

EROS E AGAPE*

Telma Birchall
FAFICH-UFMG

* Em torno de *O Amor e o Ocidente*, de Denis de Rougemont, e *O Erotismo*, de Georges Bataille. A primeira edição francesa do livro de Rougemont é de 1938 e sofreu revisões para a edição de 1956. Foi publicado em 1987 no Brasil, pela Ed. Guanabara. O livro de Bataille é de 1957 e foi publicado no Brasil em 1988 pela L & PM Editores.

Dois livros recentemente traduzidos para o português enfocam a questão do erotismo e do amor: *O Amor e o Ocidente*, de Denis de Rougemont, e *O Erotismo*, de Georges Bataille. A presente nota apresenta uma análise comparativa entre estes dois autores e, sem objetivar uma recuperação total da problemática desenvolvida em cada um deles, tenta, a partir da definição de *Eros* e de *Agape*, refletir sobre as formas assumidas pelo amor da civilização cristã. Isto porque, ambos os autores, embora suas obras transcendam a problemática específica do cristianismo, levam a uma reflexão profunda sobre a realização da experiência erótica e amorosa na civilização cristã. Cada um deles propõe uma interpretação e um veredicto sobre esta civilização.

Georges Bataille analisa como filósofo e etnólogo a experiência humana do erotismo, enquanto experiência interior do interdito e da transgressão, afirmando sua vinculação essencial com o sentimento da morte e também do divino. Profundo crítico do cristianismo, ele encontra muito mais perdas do que ganhos na passagem das religiões primitivas e do paganismo ao cristianismo: para ele teria havido um esvaziamento da experiência erótica, mais do que isto, um "rebaixamento". Denis de Rougemont, ao mesmo tempo filósofo e teórico da literatura, faz em sua obra uma reflexão sobre os destinos do amor no ocidente cristão. Sua crítica porém centra-se sobre a idéia ocidental da paixão, como uma perversão da experiência (já um tanto

perversa em sua origem), do *Eros* pagão. Tomando o partido do cristianismo, desenvolve o conceito cristão de *Agape* e afirma sua superioridade em relação a *Eros*, embora aponte os desvirtuamentos sofridos na experiência amorosa, sobretudo no que tange a *Eros*, na civilização informada pelo cristianismo.

Entre o crítico e o crente, este artigo quer usufruir da riqueza do confronto.

Eros

Uma concepção geralmente aceita afirma que *Eros* é só o amor-desejo, a volúpia física. Mas de acordo com Bataille esta é uma leitura falsa da sensibilidade tanto dos primitivos quanto do paganismo, cega a uma dimensão antropológica fundamental: *Eros* associa numa unidade a experiência do amor sexual e o sentimento religioso, fusão impensável para o cristão, que expulsou *Eros* do domínio do sagrado.

Nos poemas de Hesíodo, que recuperam a tradição da filosofia grega, *Eros* é um Deus: "O mais belo entre todos os deuses imortais, aquele que desequilibra os membros e subjuga, no peito de todos os deuses e de todos os homens o coração e a sábia vontade" (*Teogonia*, 116). *Eros* é desejo, é delírio, é desequilíbrio, é perda de si.

Também é aquele que une os deuses entre si, os deuses aos homens e estes entre si e que, ao unir, gera e cria. Para usar os termos de Bataille, *Eros* é o responsável pela continuidade do ser, que pressupõe a dissolução, a morte do indivíduo descontínuo.

A divinização de *Eros* como força de unificação pressupõe uma visão de mundo onde se pensa a realidade como um todo, um Uno no qual todas as realidades particulares por fim se dissolvem e se integram. Todos os seres particulares, descontínuos, têm como destino a sua morte e reintegração no ser. Para Bataille, a cosmovisão dos primitivos traz uma verdade antropológica fundamental, nela vamos encontrar a expressão da "experiência interna" do erotismo, negada pela cultura cristã. Esta experiência abre-se numa perspectiva dupla, numa dialética do interdito e da transgressão, ricamente analisada pelo autor.

