Nos Evangelhos Sinóticos, o ágape é *"uma ligação inata, lúcida e manifesta; gratuita da parte de Deus e, por sua vez, completamente impregnada de reconhecimento por parte dos homens; espontânea, desinteressada e terna vis-à-vis ao próximo"* (SPICQ 1966a:173-174). Ela conhece seu *ponto supremo de perfeição* no *amor aos inimigos*, no *perdão*. Querer o bem para seus inimigos, rezar por eles e prestar-lhe serviço é uma generosidade perfeitamente gratuita que não motiva nenhuma amabilidade no próximo. A partir disso, vemos que a caridade não é nem uma paixão, nem uma simpatia qualquer. Ela se enraíza, antes, no coração, é um *"desejo pelo bem puro e bastante espiritual"*. Nesse último caso, "o caridoso" é aquele que está imbuído do ágape, que *"quer e faz o bem para aqueles que lhe querem e lhe fazem o mal"* (SPICQ 1966a:170, 174).

Nos escritos de Paulo, o ágape, de origem divina, inserido no ser do cristão no dia de sua regeneração batismal, é o valor essencial que se liga ao *"pneuma, ou seja, à faculdade religiosa mais elevada do homem, aquela precisamente destinada à comunicação com Deus, a receber suas luzes, sua graça, seu dom de vida*" (SPICQ 1966b:283-284, 287).

No quarto Evangelho e nos escritos joaninos, o ágape é *amor de respeito*, *amor delicado*, *amor de predileção*, *amor de intimidade*, *amor de misericórdia* e *amor de dom* entre o Deus Pai e o Deus Filho, entre Jesus e seus discípulos e também entre Deus e o mundo, porque *Deus é amor* (SPICQ 1959:313-324).

No fundo, o ágape no Novo Testamento designa ao mesmo tempo esse amor de Deus pelo homem e esse amor fraternal entre os homens, e constitui uma exortação a amar tanto a seu próximo quanto a seu inimigo. Esse é o ponto de partida da mensagem de Jesus, inovando, dessa forma, o Judaísmo. De fato, nós encontramos o pedido para que se perdoe o inimigo (Eclo 28, 6), para que não se lhe recuse o pão (Pv 25,21), para que não se responda o mal com o mal (José e Aseneth 28,14) e para que se lhe faça o bem (Testamento de José 18, 2), mas não a exortação a amar seu inimigo. A radicalidade desse apelo parece não ter precedente no mundo judaico. Sobre essa exigência incondicional, Jesus embasa, entretanto, sua palavra e sua legitimidade, recorrendo à partilha fraternal, à *"divisão do pão"* (MARGUERAT 2000:38-39).

A esse respeito, Ceslas Spicq ressalta que, nas primeiras comunidades cristãs,

> era costume oficial da Igreja exprimir a caridade de todos seus membros através de dois atos, não equívocos de sua ternura religiosa e de sua união; por um lado, eles se saudavam uns aos outros e se abraçavam amorosamente[2]; por outro, eles se reuniam para comer ao redor de uma mesa comum, tomando consciência de sua fraternidade. Porque é a caridade que inspira essa reunião e essa comunhão, suas refeições são chamadas de ágapes[3] (banquetes/comunhão)[4] (SPICQ 1996b:362-363).

Intrínseca à definição positiva do ágape, que exorta o fiel a colocá-la em obra, há uma definição negativa apontada pela exegese.

A ausência do ágape leva, efetivamente, a uma sanção, a um julgamento definitivo: trata-se de algo que pode ser visto em todos os casos que analisam essa "ética de partilha das primeiras comunidades cristãs" (MARGUERAT 2007:271). Assim, nos *Atos dos Apóstolos* atribuídos a Lucas e redigidos ao redor do ano 80 de nossa era, duas crises atravessaram a *idade de ouro* das primeiras comunidades cristãs. Elas tiveram um ponto comum: ambas se originaram de uma situação econômica que dizia respeito ao dom comunitário - não doar tudo afasta a salvação.

Por um lado, houve o caso dos "helenistas", grupo que, aparentemente, surgiu depois que os *hebreus* se recusaram a doar para as viúvas de língua grega que passavam necessidades. Segundo os *helenistas*, eram "as viúvas deles menosprezadas na distribuição diária das esmolas" (At 6, 1)[5].

Por outro lado, houve o desvio de Ananias e de sua esposa Safira (At 5, 1-11). Em que consiste isso? Quando as pessoas desejavam se tornar membros da comunidade cristã, eles deviam vender seus bens e depositar o montante adquirido com a venda aos pés dos

2 Ver *Primeira Epístola de Pedro* (5, 14), escrita ao redor de 70-80.

3 Ver *Epístola de Judas* (verso 12), escrita ao redor de 80-90.

4 O termo "banquete", quando empregado para as refeições comunitárias das primeiras comunidades cristãs, em francês é *agape*, um homônimo do termo *agapè*, termo de origem grega sobre o qual versa o artigo. O jogo de palavras é perdido com a tradução, mas deve ser levado em conta durante a leitura (N.T.).

