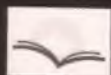


Paul Tillich

Amor, e Poder Justiça



Novo Século

Amor, Poder e Justiça

ANÁLISES ONTOLÓGICAS E APLICAÇÕES ÉTICAS

Paul Tillich

Tradução:
Sérgio Paulo de Oliveira

Digitalizado por: jolosa



Novo Século

© Copyright 2004 by **Editora Cristã Novo Século**

Editores:

Eduardo de Proença

Eliana Oliveira de Proença

Capa:

Eduardo de Proença

Revisão:

Anísio Justino

Diagramação e Fotolitos:

Alpha Design

ISBN: 85-86671-37-1

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra, de qualquer forma ou meio eletrônico e mecânico, inclusive através de processos xerográficos, sem permissão expressa da editora (Lei nº 9.610 de 19.02.1998)

Todos os direitos reservados à



EDITORA CRISTÃ NOVO SÉCULO LTDA.

Rua Barão de Itapetininga, 140 - loja 4

01042-000 São Paulo - SP

Tel.: 11 3115-3469 e 11 3115-4623

e-mail: nseculo@brasilsite.com.br

www.editoranovoseculo.com.br

Sumário

PREFÁCIO DA EDIÇÃO BRASILEIRA	11
PREFÁCIO	17

I

PROBLEMAS, CONFUSÕES, MÉTODOS	19
Problemas intrínsecos de amor, poder e justiça	19
Problemas relacionais de amor, poder e justiça	26

II

SER E AMAR	31
A questão ontológica	31
Uma ontologia de amor	35

III

SER E PODER	43
Ser como o poder de ser	43
A fenomenologia de poder	47
Poder e compulsão	50
A unidade ontológica de amor e poder	52

IV

SER E JUSTIÇA	57
Justiça como a forma de ser	57
Princípios de justiça	59
Níveis de justiça	63
A unidade ontológica de justiça, poder e amor	66

V

A UNIDADE DE JUSTIÇA, AMOR E PODER NAS RELAÇÕES PESSOAIS	71
Ontologia e ética	71
Justiça em relações pessoais	75

A unidade de justiça e amor em relações pessoais	78
A unidade de justiça e poder em relações pessoais	81
A unidade de poder, justiça e amor em relações de grupo	84
Estruturas de poder na natureza e na sociedade	84
Poder, justiça e amor na relação de grupos sociais	90

VI

A UNIDADE DE AMOR, PODER E JUSTIÇA NA RELAÇÃO DEFINITIVA	97
Deus como a fonte de amor, poder e justiça	98
Amor, poder e justiça na comunidade santa	103

Prefácio da Edição Brasileira

Paul Tillich: a ética como instrumento de resgate da essência humana

*Jaime dos Reis Sant'Anna **

Paul Johannes Tillich nasceu na Alemanha, em 1886, em Starzedde. Passou sua infância numa pequena cidade chamada Schönfliess, onde seu pai era ministro da Igreja Territorial Prussiana. Em 1911 recebeu o doutorado em filosofia na Universidade de Halle e foi ordenado pastor luterano. Durante a Primeira Guerra Mundial, serviu como capelão do Exército, experiência em que pôde acompanhar os horrores pelos quais a Europa continuaria a passar ao longo das décadas seguintes. Foi neste período que ingressou no movimento socialista religioso na Alemanha. Sob a influência da Filosofia de pensadores como Schelling e Kierkegaard, ensinou Teologia em diversas universidades alemãs, mas acabou emigrando para os Estados Unidos devida às divergências com o pensamento e a prática do nazismo. Nos EUA ensinou Teologia no Union Seminary, na Universidade de Harvard e Chicago. Morreu em 1965, deixando algumas centenas de ensaios e algumas dezenas de livros.

Freqüentemente Tillich era indagado se ele era um teólogo existencialista. Sua resposta, antes que um modo evasivo de furtar-se à definição, abria-lhe oportunidade para avaliar-se: “Cinquenta por cento existencialista; cinquenta por cento essencialista”. Para ele, a simbiose entre as duas formas de perceber o homem facultava à Teologia a possibilidade de entender, a um só tempo, a essência atemporal da natureza humana em face das suas inúmeras contradições ao longo da História. Tillich via no *Essencialismo* um modo de compreender o homem no mundo platônico das idéias e que leva em consideração a essência imutável de sua natureza dentro da totalidade do universo. Ao passo que a perspectiva do *Existencialismo* gera conflitos e angústias quando, ao olhar para a situação do homem no tempo e no espaço, diagnostica a contradição gritante entre essa essência e as suas atitudes. Em outras palavras, o existencialista revolta-se com a constatação de um homem que nega o que é através daquilo que faz. Ítalo Calvino, no romance *O Cavaleiro Inexistente* (São Paulo, Cia das Letras, 1998), discutindo acerca da incompletude humana, afirma que o homem do século XX, em plena crise de identidade da qual emerge após a II Guerra Mundial, necessita fazer para provar ser, pois ao descobrir-se refém de suas próprias contradições, duvida até mesmo de sua existência. Na expressão de São Paulo na carta aos Romanos, trata-se da consciência da miserabilidade humana em face de sua desgraçada condição pecaminosa que o condiciona a fazer o mal que detesta e a negar o bem que tanto ama. Não é, pois, de admirar que perante este quadro pessimista, Albert Camus — outro importante porta-voz do espírito da geração de Tillich — conclua ser o homem a única criatura que insiste em negar aquilo que é para expressar seu desejo de tornar-se outro.

As conferências do Professor Paul Tillich que compõem *Amor, Poder e Justiça: Análises Ontológicas e Aplicações Éticas* foram proferidas no período imediatamente posterior ao fim da II Guerra Mundial e em meio ao impacto dos escritos do Existencialismo europeu, resultado, em parte, da angústia e do desespero que marcaram a atitude média dos intelectuais das

décadas que abrangem as duas Grandes Guerras Mundiais. É evidente que reverberavam no teólogo os ecos da filosofia de existencialistas cristãos renitentes, como Karl Jaspers, de existencialistas cristãos titubeantes, como Gabriel Marcel, e existencialistas ateus declarados, como Jean Paul Sartre, ou não-declarados, como Martin Heidegger.

Aliás, a obra existencialista fundamental de Sartre, *O Ser e o Nada*, publicada em 1943, cuja estrutura lembra em muito o esquema das palestras de Paul Tillich que resultaram neste livro, certamente impactaram o teólogo alemão e está repercutida no presente trabalho, ainda que guardando as suas próprias idiossincrasias, notadamente a escolha dos conceitos cristãos da justiça, do amor e do poder como eixos de sua abordagem. A começar pela opção metodológica claramente manifestada na tentativa de dar uma interpretação ontológica para os significados dos conceitos cristãos de amor, de justiça e de poder, bem como de suas mútuas relações. Enfim, o que eu quero apontar acima de tudo, para além de uma frágil classificação destes pensadores e que certamente deve suscitar discordâncias, é que o *zeitgeist* da metade do século XX — as preocupações comuns que incomodaram aqueles que lidaram com a náusea de existir —, estão presentes no âmago pensamento de Paul Tillich nestes estudos.

Amor, poder e justiça como Metodologia da Ética

Sem deixar de refletir as marcas do homem de seu tempo, Tillich assumiu uma postura proponente, elegendo a Ética como a matéria que deveria dominar os discursos não somente no campo da Teologia, mas como Disciplina fundamental para guiar os demais campos do conhecimento em direção ao restabelecimento da essência do Homem e da Sociedade. Para ele, os conceitos de *amor*, *poder* e *justiça* deveriam ter lugar preponderante na reconstrução da essência humana. Daí a sua abordagem assumir um carácter inegociável no tange à perspectiva ontológica dos elementos éticos inter-relacionados. Suas palestras, ainda que em princípio apresentadas perante professores,

estudantes e intelectuais ligados à concepção teológica, possuem um alcance para além do enfoque religioso.

A abrangência destes três conceitos em variadas situações do cotidiano social garantiria o comprometimento do homem no resgate das marcas de sua essência ofuscada pelos terrores belicosos que a Europa vivenciou. Desta forma, para garantir o resultados de suas formulações, toma sentido determinante a preocupação de Tillich em estabelecer desde o início de seu estudo o método que lhe norteia a abordagem: o trabalho da elaboração ontológica. Se o ser é, como afirmou Aristóteles, o que permanece sempre idêntico a si mesmo, então o conhecimento a respeito da mutabilidade das coisas que cercam o ser humano e que nos permite considerar que a realidade (pateticamente absurda!) que nos cerca não é, impõe-nos a constatação que nós mesmos, com a nossa vida mutável e com o nosso pensamento mutável, também não somos. A crise se instala periodicamente na experiência humana à medida que as variações contínuas no seu comportamento social indicam que não temos o conhecimento verdadeiro daquilo que é, do ser, mas apenas o conhecimento da *aparência* das coisas, a saber, de como elas *aparecem* apreendidas pelos nossos sentidos. Torna-se imperativo, portanto, que este homem transtornado pelas mudanças ocorridas na primeira metade do século XX, a discussão acerca do conjunto de valores que colocam a ética no centro das preocupações humanas e que resgatam o sentido de ser, em face ao paradoxo causado pelo conflito entre a essência e a aparência.

Mário Sérgio Cortella, discorrendo a respeito do papel da ética na sociedade contemporânea, afirma que o poder de escolha inerente ao homem — e que o torna singular perante todo o resto da criação —, impõe-lhe, paradoxalmente, a obrigação de decidir em favor da vida, presidido sempre pelo amor e pela busca da justiça. Tillich coloca o problema da essência na natureza humana no centro das discussões teológicas ao eleger os conceitos de amor, justiça e poder amplamente associados às idiossincrasias do ser. Assim, tais idéias devem ser compreendidas

em sua relação direta com situações concretas que o homem encontra na sociedade, quando é esperado dele uma reação motivada pelas marcas de justiça, poder e amor. Entretanto, ainda que por questões didáticas as relações entre estes três conceitos e o ser tenham recebido tratamento apartado, Paul Tillich enfatiza que nenhum deles tem função social independente nem pode prevalecer sobre os demais, como se tivessem uma carga especial de importância na condução dos atos sociais do homem, pois é na equanimidade delas que obtemos o resgate do significado do ser.

Finalmente, é importante registrar que, uma vez que *Amor, Poder e Justiça: Análises Ontológicas e Aplicações Éticas* é a compilação das palestras proferidas por Paul Tillich em Universidades da Inglaterra e Estados Unidos, no início dos anos 50, o tom discursivo coloquial do eminente professor foi mantido na tradução a fim de dar a dimensão do contexto acadêmico em que a obra foi gerada. Mais uma razão para tornar a leitura mais agradável ainda.

* Professor da Escola Graduada de São Paulo e de diversas instituições de Ensino Superior, ensaísta, conferencista, mestre e doutor em Literatura Portuguesa pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Autor de *Literatura e Ideologia: Gil Vicente sob o olhar intertextual de Almeida Garrett e Sttau Monteiro* (Editora Novo Século Literário).

Prefácio

Este livro contém as conferências que fiz primeiramente em Nottingham, Inglaterra, quando a Fundação Firth pediu-me para entregar as primeiras séries de Conferências Firth, tomando como tema os problemas de *Amor, Poder e Justiça*. A despeito de alguma hesitação de minha parte, enraizada na quase insuperável dificuldade de conduta ao tratar com esses grandes problemas em apenas seis conferências, finalmente aceitei. Visto que compreendi que ninguém pode trabalhar construtivamente em teologia, filosofia e ética sem encontrar em cada etapa os conceitos que constituem o tema destas conferências: *Amor, Poder e Justiça*.

Um segundo passo em meu rumo para a publicação deste livro foi o pedido da Fundação Christian Gauss em Princeton, U.S.A., para dirigir um seminário sobre os conceitos de *Amor, Poder e Justiça* com um altamente seletivo grupo de professores, estudantes universitários e outros líderes intelectuais. A crítica que recebi naquela ocasião foi muito útil, pois, tornou-se o segundo passo no caminho para publicação deste livro.

O terceiro passo foi o pedido da Fundação Sprunt no Union Theological Seminary, Richmond, Virginia, para dar sete Conferências Sprunt sobre o assunto de minhas Conferências Firth. Visto que ela foi um tipo de situação de emergência – a conferência inicialmente planejada foi impedida de acontecer – a Universidade de Nottingham concordou que como eu

reescrevi as conferências, corrigindo e ampliando a forma original delas, eu deveria estar livre para usá-las, aceitando o convite da Fundação Sprunt. A dificuldade ligada com essa tarefa ultrapassou quase tudo que tenho experimentado dentro de minha carreira acadêmica. O único jeito foi limitar meu alcance a uma análise básica ontológica dos três conceitos e a algumas aplicações dos conceitos, elaborados por meio deste procedimento. Os últimos três capítulos levam tais aplicações, enquanto os três precedentes tentam uma análise ontológica de cada um dos três conceitos, mostrando, assim, sua raiz comum na natureza do ser propriamente dito. O primeiro capítulo é uma introdução crítica ao problema levantado pela declaração confusa da divergência com respeito a amor, poder e justiça.

As conferências das quais este livro originou-se carregam o peso de duas importantes conferências de fundações: a Fundação Firth e a Fundação Sprunt, que é muito pesado para um conferencista e uma série de conferências. Quero agradecer ambas as fundações, pela honra de ser seu conferencista, bem como pela boa acolhida na ocasião e a saudável disposição ao lidar com todos os problemas destas conferências, de uma forma mais direta e sistemática do que eu jamais havia feito antes.

P. T.

Nova Iorque
Abril 1953.

I

Problemas, Confusões, Métodos

Problemas intrínsecos de amor, poder e justiça

Ninguém pode trabalhar construtivamente em teologia ou filosofia sem encontrar em cada etapa os conceitos que constituem o assunto destas conferências: amor, poder e justiça. Eles aparecem em lugares decisivos como na antropologia, na psicologia e na sociologia. São conceitos principais em ética e jurisprudência. Eles determinam teoria política e método educacional e não podem ser evitados mesmo na medicina mental e física. Cada um dos três conceitos em si mesmos, e todos três em relação um ao outro, são universalmente significativos. Portanto, é necessário, embora quase impossível, torná-los o tema de uma questão especial. É necessário porque nenhuma análise e nenhuma síntese em qualquer das esferas nas quais elas aparecem, podem evitar referir-se a eles de uma forma significativa e freqüentemente decisiva. E mais, é quase impossível, pois ninguém é um especialista em todos os campos nos quais os três conceitos exercem um papel destacado. Portanto, deve-se perguntar se há uma raiz significativa em cada um desses conceitos, determinando seu uso nas diferentes situações nas quais eles são aplicados. Tal sentido básico mundial

precede em validade lógica a variedade de significados que poderiam ser derivados dele. Portanto, a busca pelo sentido básico de amor, poder e justiça individualmente deve ser nossa primeira tarefa, e deve, também, ser realizada como uma parte da busca pelo sentido básico de todos aqueles conceitos que estão universalmente presentes no encontro cognitivo do homem com seu mundo. Tradicionalmente, são chamados princípios, elementos estruturais, e categorias de existência. Sua elaboração é o trabalho da ontologia. Ontologia é a forma em que a raiz significativa de todos princípios e também dos três conceitos de nosso assunto pode ser encontrada. É a forma que eu intenciono usar neste e nos capítulos subseqüentes. Perguntaríamos de modo, ontológico, significativa de amor, de poder e de justiça. E se o fizermos, então podemos descobrir, não apenas seus significados particulares, mas sua relação estrutural mútua e, também, a existência como tal. Se pudermos concluir essa tarefa, deveremos ser capazes de julgar as muitas formas em que os problemas intrínsecos, tanto quanto as relações mútuas, dos três conceitos que têm sido definidos. E deveremos, também, ser aptos a dar nós mesmos uma descrição básica de seu relacionamento mútuo.

Esta descrição é, entretanto, não apenas a variedade de significados nos quais os conceitos de amor, poder e justiça são usados; ela é também a declaração confusa da discussão de cada um deles, e a ainda mais confusa situação da discussão de suas relações mútuas, que coloca um obstáculo quase insuperável diante de nós. Entretanto, devemos tentar, e, também, devemos primeiro examinar os problemas e confusões que nós encontraremos em cada etapa de nossa inquirição.

Não é comum dar a palavra 'confusão' para o título de um capítulo. Porém, se alguém tem que escrever sobre amor, poder e justiça, o incomum torna-se natural. O alerta e a ajuda do semanticista são, talvez, como em nenhum outro campo, tão necessário quanto no matagal de ambigüidades que tem crescido através da falta de controle conceitual e do excesso de direção emocional na esfera que está limitada por amor, poder e

justiça. As confusões são parcialmente intrínsecas e parcialmente relacionais.

A despeito de todos os maltratos a que a palavra amor está sujeita, tanto na literatura quanto vida diária, não perdeu seu poder emocional. Pelo contrário, a palavra amor esconde, quando usada, um sentimento de entusiasmo, de paixão, de felicidade, de satisfação,. Ela leva a mente ao passado, ao presente ou a situações de amar ou ser amado. Sua raiz significativa, portanto, parece ser um estado emocional, e assim como as emoções também não podem ser definidas, mas que deve ser descrita em suas qualidades e expressões, e não é uma questão de intenção ou exigência, mas de acontecimento ou doação. Se isto fosse assim, o amor poderia ser mantido dentro da esfera das afeições, e ele poderia ser discutido entre as afeições, como foi feito, por exemplo, por Spinoza.(citar o nome completo) Mas é significativo que Spinoza, quando faz sua afirmação final sobre a natureza da divina essência e sobre as muitas formas nas quais o homem participa nela, fala do amor intelectual do homem para com Deus como o amor com que Deus mesmo ama. Em outras palavras, ele eleva o amor do campo emocional para o campo ontológico. E isto é bem conhecido, visto que desde Empédocles e Platão a Augustine e Pico, a Hegel e Schelling, ao Existencialismo e psicologia avançada, o amor tem exercido um papel ontológico central.

Há outra interpretação de amor que não é emocional nem ontológica, mas ética. Em um dos documentos determinantes do Judaísmo, do Cristianismo e de toda civilização Ocidental, a palavra amor está ligada com o imperativo 'vós deveis'. O "grande mandamento" exige de todos o amor total em Deus e o amor do próximo de acordo com a medida da auto-afirmação natural do homem. Se o amor é emoção, como, então, ele pode ser exigido? Emoções não podem ser exigidas. Não podemos exigí-las de nós mesmos. Se tentarmos, é criado algo artificial que mostra as características do que havia sido suprimido em sua criação. O arrependimento, intencionalmente produzido, esconde a auto-

complacência na perversão. O amor, intencionalmente produzido, demonstra a indiferença ou hostilidade na perversão. Isto significa: que o amor como emoção não pode ser ordenado. Ou o amor é algo diferente de emoção ou o “grande mandamento” está sem sentido. Nesse caso, deve haver algo na base do amor como emoção que justifique ambas interpretações: ética e ontológica. E pode ser que a natureza ética do amor seja dependente de sua natureza ontológica, e que a natureza ontológica do amor alcance suas qualificações por seu caráter ético. Mas se tudo isto é válido – e nós tentaremos mostrar que é válido – a questão levantada com relação a essas interpretações de amor, estão relacionadas ao fato de que o amor aparece na forma da mais apaixonada das emoções.

Essa questão, entretanto, não pode ser respondida sem considerar outro conjunto de problemas, que não é apenas extremamente importante em si mesmo, mas que também resulta no primeiro plano de interesse teológico e ético nas últimas décadas. É a questão das qualidades de amor. No debate público cujo interesse central é a distinção entre *erós* e *agapé* (o amor terreno e celestial no simbolismo renascentista), as qualidades de amor são chamadas tipos de amor, e em casos extremos até nega-se que a mesma palavra ‘amor’ seja aplicada para esses tipos de amor contraditórios. Mas eu aprendi, enquanto elaborava estas conferências, que não há tipos, mas, sim, qualificações de amor, visto que as diferentes qualidades estão presentes, pela eficiência ou deficiência, em cada ato de amor. Esse discernimento, entretanto, não torna a distinção das qualidades de amor menos importante. Se, como eu sugerirei, alguém tiver que distinguir a libido, o *philia*, o *erós*, o *agapé* como qualidades de amor deve-se perguntar: Como eles está relacionado um com os outros? O que significa falar de amor sem qualificação? Que qualidade de amor é adequada ao “grande mandamento?” Qual é sua qualidade emocional?

Todas as vezes que a palavra ‘amor’ é usada fala-se também de amor-próprio. Como está o amor-próprio relacionado às qualidades de amor em seu caráter ontológico e ético? Antes

de tudo, deve-se perguntar se amor-próprio é um conceito absolutamente significativo. Considerando que amor pressupõe uma separação do sujeito amante e o objeto amado, há uma separação semelhante na estrutura de autoconsciência? Estou em dúvida sobre usar o termo amor-próprio, e se usá-lo em qualquer sentido, exceto num sentido metafórico. Além desta questão semântica, deve-se perguntar como as diferentes qualidades de amor estão relacionadas ao que é metaforicamente chamado amor-próprio, e como ele está relacionado à natureza ética e ontológica do amor.