O que transparece na "experiência interna" do erotismo é a associação entre *Eros* e *Thanatos*, o amor e a morte: "É preciso muita força para perceber o elo existente entre a promessa de vida, que é o sentido do erotismo, e o aspecto luxuoso da morte.

Os olhos vendados, recusamos ver só a morte garante incessantemente uma eclosão sem a qual a vida declinaria" (p. 56).

Isto porque o primeiro sentimento que se tem diante da morte é o horror — ela tem que ser afastada, interdita, pois o ser individual quer a permanência numa recusa do seu destino. Mas "a sexualidade e a morte são apenas os momentos intensos de uma festa que a natureza celebra com a multidão inesgotável dos seres, uma e outra tendo o sentido do desperdício ilimitado que a natureza executa contra o desejo de durar que é o próprio de cada ser" (p. 58).

O que define o ser humano enquanto tal é a construção de interditos — é dizer *não* a estas experiências dissolventes, e assim pode ser compreendido o amplo fenômeno da cultura. Já nos mitos de origem observa-se esta associação entre sexualidade, morte e cultura. As narrativas míticas descrevem como o homem se tornou, a um só tempo um ser "mortal, sexuado e cultural".¹ *Eros* associa prazer, violência e morte — tende à dissolução de si e do outro. Por isto mesmo, constroem-se para *Eros* interditos. Aqui surge o terceiro item apontado acima, a cultura: como interdito à violência, interdito à morte.

Este interdito, porém, nunca é absoluto, definitivo, pois *Eros* e *Thanatos* são também desejados — o homem aspira "até a angústia, à prodigalidade, até o limite onde esta angústia não é mais tolerável" (p. 57).

Por isso, se a cultura constrói interditos a *Eros* (uma das marcas da humanidade é a regulação da atividade sexual) e a *Thanatos* (proibição do assassinato, sepultamento dos mortos), ela abre, simultaneamente, a possibilidade da transgressão. A transgressão seria a própria superação da angústia que fundou o interdito, pois "desejamos fortemente o que põe a nossa vida em perigo" (p. 81). Este desejo é o que leva o homem além de si mesmo, rumo ao divino, encontrado no erotismo e na morte.

Daí a fórmula que abre o livro de Bataille: "O erotismo é a aprovação da vida e até na morte" ("L'erotisme c'est la preuve de la vie et jusque dans la mort").

O erotismo é a sexualidade consciente do interdito e que o ultrapassa, é a superação da angústia da morte, é a entrada nos domínios do sagrado que se define como um além do ser individual. O animal não transgredir porque está abaixo da lei; o divino porque se encontra acima dela. Ao homem está aberta a possibilidade de, pela transgressão, tocar os domínios do sagrado, onde o aguarda a dissolução de si.

1. M. Eliade, *Mito e Realidade*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972, p. 16.

Ora, esta dialética entre *Eros* e *Thanatos*, interdito e transgressão, é encontrada com diferentes nuances na religião dos povos primitivos (analisadas por Bataille), nas religiões orientais, na tradição órfica e platônica e nas “heresias” que atravessam o Oriente cristão (analisada por Rougemont). Ela apresenta um dualismo de fundo (a oposição finito-infinito, ser individual-todo) e a crença na superação deste dualismo através da reintegração na unidade, destino de todo se particular. Assim o homem, como ser particular, tem como destino a sua dissolução no todo, no infinito — o caminho por excelência para esta dissolução é a morte. Um sinal desta morte é a ascese (purificação do corpo, da alma, busca da sabedoria, saída de si em direção ao infinito), tão cultivada em formas diferenciadas de religião. Nelas, a existência do ser descontínuo está condenada de antemão, pois o ser particular é um “defeito no ser”, uma realidade menor.²

Bataille dedica-se a decifrar o ato sexual, a responder à questão de como o erotismo é também, em sua origem, uma experiência do sagrado. A expressão “simples volúpia física” (usada por Rougemont, p. 55) talvez esconda algo mais: Bataille vai em busca do sentido religioso do erotismo, negado pelos cristãos. “A atividade erótica implica no sentimento de morte do indivíduo... A atividade sexual é um momento de crise do isolamento... sabemos que ela enfraquece o sentimento de si, que ela o ignora... Nestes momentos, o medo da morte e da dor são ultrapassados” (p. 92-94).