5 Para as passagens bíblicas, segue-se a tradução porposta por Huberto Rohden em *Novo Testamento* (São Paulo: Martin Claret, 2006) (N.T.)

apóstolos, que o distribuíam na comunidade. Foi o que fizeram Ananias e Safira, mas eles conservaram uma parte do montante si. Pedro, sabendo disso, interrogou a um e depois a outra e, como eles não responderam, um e depois a outra morreram no campo. Foi então que *"vivo temor se apoderou de todos os que tal ouviram"* (At 5, 5).

Essas duas crises situam-se no texto logo depois do autor dos *Atos* desenvolver seu ideal de comunidade cristã: *"*Os crentes, porém, estavam unidos e tinham todas as coisas em comum. Vendiam suas propriedades e bens e distribuíam o dinheiro por todos, conforme as necessidades de cada um*"* (At 2, 44-45) ou *"*A multidão dos crentes era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava propriedade sua nenhuma das coisas que possuía, mas tudo era comum entre eles. [...] Distribuía-se a cada um segundo a sua necessidade"[6] (At 4, 32; 4, 35). Para o exegeta Daniel Marguerat, ao narrar essas duas crises, "Lucas faz saber a seus leitores que o pecado original na Igreja é um pecado de dinheiro. A relação dos crentes com seus bens adquire uma dimensão escatológica". Trata-se de instituir a ética da ágape no seio das condutas cristãs nas primeiras comunidades: "à luz do julgamento de Ananias e Safira, prefiguração do julgamento escatológico, a ética da partilha dos bens reveste-se de gravidade extrema. Mammon (Lc 16,13), destruidor da vida, é também destruidor da Igreja" (MARGUERAT 2007:272-273).

Nas primeiras comunidades cristãs

Quid justamente a prática do ágape (banquete/comunhão) no cotidiano das primeiras comunidades?

As primeiras comunidades cristãs conheciam uma racionalização dos ritos, uma organização regulamentar segundo duas direções e cujo modelo era o que se passava em Jerusalém. Mesmo que disponhamos de poucas informações e textos para refazer os primeiros passos da Igreja, o que chama a atenção dos observadores e dos historiadores é a rapidez com a qual os primeiros fiéis de Jesus se organizaram em comunidades (DHEILLY 1964).

6 Teria Marx, além de sua leitura do santo simonismo e do Filho Pródigo, em mente essa passem dos *Atos* quando descreveu seu ideal de *sociedade comunista*, na qual "podemos escapar de vez do estreito horizonte do direito burguês e a sociedade poderá escrever em suas bandeiras: 'De cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo suas necessidades'!"? (Marx 1963: 1420)

Para o historiador Victor Sazer, o culto e a liturgia de todas essas primeiras comunidades cristãs exerciam dois domínios sobre o cotidiano. Em primeiro lugar, havia a eucaristia ou a divisão do pão. Ela se inscrevia, por um lado, na continuidade da tradição judaica, mas, por outro, inovava-a. Continuidade entre a refeição judaica, a mais privilegiada sendo a da Páscoa, e a eucaristia dos cristãos, porque em ambos os casos havia a divisão ritualística do pão e a *ação de graças*, benção ou *berakha*. Inovação porque a eucaristia acontecia fora do espaço da refeição nas primeiras comunidades cristãs. Em segundo lugar, essas primeiras comunidades cristãs adaptavam seus cultos conforme anunciavam o Evangelho entre os pagãos, a fim de lhes converter. A dimensão querigmática tornou-se um motor privilegiado das práticas cristãs (SAXER 2000:437-489).

Para Étienne Trocmé, a vida nas comunidades cristãs marcou-se, desde suas origens, por dois tempos marcadamente cotidianos: em primeiro lugar, *dividir o pão* de maneira cotidiana; em segundo lugar, as reuniões promovidas nas casas comportavam uma proclamação da palavra, *"*um ensinamento dado pelos dirigentes à comunidade*"* (TROCMÉ 2000:65).

Para Vittorio Fusco, os primeiros cristãos organizaram por sua vez, uma comunidade material com serviços, servidores ou *diáconos*. Nessa comunidade, a refeição cotidiana *e* a prática da proclamação da palavra eram primordiais. A questão não é apenas criar novos fiéis com uma organização eficaz (partilha de bens e de propriedades, transmissão de uma mensagem), mas também testemunhar a fé através dos atos interpessoais de caridade (FUSCO 1995).

Para Charles Perrot, duas atividades religiosas, duas modalidades cotidianas de expressão da comunidade, dois tipos de serviços distinguem-se a cada dia: "aquele da palavra" e "aquele das mesas" (PERROT 2000:158). Por um lado, há a implantação e o apoio ao ensino, à transmissão de uma mensagem; por outro, há a comunhão fraternal presente nos banquetes, ou seja, o dom-partilha da refeição, a divisão do pão cotidiano[7].

7 O batismo, igualmente, é um rito praticado regularmente nessas primeiras comunidades, mas ele não se repete, a cada dia, por toda a comunidade, ao contrário da divisão do pão e do ensino, o anúncio da palavra.

De uma abordagem teológica

A Teologia, para apreciar o ágape, tem como ponto de partida o Novo Testamento e a divisão do pão lá registrada, divisão na origem da instituição da eucaristia cristã e do sacramento localizado no coração do ofício cristão.