Este estudo dos problemas e confusões, ligado com o uso do termo 'amor' está igualmente, ligado com o debate público do conceito de poder. Eu poderia contar uma anedota que tem mais significado simbólico do que analítico. Tenho sido alertado a não publicar uma conferência sobre 'Amor, Poder e Justiça' nos Estados Unidos, porque poder seria compreendido como o produto das companhias de energia elétrica, e justiça como a luta contra a política do Governo Federal para providenciar energia elétrica mais barata pela regulamentação de rios de acordo com o modelo da autoridade do Vale do Tennessee. Poder no sentido pressuposto por esta história é energia elétrica. Da mesma forma o termo 'poder' pode ser aplicado para todas as causas físicas, embora a física teórica tenha se livrado deste símbolo antropomórfico e o tenha substituído por equações matemáticas. Mas até hoje a física fala de campos de energia a fim de descrever as estruturas básicas do mundo material. Essa é ao menos uma indicação do significado que o termo 'poder' tem até na mais abstrata análise de ocorrências físicas.

Os físicos geralmente cômicos do fato de que eles usam uma metáfora antropomórfica quando usam o termo 'poder'. Poder é uma categoria sociológica e daí ele é transferido para natureza (exatamente como é a lei, como veremos mais tarde). Mas o termo 'metáfora' não resolve o problema. Precisamos perguntar: como é possível que ambos, física e ciência social, usem a mesma palavra, 'poder'? Aí deve haver um ponto de identidade entre a estrutura do mundo social e a do mundo

físico. E esta identidade deve estar manifestada no uso comum do termo 'poder'. Há, portanto, somente uma forma de descobrir a raiz significativa de poder, isto é, perguntar sobre seu fundamento ontológico. E esse, claro, é um dos propósitos destas conferências.

Dentro do campo social, o significado de poder está sobrecarregado por outra ambigüidade, a relação de poder e força. Essa dualidade está quase exclusivamente restrita à esfera humana. Apenas no homem, cuja natureza é de liberdade finita, a distinção de poder e força é significativa. Alguém fala de 'poder político', e o faz muitas vezes mesmo com indignação moral. Mas esta é a consequência de mera confusão. Política e poder político são um e a mesma coisa. Não há política sem poder, nem na democracia, nem na ditadura. Política e poder político apontam para uma mesma realidade. Não importa que termo você esteja usando. Infelizmente, porém, o termo 'poder político' é usado para um tipo especial de política, a saber aquela em que poder está separado de justiça e amor, e está identificado com compulsão. Essa confusão é possível porque há na verdade um elemento compulsório na realidade de poder. Mas esse é apenas um elemento, e se o poder está subjugado a ele e perde a forma de justiça e a essência de amor, ele destrói a si mesmo e, também, a política baseada nele. Somente a inserção nas raízes ontológicas de poder pode superar as ambigüidades na relação de poder e compulsão.

Caso poder seja distinto de compulsão, levanta-se a questão se há um poder que nem é físico nem psicológico, mas espiritual. Compulsão usa ambos os meios: físico e psicológico a fim de exercer poder, e é mais visível nos métodos de terror da ditadura. Nenhuma compulsão, de modo algum, está pressuposta no poder espiritual. No entanto, admite-se que o poder espiritual é o maior, já que ele é o poder máximo. Alguém faz assim quando diz que Deus é espírito. A questão então é: como funciona o poder espiritual, como ele está relacionado ao poder físico e psicológico, e como está relacionado ao elemento compulsório de poder?

Por centenas de anos, as pessoas têm discutido o significado do terceiro de nossos conceitos: justiça. Desde os primeiros tempos, a justiça tem sido simbolizada no mito, na poesia, na escultura e na arquitetura. No entanto, seu significado não é claro. Pelo contrário, seu significado legal parece ser contradito por sua ética, e ambos significados: legal e o ético, parecem estar em conflito com o significado religioso. Justiça legal, virtude moral e justificação religiosa parecem lutar uma com a outra. Aristóteles fala de justiça como uma proporção, ambas em distribuição e retribuição. Isso suscita alguns problemas: Primeiro, deve-se perguntar se os termos 'distributivo' e 'justiça retributiva' constituem uma distinção válida. Justiça distributiva dá satisfação a todos de acordo com sua justa reivindicação; e sua justa reivindicação é determinada por seu *status* social, que é parcialmente dependente do *status* que ela tem recebido pelo destino histórico no universo e sociedade, e parcialmente por seus próprios méritos em efetivar seu *status* e suas potencialidades. A justiça retributiva toma lugar se ela diminui seu *status* e sua justa reivindicação por não desempenhar suas potencialidades ou por agir contra a ordem social ou cósmica, na qual seu *status* está enraizado. Justiça retributiva então aparece como punição e cria o problema do significado de punição e sua relação com justiça. É a punição um propósito em si mesma, determinada por justiça retributiva, ou ela é a implicação negativa de justiça distributiva e determinada por ela? Somente uma consideração ontológica de justiça pode levar a uma resposta. O mesmo é verdadeiro a respeito do significado de justiça como proporção. O termo 'justiça proporcional' implica graus de reivindicações justificadas. Ele pressupõe uma posição de hierarquia e reivindicações por uma distribuição justa. Por outro lado, a palavra 'justiça' implica em um elemento de igualdade. Como está o elemento hierárquico, na justiça proporcional, relacionado ao elemento igualitário nele? A questão torna-se ainda mais difícil se considerarmos o fato de que o *status* de um ser no universo e sociedade está sujeito a mudanças contínuas. O caráter dinâmico de vida parece excluir o conceito de uma reivindicação

justa; ele parece rebater até a idéia de justiça proporcional. Há um conceito de justiça que transcende e restringe conceito descrito por Aristóteles? Pode, talvez, o elemento proporcional ser tomado por um conceito dinâmico-criativo de justiça? Isso novamente requer suposições ontológicas sobre a relação do caráter estático e do dinâmico de ser.

Nenhum dos três conceitos: amor, poder e justiça pode ser definido, descrito e compreendido, em seus vários significados, sem uma análise ontológica de sua raiz significativa. Nenhuma das confusões e ambigüidades no uso dos três conceitos pode ser removida, nenhum dos problemas intrínsecos pode ser resolvido sem uma resposta à pergunta: Como está o amor, o poder e a justiça fixados na natureza do ser como tal?

Problemas relacionais de amor, poder e justiça

As ambigüidades no significado de amor, poder e justiça geram conseqüências confusas, e produzem novos problemas logo que é considerada a relação dos três conceitos de um para com o outro. Amor e poder são muitas vezes contrastados de uma tal forma que amor é identificado com uma resignação de poder, e poder com uma negação de amor. Amor sem poder e poder sem amor são contrastados. Isto, claro, é inevitável se o amor é compreendido de seu lado emocional e o poder de seu lado compulsório. Mas tal interpretação é engano e confusão. Foi esta interpretação errônea que induziu o filósofo do 'querer-para-poder' (i.é. Nietzsche) a rejeitar radicalmente a idéia cristã de amor. E é a mesma interpretação errônea que induz teólogos cristãos a rejeitar a filosofia de Nietzsche do 'querer-para-poder' em nome da idéia cristã de amor. Em ambos os casos, uma ontologia de amor está ausente, e no segundo caso poder é identificado com compulsão social. No mesmo período, a escola teológica que foi criada por Albrecht Ritschl dominou o campo da teologia protestante. A tendência antimetafísica dessa escola levou ao contraste o amor de Deus com seu poder de uma tal forma que o poder atualmente desapareceu e Deus veio a ser identificado com amor em seu significado ético. A

conseqüência foi um teísmo ético que negligenciou quase completamente o mistério e a majestade divina. Deus, como o poder de ser, foi descartado como uma intrusão pagã. O simbolismo trinitariano foi dissolvido. O reino de Deus foi reduzido ao ideal de uma comunidade ética. A Natureza foi excluída porque o poder foi excluído. E o poder foi excluído porque a questão do ser foi excluída. Se a questão do ser for requerida e conceitos como amor e poder forem vistos à luz da questão ontológica, a unidade de sua raiz significativa pode, então, tornar-se visível. Ainda mais importantes são os problemas em ética social que resultam da confrontação de amor e poder. Poderia-se dizer que éticas sociais construtivas são impossíveis, já que o poder é olhado com desconfiança e o amor é reduzido a sua qualidade emocional ou ética. Tal divisão leva à rejeição e à indiferença no campo político, ao lado da religião. Ela leva à separação da política do religioso e a ética e à políticas de mera compulsão no lado político. Éticas sociais construtivas pressupõem que alguém está ciente do elemento amor em estruturas de poder e do elemento poder sem o qual o amor torna-se renúncia caótica. É, pois, a análise ontológica de amor e poder que deve produzir esta consciência.

Os problemas e confusões que caracterizam o debate a respeito do amor, em sua relação com poder, caracterizam igualmente o debate a cerca do amor, em sua relação com a justiça. Geralmente, não se faz o contraste de amor e justiça no mesmo modo que se contrasta amor e poder. Entretanto, é normalmente aceito que o amor acrescenta algo a justiça que ela não pode fazer por si mesma. Justiça, dizem alguns, requer que uma fortuna herdada seja distribuída em partes iguais entre aqueles que tem o mesmo direito legal. Mas o amor pode induzir um dos herdeiros a renunciar seus direitos em favor de um dos outros herdeiros. Nesse caso, ele age de uma forma que não é exigida pela justiça, mas que pode ser exigida pelo amor. Amor transcende justiça. Isso parece muito evidente, mas não é. Se justiça não está limitada a distribuição proporcional, o ato de resignação

poderia ter sido um ato de justiça não-proporcional, ou poderia ter sido um ato de injustiça contra si mesmo, como no primeiro ato do *Rei Lear* de Shakespeare, quando Lear entrega todos seus poderes para suas filhas. A relação de amor e justiça não pode ser compreendida em termos de um acréscimo à justiça que não mude seu caráter. Somente uma ontologia de justiça pode descrever a verdadeira relação das raízes dos conceitos. Outro exemplo apoia esta visão. Um homem pode dizer a outro: 'Eu conheço seu crime, e de acordo com a exigência da justiça, deveria levá-lo a julgamento, mas por causa de meu amor cristão deixo você ir.' Por meio desta clemência, que está equivocadamente identificada com amor, uma pessoa pode ser completamente conduzida a uma carreira criminosa. Isso quer dizer que ele nunca recebeu justiça nem amor, mas injustiça, coberta por sentimentalidade. Ele poderia ter sido salvo por ter sido levado a julgamento após sua primeira falha. Nesse caso o ato de ser justo teria sido o ato de amor. Na teologia clássica, a tensão entre amor e justiça está simbolizada na doutrina de expiação como desenvolvida por Anselmo de Canterbury. De acordo com Anselmo, Deus mesmo precisa encontrar um modo de escapar às conseqüências de sua justiça retributiva que divergem com seu amor misericordioso. Ele está sujeito à lei de justiça que é determinada por ele mesmo. E essa lei causaria a morte eterna de todos os homens a despeito de seu desejo de salva-lo, de acordo com seu amor. A solução é a imerecida morte vicária do homem-Deus, Jesus Cristo. Apesar de sua fraqueza teológica, essa doutrina permaneceu predominante no Cristianismo ocidental, por causa de seu poder psicológico. Ela implica no discernimento ontológico que explicitamente contradiz aquele amor que, em última análise, precisa satisfazer a justiça a fim de ser amor real, e aquela justiça deve ser elevada em unidade com o amor, a fim de evitar a injustiça da destruição eterna. Mas isso não é claro na forma legal em que a doutrina está desenvolvida.

Outro ponto no qual a impossibilidade da 'teoria de adição' de amor e justiça torna-se visível é a relação de amor e justiça com a situação concreta. Justiça está expressa em princí-

pios e leis, nenhuma das quais pode ainda alcançar a unidade da situação concreta. Toda decisão que está baseada apenas na abstrata formulação de justiça que é essencial e inevitavelmente injusta. A Justiça pode ser alcançada apenas se ambas as exigências: a da lei universal e a da situação particular, são aceitas e tornadas eficazes para a situação concreta. Deveria ser completamente errado dizer que o amor precisa ser acrescentado a justiça se a unidade da situação estiver para ser alcançada. Visto que isso significaria que justiça como tal é impossível. De fato, a situação mostra que a justiça é justa por causa do amor que está implícito nela. Mas isso pode ser plenamente compreendido apenas no contexto de uma análise ontológica da raiz significativa de ambos, amor e justiça.

O peso dos problemas e o caráter perigoso das confusões são igualmente óbvios quando finalmente confrontamos poder e justiça. Eles estão nesse campo de problemas no qual a relação de lei e ordem para justiça e poder de todos eles, é discutida e é, freqüentemente mais confundida do que esclarecida. A primeira pergunta é: Quem dá a lei na qual a justiça está supostamente expressa? Dar uma lei é a manifestação básica de poder. Mas se um grupo que tem poder dá leis, como eles estão relacionados com a justiça? Eles não são simplesmente a expressão da vontade de poder desse grupo? A teoria marxista do Estado afirma que as leis do Estado são ferramentas que dão controle social a um grupo no poder. A origem de seu poder pode ser invasão militar ou pode ser estratificação sócio-econômica. Em ambos os casos, a justiça só é possível se o Estado decaiu e foi substituído por uma administração sem poder político. A justiça de classe no poder é injustiça e, se defendida, é ideologia. As leis dadas preservam uma ordem social, e já que não há alternativa à ordem social, as leis das classes no poder são melhores do que o caos. A representação mais cínica desta teoria interpreta justiça exclusivamente como uma função de poder, e de forma alguma como seu juiz. Eles aceitam a análise marxista, porém, sem a expectativa marxista,

e reduzem justiça completamente a uma função de poder. Em reação a esta remoção de justiça, como um princípio máximo, uma teoria foi desenvolvida que tenta separar completamente justiça e poder e estabelecê-la como um sistema auto-suficiente de julgamentos válidos. A justiça é independente, sem qualquer relação com as estruturas de poder. A lei positiva oriunda dos princípios da lei natural ou racional, não expressa o que é, mas o que exige que seja. Independente de poder ela exige e espera obediência por causa de seu valor intrínseco. Ela não expressa mas julga o poder. O contraste dessas duas teorias sobre a relação de poder e justiça revela a dificuldade do problema e a necessidade de uma busca ontológica na raiz significativa de poder e de justiça.

Como anunciado antes, eu levei você para dentro de um emaranhado de problemas e confusões, e, em muitos pontos, indiquei o caminho da saída, isto é, a análise ontológica de amor, poder e justiça. A natureza desse método será discutida no capítulo seguinte em ligação com a tentativa de dar uma interpretação ontológica do significado de amor.

II

Ser e Amar

A questão ontológica

Todos os problemas de amor, poder e justiça levam-nos a uma análise ontológica. As confusões não podem ser esclarecidas, nem os problemas podem ser resolvidos sem uma resposta à pergunta: De que forma está cada um destes conceitos enraizados no ser propriamente dito? E a questão do ser em si é a questão ontológica. É, portanto, apropriado que, antes de ocupar-se com a raiz ontológica de cada um de nossos conceitos, perguntemos: O que significa raiz? O que é raiz significativa de um conceito? Como a questão ontológica foi levantada e como pode ser respondida?

Ontologia é a elaboração do 'logos' do 'em', em Inglês da 'palavra racional' que domina o ser como tal. É difícil para a mente modera compreender o Latim *esse-ipsum*, ser em si mesmo, ou o Grego ὅν ἢ ὅν, ser-enquanto-ser. Nós todos somos nominalistas por nascimento. E como nominalistas somos inclinados a decompor nosso mundo em coisas. Mas essa inclinação é um acidente histórico e não uma necessidade essencial. A respeito dos assim chamados realistas da Idade Média foi para manter a validade dos universais como expressões genuínas de

ser. Não é, entretanto, para o realismo que eu quero que você volte do simples nominalismo em que o mundo moderno vive, mas quero que você volte para algo mais antigo do que ambos, nominalismo e realismo: para a filosofia que requer a questão de ser ante o quebra em essências universais e conteúdos particulares. Essa filosofia é mais velha do que qualquer outra. Ela é o elemento mais poderoso de todas as grandes filosofias do passado, e ela tem seu próprio lugar nas importantes tentativas filosóficas de nosso período. Ela é a filosofia que faz a pergunta: O que significa que alguma coisa é? Quais são as características de algo que faz parte do ser? E esta é a questão da ontologia.

A ontologia não tenta descrever a natureza dos seres, tampouco em suas qualidades universal e genérica, ou em suas manifestações individual e histórica. Ela não faz perguntas sobre estrelas e plantas, animais e homens. Ela não faz perguntas sobre acontecimentos e aqueles que agem dentro destes acontecimentos. Esta é a tarefa de análise científica e descrição histórica. Mas a ontologia faz a simples e infinitamente difícil pergunta: O que significa ser? Quais são as estruturas, comum a tudo que é, para tudo que existe no ser? Ninguém pode evitar esta pergunta por negar que existam tais estruturas comuns. Ninguém pode negar que o ser é único e que as qualidades e elementos do ser constituem uma composição de forças conectadas e conflitantes. Esta composição é uma, na medida em que ela existe e dá o poder de ser para cada uma de suas qualidades e elementos. Ela é única mas nem é uma identidade morta nem uma repetida mesmice. Ela é única na complexidade de sua composição. A ontologia é a tentativa de descrever esta composição, revelar sua natureza oculta através da palavra que pertence ao ser e na qual o ser propriamente dito se transforma. Todavia não nos deixe cometer um erro: a ontologia não descreve a infinita variedade de seres vivos e mortos, humanos e subhumanos. A ontologia caracteriza a composição do ser em si mesmo, que é eficaz em tudo que existe, em todos os seres, vivos e mortos, humanos e subhumanos. A ontologia precede toda outra tentativa de aproximação cognitiva a realidade. Ela

precede todas ciências, nem sempre historicamente, mas sempre em dignidade lógica e análise básica. Não se faz necessário relembrar os séculos passados ou partes remotas do mundo para descobrir a primazia da questão ontológica. O melhor método para descobri-la hoje é por uma análise cuidadosa dos escritos de líderes filósofos anti-ontológicos ou de cientistas antifilosóficos e historiadores. Facilmente se descobrirá que em quase toda página dos escritos desses homens, um certo número de conceitos básicos ontológicos é usado, porém, ilicitamente e, portanto, quase sempre erradamente. Ninguém pode fugir da ontologia se quiser conhecer. Já que conhecer significa reconhecer alguma coisa como ser. E o ser é uma composição infinitamente complicada, para ser descrita pela infundável tarefa da ontologia.

É decisivo para nosso propósito nestes capítulos observar que os primeiros filósofos, quando tentaram falar em termos do *logos* sobre a natureza do ser, não puderam fazê-lo sem usar palavras como amor, poder e justiça ou sinônimos para elas. Nossa tríade de termos aponta para uma trindade de estruturas no ser propriamente dito. Amor, poder e justiça são, metafisicamente falando, tão velhos quanto o ser em si mesmo. Eles precedem tudo que existe, e não podem ser derivados de qualquer coisa que existe. Eles têm dignidade ontológica. E antes de terem recebido dignidade ontológica tinham significado mitológico. Esses termos foram deuses antes de se tornarem qualidades racionais do ser. A essência de seu significado mitológico está refletida em seu significado ontológico. Diké, a deusa da justiça, recebe Parmenides quando ele é introduzido na verdade propriamente dita. Visto que não há verdade sem a forma de verdade, isto é justiça. E o ser propriamente dito, de acordo com o mesmo filósofo, é mantido dentro da escravidão de leis eternas. O *logos* do ser é o poder que mantém o mundo ativo e o povo vivo, de acordo com Heraclitus, e a mente é o poder divino que impulsiona a direção do ser, de acordo com Xenophanes. E de acordo com Empédocles, ele é ódio e amor, separação e reunião que determina os movimentos dos elementos.

Amor, poder e justiça são temas repetidos da ontologia. Dificilmente há um líder filósofo que não os coloque nos muitos fundamentos de seu pensamento. Em Platão, nós encontramos a doutrina do *eros* como o poder que leva-nos a união com o verdadeiro e o bom em si mesmo. Em sua interpretação das idéias como as essências de tudo, ele as vê como os 'poderes do ser'. E justiça para ele não é uma virtude especial, mas a forma unida do corpo individual e social. Em Aristóteles, descobrimos a doutrina do *eros* universal que leva a algo da mais alta forma, a pura realidade que move o mundo não como uma causa (*kinoumenon*) mas como o objeto de amor (*eromenon*). E o movimento, ele descreve, é um movimento do potencial para o real, de *dynamis* para *energeia*, dois conceitos que abrangem o conceito de poder. Na linha de pensamento que leva de Augustine a Boehme, Schelling e Schopenhauer ele é o uso meio simbólico do conceito 'vontade' em que o elemento de poder é preservado, enquanto a ênfase no logos do ser em todos eles preserva o elemento de justiça, e a ontologia de amor em Augustine com todos seus seguidores mostra a primazia do amor em relação ao poder e justiça. Ele é bem conhecido dos estudantes de Hegel que iniciou em seus primeiros fragmentos como um filósofo de amor, e ele pode dizer sem exagero que o esquema dialético de Hegel é uma abstração de sua intuição concreta na natureza de amor como separação e reunião. Deveria também ser mencionado que na recente literatura psicoterapêutica a relação entre direção de poder e amor está no primeiro plano de interesse. O amor tem sido cada vez mais reconhecido como a resposta à questão implícita em ansiedade e neurose.