A experiência da dissolução de si do erotismo é vivida também num registro religioso pelos primitivos e pagãos. *Eros* e *Thanatos* associam-se englobados pelo sentimento do divino: morrer é entregar-se à continuidade do ser, é deixar de ser particular e integrar-se novamente nesta imensa cadeia que precede e sucede o indivíduo. *Eros* é sagrado pois é caminho para esta continuidade do ser: o ritual da orgia, por exemplo, seria um momento desta transgressão tornada possível: “Esta imensa deflagração pareceu divina, tanto ela eleva o homem acima da condição a que ele próprio se tinha condenado” (p. 106).

Por isso, a religião seria fundamentalmente a regulação dos interditos, ou melhor, a “organização da transgressão” — a normatização de quando e como o homem poderia transgredir. Tocar o infinito, elevar-se “acima da condição a que o próprio homem tinha se condenado” — da condição de submissão a interditos, isto é transgredir. Exemplos desta “organização da transgressão” seriam o sacrifício (quando é permitido matar), o casamento e a os rituais orgiásticos, (quando se suspendem os

2. Encontra-se claramente na filosofia pré-socrática a idéia de que toda individualização é uma falta, Nietzsche assim traduz e comenta um fragmento da Anaximandro: “De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade: pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças segundo a ordem do tempo”. Anaximandro considera “todo vir a ser como uma emancipação do ser eterno, digna de castigo, como uma injustiça que deve ser expiada pelo sucumbir”. Tudo o que é determinado, particular, que se distinguiu da indeterminação originária do princípio está condenado à morte à reintegração neste princípio. Esta questão cuja forma é cosmológica abriga, segundo Nietzsche, um problema ético fundamental: “Como pode perecer algo que tem o direito de ser! De onde vem aquele incansável vir a ser e engendrar, de onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infundável lamento mortuário em todo o reino do existir?” A existência em si, e não apenas a morte, é uma condenação, pois o eterno retorno do vir a ser permanece para sempre injustificado (F. Nietzsche, *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, § 4 in *Os Pré-Socráticos*, São Paulo. Ed. Abril Cultural, 1979, p. 17-19).

interditos com relação ao sexo). Assim, admitindo e permitindo o afloramento do “lado escuro”, da morte, de *Eros*, a sensibilidade primitiva torna possível sua administração: sua existência dentro de limites.

O cristianismo porém, enquanto religião, não manifesta esta característica primitiva de toda religião (uso aqui primitiva no sentido de essencial, fundamental). O cristianismo recusa a transgressão, condena-a. Bataille se une — mas de forma original — àqueles que já classicamente criticaram o cristianismo como uma religião negadora de *Eros*: “No estágio pagão da religião, a transgressão funda o sagrado, cujos aspectos impuros não eram menos sagrados que os aspectos contrários. O conjunto da esfera sagrada se compunha do puro e do impuro. O cristianismo rejeitou a impureza... nada pode subsistir, no mundo sagrado do cristianismo, que mostrasse o caráter fundamental do pecado, da transgressão” (p. 113-114).

A conseqüência mais grave desta negação é que, ao não admitir a transgressão, ela não será mais organizada e limitada, mas simplesmente reprimida.

Denis de Rougemont faz sua análise de *Eros* não a partir de uma antropologia das religiões primitivas, mas das religiões e filosofias da antiguidade pagã, assim como o maniqueísmo. Há um acordo de fundo com Bataille quanto à vinculação entre *Eros*, Morte e Sagrado, mas não quanto à avaliação da experiência erótica. Podemos dizer que os dois autores caminham na mesma estrada, mas em sentidos opostos.