Como rito de partilha fraternal, a divisão do pão se faz no cotidiano porque ela é considerada como um gesto, um ato de ágape tal e qual fora ensinado por Jesus na *última refeição*. Essa divisão do pão é uma *eucaristia* em seu senso grego comum, ou seja, um reconhecimento, uma gratidão, uma ação de graças proveniente da tradição judaica. No Velho Testamento, o tema da eucaristia não aparece senão nos livros diretamente escritos em grego e não é jamais utilizado para traduzir um texto bíblico escrito em hebreu. *Eucharistia* compõe-se de *eu*, *bem*, e de *kharizesthai*, *buscar o favor*, *conceder uma graça*: trata-se de exprimir a ação de agradecer a Deus, de celebrar e bendizer suas maravilhas (Jt 8, 25; 2Mc 1, 11). No Novo Testamento, ela assume diversos sentidos. Se o conceito não é atestado nos Evangelhos Sinóticos, a *eucharistia* significa, em outros lugares, "prece e ação de graças" (1Cor 14,16) e também a benção da mesa (1Tm 4,3): trata-se aqui da *eulogia*. De fato, essa eucaristia-eulogia provém das refeições judaicas, nas quais as bênçãos louvam e agradecem a Deus pelos alimentos que ele deu aos homens; o equivalente hebreu do *berakah* (JACQUEMENT 1956:630-633; LÉON-DUFOUR 1964:325-326; EICHER 1998:209).

Além disso, a instituição da eucaristia, segundo os teólogos, apoia-se sobre os textos neotestamentários datados do primeiro século (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 15-20; 1Cor 11, 23-26). A divisão do pão é instituída como eucarística e sacramento quando da Ceia, a última refeição do Senhor. No plano doutrinal, Jesus nutre quem procura a vida eterna: ele é a nutrição. O Cristo introduz *o germe da vida para sempre* e propõe-no à humanidade através do pão e do vinho, que são sua carne e seu sangue. O crente em comunhão participa da vida eterna através do *pão da vida* que constitui a eucaristia. Por isso, há uma permanência recíproca de Jesus e daquele que come seu corpo e bebe seu sangue (DHEILLY 1964:379). Realizando e recebendo a eucaristia, tanto a Igreja quanto cada um dos fiéis realizam uma ação de graças, a mais alta que há. Dito de outra forma, ao receber Cristo como alimento perfeito, a Igreja, no ofício cristão, "pronuncia" uma resposta reconhecível à oferta da graça divina: a eucaristia é "a graça da irrevogável vontade de

salvificar de Deus" que está "presente nesse mundo, tangível e visível" com a consagração das duas espécies (RAHNER 1995:176-177).

Dito isso, é interessante notar que não há menção à divisão do pão até a última refeição no Evangelho atribuído a João. No entanto, esse Evangelho dá significado à ética do ágape com a ajuda de dois outros símbolos. O primeiro aparece justamente na última refeição: o lava-pés dos apóstolos por Jesus (Jo 13, 1-15). Nesse episódio, que tem lugar durante Paixão, segundo o autor desse Evangelho, uma inversão da perspectiva cria surpresa e incompreensão entre os doze apóstolos. Ao lavar-lhes os pés nessa última refeição, gesto realizado habitualmente por um escravo, Jesus pretende demonstrar que veio para servir e não para ser servido. O ágape segue essa lógica: o mestre se torna escravo, o servidor se eleva através do ágape. Mais adiante, o Capítulo 13 concluiu-se com um "novo mandamento: amai-vos mutuamente assim como eu vos tenho amado" (Jo 13, 34). Segundo símbolo mobilizado nesse Quarto Evangelho para significar o ágape: o pão da Vida. Encontra-se aqui a imagem do pão: como Jesus é a nutrição do fiel cristão, deve-se aceitar a alimentação porque "a minha carne é verdadeiro manjar, e o meu sangue é verdadeira bebida" (Jo 6,55).

Enfim, para os teólogos, ao lado da escritura santa que nos chegou, a *Didachè*, ou doutrina dos apóstolos (descoberta em 1873, em Constantinopla), escrita próximo do fim do século II, atesta a prática do banquete nas primeiras comunidades cristãs (PERROT 2000:135). Ela está em questão em seu capítulo XIV, com a ação de graças, o pão dividido e o cálice. No início do século II, Hipólito de Roma, em *Tradição apostólica*, relatou igualmente um ritual de divisão do pão reservado aos fiéis cristãos (DENIS-BOULET 1948:193).

Portanto, parece justificável considerar teologicamente que o termo ágape, enquanto amor fraternal e fonte de uma ética de partilha verificável, toma forma e sentido na prática dos banquetes, divisões cotidianas do pão atestadas nas primeiras comunidades cristãs. Isso aponta para uma ética do ágape exigente, que deve ser vivida integralmente e sem cálculos, sob pena de perder-se a salvação (Ananias e Safira); ágape e banquetes mudam, impulsionados pela crença em um Deus conhecido como ágape (1Jo 4,8; 4,16).