O estudo histórico mostra o significado ontológico básico da tríade de conceitos que temos para discutir. Então surge a questão de método: Como é distinguida a ontologia do que é chamado metafísica? A resposta é que a ontologia é o fundamento da metafísica, mas não a metafísica em si mesma. Ontologia requer a pergunta do ser, i.é. de algo que está presente para todos em todo momento. Ela nunca é 'especulativa'

no (injustificado) mal sentido da palavra, mas é sempre descritiva, descrevendo as estruturas que estão pressupostas em qualquer encontro com a realidade. A ontologia é descritiva, não especulativa. Ela tenta descobrir quais são as estruturas básicas do ser. E o ser é dado a todos que existem e que, portanto, fazem parte do ser propriamente dito. A ontologia, neste sentido, é analítica. Ela analisa a realidade encontrada, tentando descobrir os elementos estruturais que capacitam um ser a tomar parte no ser. Ela separa aqueles elementos do real, que é genérico ou particular, daqueles elementos que são constitutivos para tudo o que existe e, portanto, é universal. Ela deixa o primeiro às ciências especiais ou para as construções metafísicas, ela elabora o mais antigo pensamento de análise crítica. Obviamente essa tarefa é infinita, porque o encontro com a realidade é inesgotável e sempre revela qualidades do ser, que é o fundamento ontológico do que precisa ser investigado. Em segundo lugar, deve-se perguntar: Há um modo de verificar os julgamentos ontológicos? Não há certamente um modo experimental, mas há um modo experiencial. Ele é o modo de um reconhecimento inteligente dentro das estruturas básicas ontológicas da realidade encontrada, incluindo os processos de enfrentamentos em si mesmo. A única resposta suficiente que pode ser dada à questão da verificação ontológica, é o apelo ao reconhecimento inteligente. Visto que na análise seguinte é feito esse apelo. Finalmente, a questão de um método não pode ser respondida antes do método ser aplicado com sucesso ou não. Método e satisfação não podem ser separados.

Uma ontologia de amor

Todos os problemas concernentes à relação de amor, poder e justiça, tanto individualmente quanto socialmente, tornam-se insolúveis, se o amor for basicamente compreendido como emoção. O amor seria, basicamente, um acréscimo sentimental e irrelevante a poder e justiça, incapaz de escolher entre as leis de justiça e as estruturas de poder. Muitas das ciladas em ética social, teoria política e educação são devidas a uma

incompreensão do caráter ontológico de amor. Por outro lado, se o amor é compreendido em sua natureza ontológica, sua relação com justiça e poder é vista à luz que revela a unidade básica dos três conceitos e o caráter condicionado de seus conflitos.

A vida é o ser de fato e o amor é o poder propulsor da vida. Nessas duas sentenças a natureza ontológica de amor está expressa. Elas dizem que o ser não é genuíno sem o amor que conduz tudo que existe para tudo mais que existe. Na experiência de amor do homem a natureza da vida torna-se manifesta. Amor é unir o que está separado. A reunião pressupõe separação daquilo que estava essencialmente junto. Deveria, portanto, ser errado dar à separação a mesma máxima ontológica que à reunião. Visto que separação pressupõe uma unidade original. A unidade é inclusão e separação, justamente como o ser é e não é. É impossível unir aquilo que está, em sua essência, separado. Sem uma ligação definitiva não é concebível nenhuma união de uma coisa com outra. O completamente estranho não pode entrar em uma comunhão. Mas o separado está brigando pela reunião. Na amorosa satisfação sobre o 'outro' a alegria a respeito da própria auto-satisfação de alguém pelo outro está também presente. Aquilo que é absolutamente estranho para mim não pode se somar a minha própria satisfação; pode apenas destruir-me se tocar a esfera de meu ser. Portanto o amor não pode ser descrito como a união do estranho mas como a reunião do separado. Separação pressupõe unidade original. O amor manifesta seu grandioso poder ali onde ele supera a grandiosa separação. E a grandiosa separação é a separação do eu de si mesmo. Todo ego está auto-relacionado e um ego completo está completamente auto-relacionado. Ele é um centro independente, indivisível e impenetrável, e portanto é corretamente chamado um indivíduo.

A separação de um ser completamente individualizado de qualquer outro ser completamente individualizado é em si mesma completa. O centro de um ser completamente individualizado não pode ser invadido por qualquer outro ser individualizado, e

ele não pode ser transformado numa mera parte de uma unidade maior. Mesmo como uma parte, ele é indivisível e ele, como tal, é mais do que uma parte. O amor junta aquele que é egoísta e individual. O poder de amar não é algo que está acrescentado a um outro processo concluído, mas a vida tem amor em si mesma como um de seus elementos constitutivos. Ela é o cumprimento e triunfo do amor que está apto a reunir os seres mais radicalmente separados, isto é, pessoas individuais. A pessoa individual é ambos: o mais separado e o portador do mais poderoso amor.

Nós rejeitamos a tentativa de restringir o amor a seu elemento emocional. Mas não existe amor sem o elemento emocional, e seria uma análise pobre de amor qualquer que não levasse este elemento em consideração. A questão é apenas como relacioná-la à definição ontológica de amor. Pode-se dizer que o amor como uma emoção é a antecipação do encontro que acontece em todas as relações de amor. O amor, como todas emoções, é uma expressão da participação total do ser que está num estado emocional. No momento em que se está amando o cumprimento do desejo do encontro é antecipado, e a felicidade desse encontro é experimentada na imaginação. Isso significa que o elemento emocional no amor não precede, ontologicamente, aos outros, mas que o movimento ontológico e fundamentado do outro se expressa de forma emocional. Amor é uma paixão. Essa afirmação implica que há um elemento passivo no amor, a saber: o estado do ser levado a reunião. A paixão infinita por Deus, como descrita por Sorën Kierkegaard é, não menos do que a paixão sexual, uma consequência da situação objetiva, isto é, do estado de separação daqueles que estão juntos e são conduzidos um ao outro em amor.

A ontologia do amor é testada pela experiência do amor vivenciado. Há uma profunda ambigüidade sobre essa experiência. Amor vivenciado é, ao mesmo tempo, a felicidade extrema e o fim da felicidade. A separação está dominada. Mas sem a separação não há amor e nem vida. Ela é a superioridade da relação pessoa-pessoa que preserva a separação do egocêntrico

em si mesmo, e no entanto realiza seu encontro no amor. A mais alta forma de amor é aquela pela qual se distingue as culturas oriental e ocidental: é o amor que preserva o indivíduo que é ambos, o sujeito e o objeto do amor. Na amorosa relação cristã pessoa-pessoa manifesta-se sua superioridade a qualquer outra tradição religiosa.

A ontologia do amor leva à declaração básica de que o amor é único. Isso contradiz a corrente principal nas recentes discussões da natureza do amor. Elas foram úteis na medida que dirigiram a atenção para as diferentes qualidades de amor. Mas elas foram e são enganosas na medida que consideram as diferenças de qualidades como diferenças de gêneros. O erro não foi que distinguir as qualidades de amor, pelo contrário, mais distinções deveriam ter sido feitas no que foi muitas vezes incluído sob a designação *eros*. Esse erro foi que não se iniciou com uma compreensão do amor como único. Tal compreensão, claro, teria levado a uma análise ontológica. Visto que apenas a relação de amor, sendo como tal, pode revelar seu caráter fundamental.

Se o amor em todas as suas formas é o guia para a reunião do separado, tornam-se compreensíveis as diferentes qualidades da natureza de amor. Tradicionalmente *epithymia* (desejo) é considerada a mais baixa qualidade de amor. Ela está identificada com o desejo e satisfação sensual propriamente dita. Há um estranho interesse da parte dos moralistas filosóficos e teológicos em estabelecer uma diferença completa entre esta qualidade e aquela que se supõe ser superior e essencialmente diferente. Por outro lado, há uma tendência pelo lado naturalista a reduzir todas as outras qualidades de amor à qualidade *epithymia*. A solução desse problema só é possível à luz da interpretação ontológica de amor. Antes de tudo, deve ser dito que *libido* – usando a palavra latina – é mal compreendida se ela for definida como o desejo por prazer. Esta definição hedonística é, como é normalmente o hedonismo, baseada sobre uma psicologia errada que em si mesma é a consequência de uma ontologia errada. O homem esforça-se para reunir-se

com aquilo que a ele pertence e de que está separado. E isso é verdadeiro não apenas do homem mas de todos os seres vivos. Eles desejam comida, movimento, crescimento, participação em um grupo, união sexual, etc. A satisfação desses desejos é acompanhada por prazer. Mas não é o prazer como tal que é desejado, mas a união com aquele que satisfaz o desejo. Certamente, desejo satisfeito é prazer, e desejo não satisfeito é dor. Mas isso é uma distorção do processo real de vida se se deduz destes fatos o princípio dor-prazer no sentido de que a vida essencialmente consiste de fugir da dor e esforçar-se pelo prazer. Quando isso acontece, a vida é corrompida. Somente uma vida pervertida segue o princípio dor-prazer. Uma vida não-pervertida esforça-se por aquilo que ela quer, esforça-se pela união com aquilo que está separado dela, embora pertença a ela. Essa análise eliminaria o prejuízo para com a libido, e ela pode dar critérios à aceitação parcial ou rejeição parcial da teoria da libido de Freud. Na medida em que Freud descreve libido como o desejo do indivíduo de livrar-se de suas tensões, ele tem descrito a forma pervertida de libido. E ele reconhece isso implicitamente (embora não intencionalmente) por deduzir o instinto de morte da ilimitada, jamais satisfeita libido. Freud descreve a libido do homem em seu estágio pervertido, auto-alienado. Mas sua descrição, na qual ele junta muitos puritanos (velhos e novos que seriam embaraçados por esta aliança) erra o significado de libido como o caminho normal para a auto-satisfação vital. À luz dessa análise é justificado dizer que *epithymia* é uma qualidade que não é deficiente em qualquer relação de amor. Para essa avaliação os naturalistas estão corretos. Mas eles estão errados se interpretarem libido ou *epithymia* como o esforço do prazer pelo prazer.

As tentativas para estabelecer um contraste absoluto entre agapé e erós geralmente pressupõem uma identificação de eros e *epithymia*. Certamente, há *epithymia* em todo eros. Mas eros transcende *epithymia*. Ele se esforça por uma união com aquilo que é um portador de valores por causa dos valores que ele incorpora. Isto se refere à beleza que encontramos na natureza,

ao belo e o verdadeiro na cultura, e à união mística com aquilo que é a fonte do belo e verdadeiro. O amor leva a união com as formas de natureza e cultura e com as fontes divinas de ambos. Este *eros* está unido com *epithymia* se *epithymia* for o desejo pela auto-satisfação vital e não pelo prazer resultante desta união. Essa avaliação de *eros* é atacada de dois lados. O amor como *eros* é depreciado por aqueles teólogos que depreciam a cultura e por aqueles que negam um elemento místico na relação do homem para com Deus. Mas ela é antes uma atitude de auto-resistência se alguém deprecia a cultura e ela em termos de cultura, se ele, e.g. usa a milenar cultura lingüística a fim de expressar sua rejeição da cultura. Sem o *eros* para a verdade, a teologia não existiria, e sem o *eros* para o belo nem expressões rituais existiriam. Ainda mais séria é a rejeição da qualidade de amor *eros* com respeito a Deus. A consequência desta rejeição é que o amor para com Deus torna-se um conceito impossível de ser substituído pela obediência a Deus. Mas obediência não é amor. Ela pode ser o oposto de amor. Sem o desejo do homem de ser reunido as suas origens, o amor para com Deus torna-se uma palavra sem sentido.

A qualidade *eros* de amor está opostamente relacionada com aquilo que poderia ser chamada a qualidade *philia* de amor. Enquanto *eros* representa o polo transpessoal, *philia* representa o polo pessoal. Nenhum deles é possível sem o outro. Há a qualidade *eros* em *philia*. E há a qualidade *philia* em *eros*. Elas são opostamente interdependentes. Isso implica que sem a separação radical do egoísmo em si nem o *eros* criador nem o religioso são possíveis. Seres sem um centro pessoal estão sem *erôs*, embora não sem *epithymia*. O homem que não pode relacionar-se como de um 'Eu' para um 'Vós' não pode relacionar-se com o verdadeiro, com o bom e com o fundamento do ser no qual estão enraizados. O homem que não pode amar o amigo não pode amar a expressão artística da realidade máxima. Os estágios de Kierkegaard da estética e da ética e do religioso não são estágios, mas qualidades que aparecem na interdependência estrutural. De modo oposto, *philia* é dependente de

eros. Conceitos como participação e comunhão apontam para a qualidade *eros* em cada relação *philia*. Ela é o desejo de unir com um poder de ser, que está não só mais separado e mais incompreensível, mas, também, que irradia possibilidades e realidades do bom e o verdadeiro na manifestação de sua individualidade incomparável. Mas *eros* e *philia* não estão apenas unidos na relação individual. Eles também estão unidos na comunhão de grupos sociais. Na família e grupos nacionais, o desejo pela participação é dirigido para o poder de ser que está corporificado no grupo, mesmo se as relações especiais do tipo *philia* são deficientes. O fato real de que tais grupos consistem de indivíduos com que uma relação “Eu-Vós” está potencialmente dada, distingue o *eros* dentro de um grupo do *eros* que é eficaz, e.g. nas criações artísticas. Amor como *philia* pressupõe alguma quantidade de familiaridade com o objeto de amor. Por esta razão, Aristóteles afirmou que *philia* é possível apenas entre iguais. Isso é verdade se ‘igual’ for definido de uma forma que abarque grande número de pessoas, e não em termos de um grupo esotérico.

Como já mostramos, tanto *eros* quanto *philia* contêm um elemento de *epithymia*. Isso é mais óbvio naqueles casos em que uma relação *philia* e *eros* está unida com a atração ou satisfação sexual. Mas não é verdade apenas nesses casos. É sempre verdade. Nesse sentido, a psicologia mais profunda descobriu um lado da existência humana que não deveria ser novamente camuflado pelos temores e postulados idealistas ou moralistas. O *appetitus* de cada ser de satisfazer-se através da união com outro ser é universal e submete-se ao *eros* tanto quanto a qualidade *philia* de amor. Há um elemento de libido mesmo na amizade mais espiritualizada e no misticismo mais ascético. Um santo sem libido deveria deixar de ser uma criatura. Mas não existe tal santo.

A partir deste ponto a qualidade de amor que domina o Novo Testamento, a qualidade agapé, foi menosprezada. Isso aconteceu não porque o *agapé* é a mais elevada e definitiva forma de amor, mas porque o *agapé* entra de outra dimensão

no conjunto de vida e em todas as qualidades de amor. Deveria-se chamar *ágape*, a profundidade do amor ou o amor em relação ao fundamento da vida. Poderia-se dizer que em *agapê* a realidade definitiva manifesta-se e transforma vida e amor. *Agapê* é amor penetrando em amor, exatamente como revelação é razão penetrando em razão e a palavra de Deus é a palavra penetrando em todas as palavras. Esse, porém, é o assunto do último capítulo.

Neste ponto precisamos responder as questões levantadas no primeiro capítulo sobre o conceito de amor próprio. Se o amor é o guia para a reunião do separado, é difícil falar significativamente de amor próprio. Visto que dentro da unidade de autoconsciência não há separação real comparável à separação de um ser egoísta de todos os outros seres. Certamente o homem, ser completamente egoísta, é egoísta apenas porque seu “eu” está dividido em um “eu” que é sujeito e outro que é objeto. Mas nem há separação nesta estrutura, nem o desejo de reunião. Amor próprio é uma metáfora, e não deveria ser tratado como um conceito. A falta de clareza conceitual no conceito de amor próprio está manifesta no fato de que o termo é usado em três sentidos diferentes e parcialmente contraditórios: Ele é usado no sentido de auto-afirmação natural (e.g. amar o próximo como a si mesmo); é usado no sentido de egoísmo (e.g. o desejo de tirar todas as coisas de qualquer um); e é usado, também, no sentido de auto-aceitação (e.g. a afirmação de si mesmo no modo em que alguém é confirmado por Deus). Seria um passo importante para com a pureza semântica, se o termo ‘amor-próprio’ fosse completamente eliminado e substituído por auto-afirmação, egoísmo e auto-aceitação, conforme com o contexto.

III

Ser e Poder

Ser como o poder de ser

Nós descrevemos a função da ontologia como a tarefa final de composição do ser-como-ser ou como aquilo no qual tudo que existe toma parte. Entretanto, levanta-se a questão se não se poderia dizer algo mais fundamental sobre o ser do que elaborar as categorias e polaridades que constituem sua composição. A resposta é não e sim. É não, porque o ser não pode ser definido. Já que em toda definição, o ser está pressuposto. A resposta é sim, porque o ser pode ser caracterizado por conceitos que dependam dele, mas que apontam para ele de uma forma metafísica. A questão como que conceitos são aptos a realizar essa função pode ser respondida apenas através de experiências que precisem ser testadas pelo poder que elas têm de realizar o encontro do homem com a realidade inteligível. O conceito que sugiro para uma descrição fundamental do ser como ser está dentro de nossa tríade de conceitos. A saber, o conceito de poder. Na discussão da natureza da ontologia e o significado dos conceitos de amor, poder e justiça por ontologias passadas, já tenho mostrado que o conceito de poder representa um papel importante na descrição da realidade definitiva. Na

tradição aristotélica bem como na agostiniana, conceitos contendo o elemento de poder são usados por causa de uma caracterização fundamental do ser-como-ser. Mais conspícua a este respeito, é a filosofia de Nietzsche da vida como vontade de poder. Em uma discussão ontológica de poder, como aquela na qual estamos engajados, é necessário dar uma interpretação resumida de seu conceito de vontade de poder. Eu me senti aprovado em minha compreensão pela profunda análise do conceito de Nietzsche por Martin Heidegger contida em seu livro *Holzwege* (Estradas da Floresta). 'Vontade pelo poder' de Nietzsche não significa vontade nem poder, se entendida no sentido comum das palavras. Ele não fala da função psicológica chamada vontade, ainda que a vontade pelo poder possa tornar-se clara nos atos conscientes do homem, e.g. no autocontrole exercido pela vontade dominante. Mas basicamente a vontade pelo poder em Nietzsche é, como era em Schopenhauer (nome completo), uma designação da auto-afirmação dinâmica de vida. Ela é, como todos os conceitos descritos na realidade máxima, não só literal mas também metafórica. O mesmo é verdadeiro do significado de poder no conceito 'vontade de poder'. Não é a função sociológica de poder que é significativa, embora poder sociológico esteja incluído como uma das manifestações de poder ontológico. Poder sociológico, isto é, a oportunidade de conduzir-se pela vontade contra a resistência social, não é o conteúdo da vontade de poder. A vontade atual de todo vivente realiza-se com incrível intensidade e extensão. A vontade de poder não é a vontade dos homens de alcançar poder sobre os homens, mas é a auto-afirmação de vida em sua auto-transcendência dinâmica, superando a resistência interna e externa. Essa interpretação da 'vontade de poder' de Nietzsche facilmente conduz a uma ontologia sistemática de poder.

Começamos este capítulo com a pergunta: O que podemos dizer fundamentalmente sobre a natureza do ser? E a resposta foi: Nada em termos de definição, mas um pouco em termos de indicação metafórica. E sugerimos o conceito de poder por este propósito: Ser é o poder de ser! Poder, entretanto, pressupõe,

mesmo no uso metafórico da palavra, algo sobre o qual ela prove seu poder. Falamos da auto-afirmação dinâmica da vida superando a resistência interna e externa. Mas devemos perguntar o que pode resistir ao poder do ser, se aquilo que existe faz parte dele? Onde está o lugar ontológico daquilo que o poder de ser é capaz de superar? se todos possíveis lugares são estabelecidos pelo poder de ser. O que pode esse ser que tenta negar ser e é negado por ele? Há apenas uma possível resposta: Aquele que é conquistado pelo poder do ser não é um ser. Essa é uma velha resposta, dada no mito bem antes do despontar da filosofia, e repetida em termos racionais pelos filósofos em todas as culturas e séculos, trazida a um cuidado renovado em nosso tempo pela liderança dos filósofos existencialistas. Entretanto, se se tenta reafirmar essa resposta, deve-se estar ciente que se tocou no mistério básico da existência e que não se tem oportunidade de explicar o enigma do não-ser em termos que não suportem em si mesmos os sinais do não-ser, isto é, a linguagem do paradoxo. Ninguém pode deixar de fazer a pergunta: Como pode o não-ser ter o poder de resistir ao ser? Ela não aparece numa tal declaração como uma parte do ser propriamente dito, e se assim for, ela não é tragada pelo ser, de modo que a metáfora 'poder de ser' torna-se sem sentido. É compreensível que a lógica analítica de nosso tempo torne-se impaciente se tal linguagem for usada e fala de sentenças sem significado. Mas se ela torna-se impaciente com a ontologia de hoje, deve tornar-se também impaciente com toda ontologia, e rejeitar as palavras de quase todos os filósofos do passado e presente. E isso é o que a lógica positivista tem feito. Mas tal procedimento não anula os filósofos do passado. Ele anula aqueles que tentam anulá-los.