Assim o *Eros* significaria também para os antigos pagãos, a ruptura do limite do indivíduo e a busca do infinito: “*Eros* é desejo total, é a aspiração luminosa, o impulso religioso original elevado à sua mais alta potência, à extrema exigência da unidade. Mas a unidade última é a negação do ser atual em sua sofredora multiplicidade” (p. 48).

O sentimento e desejo da dissolução no infinito, no uno, supõe que ele não seja absolutamente transcendente. Diante do sagrado, neste tipo de cosmovisão, não se está como que diante do absolutamente outro. Há a possibilidade senão da identidade (pois ainda não há sujeitos para se identificarem) pelo menos da “passagem” entre o finito e o infinito. A união mística pode ser um exemplo desta passagem.

Rougemont insiste numa observação ausente na análise de Bataille (porque ele não quer aceitá-la): muitas versões da mística pagã terminam por espiritualizar *Eros* opondo-o à carne, ao

finito, à existência atual. Explicitando: se a supressão como ser individual, se a felicidade está num mais-além, isto já significa uma desvalorização da vida terrena. *Eros* é desejo do infinito e não se realiza nesta terra, neste mundo. O amor humano não se presta a realizar este modelo, pois o verdadeiro amor dirige-se para o além deste mundo. Rougemont defende, com correção, que a devalorização da vida e do mundo não é originalmente e nem exclusivamente cristã. Basta-nos citar o dualismo da filosofia platônica, ao opor ao nosso mundo das sombras, imperfeito, onde o corpo é o túmulo da alma, o luminoso mundo das idéias...

No entanto, a análise de Rougemont avança por questões mais complexas. No paganismo, o amor humano é limitado e terreno, seu significado é mais restrito: "Vemos que, no Oriente, e na Grécia de Platão, o amor humano é freqüentemente concebido como prazer, simples volúpia física... para os antigos, por exemplo, o casamento só tinha uma significação utilitária e limitada" (pp. 55-56).

Já o cristianismo sacraliza o casamento, quer ver na relação homem-mulher algo análogo à relação entre Cristo e sua igreja. Parece que chegamos a uma contradição: nos antigos, para quem *Eros* é um deus, o casamento não teve esta "densidade" apresentada no Ocidente. Mas, na verdade, responde Rougemont, o que ocorre é que *Eros* é divinizado nos antigos como paixão do infinito, desejo (portanto sem objeto), e não paixão voltada para alguém... talvez por isto mesmo seja a orgia divinizada nas religiões pagãs: nela o homem sai de si, dissolve-se no todo. *Eros* não tem próximo, não tem outro. O que conta não é o outro do qual eu me distingo, mas o infinito ao qual eu me uno e faço parte. O paganismo sacraliza a relação com o infinito. Mas a própria sacralização será diferente em um ou outro.

Este passo que podemos chamar de a constituição do outro no cristianismo é interpretado de forma diferente pelos dois autores que nos guiam nesta reflexão. A partir de sua perspectiva cristã, Rougemont aponta uma "falta" no paganismo — ele não constitui nem a Deus nem ao próximo como outro. "*Eros* deseja a união, isto é, a fusão essencial do indivíduo no deus. O indivíduo separado — este erro doloroso — deve elevar-se até se perder na divina perfeição. Que o homem não se ligue às criaturas, pois elas não têm qualquer existência, e, como seres particulares, representam apenas defeitos do ser" (p. 55).