No entanto, existe outra noção contígua à de ágape mobilizada pelos teólogos: a graça. Vindo do grego *kharis* (aparentado à *khara*: felicidade) e transformado no latim *gratia*, traduz, do Velho Testamento, o termo hebreu *hén* - a idéia de *ver a alguém com bons olhos* - e o termo *hèsèd* - que designa, conforme o caso, "a fidelidade na amizade ou no amor" (BACIOCCHI 1957:135; LÉON-DUFOUR 1975:278).

A graça conheceu um grande sucesso no Cristianismo por conta de sua teorização por Paulo de Tarso. Nos escritos daquele que fez seu caminho de Damasco, a graça remete, por um lado, ao dom divino do amor que contém todos os outros, à fonte suprema do dom e, por outro, ao efeito do dom sobre aquele que o recebe, o efeito do favor através do qual Deus se dá ao homem (RAHNER 1995:205; LÉON-DUFOUR 1964:420).

Assim, teologicamente, que diferença existe entre o ágape e a graça?

Intimamente ligadas, elas convergem esquematicamente enquanto ambas compreendem duas dimensões, divina e humana. Entretanto, a segunda difere da primeira quanto a sua manifestação no seio da humanidade. Uma dimensão divina partilhada: a graça e o ágape são ambas um dom gratuito de Deus ao homem. Elas diferem em sua manifestação e concepção no seio da humanidade: a graça é um *efeito de ordem pessoal* provocado naquele que a recebe de Deus e o ágape é um ideal de *relação* entre os homens baseando-se no ideal do ágape de Deus pela humanidade, com *efeitos sociais e morais* (RAHNER 1995; SCHNACKENBURG 1963; 1964).

Outra maneira de apreender a diferença entre o ágape e a graça é voltar-se para a etimologia latina por aproximar-se das origens indo-européias. Graça; no latim, *gratia*, *aquele que é acolhido com benevolência*. A graça revela, portanto, uma relação vertical com o divino, de Deus para com a humanidade: Deus fez a graça, o homem a devolve. Encontra-se no domínio dos sentidos indo-iranianos o termo sânscrito *gir* que significa, em efeito, "canto, hino de louvor" e *grnãti* "louvar, glorificar", o objeto do louvor sendo um personagem divino (BENVENISTE 1969:199-200). O ágape, ao contrario, é reconhecida por ser, além de uma relação vertical de Deus com os homens, um modelo horizontal de relações intra-humanas sociais.

Nessa perspectiva, para um teólogo contemporâneo como Hans Urs von Balthasar, o amor do cristão não se reduz, em todo caso, ao amor dos cristãos entre si, ele é primeiramente *ad extra*, o amor pelo estrangeiro, pelo outro: "se amardes tão-somente aos que vos amam, [...] se saudardes apenas vossos amigos, que fazeis nisso de especial?" (Mt 5, 46-47). Mais ainda, a invocação do ágape pelos fiéis tende a levar o cristão cada vez mais longe: "Todo amor cristão implica no rompimento de muralhas, numa evasão em direção ao exterior, àquele que não ama, ao irmão perdido, ao inimigo"[8].

Contudo, o ágape permanece um ideal inalcançável, inacessível e que mobiliza e exorta os homens a viverem o amor, embora o amor dos homens revele-se mais como *Eros*, sobretudo desejo - a propósito de que escreveu Ander Nygren: "Todo amor que traz em seu título o nome de *ágape* é uma emanação do amor divido. Sua origem é Deus. Deus é *ágape*". O amor experimentado por Deus pelos homens nota-se, sobretudo, no *Eros*, porque "é mais fácil comparar o *Eros* ao amor experimento por Deus. Em seu amor, o homem tenta com todas as suas forças elevar-se a Deus e deseja entrar em seu reino e participar de sua felicidade". De fato, apenas "Deus está acima daquilo que pode ser o objeto de desejo e da nostalgia do homem [...] ele está além de todos os bens" (NYGREN 2008:93-95). Em uma palavra, como sublinha Irineu de Lyon no fim do século II: "o dom preeminente do amor" é "mais precioso do que o conhecimento, mais glorioso do que a profecia, superior a todos os outros carismas" (*Contra as heresias*, IV, 33, 8)[9].

Este raciocínio nos leva a questionarmo-nos qual é o caráter do ágape, não no plano teológico, mas antropológico.

Uma síntese antropológica

Alain Caillé propõe uma chave de leitura maussiana pertinente que nos permite apreciar antropologicamente o ágape, distinguindo-a da graça, como faz a Teologia. Assim, mobilizar a Antropologia da dádiva é, para nós, meio de deixar as abordagens tradicionais do ágape e da graça, da obediência teológica que tende a desencarnar essas noções, privando o

8 *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, (1996:286). Citado por Baziou 2005:219-231).

9 Citado por Vidal 2008:62.

sociólogo e o historiador de uma ferramenta de leitura compreensiva e pertinente à realidade social.

A primeira etapa do raciocínio consiste em identificar dois registros de pensamento sobre as relações entre os homens, o condicionalismo e o incondicionalismo.