A resposta à questão como o não-ser pode resistir ao poder do ser, pode apenas ser que o não-ser não seja estranho ao ser, mas que ele é essa qualidade do ser pelo que tudo que faz parte do ser é negado. O não-ser é a negação do ser dentro do ser em si mesmo. Cada uma dessas palavras é, claro, é usada metaforicamente. Porém, a linguagem metafórica pode ser linguagem verdadeira, apontando para algo que está não só

revelado, mas também escondido nessa linguagem. Ser que inclui o não ser é ser finito. 'Finito' significa carregar dentro de um ser o destino do não ser. Ele designa um poder limitado de ser, limitado entre um início e um fim, entre o não-ser antes e o não-ser depois. Isso, entretanto, é apenas uma parte da resposta. A outra parte precisa explicar porque apesar do ser e não-ser, prevalece o ser. A resposta é tanto lógica como existencial. Logicamente (e linguisticamente) é óbvio que o não-ser é possível apenas como a negação do ser. O ser logicamente precede o não-ser. Aquilo que existe e chega ao fim logicamente precede o fim. O negativo 'vive' em função do positivo que ele nega. Mas essas respostas, evidentes como são, não satisfazem a questão da prevalência do ser sobre o não-ser. Não se poderia falar de um equilíbrio em que nenhum prevaleça? Para isso, apenas uma resposta existencial é possível. Ela é o que se tem chamado a resposta de fé ou coragem. A coragem, e isso na certeza que existe coragem, afirma a prevalência máxima do ser sobre o não-ser. Ela afirma a presença do infinito em tudo que é finito. E uma teologia que está baseada sobre uma tal coragem tenta mostrar que, como o não-ser é dependente sobre o ser que ele nega, assim a consciência de finitude pressupõe um lugar acima da finitude a partir do qual o finito é visto como finito. Mas o ato no qual este lugar está ocupado é a coragem e não o raciocínio.

Cada ser confirma seu próprio ser. Sua vida é sua auto-afirmação – mesmo se sua auto-afirmação tem a forma de auto-renúncia. Todo ser resiste a negação contra si mesmo. A auto-afirmação de um ser está em correlação ao poder do ser que ele corporifica. É maior no homem do que nos animais, e em alguns homens maior do que em outros. Um processo vivo é o mais poderoso, o maior não-ser que ele pode incluir em sua auto-afirmação sem ser destruído por ele. O neurótico pode incluir apenas um pequeno não-ser, o homem médio uma quantidade limitada, o homem criativo uma grande quantidade, Deus – simbolicamente falando – uma quantidade infinita. A auto-afirmação de um ser a despeito do não-ser é a expressão de seu poder de ser. Aqui estamos nas raízes do conceito de poder.

Poder é a possibilidade da auto-afirmação a despeito da negação interna e externa. Ele é a possibilidade de sobrepujar o não-ser. O poder humano é a possibilidade do homem superar o não-ser infinitamente.

Em alguns lugares na história da filosofia, notavelmente na escola platônica, foi falado sobre as graduações do ser. Esse conceito é difícil e altamente controverso. Ele parece sem sentido se o ser for identificado com a existência no tempo e espaço. Não há graduações na existência, mas uma coisa ou outra. Se, entretanto, o ser é descrito como o poder de ser, a idéia de graduações do ser perde sua dificuldade. Há, certamente, graduações no poder do ser, isto é, no poder de tomar o não-ser em sua própria auto-afirmação.

A fenomenologia de poder

Se há graduações no poder de ser, surge a pergunta: Onde o poder de ser se manifesta e como ele pode ser mensurado? A resposta é que o poder de ser manifesta-se apenas no processo no qual ele realiza seu poder. Nesse processo, seu poder aparece e pode ser medido. O poder é real apenas em sua realização, na relação com outros portadores de poder e no sempre-mutável equilíbrio que é o resultado dessas relações. A vida é a realização dinâmica do ser. Ela não é um sistema de soluções que poderiam ser deduzidos de uma visão básica da vida. Nada pode ser deduzido em um processo de vida, nada está determinado *a priori*, nada é final, exceto aquelas estruturas que tornam possíveis as dinâmicas de vida. Viver inclui decisões contínuas, não necessariamente decisões conscientes, mas decisões que ocorram na relação entre poder e poder. Cada relação de alguém que representa um poder de ser com alguém mais que representa outro poder de ser, conduz a uma decisão sobre a quantidade de poder personificado em cada um deles. Essas decisões não podem ser deduzidas *a priori*. Viver é tentativa. Tudo e todos têm oportunidades e devem assumir riscos, porque o poder e seu poder de ser permanecem ocultos se as relações atuais não o revelarem.

As formas típicas nas quais os poderes de ser se encontram são um tema fascinante de descrições fenomenológicas: a vida, e.g. num indivíduo humano, se transcende. Ela segue adiante, corre adiante e encontra vida em outro indivíduo humano que também segue adiante, ou que se retira ou que permanece e resiste. Em todo caso, outra constelação de poderes é o resultado. Extrai-se outro poder de si mesmo e um e outro é fortalecido ou enfraquecido por ele. Joga-se fora o estranho poder de ser ou assimila-se completamente. Transforma os poderes resistentes ou adapta-se a eles. Alguém é absorvido por eles e perde seu próprio poder de ser, cresce-se junto com eles e seu próprio poder de ser e o deles aumentam. Estes processos estão em cada momento de vida em todas relações de todos seres. Eles seguem entre aqueles poderes de ser que chamamos natureza, entre homem e natureza; entre homem e homem; entre indivíduos e grupos e entre grupos e grupos.

Na análise de Paul Sartre da relação entre os homens (em seu livro, *L'Être et le Néant*) ele mostra a batalha pelo poder tomando lugar na procura casual de um homem para outro homem, bem como nas mais complexas formas de relações de amor. Nesses exemplos, as batalhas contínuas do poder do ser com o poder de ser está descrita de uma forma que não precisa levar em consideração hostilidades, neuroses ou ideologias pacifistas. Ela é simplesmente uma descrição do processo de vida que ocorre tanto no 'céu' quanto no 'inferno'. Elas pertencem à estrutura do ser. Essa visão de vida é confirmada pela obra de Toynbee (nome completo), *Um Estudo da História*, onde ele usa uma fenomenologia das relações de poder para a interpretação de todos movimentos históricos importantes. Categorias tais como: desafio, reação, retirada, retorno, pertencem a uma fenomenologia de relações. E não é apenas a relação de grupos com grupos, é também a relação de grupos com a natureza com a qual ele desenvolve sua fenomenologia de relações. Nas obras dos historiadores e psicólogos encontramos material para uma fenomenologia completa das relações de poder.

O exemplo de Toynbee leva-nos a uma análise da relação do poder de ser em um indivíduo, ao poder de ser em um grupo. De acordo com a polaridade de individualização e participação que caracteriza o ser propriamente dito, tudo que existe é um poder individual de ser dentro de um todo abarcado. Dentro do todo do poder o indivíduo pode ganhar ou perder o poder de ser. Se ocorrer um ou outro isto nunca é decidido *a priori*, mas é um problema de decisões concretas contínuas. Uma criança, em seus primeiros anos, tem o poder de ser apenas dentro do poder abrangente do ser que é chamado 'família'. Mas em um certo momento muitas crianças têm a tendência de se retirar da unidade da família para si próprios e sua auto-realização. Elas sentem que a participação na vida em família significa uma perda de seu poder individual de ser. Então se retiram principalmente internamente, outras vezes também externamente. Elas querem aumentar seu poder de ser que, sentem, está sendo reduzido dentro do grupo. Mas pode acontecer que após um certo tempo elas voltem para a família porque sentem que sem o poder de ser do grupo, seu próprio poder de ser está severamente em perigo. E novamente, após um certo tempo, elas podem imaginar que têm também se entregado muito ao grupo e que essa auto-entrega não apenas enfraquece seu próprio ser, mas, também, o ser do grupo, cujo poder elas têm se entregado. Novamente elas se retiram e o conflito continua.

O problema implicado nesta situação é aguçado pela estrutura 'hierárquica' de vida. Quanto mais centrado está um ser, o maior poder de ser está personificado nele. O homem, ser completamente centrado, auto-relacionado e autoconsciente, tem o maior poder de ser. Ele tem um mundo, não apenas um meio, e com ele potencialidades infinitas de auto-realização. Sua centralização torna-o mestre de seu mundo. Mas onde há centralização há uma estrutura hierárquica de poder. Quanto mais próximo do centro um elemento está, maior sua participação no poder do todo. A antiga parábola da revolta dos membros do corpo contra o estômago e a resposta do estômago, que sem

sua posição central todos os outros membros teriam fome, mostra a importância decisiva do centro para o poder de ser por cada parte. Estruturas centradas estão presentes não apenas no campo orgânico mas também no inorgânico, notavelmente nos elementos atômicos e subatômicos da questão. E mesmo as sociedades mais igualitárias têm centros de poder e decisão, nos quais a grande maioria do povo participa apenas indiretamente e em graus. Esses centros são fortalecidos no momento em que o desenvolvimento completo de poder por um grupo social é requerido em situações emergenciais. A necessidade por um centro atuante produz até um grupo hierárquico igualitário.

O centro de poder é apenas o centro total enquanto não rebaixa sua própria centralidade por usá-lo para propósitos particulares. No momento em que o representativo do centro usa o poder total para sua auto-realização particular, deixa de ser o centro real, e assim, sem um centro, se desintegra. Certamente, é possível para um grupo afoito forçar sua vontade sobre o todo, mesmo se sua vontade não fora expressão do todo. Mas isto é possível apenas por um tempo limitado. Finalmente, a perda do poder total, embora por causas internas ou externas, é inevitável.

Poder e compulsão

Isto leva à decisiva questão da relação de poder com força e compulsão. Como mostrada em nossa primeira conferência, a confusão desses conceitos tem evitado uma doutrina significativa de poder, especialmente no campo social e político. Nossa compreensão de poder como o poder de ser é o primeiro passo na eliminação desta inibição. Contudo, é necessário, porque a questão perturbadora precisa ser respondida, isto é, se há poder sem força e compulsão. Se essa questão tivesse que ser respondida negativamente, então, significa que a equação de poder com compulsão não é confusão, mas realismo?

O termo 'força' aponta para um e outro, para a resistência que uma coisa tem em si mesma e para o modo como ela tem eficácia sobre outras coisas. Ela Força-os para um movimento

ou comportamento sem usar seu próprio apoio ativo. Claro, nenhuma coisa pode ser forçada a algo que contradiz sua própria natureza. Se isto for tentado, a coisa em questão é destruída e, talvez, refeita em alguma outra coisa. Nesse sentido, há um limite máximo para qualquer aplicação de força. Aquilo que é forçado precisa preservar sua identidade. Senão não é forçado mas destruído. No campo da física, as coisas estão forçadas a se mover ou se comportar de um modo que está determinado por suas próprias potencialidades e pela força eficaz sobre elas. O resultado é calculável e representa um equilíbrio dos poderes diferentes que estão atuando na direção do resultado.

No campo de seres vivos dão-se as mesmas possibilidades e os mesmos limites de força. Mas há uma diferença do campo inorgânico. Já que um ser vivente não é transformado em um mecanismo ele reage espontaneamente, suportando ou resistindo a forças que trabalhem sobre ele. E não se pode transformar um ser vivente em um completo mecanismo, sem remover seu centro, e isto quer dizer: sem destruí-lo como uma unidade vivente. Pode-se mecanizar muitas de suas reações, mas há sempre subcentros que reagem espontaneamente, já que o ser está vivo e não transferido para o campo do processo meramente químico como ocorre em corpos mortos. Espontaneidade significa que uma reação é tirada mas não forçada por um estímulo e conseqüentemente que ela não é calculável. Já que uma reação holística sempre trabalha pelo centro, que não é calculável, porque ele é indivisível, constituindo um ser individual.

À medida que a força em seres vivos necessita do apoio da espontaneidade, pode-se falar mais adequadamente de compulsão ou coerção. Isto é certamente necessário nas relações entre seres humanos. Já que nestas palavras: compulsão e coerção, são reveladas uma resistência psicológica que deve ser superada. E isto é o que o poder tem a fazer no procedimento com homens.

O poder realiza-se através da força e compulsão. Mas o poder nem é um nem outro. Ele é o ser, atuando contra a ameaça do não-ser. Ele usa e abusa da compulsão a fim de superar

essa ameaça. E usa e abusa da força a fim de efetivar-se. Mas o poder nem é um nem outro.

Portanto, a questão de poder e compulsão deve ser respondida da seguinte forma: O poder necessita da compulsão. Mas o uso da compulsão é apenas eficaz se ele for uma expressão da atual relação de poder. Se a compulsão transgride esse limite ela torna-se autodefesa e rebate o poder que supõe preservar. Não é a compulsão que é má, mas uma compulsão que não expressa o poder do ser em nome do qual ela é aplicada. O poder precisa da compulsão, mas a compulsão precisa do critério que está implicado na atual relação de poder. As consequências social e política dessa análise serão desenvolvidas mais tarde.

A unidade ontológica de amor e poder

Se em toda realização de poder a compulsão estiver implicada, como pode o poder estar unido com o amor? Todos aqueles que querem eliminar o poder por causa do amor fazem esta pergunta, implicando uma resposta negativa. Se o poder precisa da força e compulsão para sua realização, ele exclui o amor?

A resposta ontológica a esta urgente questão prática resulta da nossa análise de amor e poder. O poder do ser é sua possibilidade de afirmar-se contra o não-ser dentro dele e contra ele. O poder de um ser é maior quanto mais o não-ser for tomado em sua auto-afirmação. O poder de ser não é a identidade morta mas o processo dinâmico no qual ele separa-se de si mesmo e retorna para si mesmo. Quanto mais separação conquistada houver mais poder existirá. O processo pelo qual o separado torna-se reunido chama-se amor. Quanto mais reunião de amor houver, mais não-ser vencido haverá, mais poder de ser haverá. O amor é o fundamento, não a negação de poder. Se se diz que o ser tem o não-ser em si mesmo ou se se diz que o ser separa-se de si mesmo e reuni-se consigo mesmo, isto não faz qualquer diferença. A fórmula básica de poder e a fórmula básica de amor são idênticas: Separação e Reunião ou o Ser entendido pelo Não-Ser em si mesmo.

Da unidade máxima de poder e amor a pergunta: Como pode o elemento compulsório de poder estar unido com o amor, pode ser respondida Ninguém sentiu o peso dessa pergunta mais do que Lutero, que teve que combinar sua ética altamente espiritual de amor com sua política altamente realista de poder absolutista. Lutero respondeu com a afirmação de que a compulsão é obra inusitada do amor. Gentileza, auto-renúncia e misericórdia são, de acordo com ele, a própria obra do amor; e amargura, assassinato, e condenação são sua obra inusitada, mas ambas são obras do amor. O que ele pretendia seria expresso na afirmação de que ela é a obra inusitada do amor para destruir o que está contra o amor. Isso, entretanto, pressupõe a unidade de amor e poder. Amor, a fim de exercer sua própria obra, isto é, caridade e perdão, deve providenciar um lugar sobre o qual isso possa ser feito através de sua obra inusitada de julgar e punir. A fim de destruir o que está contra o amor, o amor deve estar unido com poder, não apenas com poder, mas também com poder compulsório.

Esta última exigência requer uma nova questão: Se o amor está unido com o elemento compulsório de poder, onde estão os limites dessa união? Onde a compulsão entra em conflito com o amor? A compulsão se choca com o amor quando impede o propósito do amor, isto é, a reunião do separado. O amor, por meio do poder compulsório, deve destruir o que está contra o amor. Mas o amor não pode destruir aquele que age contra o amor. Mesmo quando destruindo sua obra o amor não o destrói. Ele tenta salvá-lo e satisfazê-lo destruindo nele o que é contra o amor. O critério é: Tudo que torna a união impossível está contra o amor. Lemos que na idade média, durante o julgamento e execução de um assassino popular, os parentes do assassinado caíram sobre seus joelhos e oraram por sua alma. A destruição de sua existência física não foi sentida como uma negação, mas como uma afirmação de amor. Que tornou possível a união da alma radicalmente separada do criminoso consigo mesmo e com as almas de seus inimigos naturais. A história oposta é aquela das formas totalitaristas atuais do exercício de

poder, nas quais as vítimas são transformadas em coisas pelo cansaço, drogas, e outros meios, e ninguém, nem mesmo parentes e amigos, são permitidos de participar em sua destruição, que é intentada como uma destruição de seu ser por inteiro, sem reunião de amor.

Talvez haja um ponto no qual Lutero não tenha visto muito claramente a obra inusitada do amor, isto é, o elemento compulsório de poder, não apenas o inusitado mas também o aspecto trágico do amor. Que representa um preço que deve ser pago pela reunião do separado. E além disso, Lutero certamente não enfatizou suficientemente que a obra inusitada do amor pode ser usada por aqueles no poder como um meio, não para reunião do separado, mas para mantê-los no poder. A questão como esta distorção da doutrina da obra inusitada do amor pode ser proibida, não foi inquirida por ele. Portanto, ele tem muitas vezes sido acusado de um cinismo maquiavélico com respeito ao poder. Isto é certamente, subjetivamente falando, errado. Mas não é completamente errado com respeito às conseqüências da doutrina de Lutero.

A questão é: Se o amor e o poder estão unidos e se a compulsão é inevitável em toda realização de poder, como pode o amor estar unido com o poder? A resposta é o tema do capítulo sobre a ontologia de justiça.

Nós discutimos o termo 'amor-próprio' e sugerimos sua completa eliminação. Não se fala de poder-próprio, mas usa-se o termo 'autocontrole' no sentido de poder sobre si mesmo. Novamente perguntamos: A estrutura do ego-relacionado admite alguma coisa como poder do ego sobre o ego? A questão deve ser decidida da mesma forma como foi decidida no caso do amor-próprio. O termo é metafórico. Não há ego que lute contra outro ego, com o qual, é idêntico. O poder do ego é seu ego-centralizado. Autocontrole é a preservação dessa centralização contra tendências rompidas, vinda dos elementos que constituem o centro: podería-se dizer que uma batalha está acontecendo entre esses elementos, cada um deles tentando determinar o centro. Mas tal batalha pressupõe que há um ego

centrado dentro do qual o conflito de direções pode ocorrer. O centro precede logicamente todo elemento que tenta determiná-lo. O poder sobre si mesmo é o poder do ego sobre as forças que o constituem e cada um dos quais tentam determiná-lo. Devemos, portanto, perguntar: Como pode um centro (um símbolo tomado da geometria) ter poder acima do poder dos elementos dos quais ele é o centro? A resposta é que ele não tem tal poder independente mas que seu poder é o poder de um equilíbrio estabilizado dos elementos que estão centrados nele. O equilíbrio estabilizado de seus elementos constitutivos é o poder do centro. Nesse equilíbrio alguns elementos prevalecem, outros são subordinados mas não ineficientes. O autocontrole é a atividade do ego centrado preservando e fortalecendo o equilíbrio estabelecido contra tendências rompidas. Isto pode ser feito pela exclusão do centro de muitos elementos que estão presentes no ego. Isso também pode ser feito pela união de muitos elementos no centro sem a exclusão de muitos deles. Se o autocontrole é exercido no modo primitivo ou mais recente decide-se sobre a ética o significado de autocontrole, a forma antiga por uma mais puritana, a mais recente por uma ética mais romântica. Mas a estrutura básica é a mesma em ambos os casos. Ego-centralizado implica o poder que o ego exerce através de um equilíbrio estável de seus elementos constituintes sobre cada um desses elementos. Nesse sentido, todo ego é uma estrutura de poder.

IV

Ser e Justiça

Justiça como a forma de ser

O ser realizado ou vivo une dinâmica com forma. Tudo que é real tem uma forma, seja ele um átomo, seja ela a mente humana. Aquilo que não tem forma não tem existência. Ao mesmo tempo, tudo que é real projeta-se para além de si mesmo. Não está satisfeito com a forma em que se encontra. Urge uma forma mais abrangente, definitivamente a forma plenamente abrangente. Tudo quer desenvolver-se. Ele quer aumentar seu poder de ser de forma que inclua e conquiste mais não-ser. Metaforicamente falando, poderia-se dizer que a partícula quer tornar-se um cristal, o cristal uma célula, a célula um centro de células, a planta animal, o animal homem, o homem Deus, o fraco forte, o isolado participante, o imperfeito perfeito, e assim por diante. Nessa direção pode acontecer que um ser, quando se transcende venha perder-se. Pode acontecer que ele destrua sua forma dada sem conseguir uma nova forma, assim aniquila-se. A vida encontra essa ameaça criando formas de desenvolvimento. A autotranscendência de um ser ocorre em formas que determinam o processo de autotranscendência. Mas essa determinação nunca é completa. Se ela fosse, não se falaria

de autotranscendência, falar-se-ia de auto-expressão. A imperfeição das leis de desenvolvimento produz um risco em tudo que vive. Transcendendo-se o ser pode encher-se e destruir-se. Pode-se chamar isto de o risco da criatividade. Simbolicamente, pode-se dizer que mesmo Deus, na criação, correu o risco de que a criação se transformasse em destruição.

Na visão na qual Parmenides recebe a resposta à questão filosófica, ela é *dike*, a deusa da justiça, que o apresenta à verdade sobre o ser. Justiça não é uma categoria social remota eliminada das inquirições ontológicas, mas é uma categoria sem a qual nenhuma ontologia é possível. No fragmento poético de Parmenides temos uma ontologia arcaica de justiça. Heraclitus, em suas palavras sobre o *logos*, a lei que determina o movimento do *kosmos*, aplica o conceito do *logos* para ambas as leis, as leis da natureza e as leis do povo. De acordo com Platão, justiça é a união da função no homem individual e no grupo social. Ela é a forma abrangente em ambos os casos. Seu poder de ser depende dela. No estoicismo ela é o mesmo *logos* que trabalha como lei física na natureza e como lei moral na mente humana. Ela julga como princípio de justiça todas as leis positivas. Ela deu aos Estoicos Romanos critérios para a formulação e administração da lei Romana. Ela foi vista em sua absoluta validade cósmica, com tudo quanto as consequências de sua realização podia ser. Quando o fundamento ontológico de justiça foi removido, e uma interpretação positivista da lei foi comprovada, os critérios contra a tirania arbitrária nem o relativismo utilitarista foram abandonados. Na luta de Sócrates com os sofistas esse foi o ponto decisivo. Na defesa dos 'direitos do homem' contra o cinismo e ditadura, a mesma luta que está acontecendo hoje. Ela pode ser vencida apenas por um novo fundamento de justiça e lei natural. Um relance no Velho Testamento mostra que, a despeito do caráter metafísico de pensamento profético, o princípio de justiça que eles pronunciam governa não apenas Israel, mas também a humanidade e a natureza. No judaísmo posterior a lei é hipostásizada no campo real. Somente sua manifestação é

temporal. Isso implica que ela é a forma de ser que é válida para todos em todas as épocas. À obediência ela dá o poder de ser. A desobediência envolve autodestruição.