A noção de pessoa, do ser particular existente em seu valor próprio e em sua irredutibilidade (o que vale para o homem e para Deus) é originária do cristianismo. O que, segundo

Rougemont, nos leva *para além* de *Eros* (*Eros* seria assim superado) em direção a *Agape*. *Agape* é a forma de amor que reconhece o outro como liberdade, como ser irreduzível e autônomo, que com quem eu não me confundo, mas me encontro, que me revela o meu próprio limite ao revelar-me o seu. Experiência do limite então, não do desejo infinito. À glorificação da morte no paganismo segue-se a afirmação da vida individual e a possibilidade de comunhão entre indivíduos. Podemos acrescentar: também está aberta a possibilidade da solidão...

Em Bataille também encontramos a idéia de que *Eros* é a negação de si e do outro. Numa descrição fenomenológica do prazer sexual, ele afirma que: "Neste momento, o outro não aparece ainda positivamente, mas negativamente, ligado à enorme violência da pletera. Cada ser contribui para a negação que o outro faz de si mesmo, mas esta negação não chega de forma alguma ao reconhecimento do parceiro" (p. 96).

Este fato, porém não tem um sentido negativo, pelo contrário, é constitutivo de *Eros* como uma dimensão antropológica fundamental. Negá-lo seria perder algo de humano. O cristianismo significa a condenação, a supressão pura de *Eros*. Perdendo a dimensão sagrada e divina da transgressão, *Eros* está condenado ao mundo profano, ou seja, profanado. Sem se defrontar com a morte implicada em *Eros*, o cristianismo perde também algo de vida.

Tentaremos avançar nesta contradição representada por estes dois autores — na medida em que ela aprofunda a reflexão sobre a experiência ocidental do amor — através de uma aproximação da idéia de *Agape*.

Agape

O cristianismo inaugura uma outra visão de mundo: a partir do judaísmo, "propõe que entre Deus e o homem existe um abismo essencial, ou, como diria Kierkegaard, uma diferença qualitativa infinita. Em conseqüência, sem possibilidade de fusão, nem de união substancial" (Rougemont, p. 54).

Deus é absolutamente outro. Diante dele, a vida terrena ganha outro sentido, o indivíduo isolado não é um "defeito do ser" que deve se unir a este desaparecendo, mas a "imagem de Deus" que conserva um valor em si mesmo. Para usar os termos de Bataille, estamos no domínio da "descontinuidade".

Tendo como modelo a relação com Deus, a relação amorosa se constrói entre dois sujeitos, entre duas liberdades — o cristianismo afirma-se na profunda descontinuidade entre o Eu e o Outro. “É certo que o ocidental cristianizado se distingue do oriental pelo poder de aprofundar o ser naquilo que ele tem de particular. Eis todo o segredo de nossa fidelidade. A sabedoria oriental procura o conhecimento na abolição progressiva do diverso. Quando a nós, procuramos a densidade do ser na pessoa distinta, sempre aprofundada como tal” (Rougemont, p. 222).

A noção de pessoa concretiza-se, por exemplo, no novo sentido que adquire a figura da mulher. No paganismo, ela é o “objeto privilegiado do desejo” (Bataille, p. 122), e desperta as mais divesas associações: deusa, bacante, ideal, feiticeira... Divinizada ou animalizada, ela é figura, é imagem. No cristianismo, porém, a mulher torna-se pessoa, a partir de uma nova noção mais ampla de igualdade: “já não há grego nem judeu, nem homem nem mulher...” (Gl 3,28). O cristianismo abriu para a mulher a possibilidade de constituir-se enquanto pessoa, enquanto igual. *Agape*, para além de *Eros* será então o amor de seres autônomos, dotados de interioridade. Fundado no reconhecimento, o sentido de *Agape* é o bem do outro. Daí a definição do amor cristão como caridade, benevolência, ternura, distante e até mesmo oposto ao desejo que define *Eros*.

Entretanto, aqui estamos no plano do “modelo ideal” do amor cristão. Sua realização, porém será complexa e abrirá uma série de flancos. Para Rougemont, o desvirtuamento do modelo cristão dá-se por uma espécie de “contaminação” deste pelo modelo pagão, criando uma outra realidade, e muitos malefícios (malefícios estes que não eram encontrados no paganismo em seu estado puro). Para Bataille, o cristianismo já é um desvirtuamento em si mesmo, e seu esvaziamento e perversão é decorrente de sua própria lógica. Façamos agora um levantamento das diversas críticas que ambos os autores apresentam à realização do amor numa cultura cristianizada.