O que há em comum entre a teoria da escolha racional, a sociedade pensada em termos de vontade cooperativa, de contrato, de associação de Tönnies, Weber, Durkheim, a teoria dos direitos da propriedade, o utilitarismo de Bentham, o neo-institucionalismo e, de forma mais geral, todas as filosofias políticas que *remontam normativamente à origem das instituições a um contrato social original*, desde Hobbes e Rousseau até Rawls? Uma coisa fundamental: essas diversas escolas de pensamento consideram que a existência social repousa sobre uma condição, a de que "não há nada sem nada ou, mais precisamente, que não há nada sem nada de exatamente equivalente e que deve, portanto, sempre haver igualdade de crenças e de dúvidas, de direitos e de deveres". Esse pensamento condicionalista desenvolve o princípio e o imperativo da equivalência para chegar à concepção da sociedade e da justiça (CAILLÉ 2000:93-95).

Mas a que creditar o sucesso de um contrato se nada garante que o parceiro que se engaja por imposição ou por interesse, por estratégia ou por vontade, o respeitará? Não é uma sanção jurídica ou um novo contrato que garantirá, com toda a segurança, o respeito ao novo contrato ou compromisso. Deve haver uma *instância*, uma dose mínima de incondicionalidade, um *ponto fixo* (Jean-Pierre Dupuy) que seja um meio para evitar as diferenças e os desvios; que funde, antes de tudo, o respeito pelo objeto do contrato.

Como salientou Marcel Mauss: "Dois grupos de homens que se encontram não podem nada além de se diferenciar – desconfiam um do outro, lançam-se um desafio e, por fim, batalham – ou tratar-se bem", ou seja, "desafiam-se inteiramente" ou "confiam-se inteiramente" (MAUSS 1997:277). Essa segunda possibilidade repousa sobre a confiança, ou, expresso de outra forma, na fé *no* outro ou nos outros que permitem a realização de alianças. Esse pensamento é incondicionalista no sentido de que considera que as relações entre as pessoas já são "pouco ou nada sociais, socializam-se a partir da virtualidade da aliança".

Os interesses instrumentais e materiais são hierarquicamente secundários em relação ao imperativo da confiança, face à aliança. Mas essa aliança não se decreta: como a confiança, ela é dada ou não, ela é ou não. Uma vez dada, pode ser discutida, construída, mais ou menos almejada, mas no fim, para ser plena, deve ser doada inicial e totalmente: não há pouca ou muita confiança, a medida material precisa não existe (CAILLÉ 2000:102-106).

A dádiva representa, em última instância, "o meio específico" que "opera o pêndulo da desconfiança à confiança, da hostilidade à paz, da morte à vida" (CAILLÉ 2009:81). Além disso, há um laço etimológico notável entre confiança, fé, fidelidade e aliança de paz. De fato, *fides* significa *crença, promessa, palavra dada, lealdade*. Essa palavra latina constitui, nesse sentido, o núcleo de todo compromisso: compromisso com a confiança que está no centro de todas as relações com o outro. Sob esse aspecto, *fides* tem a mesma raiz de *foedus*, que significa *tratado de paz, tratado de aliança*, com encontramos no verbo *federar*[10].

No debate entre condicionalismo e incondicionalismo, Alain Caillé evidencia quatro manifestações, quatro maneiras de pensar as relações humanas e sociais. São os tipos ideais, a realidade social que combina e hibrida essas quatro maneiras de agir socialmente.

A primeira se chama *condicionalidade incondicional* e se desenvolve segundo o interesse pela dominação nas sociedades modernas: a lógica aqui é contratual. No pensamento condicionalista, um contrato se passa efetivamente segundo um interesse: as condições são postas, há os ganhos e as perdas. O contrato e o mercado são as condições necessárias para que se saia do estado de natureza ou do estado de uma sociedade animada pela hostilidade, pelas paixões, pelos conflitos religiosos (HIRSCHMAN 1997; ROSANVALLON 1989). A condicionalidade retira o homem do estado de guerra. Entretanto, essa condicionalidade deve também, ela própria, fundar-se sobre o fundamento primeiro, aquele que garante sua realização: a confiança mínima no parceiro, em que ele vá executar sua parte do contrato.

O mercado econômico, a lei da oferta e da procura, o mercado de ações hoje são ainda mais ativados por uma lógica contratual, que não repousa senão que no crédito especulado

10 Compreende-se melhor porque a cidade de Roma respeita fielmente os ritos sacrados e cumpre as cerimônias escrupulosamente, religiosamente, por assim dizer, para obter o favor de Deus e garantir uma vida pacífica.

e acordado entre co-parceiros, entre empresas. Ora, a raiz de crédito é *credo*. Nós encontramos esse fato todos os dias: a condicionalidade de um contrato funda-se sobre uma dose de incondicionalidade, de onde a expressão de Alain Caillé de *condicionalidade incondicional*.

A segunda manifestação e maneira de pensar as relações humanas opõe-se à primeira: é a *incondicionalidade condicional*. Esta caracteriza a dádiva (agnóstica) tal como é evidenciada por Marcel Mauss. É possível sair da guerra ou da indiferença recorrendo não ao desafio hostil, mas à dádiva, ou seja, à incondicionalidade.