Se justiça é a forma na qual o poder de ser se realiza, ela justiça deve ser adequada à dinâmica de poder (como discutido anteriormente). Ela deve ser capaz de dar forma às relações entre os seres. O problema da 'justiça na relação' é dado com o fato de que é impossível dizer antes de acontecer como será a relação de poder dentro da relação. Muitas possibilidades são dadas em todo momento. Cada uma dessas possibilidades requer uma forma especial. Um erro, injusto, na relação de poder pode destruir a vida. Em todo ato de justiça a ousadia é necessária e o risco inevitável. Não há princípios que sendo aplicados mecanicamente venham garantir que a justiça seja feita. No entanto, há princípios de justiça expressando a forma de ser em seu caráter universal e inalterável.

Princípios de justiça

Sobre a base de uma ontologia do amor é óbvio que o amor é o princípio de justiça. Se a vida como a realidade de ser for essencialmente a direção para a reunião do separado, segue-se que a justiça do ser é a forma que está adequada a este movimento. Os princípios adicionais são derivados do princípio básico mediado entre ele e a situação concreta, na qual o risco de justiça é requerido. Há quatro princípios que realizam esta mediação.

O primeiro princípio é aquele da suficiência, isto é, a suficiência da forma para o conteúdo. Há uma queixa, tão velha quanto às leis humanas, de que as leis que foram adequadas no passado ainda são fortes, embora inadequadas no presente. Elas não dão a forma na qual são possíveis as relações criativas de poder com poder resultando num definitivo poder de ser. Elas impedem tais relações de tornarem-se criativas, ou, nos termos da ontologia do amor, de reunir o separado. Leis governando a estrutura familiar de outro período ou suas relações econômicas podem destruir famílias e romperem a unidade da classe desse

período. A possibilidade para tais discrepâncias entre lei e relação atual está baseada no fato de que as formas que uma vez expressaram o poder de ser, têm a tendência para a auto-continuação além do ponto de sua suficiência. Isso é assim mesmo na natureza, como mostram os remanescentes de antigos estágios biológicos nos atuais estágios de desenvolvimento. Isso é confirmado pelo conservadorismo de instituições na existência cultural e social do homem. Em ambos os casos, o risco de autotranscendência continua vivo na escravidão de instituições examinadas. Mas o preço na forma velha é pago em termos de injustiça. E injustiça em termos da inadequabilidade da forma de segurança, finalmente debilitada, de modo que o preço foi pago em vão.

O segundo princípio de justiça é aquele da igualdade. A qual está implícita em cada lei, na medida em que a lei é igualmente válida para os iguais. Mas a questão é: Quem são os iguais? O que significa essa igualdade? Na *República* de Platão, na qual está a idéia de justiça como referência central, um grande grupo de seres humanos, i.e. de escravos, são excluídos de toda a humanidade e correspondentemente da justiça. Entre os três grupos que são iguais como cidadãos e como tais, plenamente humanos, grandes desigualdades existem com respeito a suas reivindicações por justiça distributiva. O Cristianismo reduziu a desigualdade fundamental do mundo antigo, isto é, aquela entre seres humanos com humanidade plena e aqueles com humanidade limitada. Há realmente igualdade entre todos os homens na visão de Deus e sua justiça é igualmente oferecida a todos. Hierarquia e aristocracia são irrelevantes para a relação divina. Mas elas são muito relevantes para as relações humanas. A escravidão não foi abolida na Igreja primitiva e a ordem medieval era feudal, estabelecendo qualificações de justiça de acordo com a reivindicação por justiça de cada categoria de posição social. O princípio de igualdade foi restringido aos iguais dentro do mesmo grau ontológico, dentro e fora da sociedade humana. A justiça está baseada sobre uma hierarquia cósmica. Ela é a forma na qual esta hierarquia se realiza.

O princípio de igualdade pode ser compreendido de forma oposta. E pode ser aplicado democraticamente a todo ser humano. Se isto for feito, chama-se a atenção para a posse de razão em todos que merecem o título 'homem'. É sua racionalidade potencial que faz todos os homens iguais. Essa potencialidade precisa ser realizada se estiver para ser criada a igualdade real. Mas no processo de realização aparecem diferenças inúmeráveis: na suposta natureza do indivíduo; diferenças em sua suposta oportunidade social; diferenças em sua suposta criatividade e diferenças em todos os aspectos de seu poder de ser. Essas diferenças acarretam diferenças em seu poder social e, conseqüentemente, em sua reivindicação por justiça distributiva. Mas essas diferenças são funcionais e não ontológicas, como nos sistemas de pensamento hierárquico. Elas não são inalteráveis. No entanto, evitam um sistema igualitário de sociedade. De fato não há estruturas igualitárias em qualquer sociedade.

A relação de igualdade e justiça depende do poder de ser de um homem e sua correspondente reivindicação intrínseca por justiça. A definição dessa reivindicação é, pelo contrário, diversa. Ela é uma coisa se o homem estiver posicionado sobre um ponto de uma escada hierárquica e espera receber a justiça que é adequada a sua posição. Ela é outra se o homem for considerado um indivíduo único e incomparável e espera uma justiça especial que seja adaptada a seu poder particular de ser. Ela é ainda outra se ele for considerado um portador potencial de razão e espera a justiça que é reivindicada por sua dignidade como um ser racional em diferentes estágios de desenvolvimento. Em todos estes casos a igualdade está presente, a igualdade qualificada, nunca a igualitária. Cada solução do problema da liberdade do homem pode ser aceita no contexto do presente debate. O que é decisivo é apenas que o homem é considerado como uma pessoa reflexiva, decidida, responsável. Portanto, provavelmente fala-se melhor do princípio de personalidade como um princípio de justiça. O conteúdo desse princípio é a exigência de tratar cada pessoa como pessoa. A justiça é sempre violada se os homens são tratados como se fossem coisas.

Isto foi chamado 'reificação' (Verdinglichung) ou 'objetivação' (Vergegenständlichung). Em qualquer caso isso contradiz a justiça do ser, a reivindicação intrínseca de cada pessoa ser considerada uma pessoa. Esse clamor abrange e restringe a relação de liberdade com justiça. Liberdade pode significar a superioridade interior da pessoa sobre condições escravizantes no mundo externo. A escravidão estoíca e a escravidão cristã foram iguais em sua independência das condições sociais que contradisseram a liberdade externa, mas que não estavam necessariamente em conflito com sua liberdade espiritual, com suas pessoas e com suas reivindicações de serem consideradas como pessoas. A participação estoíca na justiça do universo e sua estrutura racional; o cristão espera a justiça do Reino de Deus. Uma escravização do centro pessoal não está implicada no destino social de ninguém. A liberdade espiritual é possível mesmo 'em cadeias'. Em contraste a esse ideal de liberdade espiritual não-política, o liberalismo tenta remover as condições escravizantes. A transição de uma idéia de liberdade para outra é a consciência que existem condições sociais que impedem a liberdade espiritual ou de forma geral ou, pelo menos para a grande maioria do povo. Esse foi o argumento dos Anabatistas revolucionários no período da Reforma. Foi o argumento de muitos reformadores sociais em todos os períodos da Cristandade, foi, também, o argumento dos socialistas humanistas e religiosos em nosso tempo. Porém, mais do que isto está envolvido na luta liberal pela liberdade política. 'Liberdade' é considerada como sendo um princípio essencial de justiça, porque a liberdade de autodeterminação política e cultural é vista como um elemento essencial de existência pessoal. A escravidão de todas as formas contradiz a justiça, mesmo se os dois, os mestres e os escravos, puderem participar na liberdade transcendente. Essa doutrina liberal de justiça é uma exceção na história total da humanidade, e ela hoje está diminuindo em influência. Nossa análise ontológica dá uma resposta à questão de liberdade no liberalismo? E há uma resposta à questão prévia da idéia aristocrática e democrática de igualdade em conexão com ela.

A ontologia do amor dá a resposta. Se a justiça é a forma da reunião do separado, deve incluir as duas coisas, a separação sem a qual não há amor e a união na qual o amor é realizado. Essa é a razão porque freqüentemente o princípio de fraternidade ou solidariedade ou companheirismo ou, mais adequadamente, comunidade tem sido acrescentado aos princípios de igualdade e liberdade. Esse acréscimo tem, entretanto, sido rejeitado em nome de um conceito formal de justiça, e sob a suposição que a comunidade é um princípio emocional, não acrescentando nada essencial ao conceito racional de justiça, pelo contrário, arriscando sua exatidão. A decisão de todos esses problemas entrelaçados está dependente de dois assuntos principais deste capítulo: as qualidades de justiça e a relação de justiça com poder e amor.

Níveis de justiça

Nós falamos algumas vezes sobre justiça distributiva, um conceito tomado de Aristóteles, que o distingue da justiça retributiva. A fim de discutir essa distinção, precisamos ver esse conceito dentro do grande contexto no qual os níveis diferentes de justiça aparecem.

O fundamento da justiça é a reivindicação intrínseca por justiça de tudo aquilo que existe. A reivindicação intrínseca de uma árvore é diferente da reivindicação intrínseca de uma pessoa. As reivindicações por justiça baseadas nas diferentes formas nas quais o poder de ser se realiza são diferentes. Mas elas são reivindicações justas se são adequadas ao poder de ser sobre o qual estão baseadas. A justiça é, antes de tudo, uma reivindicação suscitada silenciosamente ou oralmente por um ser sobre os fundamentos de seu poder de ser. Ela é uma reivindicação intrínseca, expressando a forma na qual uma coisa ou uma pessoa é instituída. Se essa reivindicação for proferida pelo que a fez, ela pode ser adequada a sua reivindicação intrínseca ou não. Se ela sozinha ou outros dão voz à reivindicação intrínseca única por justiça, a voz pode ser justa ou injusta. Uma das injustiças na transformação da reivindicação intrínseca por justiça

em julgamentos práticos é a supressão do elemento dinâmico na realização do ser. A injustiça oposta é a negação da estrutura estática dentro da qual o elemento dinâmico pode ser eficaz.

A segunda forma de justiça é a tributiva ou justiça proporcional. Ela aparece como distributiva, atributiva, justiça retribuidora, dando a todas as coisas proporcionalmente o que elas merecem, positivamente ou negativamente. É uma justiça calculadora, medindo o poder de ser de todas as coisas em termos do que será dado a elas ou do que será recusado delas. Tenho chamado essa forma de justiça de tributiva, porque ela decide sobre o tributo o que uma coisa ou uma pessoa deve receber de acordo com seus poderes especiais de ser. O tributo é dado pelas nações conquistadas aos líderes das nações vitoriosas. Ele é dado a pessoas ou grupos destacados reconhecidos pelos partidários agradecidos. Ele é dado a representantes de poder como um símbolo do reconhecimento de sua função por aqueles que são sujeitos a seu poder. A justiça atributiva atribui aos seres o que eles são e podem reivindicar ser. A justiça distributiva dá a qualquer ser a proporção de bens que lhe é devido; a justiça retributiva faz o mesmo, mas em termos negativos, em termos de privação de bens ou punição ativa. Essa consideração mais recente torna claro que não há diferença essencial entre justiça distributiva e retributiva. Ambas são proporcionais e podem ser medidas em termos quantitativos. No campo da lei imposta, a forma tributiva de justiça é a norma. Mas há algumas exceções, e elas apontam para uma terceira forma de justiça.

Eu sugiro que esta terceira forma seja chamada justiça transformadora ou criativa. Ela está baseada em fato o qual já me referi, que a justiça intrínseca é dinâmica. E como tal, ela não pode ser definida em termos definitivos, e, portanto, a justiça tributiva nunca está adequada a ela porque ela calcula em proporções fixas. Nunca se sabe *a priori* qual será o resultado de uma relação de poder com poder. Se alguém julga tal relação e seu resultado de acordo com as proporções prévias de poder, esse julgamento é necessariamente injusto, mesmo se se está

legalmente correto. Exemplos dessa situação são matéria de experiência diária. Elas abrangem todas as transgressões da lei positiva em nome de uma lei superior que ainda não está formulada e válida. Elas incluem batalhas por poderes que estão em conflito com governos indefinidos ou obsoletos, e o resultado é um aumento no poder de ser de ambos, do conquistador e do conquistado. Elas abrangem todos aqueles acontecimentos nos quais a justiça requer a resignação de justiça, um ato sem o qual nenhuma relação humana e nenhum grupo humano poderiam subsistir. Mais exatamente fala-se da resignação de justiça proporcional por causa da justiça criativa. Qual é o critério da justiça criativa? A fim de responder deve-se antes perguntar: qual é a reivindicação intrínseca máxima por justiça em um ser. A resposta é: satisfação dentro da unidade de satisfação universal. O símbolo religioso para isso é o Reino de Deus.

A expressão clássica da terceira forma de justiça é dada na literatura bíblica dos dois Testamentos. Não é inteiramente correto dizer que a justiça na Bíblia é a negação da justiça proporcional. Há inúmeros lugares em ambos os Testamentos onde o símbolo do juiz é aplicado a Deus ou a Cristo; e há outros lugares onde a injustiça de juizes humanos é exposta e mais seriamente condenada que quase qualquer outro pecado. No entanto, a ênfase especial esta em outra direção. Os *zadikin*, exatamente únicos, são aqueles que se submetem às ordens divinas de acordo com as quais tudo na natureza e história é criado e se move. Mas esta submissão não é a aceitação de mandamentos como tal, mas é a obediência amorosa àquele que é a fonte da lei. Portanto, o conceito do *zadik* une a sujeição à lei com a devoção para com aquele que dá a lei. Uma profunda consciência do caráter ontológico da lei está escondida sob a terminologia personalista do Velho Testamento. Posteriormente o judaísmo surgiu e ajudou a preparar a interpretação ontológica de Cristo como o *Logos* na Igreja primitiva. Como em sua aplicação para o homem, assim em sua aplicação para Deus a justiça significa mais do que justiça proporcional. Ela significa justiça criativa e está expressa na graça divina que perdoa a fim

de reunir. Deus não está limitado à dimensão dada entre mérito e tributo. Ele pode criativamente substituir a proporção, e fazê-lo a fim de satisfazer aqueles que de acordo com a justiça proporcional seriam excluídos da efetivação. Portanto, a justiça divina pode parecer como uma simples injustiça. No paradoxo da 'justificação pela graça através da fé', feito pelo Apóstolo Paulo, a justiça divina é manifesta no ato divino que justifica aquele que é injusto. Esse, assim como todo ato de perdão, só pode ser compreendido através da idéia de justiça criativa. E a justiça criativa é a forma de reunião do amor.

A unidade ontológica de justiça, poder e amor

A justiça foi definida como a forma na qual o poder de ser se realiza na relação de poder com poder. A justiça é imanente no poder, já que não existe poder de ser sem sua forma adequada. Mas quando o poder de ser encontra outro poder de ser, a compulsão não pode ser evitada. A questão então é: Qual é a relação da justiça com o elemento compulsório de poder? A resposta deve ser: Não é a compulsão que é injusta, mas uma compulsão que destrói o objetivo da compulsão em vez de atuar para sua realização. Se o estado totalitário desumaniza aqueles a quem impõe suas leis, o poder de ser deles como pessoas é anulado e a reivindicação intrínseca deles, negada. Não é a compulsão que viola a justiça, mas a compulsão que desconsidera a reivindicação intrínseca de um ser ser reconhecido como o que ele é dentro do contexto de todos os seres. Pode bem ser que uma compulsão que evita a punição de uma lei quebrada destrua seu poder de ser e viole sua reivindicação para ser reduzido em seu poder de ser de acordo com a justiça proporcional. Essa é a realidade na fórmula de Hegel na qual o criminoso tem direito de punição. A estrutura de poder, na qual a compulsão atua contra a justiça essencial de seus elementos, não está fortalecida, mas enfraquecida. As desconhecidas alegações justificadas, embora suprimidas, não desaparecem. Elas são eficazes contra o todo no qual estão suprimidas e elas podem realmente destruir uma estrutura de poder que nem está apta a

aceitá-las como participantes, nem apta a lançá-las fora como corpos estranhos. A reivindicação intrínseca em tudo que existe não pode ser violada sem violar o violador. Isso é igualmente correto nas estruturas biológicas, psicológicas e sociológicas de poder. O poder mental de um ser humano, e.g., pode expressar-se de três formas: Ele pode suprimir elementos que pertençam a ele, como desejos especiais ou esperanças ou idéias. Nesse caso os elementos suprimidos permanecem e tornam a mente contra si mesma, levando-a a desintegração. Ou o poder mental de um ser humano pode receber resistência a elementos que pertençam a ele, elevando-os em unidade com o todo, ou o poder mental pode lançá-los fora radicalmente como corpos estranhos cujas reivindicações pertençam à totalidade triunfantemente rejeitada. No segundo e terceiro caso, a mente humana exerce a justiça em direções opostas para com os elementos resistentes. No primeiro caso ela viola o clamor intrínseco de um ser e se arrisca. Esse exemplo psicológico também é válido para estruturas biológicas e sociológicas de poder e será discutido em um dos capítulos seguintes.

Como no poder, a justiça é imanente no amor. Um amor de qualquer tipo, e amor como um todo se ele não abrange justiça, é caótica auto-renúncia, destruindo o que ama, tanto quanto o que aceita tal amor. O amor é a propulsão para a reunião do separado. Ele pressupõe que há algo a ser reunido, algo relativamente independente que depende de si mesmo. Algumas vezes o amor da completa auto-renúncia tem sido elogiado e chamado o cumprimento do amor. Mas a questão é: Que tipo de auto-renúncia é e o que é que ela renuncia? Se um *ego* cujo poder de ser é enfraquecido ou renúncia desvanescente, sua renúncia é digna de nada. Ele é um *ego* que não tem recebido de si mesmo a justiça a que está autorizado, de acordo com sua reivindicação intrínseca por justiça. A renúncia de um tal *ego* emaciado não é amor genuíno porque ele se extingue e não une o que está separado. O amor deste tipo é o desejo de aniquilar a responsabilidade e *ego* criativo de alguém em consideração à participação em outro *ego* que pelo ato de amor

assumido torna-se responsável por si mesmo e por si próprio. A auto-renúncia caótica não dá justiça para o outro, porque aquele que renuncia não dá justiça a si mesmo. Ele é justiça para si mesmo para afirmar seu próprio poder de ser e para aceitar o clamor por justiça que está implicado em seu poder. Sem esta justiça não há reunião de amor, porque não há nada para unir.

Isso leva à questão da justiça para consigo mesma, uma questão que é análoga às questões de amor-próprio e autocontrole. Em ambos os casos nós falamos de um uso metafórico do termo. Devemos fazer assim também no caso da justiça para consigo mesma. Não há ego independente que possa decidir sobre a reivindicação pela justiça por outro ego com que ele ocorre ser idêntico. Mas há um sentido definido no qual pode-se falar de justiça para consigo mesma, isto é, no sentido em que o centro está decidindo apenas para com os elementos dos quais ele é o centro. Justiça para consigo mesmo neste sentido decide, e.g. que a forma puritana de autocontrole é injusta porque ela exclui elementos do ego que têm uma reivindicação justa a ser admitida no equilíbrio geral de esforços. A repressão é injustiça contra si mesma, e ela tem a consequência de toda injustiça: ela é autodestrutiva por causa da resistência dos elementos que são excluídos. Isto, entretanto, não significa que a admissão caótica de todos esforços à decisão central seja uma exigência da justiça para consigo mesma. Ela pode ser altamente injusta, na medida em que faz um impossível centro equilibrado e dissolve o ego em um processo de impulsos desconectados. Esse é o perigo do tipo romântico ou aberto de autocontrole. Ele pode tornar-se tão injusto para consigo mesmo quanto o tipo puritano ou fechado de autocontrole. Ser justo para consigo mesmo significa realizar tantas quantas potencialidades for possível sem perder-se em rompimentos e caos. Isso alerta a não ser injusto para consigo mesmo na relação do amor. Visto que é sempre também uma injustiça para com aquele que aceita a injustiça que exercemos para conosco. Ele está prevenido de ser justo porque é forçado a insultar para ser insultado.

O amor não faz mais do que a justiça exige, todavia, o amor é o princípio máximo de justiça. O amor reúne, a justiça preserva o que está para ser unido. Esta é a forma na qual e através da qual o amor realiza sua obra. A Justiça, em seu significado máximo, é justiça criativa, e justiça criativa é a forma de reunião do amor.