— Afirmando a irredutibilidade da pessoa, construindo a imagem do Outro como o que deve ser amado, o cristianismo abre a possibilidade do encontro, da comunhão. Interioriza a relação e aprofunda o sentimento da subjetividade. Ora, este mesmo movimento inaugura também a possibilidade de uma imensa solidão, pois a exigência que se faz também é muito maior. Para além do compromisso sagrado e social, o casamento, tendo por base o amor, vincula duas autonomias e duas liberdades. Pressupõe a aceitação do diferente e o sentimento constante da incompletude, pois a relação é vivida além de *Eros*: não há dissolução dos seres. A realização de *Agape* aponta para algo de sobre-humano. Rougemont analisa bem a relação entre

a transformação do amor num sentimento subjetivo e a fragilidade do casamento na sociedade contemporânea.

Bataille descreve duramente, na linguagem do sagrado, a condenação à solidão do homem que havia condenado *Eros*: "O cristianismo reduziu o sagrado, o divino, à pessoa descontínua de um Deus criador. Bem mais, ele fez geralmente, do além deste mundo real o prolongamento de todas as almas descontínuas. Povoou o céu de multidões condenadas junto com Deus à descontinuidade eterna de cada ser isolado. Eleitos e danados, anjos e demônios, tornaram-se os fragmentos imperecíveis, divididos para sempre, arbitrariamente distintos uns dos outros, desligados dessa totalidade do ser a que é preciso, entretanto, restituí-los" (p. 113).

— O Ocidente inventou a idéia romântica do amor, a paixão romântica. A propósito, é o tema da paixão (e não *Agape*) que ocupa o lugar central no livro de Rougemont. O culto da paixão seria o resultado do encontro Oriente-Occidente, paganismo e cristianismo. A paixão romântica seria essencialmente, a des-sacralização de *Eros*. Ela tem conseqüências trágicas: a paixão é sempre o amor infeliz, que vive da sua impossibilidade, e só se realiza na morte. A história de Tristão e Isolda é tomada em Rougemont como o grande paradigma da paixão. Seu modelo é *Eros*: "O amor de Tristão e Isolda era a angústia de ser *dois*; e seu objetivo supremo era a queda no infinito, no seio da noite em que se apagam as formas, os rostos, os destinos singulares: 'Não mais Isolda, não mais Tristão, nem nome algum que nos separe!' É preciso que o outro deixe de ser o outro e portanto não seja mais, para que não me faça sofrer, e que nada mais haja do que 'o eu-mundo!'" (p. 216).

O infinito, o divino se transformou em mulher, em *uma mulher*. O romantismo retoma a divinização da mulher — inatingível, idéia. Mas também, e isto Rougemont não diz, esta paixão que desce ao mundo, que elege alguém como seu depositário, não pressupõe a noção de pessoa, do indivíduo constituída pelo cristianismo?

A paixão também se desencaminha por outras trilhas. O divino desce ao mundo na forma de sistemas políticos idolatrados, nos nacionalismos, na atribuição de um caráter salvador a líderes nacionais. Não nos apaixonamos só por pessoas, também por idéias e símbolos.