A dádiva, segundo a lógica do *dar-receber-retribuir*, é ato de fé na esfera social, aceitação e reconhecimento da relação, do *valor do vínculo*, que está além do valor do uso ou da troca - para retomar o sociólogo originário do Quebéc, Jacques T. GODBOUT (2000:244). Ele é social e qualitativo antes de ser econômico e quantitativo. Sua consistência não é mais a de desconfiança/confiança; é a de confiança/aliança. Entretanto, essa incondicionalidade deve preencher certos requisitos e satisfazer certos protocolos, deve manifestar-se sob certas formas e respeitá-las; sob pena de que não se realize a aliança, de onde vem a dimensão da condicionalidade.

A terceira manifestação e maneira de pensar da relação social é a *incondicionalidade incondicional*. Trata-se da pura violência, da restrição imposta pela força e pela luta. Nada pode ser discutido e não o é, a violência é abrupta, sem busca de qualquer condição, nem de forma precisa ou protocolo: ela se impõe como pura restrição ao sujeito.

A quarta manifestação e última maneira de pensar a relação social é a *incondicionada* ou *incondicionalidade do incondicionado*, também chamada de doação. Para Alain Caillé, diferentemente da violência destacada na *incondicionalidade incondicional*, o *incondicionado* destaca a liberdade e a espontaneidade. Seu ideal puro, *primordial e inacessível*, *infinito insondável*, é aquele do *Amor transcendente ou do ágape*, *necessidade de amar* totalmente desinteressada (CAILLÉ 2000:110).

A segunda etapa do raciocínio consiste em considerar essas quatro modalidades (incondicionalidade, incondicionada, incondicionalidade condicional e condicionalidade

incondicional) como contendo formas variadas da incondicionalidade e, por conta disso, podendo ser lidas como atividades sociais que ligam por excelência quatro variáveis, já destacadas por Mauss, a respeito da dádiva agnóstica, a saber: que a dádiva é *aparentemente livre e gratuita, e, entretanto, imposta e interessada* (MAUSS 1997:147; CAILLÉ 2000:111-114).

Esses quatro elementos ou variáveis da dádiva constituem uma tetralogia, segundo Alain Caillé. Ela se organiza em dois pares contraditórios: a liberdade e a obrigação, o interesse (interesse por si) e a abnegação (interesse por outro). Dois eixos podem, então, ser traçados. O primeiro vai do interesse próprio, que pode englobar o amor de si ou preservação de si, o amor próprio ou preocupação imediata, a concorrência, a rivalidade (*Eris*), a indiferença aos outros, o cálculo instrumental... até a abnegação ou o desejo de amar. Esse último, chamado em francês de *aimance*, é um neologismo criado por Alain Caillé e pode englobar muito bem a confiança, o amor, a amizade, a fraternidade, a camaradagem, a compaixão, a solicitude, a aliança ou a solidariedade. Ele é totalmente livre e gratuito (CAILLÉ 2000:65). O segundo eixo vai da obrigação que, em seu estado puro, é violência ou incondicionalidade incondicional - obrigação perante a forma imposta física, biológica ou de julgamento, de obediência, de necessidade, de normas sociais - até a liberdade que, combinada à pura abnegação, dá origem ao ágape. A liberdade pode tomar forma de prazer, de fecundidade, de generosidade, de carisma, de graça e de criatividade. (CAILLÉ 2000:21-22)

Obrigação *Incondicionalidade incondicional – violência*

Interesse por si	Abnegação
Condicionalidade incondicional	*Incondicionalidade condicional*
Liberdade	*Ágape incondicional*

Note-se que pode haver uma *condicionalidade condicional*, mas, de acordo com Alain Caillé, ela é *inviável* na sociedade, a menos que se esteja sozinho no mundo (CAILLÉ 2000: 111).

O ágape é, portanto, reconhecido por Alain Caillé como uma radicalização da dádiva maussiana e uma combinação original, desenvolvida pelo Cristianismo, as quatro variantes destacada spor Mauss (liberdade *versus* obrigação, interesse por si *versus* interesse pelo outro) materializam-se na gratuidade pura da doação (CAILLÉ 2000:84, 110, 112).

Inspirando-se na estrutura proposta por Alain Caillé (e a prolongando) ao ágape invocado como ideal puro, ideal da dileção pura seria teoricamente uma *radicalização da gratuidade-interesse pelo outro e da liberdade-espontaneidade*, concomitante a *uma eufemização* que, idealmente, caminha em direção à *extinção do interesse por si e da obrigação*.

Essa compreensão e interpretação do ágape em termos do incondicionado antropológico esclarece a *radicalidade* do "perdão ao inimigo" (Lc 23, 34)[11], do "amai aos vossos inimigos" (Lc 6, 27; Mt 5, 44) veiculado pelo ágape cristão. Trata-se não apenas de perdoar e amar/bendizer o adversário entendido como aquele que se nos opôs, que não nos quer da mesma forma, mas também e, sobretudo, como aquele que nos desejou o mal, que nos odeia e quer nos destruir: "Abençoai aos que vos perseguem; abençoai-os e não os amaldiçoeis [...] 'se teu inimigo estiver com fome, dá-lhe de comer, se estiver com sede, dá-lhe de beber'", escreveu Paulo na *Epístola aos Romanos* (Rm 12, 14-20).