V

A Unidade de Justiça, Amor e Poder nas Relações Pessoais

Ontologia e ética

Nos primeiros quatro capítulos tenho tentado expor os fundamentos ontológicos sobre os quais as estruturas éticas discutidas nos últimos três capítulos estão supostamente construídas. Mas essa analogia, tomada da arquitetura, é apenas parcialmente adequada. Não há separação real entre subestrutura e superestrutura. Não se pode discutir os fundamentos ontológicos de amor, poder e justiça sem pressupor suas funções éticas, e não se pode discutir suas funções éticas sem referir-se constantemente a seus fundamentos ontológicos.

Ética é a ciência da existência moral do homem, perguntando pelas raízes da moral imperativa, pelos critérios de sua validade, pelas fontes de seus conteúdos, pelas forças de sua realização. A resposta para cada uma dessas questões está diretamente ou indiretamente dependente de uma doutrina de ser. As raízes da moral imperativa, dos critérios de sua validade, das fontes de seus conteúdos, das forças de sua realização, tudo

isso pode ser elaborado somente em termos de uma análise do ser universal do homem. Não há resposta na ética sem uma afirmação *explícita ou implícita sobre a natureza do ser*.

A tentativa mais importante de tornar a ética independente da ontologia foi a filosofia de valores. Mas se jamais uma filosofia teve duração, foi a teoria de valores como apareceu antes do meio do século dezenove. As razões para seu aparecimento e sua posição dominante são óbvias. Após a assim chamada quebra da filosofia clássica alemã, especialmente do sistema de Hegel, a interpretação da natureza e homem foi entregue às mãos de uma ciência mecanicista e a uma ontologia materialista. A ética foi considerada como um problema em biologia, psicologia e sociologia. Todo 'ser por ser' foi transformado em um 'é', toda norma em um fato, toda idéia em uma ideologia. Nessa situação, os filósofos responsáveis buscaram na verdade uma forma de dar validade filosófica àqueles elementos sobre os quais a dignidade humana e o significado de existência dependem. Eles descobriram a forma que foi chamada a doutrina de valores. Valores, eles argüíram, tanto práticos quanto teóricos, tendo uma posição própria. Eles não são dependentes da ordem do ser, como compreendido pelo naturalismo. Já que a ontologia de seu tempo era materialista eles rejeitaram qualquer tentativa de dar um fundamento ontológico no campo do valor. O bom, o belo, o verdadeiro está além do ser. Eles têm o caráter de 'ser por ser' mas não de 'é'. Essa foi uma forma engenhosa de salvar a validade de normas éticas, sem interferir com a realidade como visto pelo naturalismo reducionista. Mas a forma foi bloqueada de ambos os lados. Do lado da ciência, as forças aliadas de biologia, psicologia e sociologia recusaram libertar os valores do domínio que elas tinham sobre eles, e acreditavam que elas mesmas estavam com o direito científico. Elas tentaram provar que leis biológicas, psicológicas e sociológicas são suficientes para explicar o estabelecimento de valores, tanto individualmente quanto socialmente. Valores, concluem, são avaliações. Não sua validade, mas sua origem, crescimento e queda, devem ser explicados. Quanto mais profundo elas penetravam

nas dinâmicas de vida, mais evidências de suas teses eram reunidas. A brecha de segurança entre ser e valor pareceu desaparecer. Valores são expressões de existência incapazes de julgar a existência fora deles. A resistência da filosofia de valor contra esta tentativa tornou-se cada vez mais fraca.

Ainda mais decisivo foi o ataque do lado oposto, a saber uma análise da natureza de valores em si mesma. Valores exigem ser realizados na existência e pela existência. Surge então a pergunta de como isto é possível, se não há participação ontológica de valores na existência, mas uma brecha intransponível entre eles. Como pode um preceito vindo de fora da existência ter qualquer influência sobre a existência? Essa questão é completamente incontestável se a existência for descrita em termos de necessidade mecânica. Mas mesmo se a liberdade for afirmada (uma interferência ontológica com determinismo científico por causa da teoria de valor) a questão permanece. Como podem preceitos vindos de fora da existência possuir obrigação pela existência de seres com os quais não tem relação essencial? Novamente a teoria de valor foi incapaz de responder. Estas questões não podem mais ser silenciadas: Qual é o fundamento ontológico para valores? Como está, o que foi chamado valores enraizados no ser propriamente dito? E ainda mais, é significativo manter a teoria de valor em tudo? Não é mais adequado inquirir nas estruturas da realidade sobre as quais a ética está baseada? Em outras palavras, não requer o valor da teoria em si mesmo que ela seja substituída pela ontologia?

Mas mesmo se se aceita esta crítica do valor da teoria, pode-se tentar livrar a alternativa ontológica pela sugestão de outras alternativas. A primeira delas é a pragmática. Normas éticas e discutir pragmatismo, são a objetivação de experiências humanas. Elas estabelecem líderes descrevendo o comportamento mais pragmaticamente adequado. Mas pergunta-se imediatamente: Adequado a quê? Toda situação é ambígua em seu aspecto ético e admite diferentes respostas à questão da suficiência. A fuga pragmática da ontologia (ontologia consciente, já que uma ontologia inconsciente está sempre presente) é barrada

pela questão dos critérios de suficiência pragmática. A segunda, por alguma razão à alternativa oposta, é a teológica. Normas éticas são dadas por Deus. Essa é a base de sua validade. Esta solução parece explicar por essa qualidade de experiência ética, pela qual nem o pragmatismo nem a teoria de valor tem uma explicação, o caráter incondicional da imperativa moral. Mas a alternativa teológica evita a ontologia? Há duas possibilidades de interpretar isto: A primeira eu chamaria heterônomo, a segunda chamaria theônomo. A primeira compreende os mandamentos morais como expressões de uma vontade divina, que é soberana e sem critérios. Ela não pode ser medida em termos de suficiência da natureza humana. Ela deve ser obedecida como ela é, dada pela revelação. Mas a questão então é: Porque alguém obedeceria aos mandamentos deste legislador divino? Como eles são distinguidos de mandamentos dados por um tirano humano? Ele é mais forte do que eu. Ele pode destruir-me. Mas essa destruição não é para ser mais temida do que seria seguir submisso à personalidade central de alguém com uma vontade estranha? Não seria esta exatamente a negação da imperativa moral? O outro modo do fundamento teológico da imperativa moral é o theônomo. O qual evita a destrutividade do modo heterônomo. Mas apenas por essa razão ele se torna ontológico. A afirmação (em acordo com o rumo predominante da teologia clássica) que a lei dada por Deus está na natureza essencial do homem, coloca-se contra ele como lei. Se o homem não fosse separado de si mesmo, se sua natureza essencial não fosse distorcida em sua existência atual, nenhuma lei permaneceria contra ele. A lei não desconhece o homem. Ela é lei natural. Ela apresenta sua verdadeira natureza da qual ele está separado. Todo mandamento ético válido é uma expressão da relação essencial do homem consigo mesmo, com outros e com o universo. Isto só o torna obrigatório e sua negação auto-destrutiva. Isso só explica a forma incondicional da imperativa moral, quão questionáveis e condicionados os conteúdos podem ser. A solução theonôma leva inevitavelmente a problemas ontológicos. Se Deus não é visto como um legislador estranho e

arbitrário, se a autoridade dele não é heterônoma mas theonôma, pressuposições ontológicas são aceitas. Éticas theonômas abrangem ontologia. E elas também verificam os fundamentos ontológicos sobre os quais se apoiam. As afirmações ontológicas sobre a natureza do amor, poder e justiça são verificadas se elas são aptas a resolver os problemas insolúveis diferentes da ética de amor, poder e justiça. Para mostrar que este é o caso, devemos considerar as funções éticas de amor, poder e justiça nas esferas de relações pessoais, de instituições sociais e do sagrado. Na primeira esfera, a justiça está liderando, na segunda esfera, o poder, e na terceira esfera, o amor. Mas todos os três princípios são eficazes em cada esfera. A esfera do sagrado é uma qualidade nas outras esferas, e apenas em alguns aspectos uma esfera de si mesma. Falaremos primeiro de justiça, amor e poder nas relações humanas, depois sociais, e, então, de amor, poder e justiça na relação com o sagrado.

Justiça em relações pessoais

O homem torna-se homem nas relações pessoais. Somente pela junção de um 'vós' o homem realiza aquilo que ele é, um 'ego'. Nenhum objeto natural dentro de todo o universo pode fazer isso por ele. O Homem pode transcender-se em todas as direções em conhecimento e controle. Ele pode usar tudo para seus propósitos. Ele é limitado apenas por sua mortalidade. Mas esses limites podem ser reduzidos infinitamente. Ninguém pode dizer onde os limites finais do poder humano se situam. Em seu encontro com o universo o homem é capaz de transcender qualquer limite imaginável. Mas há um limite para o homem que está definido, e que sempre encontra, o outro homem. O outro alguém, o 'vós', é como uma parede que não pode ser removida, perscrutada ou usada. Aquele que tentar fazer isso, se destruirá. O 'vós' exige pela sua existência real ser reconhecido como um 'vós' por um 'ego' e como um 'ego' por si mesmo. Essa é a reivindicação que está implicada em seu ser. O homem pode recusar ouvir à reivindicação intrínseca de um outro homem. Ele pode desprezar sua exigência por justiça. Ele

pode eliminá-lo ou usá-lo. Ele pode tentar transformá-lo em um objeto manejável, uma coisa, uma ferramenta. Mas fazendo isto ele encontra a resistência daquele que tem a reivindicação de ser reconhecido como um ego. E essa resistência força-o também a reconhecer o outro alguém como um ego ou renunciar a sua própria qualidade de ego. A injustiça contra o outro é sempre contra si mesmo. O senhor que trata o escravo não como um ego mas como uma coisa, põe em risco sua própria qualidade como um ego. O escravo por sua existência real prejudica o senhor tanto quanto ele é prejudicado por ele. A desigualdade externa é equilibrada pela destruição da qualidade do ego do senhor.

A desigualdade leva à questão se a 'Regra de Ouro' pode ser considerada como o princípio de justiça em relações pessoais. Essa regra é usada por Jesus. E ela é certamente uma expressão de sabedoria prática, de fazer ao povo o que se quer que ele faça. Mas ela não é o critério de justiça em relações pessoais. Visto que pode bem ser que se queira receber benefícios que contradizem a justiça para consigo mesmo e que contradiriam igualmente a justiça para com algum outro, se ele os recebesse. Eles são injustos se dados e injustos se recebidos. Nós os rejeitaríamos se pedíssemos por eles. Isto é comparativamente fácil se coisas que são obviamente más são exigidas ou dadas. Mas é difícil se nos sentimos obrigados a satisfazer o que parece ser uma reivindicação justa, uma reivindicação que nós mesmos faríamos. No entanto hesitamos. Nós somos suspeitos dos outros tanto quanto seríamos de nós mesmos; suspeitamos que por trás da intenção evidente da exigência, algo mais está escondido, e que deveria ser rejeitado, como a hostilidade inconsciente, o desejo de dominar, a vontade de explorar, o instinto de autodestruição. Em todos esses casos, a justiça em uma relação pessoa-a-pessoa não pode ser definida em termos da 'Regra de Ouro'.

Nós descobrimos o absolutamente válido princípio formal de justiça em cada relação pessoal, isto é, o reconhecimento da outra pessoa como pessoa. Mas temos tentado em vão

derivar conteúdos para esse princípio formal da 'Regra de Ouro'. A questão então é: Há outras formas de descobrir tais conteúdos? Uma resposta aparentemente incontestável é: O processo cultural dá os conteúdos e eles são providenciados pela experiência humana, incorporada nas leis, tradições, autoridades tão bem como a consciência individual. Aquele que segue algum líder e decide sob a liderança de sua consciência, tem um alicerce sólido para justiça nas relações pessoais. A humanidade nunca está sem um tesouro de sabedoria ética que previne sua autodestruição e que, em terminologia religiosa, está baseada sobre a revelação universal. Já que justiça é a forma do poder de ser, o ser da humanidade não poderia ter durado por um só momento sem as estruturas de justiça na relação do homem com o homem. Muitas das relações diárias entre seres humanos são determinadas por essas fontes de justiça. Em alguns casos, lei, tradição e autoridade são predominantes, em outros, a consciência individual. Essa é uma diferença importante e pode levar a trágicos conflitos, como descrito classicamente na *Antígona* de Sófocles. Mas isso não é decisivo para nossos problemas. Já que líderes objetivos e consciência individual são interdependentes. Leis, tradições e autoridades foram estabelecidas como fontes de justiça através das decisões nas quais a consciência individual foi envolvida. Por outro lado, a consciência individual foi formada por processos em que leis, tradições e autoridades foram internalizadas, e têm transformado líderes de justiça que tornam a compulsão externa desnecessária. De algum modo paradoxal pode-se dizer: Lei é a consciência externalizada e consciência é a lei internalizada. Líderes de justiça são criados pela inter-relação de lei e consciência.

É possível transcender esta situação? Há um modo, além da inter-relação de lei e consciência, de obter conteúdos para a justiça de relação pessoa-a-pessoa? A única resposta permitida é a clássica teoria de lei natural, a crença de que é possível descobrir estruturas de relações humanas que são universalmente, imutavelmente e concretamente válidas. Os Dez Mandamentos são considerados pela teologia clássica como afirmações da lei

natural, bem como suas interpretações no Sermão da Montanha. A Igreja Romana acrescenta a interpretação clássica de ambos. Ela não nega que elas são leis naturais. Mas porque a consciência delas é ineficaz e distorcida, a Igreja precisa reafirmá-las. Mas elas permanecem lei natural e são, em princípio, racionalmente reconhecíveis. Em nossa análise de igualdade e liberdade, dos princípios básicos da teoria de lei natural, temos tentado mostrar que no momento em que estes princípios são usados para decisões concretas eles tornam-se indefinidos, mutáveis, relativos. Isto é, o verdadeiro domínio de todos os conteúdos da lei natural. Eles são como os princípios que existem supostamente para controlar as relações sexuais, condicionados historicamente e muitas vezes em conflito flagrante com a justiça intrínseca destas relações. A teoria de lei natural não pode responder a questão dos conteúdos de justiça. E é possível mostrar que essa questão não pode ser respondida absolutamente em termos de justiça apenas. A questão do conteúdo de justiça leva aos princípios de amor e poder.

A unidade de justiça e amor em relações pessoais

Justiça como justiça proporcional não pode satisfazer a questão implicada numa situação concreta, mas o amor pode. Nunca se diz que a obra do amor começa onde a obra da justiça termina. Visto que o amor mostra que é justo na situação concreta. Nada é mais falso do que dizer a alguém: Visto que eu amo você e você me ama, eu não preciso obter justiça de você ou você de mim, posto que o amor elimina a necessidade de justiça. Tal linguagem é usada por pessoas que querem evitar as obrigações que estão ligadas à justiça. Isso é dito por líderes tirânicos a seus subalternos e por pais tirânicos a seus filhos. E mesmo se eles não disserem isso, eles agem dessa maneira. Essa linguagem é uma forma inteligente de tentar escapar da responsabilidade e da auto-restrição exigida pela justiça. Frequentemente, o amor que supostamente transcende a justiça nada mais é do que uma explosão emocional de auto-renúncia, alternada com explosões emocionais de hostilidade.

Então é falso dizer: O amor dá o que a justiça não pode dar, e o amor leva a uma auto-renúncia que está além da exigência de justiça. Há muita auto-renúncia que é exigência de justiça proporcional, e.g. morte por uma causa sobre a qual depende a própria existência de alguém. Mas há outros tipos de auto-renúncia que não são exigidas pela justiça proporcional. Elas são requeridas pelo amor. Entretanto, se elas são requeridas pelo amor, são requeridas pela justiça criativa. Posto que o elemento criativo na justiça é o amor.

O amor, nesse aspecto, tem a mesma relação com a justiça que a revelação tem com a razão. E isso não é uma analogia accidental. Está enraizado na natureza de ambos: revelação e amor. Eles transcendem a norma racional sem destruí-la. Ambos têm um “elemento de êxtase”. Amor, em algumas de suas expressões, e.g. naquelas que Paulo dá em I Coríntios capítulo 13, pode ser chamado justiça em êxtase, como revelação pode ser chamada razão em êxtase. Isso também é confirmado por Paulo quando ele deriva ambas as experiências revelatórias e a obra de amor do divino espírito. E como revelação não dá informação adicional no campo onde a razão cognitiva decide, assim o amor não leva para atos adicionais no campo onde a razão prática decide. Ambos dão outra dimensão a razão, revelação com razão cognitiva, amor com razão prática. Nenhuma delas nega essa a que ela dá as dimensões e profundidade, a saber a razão. Como revelação não contradiz as estruturas de razão cognitiva (de outro modo, a revelação não poderia ser recebida), assim o amor não contradiz a justiça (de outro modo, ela não poderia ser realizada). Essa consideração aponta para algo com que temos que tratar no último capítulo, isto é, a dependência do campo inteiro da ação moral com a presença do poder espiritual.

A questão de justiça e amor nas relações pessoais pode adequadamente se descrever pelas três funções de justiça criativa, isto é, ouvindo, dando, perdoadando. Em nenhuma delas o amor faz mais do que a justiça exige, mas em cada uma delas o amor reconhece o que a justiça exige. A fim de saber o que é justo em

uma relação pessoa-a-pessoa, o amor ouve. Sua primeira tarefa é ouvir. Nenhuma relação humana, especialmente a íntima, é possível sem atenção mútua. Repreensões, reações, defesas podem ser justificadas em termos de justiça proporcional. Mas talvez provariam ser injustas se não fosse mais do que atenção mútua. Todas as coisas e todos os homens, por assim dizer, chamam-nos com baixas ou altas vozes. Eles querem nos ouvir, eles querem que entendamos suas reivindicações intrínsecas, sua justiça de ser. Eles querem justiça de nós. Mas nós podemos dá-la somente através do amor que ouve.

O amor em sua tentativa de ver o que existe na outra pessoa não é de modo algum irracional. Ele usa todos os meios possíveis para penetrar nos lugares escuros de seus motivos e inibições. Ele usa, por exemplo, as ferramentas providenciadas pela alta psicologia, que dá possibilidades inesperadas de descobrir as reivindicações intrínsecas de um ser humano. Embora tenhamos aprendido que expressões humanas podem significar algo realmente diferente do que parecem ou tem a intenção de significar. Elas parecem ser agressivas, mas o que expressam pode ser amor, inibido pela timidez. Parecem, também, ser doces e submissas e são, na realidade, sintomas de hostilidade. Palavras bem intencionadas, mas pronunciadas impropriamente, podem produzir completa injustiça. Ouvir o amor é o primeiro passo para a justiça em relações pessoais. Isso também tem uma função nas relações com a natureza viva e a natureza em geral. Contudo, se tentarmos perseguir o problema da justiça humana e injustiça para com a natureza, um novo grande campo de inquirição pode ser aberto, tão grande para nossa presente tarefa e demasiado em necessidade de referências à arte e à poesia para uma análise ontológica.

A segunda função da justiça criativa em relações pessoais é dar. Faz parte do direito de todos que encontramos para exigir alguma coisa de nós, ao menos que, ainda nas mais impessoais relações, o outro seja reconhecido como uma pessoa. Mas esse mínimo de dar leva para um máximo, incluindo possível auto-sacrifício se a ocasião exigir. Dar é uma expres-

são de justiça criativa se ela serve ao propósito de reunião do amor. É óbvio que sob esse critério ela pode significar o exigir para resistir, para restringir e para privar. Aqui, novamente a sabedoria psicológica pode ajudar a fazer o que parece ser o oposto de dar amor. Justiça criativa abrange a possibilidade de sacrificar o outro em sua existência, embora não em seu ser como uma pessoa.

A terceira e mais paradoxal forma na qual a justiça está unida com o amor é perdoar. Sua unidade está indicada no termo paulino: “justificação pela graça”. Justificação literalmente significa: Feitura justa, e isso significa, no contexto da doutrina de Paulo e Lutero, aceitar como justo aquele que é injusto. Nada parece contradizer mais a idéia de justiça do que essa doutrina, e todos que a tem pronunciado tem sido acusado de promover a injustiça e imoralidade. Ela parece ser totalmente injusta ao declarar aquele que é injusto, justo. Mas nada menos do que isso é aquele que foi chamado às boas novas na pregação cristã. E nada menos do que isto é o cumprimento de justiça. Visto que ela é a única forma de reunir aqueles que estão separados pela culpa. Sem reconciliação não há reunião. O amor perdoador é a única forma de cumprir a reivindicação intrínseca em cada ser, isto é, sua reivindicação de ser reaceito na unidade a que ele pertence. A justiça criativa requer que esta reivindicação seja aceita e, ela ser aceita, é inaceitável em termos de justiça proporcional. Aceitando-a na unidade do perdão, o amor expõe ambos: O reconhecido rompimento com a justiça por seu lado com todas suas conseqüências implícitas, e a reivindicação inerente nela para ser declarada justa e ser tornada justa pela reunião.