— No cristianismo, segundo Bataille, "o mundo divino teve de mergulhar num mundo de coisas" (p. 112). Como Rougemont, Bataille aposta para esta dessacralização de *Eros* operada pelo cristianismo, tirando porém outras conseqüências do fato. Isto

porque para o cristão o sagrado é apenas o lado luminoso do ser, o bem; a violência e a morte, componentes intrínsecos de *Eros*, não podem habitar seu interior. Da mesma forma, a atividade erótica no cristianismo não pode dar acesso ao sagrado pois, como vimos, este acesso é impossível por definição: o finito não ascende ao infinito. Logo, *Eros* está condenado ao mundo do profano: é uma função da carne, signo do pecado e do rebaixamento. Aqui porém o erotismo ainda é pensado em oposição ao sagrado. A lógica da dessacralização (ou da profanação, como prefere dizer Bataille) vai ainda mais longe. Deixando de ser deus, *Eros* chega a ser o diabo, mas o diabo perde o seu lugar de importância no imaginário religioso (o mal é o grande desafio da teologia, uma realidade sempre incômoda e que mergulhou os pensadores cristãos em grandes impasses).³ Ao final do processo de dessacralização, o erotismo encontraria-se despido de qualquer significação maior, e também por isso mesmo de qualquer interdito. "Num mundo inteiramente profano, não haveria nada mais senão a mecânica animal" (p. 120). Livre, como a secularização libertou também outras esferas da existência. A libertação de *Eros* é a outra face de sua repressão: ambas referem-se a uma realidade profana. Ao mesmo tempo, instaura-se a possibilidade da desordem — não mais da transgressão administrada — e justamente à medida que se negou a administrá-la.

— A denúncia de Bataille da desvalorização e da desordem que se instaura na vivência erótica a partir do cristianismo e a análise de Rougemont do fenômeno da paixão como um ressurgimento de *Eros* travestido de cristão apontam para os sinais de uma profunda crise na esfera do amor. Sinais diferentes, porém, em um e em outro. Para Rougemont estes sinais são justamente os "descaminhos da paixão" nos quais vivemos hoje: por exemplo, a romantização das relações, que cultua o sentimento e torna o casamento uma instituição em crise. Por outro lado, e como reação à idealização da paixão e da mulher no romantismo, o Ocidente vive uma espécie de "glorificação do instinto", como se agora a salvação estivesse na esfera animal, carnal. Vivemos sob o "ressentimento da carne". Bataille também diz o mesmo, como vimos acima — mas atribui esta "animalização" de *Eros* à perda do seu sentido sagrado — seu diagnóstico é mais convincente.

A título de conclusão

Os dois autores estudados concordam em grandes linhas quanto ao diagnóstico de uma crise na experiência do amor e do erotismo em nossa cultura, discordam porém quanto à origem e ao significado desta crise. Compreensível esta disparidade,

3. A este respeito, ver a conferência de P. RICOEUR, *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*, Campinas, Ed. Papirus, 1988.

pois Bataille pensa a partir do mito e Rougemont a partir da Encarnação. Rougemont é crente: coloca a perspectiva singular do cristianismo — *Agape* — como a própria possibilidade da vivência amorosa. Bataille a vê como desvirtuamento de um fundo religioso e antropológico: ao perder a perspectiva de *Eros*, o cristão perdeu também algo de sua humanidade. Rougemont insiste em afirmar que o amor é sobretudo uma relação entre iguais, e na visão da mulher como pessoa. Bataille pensa o amor como *Eros* — dissolução do ser individual — e não hesita em definir a mulher como “objeto de desejo”(p. 122). *Eros* e *Agape*: é possível concluir?

Segundo Bataille, no cristianismo, *Eros*, já que habita mais o mundo divino, associou-se exclusivamente ao sentimento do inferior, do animal, do sujo. A *transgressão* é transformada em *rebaixamento* — a vivência erótica é interpretada como sinal por excelência da queda do homem. O homem: ser decaído. A carne: lugar dos males. A leitura de Rougemont torna esta associação pelo menos discutível: a desvalorização da vida e do corpo não é originalmente cristã, a idéia pagã de *Eros* é uma apologia da morte. No entanto, responderia Bataille, se o cristianismo não nos autoriza a transgredir e a morrer, também a vida será menos nobre: decaída.