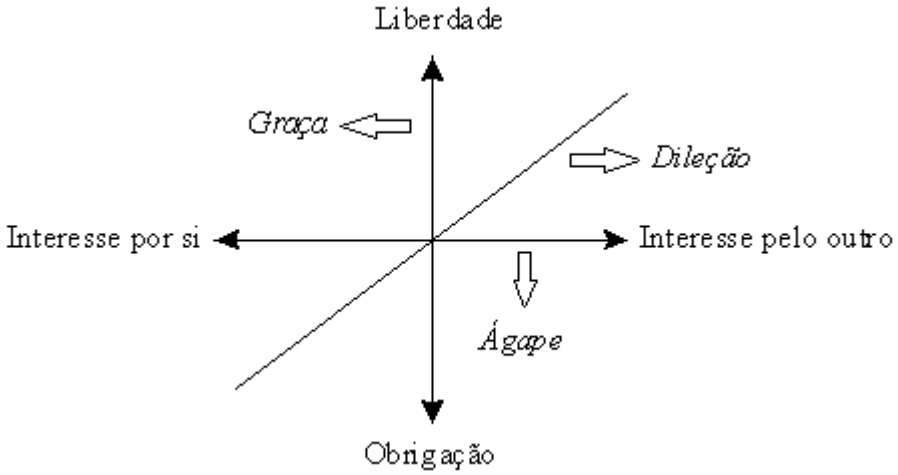
A última etapa do raciocínio consiste em propor, a partir da tetralogia da dádiva (interesse pelo outro, interesse pelo ser, liberdade, obrigação), uma síntese antropológica do ágape e da graça, a partir dos conceitos propostos pela Teologia, visando operar uma apreensão da realidade sociológica e histórica do amor incondicionado.

Nesse sentido, há uma palavra na língua francesa que relaciona à fé a ágape (horizontalidade do amor incondicional) e a graça (verticalidade do amor incondicional). Esse termo pouco utilizado é *dilection*; em português, dileção. De fato, etimologicamente, dileção é um sentimento, um amor tenro, uma *afeição profunda*, um *amor espiritual, invisível, que se dirige ao ser escolhido ou preferido*, seja ele homem ou Deus; diz-se *dilection* em latim.

Destarte, propomos considerar a dileção como um componente associado especificamente ao ágape e à *graça*: a dileção é uma conjunção do interesse pelo outro puramente horizontal

11 Esse incondicional encontra-se em um da das sete parábolas de Cristo: "Perdoa-lhes; porque não sabem o que fazem".

(*ágape*) e da liberdade pura vertical (*graça*), com a eufemização do interesse pelo ser e da obrigação, até sua extinção. Expresso de outra forma, a dileção radicaliza a própria idéia do interesse pelo outro, pretendendo livrá-lo de todos os componentes do interesse por si para fazê-lo equivaler-se ao ágape puro (intra-humano) e também a própria idéia de liberdade, pretendendo livrá-la de toda dimensão de obrigação para fazê-la equivaler-se à *graça* (divina)[12]. Um esquema pode ajudar melhor a representar isso:



Essa dileção pode ser encontrada na história dos homens como um sentimento da dádiva, referindo-se ao invisível; sentimento de dádiva que radicaliza a liberdade e o interesse pelo outro. No fundo, tal é a dileção: tanto sentir o dom da liberdade pura e vertical (*graça*) e do puro interesse pelo outro (*ágape*) quanto estar no mundo e fazer nascer no mundo, segundo o dom puramente livre (*graça*) e inteiramente aberto à alteridade humana (*ágape*).

Sociologicamente, a dileção é compreendida como modo relacional e sentimental cujo exemplo é o de Deus para com o homem, orientado por um amor sem condições que se aproxima daqueles que o invocam e nele creem: ele é, portanto, para nós, um *"conceito próximo de experiência"*, tal qual destaca Clifford Geertz. Para esse antropólogo americano, "a forma mais simples e mais diretamente apreciável de apresentar as coisas" é se apoiar sobre

12 Essas formulações são fruto de trocas com Alain Caillé. Essas trocas nos permitiram propôr uma definição antropológica, numa perspectiva maussiana, da encarnação a partir de um vocabulário teológico. A encarnação, ponto máximo do cristianismo, pode ser compreendida, *in fine* como "a telescópica da graça e do ágape" (Alain Caillé) na história da humanidade. Ela é a soma da radicalização da liberdade e da radicalização do interesse pelo outro em um único homem, Jesus.

> uma distinção formulada, para uso pessoal, pelo psicanalista Heinz Kohut entre aquilo que ele chama dos conceitos de 'experiência próxima' e 'experiência distante'. Um conceito de experiência próxima é, grosso modo, um conceito do qual qualquer um - paciente, sujeito ou, em nosso caso, informante - poderia ele próprio naturalmente e sem esforço servir-se para definir aquilo que ele ou seus companheiros desejam, pensam, sentem, imaginam e assim compreender facilmente quando esse conceito será aplicado por outros da mesma maneira [...] O 'amor' é um conceito de 'experiência próxima', a 'catexia em um objeto' de 'experiência distante' (GEERTZ 1999:73).