A unidade de justiça e poder em relações pessoais

Em qualquer relação do homem com o homem, o poder está ativo, o poder da radiação pessoal, expresso na linguagem e nos gestos; no lançar dos olhos e no som da voz; no rosto, e na figura e movimento; naqueles que pessoal e socialmente o representa. Toda relação, se amigável ou hostil, se

benevolente ou indiferente, é, de alguma forma, inconsciente ou conscientemente, uma luta de poder com poder. Nessa luta, decisões são tomadas continuamente sobre o poder relativo de ser, manifestado naqueles que estão envolvidos na luta. A justiça criativa não nega essas relações e nem os conflitos implícitos nelas. Visto que esse é o preço que deve ser pago pela criatividade da vida. Tais lutas começam na vida de um indivíduo no momento de sua concepção e vão até o momento de seu último fôlego. Elas permeiam sua relação com cada coisa e com todos que ele encontra. Justiça é a forma na qual essas lutas levam a mudanças decisivas sobre o poder de ser em cada um dos seres combatentes. A impressão dada por este quadro, e a verdade que dificilmente pode ser negada, é a completa dependência da justiça em relações pessoais sobre a relação de poder entre pessoa e pessoa. Mas essa impressão é falsa, porque não toma em consideração que todo ser que entra na luta de poder com poder já tem um poder definido de ser. Ele é uma planta e não uma pedra, um animal e não uma árvore, um homem e não um cão, uma fêmea e não um macho. Essas e outras inumeráveis qualidades são dadas antes da batalha no começo da relação pessoal e elas são a base para a reivindicação intrínseca por justiça, que todo ser tem. Mas essa reivindicação tem uma grande margem de indefinição, enraizada no lado dinâmico de todo poder de ser. E é esse elemento indefinido no poder de um ser sobre o qual novas decisões são sempre tomadas.

Esta claro, é também a fonte de toda a injustiça. Se as novas decisões destroem a reivindicação essencial de um ser, elas são injustas. Não é injusto que na luta entre poder e poder um dos seres envolvidos mostre um poder superior de ser. A manifestação desse fato não é injusta mas criativa. Contudo, a injustiça ocorre se nessa luta o poder superior usa seu poder para a redução ou destruição do poder inferior. Isso pode acontecer em todas as formas de relações pessoais. São mais frequentes aquelas formas nas quais a relação pessoal ocorre dentro dos moldes de uma estrutura institucional, e a preservação

e crescimento da instituição dá o pretexto para a compulsão injusta.

Há compulsão psicológica injusta nas relações familiares, nas relações educacionais e em todas as outras relações de autoridade. Muitas vezes acontece que pais que olham para um garoto com uma expressão especialmente severa ou raivosa tornam-se responsáveis por uma longa vida anormal de ansiedade da criança. Ela se sente rejeitada e perde a autoconfiança em relação ao poder e justiça de seu próprio ser. Suas justas reivindicações são reprimidas ou transformadas em algo injusto, e.g. a destrutividade inconsciente contra si mesmo ou contra os outros. Essa, por outro lado, dá aos pais um sentimento de ser aceito com certa resistência ou evitado pela criança. A reivindicação intrínseca deles como pais não é satisfeita. A autoridade pode, além de seu poder compulsório externo, exercer uma compulsão psicológica que se choca com a justiça das relações pessoa-a-pessoa. Aqui, o grande problema que se levanta é se há um tipo de autoridade que seja, por sua própria natureza, injusta, e outra que seja por sua própria natureza justa. Esse parece ser o caso: Há 'Autoridade a princípio' e há 'Autoridade de fato'. Autoridade a princípio, significa que uma pessoa tem autoridade pelo lugar que ela ocupa e que está acima da crítica por causa desse lugar. Então – para dar o exemplo mais famoso – o Papa como Papa é a autoridade máxima para todo fiel católico. Assim, a Bíblia como Bíblia é a autoridade máxima para todo Protestante ortodoxo. Conseqüentemente, o ditador como ditador é a autoridade máxima num sistema totalitário. Assim, os pais são autoridade para as crianças e tentam permanecer nessa posição para sempre. Desse modo, os professores tornam-se autoridades para os alunos sem tentar liberar os alunos de sua autoridade. Toda essa 'Autoridade a princípio' é autoridade injusta. Ela despreza a reivindicação intrínseca dos seres humanos por tornarem-se responsáveis pelas decisões máximas. Muito diferente é a 'Autoridade de fato', que é exercida, bem como aceita, por cada um de nós em todo momento. Ela é uma expressão da dependência mútua de

todos nós sobre cada outro; ela é uma expressão do caráter finito e fragmentário de nosso ser, dos limites de nosso poder para subsistir por nós mesmos. Por essa razão ela é uma autoridade justa.

Essa situação está refletida em nosso sistema educacional. Deve-se perguntar se a educação por adaptação não é uma injustiça porque ela sempre impede a reivindicação intrínseca pela independência de vir à tona. Deve-se perguntar se a adaptação não é um método de injustiça e, portanto, essencialmente esmagadora. A resposta deve ser que a educação por adaptação é justa na medida em que é um modo de dar um modelo ao indivíduo. E é injusta na medida em que inibe o indivíduo de criar novos modelos.

No fim deste capítulo quero chamar a atenção para o fato que uma grande parte da revolta existencialista na cultura de criação dos últimos cem anos é uma tentativa de providenciar justiça para o indivíduo, e apoiar sua reivindicação intrínseca para transcender a adaptação pela criatividade.

A unidade de poder, justiça e amor em relações de grupo

O quinto capítulo trata de justiça, amor e poder nas relações humanas. Analisamos continuamente a relação de homem a homem em suas diferentes formas e problemas. Mas nenhuma relação humana existe num espaço vazio. Há sempre uma estrutura social por trás dela. Portanto precisamos primeiro falar sobre:

Estruturas de poder na natureza e na sociedade

Na análise de poder, foi o poder do ser individual em sua relação com outros seres individuais que tentamos compreender. Isso não foi possível sem referências à abrangência do todo que dá ou recusa justiça ao indivíduo e que estabelece regras imparciais de comportamento, tais como tradições, costumes e leis. Mas não era a vida dos grupos como tal nos quais estávamos interessados. Agora devemos voltar nossa atenção para essa área mais recente.

Estruturas de poder estão sempre centradas tanto em seres inorgânicos como cristais, moléculas, átomos, quanto em seres orgânicos. Esses aumentam a centralização e alcançam no homem o estado de autoconsciência. Então uma nova estrutura de centro aparece: O grupo social, ou, como ele é chamado se tem um centro evidente: um organismo social. Um organismo é tanto mais desenvolvido e tem maior poder de ser, quanto mais diferentes elementos estiverem juntos, unidos num centro de ação. Portanto, o homem apresenta o mais valioso, o mais universal e o mais poderoso organismo social. Mas os indivíduos que constituem esse organismo são cada um centros independentes por si mesmos, e assim eles podem resistir à unidade do organismo social a que eles pertencem. E aqui os limites da analogia entre organismos biológico e social tornam-se visíveis. Em um organismo biológico as partes são nada sem o todo a que elas pertencem. O que não é o caso em organismos sociais. O destino de um indivíduo que está separado do grupo a que pertence pode ser infeliz mas a separação não é necessariamente fatal. O destino de um membro que é cortado do organismo vivo a que pertence é decair. Nesse sentido, nenhum grupo humano é um organismo no sentido biológico. Nem é a família é a célula de um organismo quase-biológico, nem é a nação algo como um organismo biológico.

Esta declaração é politicamente significativa. Aqueles que gostam de falar de organismos sociais fazem isso geralmente com uma tendência reacionária. Eles querem continuar separando grupos em conformidade e usam para esse propósito metáforas biológicas num sentido literal. O conservadorismo prussiano e a família católica romana concordam nesse ponto. Mas a pessoa individualmente não é membro de um corpo, é uma realidade independente, superior com ambas as funções pessoal e social. O homem individualmente é um ser social, mas a sociedade não cria o indivíduo. Eles são interdependentes.

Isto se pronuncia também contra o método amplo de personificar um grupo. Um Estado tem sido freqüentemente descrito como se fosse uma pessoa que tem emoções, pensamentos,

intenções, decisões, enfim, como uma pessoa individual. Mas há uma diferença que torna tudo isso impossível: o organismo social não tem um centro orgânico, no qual o ser inteiro está unido de modo que as deliberações e decisões centrais sejam possíveis. Os centros de um grupo social são aqueles que o representam, como os governos ou os parlamentos, ou ainda, aqueles que têm o poder real por trás dos bastidores sem serem representantes oficiais. Essa analogia foi levada ao ponto onde os centros representativos de poder social estão igualados com o centro de deliberação e decisão de uma personalidade. Mas isso é o que se pode chamar 'uma decepção da metáfora'. A analogia pode ser amparada metaforicamente mas não apropriadamente. Visto que o centro de decisão de um grupo é sempre uma parte do grupo. Não é o grupo que decide, mas aqueles que têm o poder de falar pelo grupo e forçar suas decisões sobre todos os membros do grupo. E eles podem fazer isto sem o (ao menos) consentimento silencioso do grupo. A importância dessa análise se torna visível todas as vezes que um grupo se torna responsável pelo que o centro de decisão forçou sobre o grupo. Isso soluciona a questão dolorosa da culpa moral de uma nação (e.g. Alemanha Nazista). Nunca é a nação que é diretamente culpada pelo que é feito pela nação. É sempre o grupo dominante. Mas todos os indivíduos em uma nação são responsáveis pela existência de um grupo dominante. Poucos indivíduos na Alemanha são diretamente culpados pelas atrocidades nazistas. Contudo, todos são responsáveis pela aceitação de um governo que foi propenso e capaz de tais coisas. Aqueles que representam o poder de um grupo social são um representante mas não um centro real. Um grupo não é uma pessoa.

O grupo tem uma estrutura de poder. Ele é centrado. Portanto, poder social é poder hierárquico, poder em estágios. Poder social, centrado e portanto hierárquico, tem muitas formas nas quais ele pode aparecer. Ele pode aparecer no controle de uma sociedade por um grupo feudal, uma casta militar, uma alta burocracia, uma classe econômica alta, uma hierarquia sacer-

dotal, um líder individual com ou sem restrições constitucionais, o comitê que lidera de um parlamento, uma vanguarda revolucionária.

O grupo que lidera compartilha as tensões de poder, especialmente a tensão entre poder pelo conhecimento e poder pela imposição. Ambas estão sempre presentes, e nenhuma estrutura de poder pode subsistir se alguma delas for deficiente. O conhecimento inativo das pessoas aparece quando elas refletem: "Aqueles que nos representam representam-nos pela determinação divina ou pelo destino histórico. Nenhuma dúvida pode ser levantada sobre isto. Nenhuma crítica é permitida". Ou: "Aqueles que nos representam são escolhidos por nós, agora devemos aceitá-los já que eles estão no poder legal, ainda se eles o usem incorretamente, ou de outro modo o sistema como tal com as chances que ele nos dá também virá abaixo". O grupo que lidera está seguro já que este tipo de conhecimento é subconsciente ou meio-consciente, metaforicamente falando, inativo. O perigo para o sistema acontece se o conhecimento torna-se consciente e a dúvida precisa ser suprimida. Então, pode surgir o momento que a supressão não mais funcione e uma situação revolucionária se desenvolva. É notável que mesmo em tal situação a lei, cujo poder tem caráter central ou hierárquico, é válida. Os dirigentes da situação revolucionária são um pequeno grupo de pessoas que decidiram retirar a validação. Marx os chamou com uma imagem militarista de a vanguarda. Eles são o centro de poder em uma situação revolucionária, os objetos da mais severa repressão no estágio pré-revolucionário, o grupo que lidera no estágio pós-revolucionário.

Para a imposição está o outro lado da estrutura hierárquica de poder. Ela também funciona bem já que funciona silenciosamente na esmagadora maioria do grupo. É feita pela lei internalizada, uma administração calma e uma atitude conformista. Mas esse é um caso ideal e depende de muitos fatores favoráveis (e.g. Inglaterra). Geralmente o elemento compulsório é o mais forte. Há uma fácil decepção na mente de idealistas sobre a situação. Eles conhecem o pequeno número de oficiais

na ativa em uma cidade grande e que mesmo esse pequeno número tem que tornar real a imposição apenas ocasionalmente. Então, eles sentem a ausência da imposição mais do que sua presença. Mas, mais imposição é feita pela ameaça, se ela é uma ameaça real. Exemplos para isso podem ser aumentados indefinidamente mesmo com respeito ao melhor cidadão (impostos). Você não pode remover o reconhecimento inativo e não pode remover a imposição evidente de qualquer estrutura de poder.

A minoria que lidera num grupo social é objeto do reconhecimento inativo pela maioria e, também, agentes da imposição da lei contra a obstinação de qualquer membro do grupo. Essa posição final produz todos os problemas que perturbam e possivelmente arruinam um organismo social. A situação seria simples, se a lei que o grupo que lidera supõe representar e impor, fosse clara. Mas realmente ela está carregada com todas as ambigüidades da justiça. Um reconhecimento arcaico desse fato é a impressão de que o líder está acima da lei, porque é sua função tomar decisões onde a lei necessariamente permanece indefinida. Embora as constituições modernas evitem uma expressão liberal de tal posição translegal, elas não podem excluir ações do grupo líder que sigam o mesmo princípio. E esta posição 'acima da lei' não é uma contradição nos tempos antigos nem nos modernos da lei. Pelo contrário, ela é significativa como um modo de tornar possível a aplicação da lei. A lei deve ser dada num ato criativo, e ela é dada pelos membros do grupo líder. Deve ser aplicada à situação concreta em uma decisão ousada, e a decisão é tomada pelos membros do grupo líder. Deve ser substituída num risco previsto; e o risco é assumido pelos membros desse grupo. Essa análise mostra que aqueles que estão no poder sempre fazem duas coisas: eles expressam o poder e justiça de ser do grupo todo; e, ao mesmo tempo, expressam o poder e a reivindicação por justiça deles mesmos como líderes. Essa situação induziu tanto os cristãos quanto os anarquistas marxistas a aceitarem o ideal de uma sociedade sem uma estrutura de poder. Mas ser sem uma estrutura de poder significa ser sem um centro de ação. Significa uma aglomeração

de indivíduos sem um poder unido de ser e sem uma forma de união de justiça. Um Estado como organização não pode ser anulado, e se ele for admitido, as fiscalizações e estimativas, nem mesmo aquelas da constituição americana, podem impedir os grupos líderes de expressar seu próprio poder e justiça de ser na justiça e poder de todo o grupo. Aqueles que pertencem ao grupo que lidera pagam um preço por ele e tem uma justificativa para ele. Eles pagam o preço de identificar seu próprio destino com o destino de todo o grupo. O poder de ser do grupo constitui seu próprio poder de ser. Eles se levantam e caem com ele. E eles têm a justificativa de que são conhecidos por todo o grupo em quaisquer termos constitucionais que isto possa ser expresso. Eles não podem existir se o grupo como um todo definitivamente retirar seu reconhecimento. Eles podem prolongar seu poder pela compulsão física e psicológica, mão não para sempre.

O reconhecimento inativo recebido do restante do grupo, pelos líderes do grupo, não pode ser compreendido sem um elemento que não é derivado da justiça nem do poder, mas do amor, isto é, do amor sob a liderança de suas qualidades *eros* e *philia*. Ele é a experiência da comunidade dentro do grupo. Todo grupo social é uma comunidade, potencialmente e de fato; e a minoria que lidera não apenas expressa o poder e justiça de ser do grupo, mas, também, expressa o espírito comum do grupo, seus ideais e avaliações. Todo organismo, tanto natural quanto social, é um poder de ser e um portador de uma reivindicação intrínseca por justiça porque ele está baseado sobre alguma forma de reunir o amor. Ele elimina como organismo algumas partes isoladas do mundo. A célula de um corpo vivo, os membros de uma família, os cidadãos de uma nação, são exemplos. Essa auto-afirmação comum, sobre o nível humano, é chamada o espírito do grupo. O espírito do grupo está representado em todas suas expressões, em suas leis e instituições; em seus símbolos e mitos; em suas formas ética e cultural. Ele é normalmente representado pela classe que lidera. E esse fato real é talvez o fundamento mais sólido de seu poder. Cada

membro do grupo vê na minoria que os lidera, a encarnação daqueles ideais que ele afirma quando declara o grupo a que pertence. Essa encarnação pode ser um rei ou um bispo, um grande proprietário de terras ou um grande homem de negócios, um líder da união ou um herói revolucionário. Portanto, toda liderança preserva, apresenta e propaga aqueles símbolos nos quais o espírito do grupo está representado. Ela garante a permanência de uma estrutura de poder mais do que os mais rigorosos métodos de imposição. Ela garante o que tenho chamado de reconhecimento inativo da liderança pelo grupo todo. Dessa forma, o poder e justiça do ser, em um grupo social, é dependente do espírito da comunidade, e isso é o amor unido que cria e mantém a comunidade.

Poder, justiça e amor na relação de grupos sociais

Em nossa descrição da relação do poder do ser com poder do ser, temos limitado nossa tarefa à relação de indivíduos com indivíduos. Precisamos agora estender nossa descrição à relação de grupos sociais com grupos sociais. Se fizermos assim, encontraremos as mesmas características de poder encontradas: o dinâmico e à frente retraído, o absorvido e lançado fora, a união e separação. Isso é inevitável. Para cada grupo de poder, experiências surgem e se fragmentam. Ele tenta transcender-se e preservar-se ao mesmo tempo. Nada é determinado *a priori*. É uma questão de tentativa, de risco e de decisão. E essa tentativa tem elementos de poder intrínsecos unidos com a compulsão, quer o grupo de seus representantes queiram ou não. Essas relações são o material básico da história. Nelas o destino político do homem é decidido. Qual é seu caráter? A base de todo poder de um grupo social é o espaço que ele precisa providenciar para si mesmo. Ser, significa ter espaço ou, mais exatamente, providenciar espaço para si mesmo. Essa é a razão para a tremenda importância do espaço geográfico e a luta pela sua posse por todos os grupos de poder. Nossa época dá um extraordinário exemplo desse fato. A luta sionista está enraizada na necessidade de ter espaço. Israel perde seu poder

de independência de ser e, freqüentemente, seu poder de ser, quando ele perde seu espaço. Agora, ele tem seu espaço e tem mostrado mais forte poder de ser. Mas talvez alguma coisa esteja perdida, como a relação íntima da época que tornou Israel a nação eleita e que faz parte do problema da resignação de poder.

A batalha pelo espaço não é simplesmente a tentativa de remover outro grupo de um certo espaço. O propósito real é levar esse espaço para dentro de um grande campo de poder, despojando-o de seu próprio centro. Se isso acontece, não é o poder individual de ser que mudou, mas o modo e a forma pelo qual o indivíduo participa desse centro, que influencia a lei e a essência espiritual da nova e grande organização de poder.

Não é apenas o espaço geográfico que dá poder e ser a um organismo social. É, também, a radiação de poder para o grande espaço da humanidade. Uma dessas radiações que aumentam o próprio espaço de alguém sem reduzir o dos outros é a expansão econômica. Outra radiação é a expansão técnica ou o expandir da ciência e da civilização. Em nenhum desses casos, há um cálculo precedente possível. Todo fator é mutável: o número da população, o poder produtivo, as novas descobertas, os movimentos, a emigração, a competição, o surgir de novos países, a desintegração de alguns antigos. A história, como se diz, tenta o que será sua próxima composição. E nessas tentativas, nações e impérios são sacrificados, e outros surgem. O poder de ser de cada grupo de poder político é medido por sua relação com o poder de ser de outros grupos de poder.

Mas agora precisamos lembrar que o poder nunca é somente força física, é, também, o poder de símbolos e idéias nas quais a vida de um grupo social se expressa. A consciência dessa essência espiritual pode tornar-se o sentimento de uma vocação especial, e, de fato tornaram-se mais importantes casos da história. E, se olharmos para a história européia, encontraremos uma série de expressões dessa consciência vocacional, e encontraremos, também, tremendas conseqüências históricas seguindo tal consciência. Numa indistinguível unidade de poderosa campanha e consciência vocacional os romanos sujeitaram

o mundo Mediterrâneo à lei romana e à ordem do império romano, baseado nessa lei. Da mesma forma, Alexandre levou a cultura grega às nações que foram sujeitadas por armas e por língua. Ao considerar o fato que esses dois impérios vigorosos em sua união criaram o *oikoumené*, a condição e estrutura da extensão do cristianismo, não podemos dizer que sua consciência vocacional estava errada. O mesmo deve ser dito sobre o império germânico medieval, que, sobre as bases da poderosa campanha das tribos germânicas e a consciência vocacional dos reis germânicos, criou a estrutura para o corpo cristão unido com toda a glória da religião e cultura medieval. Após o fim da Idade Média, as nações européias combinaram as campanhas de poder com a consciência vocacional de caráter diferente. A conquista mundial do império da Espanha estava unida com a crença fanática de ser o instrumento divino da contra-reforma. A consciência vocacional da Inglaterra tinha raízes na idéia calvinista do mundo político, para a preservação da pureza do cristianismo, e até certo ponto, num sentimento cristão-humanístico de responsabilidade para os países coloniais e para um sólido equilíbrio de poder entre as nações civilizadas. Isso estava inseparavelmente unido com uma campanha de poder econômico e político e produziu o maior império de todos os tempos e quase oitenta anos de paz européia. A consciência vocacional da França foi baseada sobre sua superioridade cultural nos séculos XVII e XVIII. A Alemanha moderna estava sob o impacto da assim chamada *Real-Politik*, sem uma consciência vocacional. A ideologia dela era a batalha pela *Lebensraum*, em parte pela competição com as nações coloniais e, portanto, em conflito com elas. O uso de uma idéia vocacional obviamente absurda de Hitler, aquela do sangue nórdico, foi artificialmente imposta e apenas relutantemente aceita, porque não havia símbolo vocacional genuíno. Hoje, dois grandes sistemas imperialistas lutam um com o outro, em termos de força e consciência vocacional: Rússia e Estados Unidos da América. A consciência vocacional Russa foi baseada sobre seus sentimentos religiosos, ou seja, que a Rússia tinha uma missão para com o Ocidente, isto é, salvar a

civilização Ocidental da desintegração através do cristianismo místico Oriental. Essa foi a reivindicação do movimento Slavophile no século XIX. Ainda hoje, a Rússia tem uma consciência missionária similar à consciência do Ocidente, e ao mesmo tempo para com o distante Oriente. A campanha russa de poder, que na contrapropaganda oficial aparece como o desejo de dominação mundial, não é compreensível sem a consciência vocacional fanática dela, que deve ser comparada com aquela de todos os outros movimentos imperialistas. A consciência vocacional dos Estados Unidos da América foi chamada 'o sonho americano', a saber, estabelecer a forma terrena do reino de Deus por um novo começo. As antigas formas de poder opressivo foram deixadas para trás e um novo começo foi estabelecido. Na constituição e na democracia viva (ambas são conceitos quase-religiosos nos Estados Unidos) a vontade está corporificada para realizar o que é sentido como a vocação americana. Isso foi originalmente pretendido apenas pelos Estados Unidos da América. Agora, é explicitamente pretendido pela metade do mundo e implicitamente pelo mundo todo. A real campanha de poder opera junto com esse sentimento vocacional antes ainda reduzido. Mas a situação histórica o aumenta mais e mais. E já é desculpável falar de meia consciência do imperialismo americano.