As duas interpretações guardam cada uma o seu sentido, e qualquer saída do mero confronto entre elas exige também a ultrapassagem do limite no qual este texto a princípio se situou, ou seja, a identidade entre cristianismo e cultura. Se conservamos este limite, o veredicto de Bataille é exato, apesar de cruel. O cristianismo é a “forma realizada da moral” (p. 128), da lei que se impõe ao ser decaído que tem horror à sua possível degradação e que vive dos interditos. Daí o aparecimento de várias formas de legalismo, de repressão, de associação entre sexo e pecado. A reação a esta repressão racionalizada e absoluta traduz-se num “ressentimento da carne”, na busca de uma liberdade e numa celebração da libido fundamentalmente não religiosa. Mas se sairmos dos limites da cultura em direção ao cristianismo como religião interior — nada mais justo para com uma religião que é fundamentalmente a afirmação da interioridade — é possível encontrar no cristianismo algo além da moral. Dentro da cultura, mas traçando em relação a ela o seu distintivo, homens como Santo Agostinho, Pascal, Kierkegaard e outros apontam para a possibilidade de uma vivência do cristianismo como religião, para além da moral. Rougemont deve ser compreendido nesta perspectiva, e também nesta perspectiva é que a partir de agora situamos nosso texto.

Cabe recuperar o mito da queda para além da idéia do rebaixamento. Ao invés de negar simplesmente o mal (como no

otimismo racionalista), ou afastá-lo com o nome de diabo, ou mesmo tentar "moralizar" a vida através de leis (para sempre irrealizáveis...), abre-se a possibilidade de pensá-lo como realidade constitutiva da condição humana. Nas belas palavras de Julia Kristeva, que assim compreendeu o outro sentido da queda: "É porque eu sou separado, abandonado, só frente ao outro que posso galgar psiquicamente este intervalo que é aliás a condição do meu ser, e encontrar o gozo numa completude e numa perenidade imaginárias".⁴

O mito da queda aponta para a própria possibilidade do ser humano, ou seja: para a história de sua liberdade. Liberdade que pressupõe a idéia da separação em relação ao outro (o ser amado), enfim, a experiência do *limite*. *Eros* também, como o "lado escuro" do amor, pois associa vida e morte, não seria negado mas limitado. "Deixando de ser um deus, deixa de ser também um demônio. E retoma seu devido lugar na economia provisória da criação, do humano" (Rougemont, p. 218). *Eros* toma o seu lugar ao lado da criatura, ao lado da vida e não contra ela. Inserido numa realidade mais ampla, a de *Agape* (que exige o reconhecimento do outro enquanto pessoa), *Eros* na sua dimensão puramente carnal pode ser afirmado — e não como pecado, porque o divino que está além dá sentido também a *Eros*.

A experiência do amor no cristianismo assim entendido será então a experiência do limite — algo que se opõe à desmedida da paixão, à anulação de si ou do outro. Fundamentalmente reconhecimento, que se traduz na aceitação da diferença, da incompletude, mas também do valor. Este duro exercício não está inscrito em nosso ser. Bataille mostra bem que o nosso código originário — místico, fundamental — é o de *Eros* como transgressão do limite. A perspectiva de Rougemont, por sua vez, não é de todo tranquilizadora: ela reduz o amor a uma decisão, uma escolha racional que sacrifica o aspecto do desejo, da pulsão e do sentimento. Isto parece irreal e empobrecedor não apenas aos aficionados por leituras românticas, mas para quem quer que medite sobre a condição humana. Os homens de fé, de diversas formas, mostram que a subversão deste código originário não se traduz necessariamente (embora possa significá-lo) numa *desumanização*, mas na construção de uma outra humanidade. Estamos aqui na esfera da liberdade.

4. J. Kristeva, *No Princípio era o Amor e Fé*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987. A autora desenvolve aqui a partir da teoria psicanalítica, a mesma idéia do amor como experiência.

Endereço da autora:
R. Paracatu, 996
30180 — Belo Horizonte — MG

SÍNTESE NOVA FASE
48(1990): 95-106