Historicamente, a dileção é esse *continuum híbrido* de sentimentos ordinários e cotidianos realizados pelas pessoas e pelos grupos ao invocarem o ideal do amor incondicional, combinando a pura liberdade divina (*graça*) e o puro interesse pelo outro (*ágape*). Tal abordagem permite *imanentizar* a transcendência, apreciar de maneira rigorosa o conteúdo da crença com ajuda das Ciências Humanas sem recorrer ao vocabulário teológico ou ao estado de crer, à fé na sua subjetividade profunda. Tal abordagem nos permite objetivar da melhor maneira possível o que nos dão a ver e a dizer os atores, ao fio da História, com as ferramentas científicas que nos são próprias. O sentimento de dileção em seus aspectos de *graça* e de *ágape* torna-se *inteligível* no olhar dessa abordagem antropológica da dádiva.

Bibliografia

ARISTÓTELES. 1991. *La Métaphysique*. Paris: Pocket, Gallimard.

BACIOCCHI (DE), J. 1957. La grâce, *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain* (sous la direction de G. Jacquemet), volume 18. Paris: Editeurs Letouzey et Ané, pp.135-172.

BAZIOU, J.- Y. 2005. *Les Fondements de l'autorité*. Paris: Les Editions de l'Atelier.

BENVENISTE, E. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. économie, parenté, société*, Paris, Minuit.

CAILLÉ, A. 2000. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.

_____. 2009. *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*. Paris, La Découverte.

DENIS-BOULET 1948. Agapes, *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain* (sous la direction de G. Jacquemet), tome premier. Paris: Editeurs Letouzey et Ané, pp.192-193.

DHEILLY, J., 1964. *Dictionnaire biblique*. Belgique, Tournai: Desclée.

EICHER, P., (sous la direction de) 1988. *Dictionnaire de théologie*. Paris: Cerf.

FUSCO, V. 1995. *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origine*. Paris: Cerf.

GODBOUT, J. T. 2000. *L'esprit du don*. Paris: La Découverte, en collaboration et avec une postface d'Alain Caillé.

GEERTZ, C. 1999. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris: PUF.

JACQUEMET, G. 1956. Eucharistie. Vocabulaire, *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain* (sous la direction de G. Jacquemet), tome quatrième. Paris: Editeurs Letouzey et Ané, pp. 630-633.

HIRSCHMAN, A. O. 1997. *Les passions et les intérêts*. Paris: PUF.

LÉON-DUFOUR, X., (sous la direction de) 1964. *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf.

LÉON-DUFOUR, X., 1975. *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Paris: Seuil.

MARGUERAT, D. 2000. Jésus de Nazareth, *Histoire du christianisme. Le nouveau peuple. (Des origines à 250)*. Paris, Desclée, pp.7-58.

_____. 2007. *La première histoire du christianisme. Les actes des apôtres*. Paris, Cerf / Genève, Labor et Fidès.

MAUSS, M. 1994. *Œuvres, cohésion sociale et divisions de la sociologie*, tome 3, présentation de Victor Karady. Paris: Minuit.

_____. 1995. *Œuvres, représentations collectives et diversité des civilisations*, tome 2, présentation de Victor Karady. Paris: Minuit.

_____. 1997. *Sociologie et anthropologie*, introduction Claude Lévi-Strauss. Paris: PUF.

MARX, K. 1963. *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, Paris, La Pléiade, pp.1407-1434.

NYGREN, A. 2008. Eros et agapè, L'amour des autres. Care, compassion et humanitarisme, *Revue du MAUSS*, n°32, pp. 91-98.

PERROT, C. 2000. *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens.* Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières.

POULAT, É 2009. *Aux carrefours stratégiques de l'Église de France*. *XX siècle*. Paris: Berg International.

RAHNER, H.; VORGRIMLER. H. 1995. *Petit dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Seuil.

ROSANVALLON, P. 1989. *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*. Paris: Seuil.

SAXER, V. 2000. Culte et liturgie, *Histoire du christianisme. Le nouveau peuple*. *(Des origines à 250)*, Paris: Desclée, pp. 437-489.

SCHNACKENBURG, R., 1963. *Le message moral du Nouveau Testament*. Lyon: éditions Xavier Mappus.

_____. 1964. *L'Église dans le Nouveau Testament. Réalité et signification théologique*, nature et mystère de l'Église. Paris: Cerf.

SPICQ, C. 1966a. [1957] *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, Volume I. Paris: Gabalda et C^{ie}.

_____. 1966b, [1958] *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, Volume II, Paris: Gabalda et C^{ie}.

_____. 1959. *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, Volume III. Paris: Gabalda et C^{ie}.

TROCMÉ, É. 2000. Les premières communautés: de Jérusalem à Antioche", *Histoire du christianisme. Le nouveau peuple*. *(Des origines à 250)*. Paris: Desclée, pp. 61-95.

VALADIER, P. 2007. *Détresse du politique, force du religieux*. Paris: Seuil.

VIDAL, M. 2008. *À quoi sert l'Église*? Paris: Bayard.