A consciência vocacional expressa-se em leis. Nessas leis, ambos, justiça e amor, são realizados. A justiça do império não é apenas ideologia ou racionalização. Os impérios não apenas subjagam, eles também unem. E na medida em que eles são capazes de fazer isso, eles não estão sem amor. Portanto, aqueles que são subjagados reconhecem veladamente que se tornaram participantes de um poder superior de ser e significado. Se esse reconhecimento desaparecer por causa da união de poder do império, sua força e sua vocação também desaparecerão, o império chega ao fim. Seu poder de ser se desintegrará e os ataques externos apenas executarão o que já está decidido.

A presente diminuição de soberania nacional, o surgir de grupos de poder abrangentes e o dividir do mundo em dois sistemas de poder político inteiramente abrangentes, suscitam

naturalmente o problema de uma humanidade unida. O que se pode deduzir de nossa análise de poder, justiça e amor para essa questão?

Há três respostas. A primeira não reconhece o caráter inevitável das recentes evoluções para com grandes organismos de poder, e esperam um retorno a um número de centros de poder relativamente independentes, talvez não nacionais mas continentais. A segunda resposta busca a solução num estado mundial, criado por um tipo de união federal dos principais poderes presentes e pela sujeição a uma autoridade central na qual todos os grupos participem. A terceira resposta espera que um dos grandes poderes desenvolva-se num centro mundial, liderando as outras nações através de métodos liberais e nos moldes democráticos. A primeira resposta é uma questão de percepção. Ela pertence ao movimento de organismos sociais onde a tendência centralizante está sempre equilibrada por uma descentralizante. A pergunta é: Que tendência determina a presente situação? A união técnica do mundo favorece a centralização, mas há outra, acima de todos fatores psicológicos que possam prevalecer. A segunda resposta, a expectativa do estado mundial, contradiz a análise de poder como a temos dado. Um centro de poder que une força com a consciência vocacional não pode sujeitar-se a uma autoridade artificial. A pressuposição por uma unidade mundial política é a presença de uma unidade espiritual expressa em símbolos e mitos. Nada semelhante a isso existe hoje. E diante dessa pressuposição, existe um estado mundial que não tem poder para criar reconhecimento inativo. A resposta mais provável parece ser a terceira. Pode bem ser que, após o período do mundo histórico que é caracterizado pelo surgimento de uma estrutura de poder universal, com um mínimo de supressão, a lei, a justiça e a união do amor que estão corporificados nesse poder, tornem-se o poder universal da humanidade. Mas, então, o Reino de Deus ainda não chegou a nós, pois ainda a desintegração e a revolução não estão excluídas. Novos centros de poder podem aparecer, primeiro secretamente, e depois, então, abertamente, levando

para a separação de ou para a transformação radical do todo. Eles podem desenvolver uma consciência vocacional deles próprios.

O poder inicia a luta novamente e o período determinado do império mundial será tão limitado quanto o período augustiniano de paz o foi. A união do amor nunca une a humanidade? A humanidade jamais pode tornar-se como uma estrutura completa de poder e uma fonte de justiça universal? Com essas questões temos que deixar o campo da história e nos aproximar da questão do amor, poder e justiça em sua relação com aquilo que é definitivo.

VI

A Unidade de Amor, Poder e Justiça na Relação Definitiva

Os primeiros quatro capítulos desenvolveram diretamente as principais teses deste livro. Eles tentaram mostrar que sem fundamento ontológico nem o amor, nem o poder, nem a justiça podem ser adequadamente interpretados. Os dois capítulos seguintes confirmarão indiretamente essa tese, aplicando os resultados da análise ontológica ao problema de justiça nas relações pessoais e ao problema de poder nas relações entre grupos. Se, dessa forma, o caráter ontológico de amor, poder e justiça, está estabelecido, surge imediatamente a questão de seu caráter teológico. Visto que o ontológico e o teológico são em um ponto idênticos: ambos lidam com o ser como ser. A primeira afirmação a ser feita sobre Deus é que Ele é o ser propriamente dito.

A questão teológica já entrou em nossa discussão em alguns pontos. Ela foi antecipada pela descrição de vida como separação e reunião, ou como amor. Tal descrição de vida é estritamente análoga à interpretação trinitariana do Deus vivo. Em seu filho, Deus separa-se de si mesmo, e no Espírito ele

reúne-se consigo mesmo. Isso, claro, é uma forma simbólica de falar, mas ela relembra sempre os cristãos da verdade que Deus não é identidade morta, mas o fundamento vivo de tudo que tem vida. Além disso, fizemos referência a qualidade *agapé* de amor como a que está enfatizada no Novo Testamento. Falamos da justiça divina em dois aspectos: em seu aspecto natural, de acordo com o qual tudo tem sua reivindicação intrínseca por justiça, e no aspecto de perdão e reunião de justiça. Nos referimos a resistência do homem contra a reunião do amor, sua alienação de si mesmo, de outros seres e do fundamento de seu ser. E protestamos contra a doutrina de Deus na qual Deus é feito sem poder, já que o ser deve ser descrito como o poder de ser.

Tudo isto mostra que nenhuma discussão de conceitos como amor, poder e justiça é possível sem tocar a dimensão de relação definitiva, a dimensão do sagrado. Mas há uma profunda razão para a necessidade de alcançar dimensão do sagrado. Foi nossa tarefa mostrar que essencialmente, em sua natureza criada, amor, poder e justiça estão unidos. Isso, entretanto, não era possível sem mostrar que na existência eles estão separados e em conflito. O que leva à pergunta: Como pode sua unidade essencial ser reestabelecida? A resposta é óbvia. Pela manifestação do fundamento no qual eles estão unidos. Amor, poder e justiça são um no divino fundamento, eles se tornaram um na existência humana. O sagrado no qual eles estão unidos e se tornaram realidade sagrada no tempo e espaço. Como e em que sentido isso é possível?

Deus como a fonte de amor, poder e justiça

A afirmação básica sobre a relação de Deus com amor, poder e justiça é feita, ao se dizer que Deus é o ser propriamente dito. Visto que ser em si mesmo, de acordo com nossa análise ontológica, implica tanto amor quanto poder e justiça. Deus é o símbolo básico e universal pelo qual essencialmente nos interessamos. Como ser propriamente dito, Deus é a realidade definitiva, o fato real, o fundamento e a profundidade de tudo que é real. Como Deus, com quem eu tenho uma relação pessoal,

Ele é o sujeito de todas afirmações simbólicas nas quais eu expresso minha relação definitiva. Tudo que dissermos sobre o ser propriamente dito, como fundamento e profundidade do ser, deve ser simbólico. Isto é, tirado da matéria de nossa realidade finita e aplicado àquele que transcende o infinitamente finito. Portanto, não pode ser usado em seu sentido literal. Dizer alguma coisa sobre Deus no sentido literal das palavras, significa dizer alguma coisa falsa sobre ele. O simbólico na relação com Deus não é menos verdadeiro do que o literal, mas é a única forma real de falar sobre Deus.

O simbólico refere-se, também, as três idéias que estamos discutindo. Se falarmos de Deus como amoroso ou, mais enfaticamente, como sendo amor, usamos nossa experiência de amor e nossa análise de vida como o material que só nós podemos usar. Mas também sabemos que se o aplicarmos a Deus nós o lançaremos no mistério da divina grandeza, onde ele é transformado sem ser perdido. Ele ainda é amor, mas agora é amor divino. Isso não quer dizer que um ser superior tem, num sentido pleno, o que chamamos amor, mas significa que nosso amor está enraizado na vida divina, isto é, em algo que transcende nossa vida infinitamente em ser e significado.

Em relação ao poder divino. Ele é aplicado a Deus simbolicamente. Nós experimentamos poder em atos físicos tanto quanto na habilidade de prosseguir contra outras vontades que não a nossa. Essa experiência é o material que usamos quando falamos do poder divino. Nós falamos da onipotência Dele e nos comunicamos com Ele como o todo poderoso. Tomando literalmente, isso significa que Deus é um ser superior, que pode fazer o que Ele quer, subentendo que há uma série de coisas que Ele não quer fazer, um conceito que leva a um nevoeiro de imaginações absurdas. O significado real de onipotência é que Deus é o poder de ser em tudo que existe, transcende infinitamente todo poder especial, mas agindo simultaneamente como seu fundamento criativo. Na experiência religiosa, o poder de Deus provoca o sentimento de existência à mão de um poder que não pode ser conquistado por qualquer outro poder, em

termos ontológicos, que é a resistência infinita contra o não-ser e a vitória eterna sobre ele. Participar dessa resistência e dessa vitória é percebido como o modo de superar a ameaça de não-ser que é o destino de tudo que é finito. Em toda oração ao Deus todo poderoso, o poder é visto à luz do poder divino. Ele é visto como a realidade definitiva.

A justiça está aplicada a Deus igualmente num sentido definitivo e portanto simbólico. Deus é simbolizado como o juiz justo que julga de acordo com a lei que Ele tem dado. Esse conceito é tirado de nossa experiência. Ele também deve ser lançado no mistério da vida divina e nela preservado e transformado. Ele tem se tornado um símbolo verdadeiro da relação do fundamento de ser com o que está fundamentado nele, especialmente para o homem. A lei divina está além da alternativa de lei natural e positiva. Ela é a estrutura de realidade e de tudo dentro dela, incluindo a estrutura da mente humana. Enquanto for isso, ela é a lei natural, a lei de criação contínua, a justiça de ser em tudo. Ao mesmo tempo ela é lei positiva, postulada por Deus em sua liberdade que não é dependente de qualquer estrutura dada fora Dele. Na medida em que ela é lei natural, podemos entender a lei na natureza e humanidade e formulá-la dedutivamente. Na medida em que ela é lei positiva temos que aceitar o que nos é dado empiricamente e observá-la indutivamente. Ambos os aspectos estão enraizados na relação de Deus com a justiça das coisas.

Compreender amor, poder e justiça como símbolos verdadeiros da vida divina, significa entender sua unidade definitiva. Unidade não é identidade. Um elemento de separação está pressuposto quando falamos de unidade. Há também manifestos, na aplicação simbólica de nossos três conceitos de Deus, alguns símbolos de tensão.

O primeiro é a tensão entre amor e poder. A exclamação foi e será repetida innumeravelmente: Como pode o Deus Todo-Poderoso que é, e, ao mesmo tempo, Deus de amor, permitir tal miséria? Ou Ele não tem amor suficiente ou Ele não tem poder suficiente. Como impulso emocional, essa questão é muito com-

preensível. Como uma formulação teórica ela é fraca. Se Deus tivesse criado um mundo no qual o mal físico e moral fosse impossível, as criaturas não teriam tido a independência de Deus que está pressuposta na experiência de reunião do amor. O mundo se tornaria um paraíso de inocência planejada, um paraíso de crianças, mas nem o amor, nem o poder e nem a justiça se tornariam reais.

A realização das potencialidades ocultas de alguém é inevitavelmente separada do ser essencial dessa pessoa, a fim de que possa encontrá-la novamente na maturidade. Somente um Deus que é como uma mãe tola, que é tão temerosa a respeito do bem-estar de seu filho, que o mantém com ela num estado de inocência forçada e impõe participação na própria vida dela, poderia manter as criaturas na prisão de um paraíso planejado. E, como no caso da mãe, isso ocultaria hostilidade e não amor. E, também, não seria poder. O poder de Deus está em que Ele supera a separação, não que a evita. Deus a toma, simbolicamente falando, sobre si mesmo, não que Ele permaneça numa identidade morta consigo mesmo. Esse é o significado do antigo símbolo de Deus participando no sofrimento da criatura, um símbolo que no cristianismo foi aplicado à interpretação da cruz daquele que foi dito ser o Cristo. Essa é a unidade de amor e poder na grandeza de realidade de si mesmo, poder não apenas em seu elemento criativo mas também em seu elemento compulsório e a destruição e sofrimento ligado com ele. Essas considerações dão a teologia uma chave para o eterno problema da teodicéia, o problema da relação do amor divino e o poder divino do não-ser, isto é, morte, culpa e inexpressividade. A unidade ontológica de amor e poder é a chave que, embora não nos desvenda o mistério de ser, pode, contudo substituir algumas chaves enferrujadas de portas enganosas.

Enquanto a tensão entre amor e poder refere-se basicamente a criação, a tensão entre amor e justiça refere-se basicamente a salvação. A análise de justiça, como expressão de amor criativo, torna-se desnecessária para eu rejeitar o contraste comum entre justiça proporcional e amor superadicionado. Nesse

sentido, não pode haver, em Deus, conflito entre justiça e amor. Pode, contudo, em outro sentido o qual é muito similar àquele no qual amor e poder foram contrastados. O amor destrói, como em sua obra oculta, o que existe contra o amor. Ele age assim de acordo com a justiça sem a qual seria renúncia caótica do poder de ser. O amor, ao mesmo tempo, como sua obra característica, salva, através do perdão, aquele que é contra o amor. Ele faz assim, conseqüentemente, para justificar o paradoxo, sem o qual seria um mecanismo legal. Como podem essas duas obras de amor ser uma? Elas são uma, porque o amor não impõe a salvação. Se ele impusesse a salvação, cometeria uma dupla injustiça. Negligenciaria a reivindicação de cada pessoa de ser tratada não como uma coisa, mas como um ser fundamental, com poder de decisão, livre e responsável. Já que Deus é amor e seu amor é um com o seu poder, Ele não tem o poder de forçar a alguém sua salvação. Ele não iria se contradizer. Pois isso Deus não pode fazer. Ao mesmo tempo tal ato rejeitaria a obra oculta do amor, a saber, a destruição do amor. Pois isso violaria o caráter incondicional do amor e com ele a majestade divina. O amor precisa destruir o que é contra o amor, mas não aquele que é o portador daquilo que é contra o amor. Pois como criatura, ele permanece um poder de ser. Mas a unidade de sua vontade é destruída, ele é lançado num conflito consigo mesmo, cujo nome é desespero, ou, mitologicamente falando, inferno. Dante Alighieri estava certo quando chamou o inferno de uma criação do amor divino. O inferno do desespero é a obra oculta desse amor dentro de nós a fim de nos mostrar sua obra característica, que é a justificação daquele que é injusto. Mas mesmo o desespero não nos transforma num mecanismo. O desespero é um teste de nossa liberdade e dignidade pessoal, até mesmo na relação com Deus. A cruz de Cristo é o símbolo do amor divino, que participa da destruição daquilo que age contra o amor: este é o significado de expiação.

Amor, poder e justiça são um em Deus. Mas nós devemos perguntar: O que fazem amor, poder e justiça dentro de um mundo separado?

Amor, poder e justiça na comunidade santa

Amor, poder e justiça estão unidos em Deus e estão unidos na nova criação de Deus no mundo. O homem está separado do fundamento de seu ser, de si mesmo e de seu mundo. Mas ele ainda é homem. Ele não pode cortar completamente o laço com seu fundamento criativo, ele ainda é, ainda, fundamentalmente uma pessoa e nesse sentido unido consigo mesmo. O homem ainda participa de seu mundo. Em outras palavras: a reunião do amor, o poder de resistir do não-ser, e a justiça criativa ainda estão ativas nele. A vida não é claramente boa. Senão não seria vida mas apenas a possibilidade de vida. E a vida não é claramente má. Senão o não-ser teria conquistado o ser. Mas a vida é ambígua em todas suas expressões. Ela é ambígua também com respeito a amor, poder e justiça. Nós tocamos neste ponto em muitos lugares em nossas discussões prévias. Devemos agora considerá-lo à luz da nova criação dentro do mundo de separação, que sugiro chamar de comunidade santa.

Em uma breve antecipação eu diria: Na comunidade santa a qualidade *agapé* de amor abre-se nas qualidades *libido*, *eros*, e *philia* de amor e as coloca acima das ambigüidades de sua autocentralização. Na comunidade santa, o poder espiritual, pela compulsão concedida, eleva o poder acima das ambigüidades de sua realização dinâmica. Na comunidade santa a justificação pela graça eleva a justiça acima das ambigüidades de sua natureza abstrata e calculada. Isso significa que na comunidade santa o amor, poder e justiça em sua estrutura ontológica estão afirmados, mas que sua realidade separada e ambígua é transformada em uma manifestação de sua unidade dentro da vida divina.

Deixe-nos primeiro considerar as ambigüidades e a obra do amor como *agapé* na comunidade santa. A *libido* é boa em si mesma. Nós a temos defendido contra a depreciação que Freud descreveu como a infinita direção libidinosa com sua insatisfação decorrente e morte incutida. Aceitamos isso como a

descrição em separação, mas não da libido em seu significado criativo. Sem a libido, a vida não se moveria além de si mesma. A Bíblia sabe disso tanto quanto a psicologia atual, e deveríamos ser gratos pelo fato de que nossa nova visão, no nível mais profundo da natureza humana, tenha redescoberto o realismo bíblico que foi oculto por algum estrato de autodecepção idealista e moralista sobre o homem. O realismo bíblico sabe que a libido faz parte da benevolência produzida no homem e que ela está distorcida e ambígua no estado de separação do homem. A libido tornou-se ilimitada e caiu sob a tirania do princípio do prazer. Ela usa o outro ser não como um objeto de reunião mas como uma ferramenta para obter prazer fora dela. O desejo sexual não é em mal como desejo, e a quebra de leis convencionais não é má como quebra de leis convencionais, mas desejo sexual e autonomia sexual são males, caso eles desviem o centro da outra pessoa, em outras palavras, se eles não estão unidos com as duas outras qualidades de amor, eles não estão sob o critério definitivo da qualidade *agapé* de amor. *Agapé* procura o outro em seu centro. *Agapé* vê o outro como Deus o vê. *Agapé* eleva a libido na divina unidade de amor, poder e justiça.

O mesmo é verdadeiro de *erós*. Temos, seguindo Platão, definido *erós* como a força dirigente em toda criatividade cultural e em todo misticismo. Como tal *erós* tem a grandeza de um poder divino-humano. Ele tomou parte na criação e na natural bondade de tudo criou. Mas ele também tomou parte nas ambigüidades da vida. A qualidade *erós* de amor pode ser confundida com a qualidade libido e ser arrastada em suas ambigüidades. Testemunha disso é o fato que o Novo Testamento não usaria a palavra *Eros*, principalmente por causa de suas conotações predominantemente sexuais. Contudo, até mesmo o *erós* místico pode expressar-se em símbolos que não são apenas tomados da vida sexual, mas que arrastam o amor a Deus para um nível abertamente ascético, ocultamente sexual. Porém, há mais implicações quando falamos da ambigüidade da qualidade *erós* de amor. Ele é o destacamento estético que pode tomar sustentação de nossa relação com a cultura e tornar *erós*

ambíguo. Aprendemos isso especialmente com Kierkegaard. Seu estágio estético de desenvolvimento espiritual do homem não é um estágio, mas uma qualidade universal de amor exposto aos perigos descritos por ele. A ambigüidade do *erós* cultural é seu destacamento das realidades que ele expressa e, conseqüentemente, o desaparecer da participação existencial e responsabilidade definitiva. Os êxtases de *erós* tornam-se êxtases de escape. A cultura está irresponsavelmente apreciada. Ela não tem recebido a justiça que pode exigir. O *agapé* mostra-se na destacada segurança de um *erós* meramente ascético. Ele não nega a distância para com o bom e o verdadeiro e sua fonte divina, mas impede de tornar-se um prazer estético sem seriedade definitiva. O *agapé* torna o *erós* cultural digno de confiança e o *erós* místico particular.

As ambigüidades da qualidade *philia* de amor já apareceram em sua primeira descrição como o amor pessoa-a-pessoa entre iguais. Contudo, como o grupo de iguais pode ser grande, a qualidade *philia* de amor estabelece o amor preferencial. Alguns são preferidos, a maioria excluída. Isso é óbvio não apenas nas relações íntimas como família e amizade, mas também nas inumeráveis formas de simpáticos encontros pessoa-a-pessoa. A rejeição implícita ou explícita de todos aqueles que não são admitidos a uma tal relação preferencial é compulsão negativa e pode ser tão cruel quanto qualquer compulsão. Mas tal rejeição de outros é tragicamente inevitável. Ninguém pode fugir da necessidade de exercê-la. Há formas especiais de amor tipo *philia* que o psicanalista Erich Fromm chamou de relação simbiótica e que torna esta trágica necessidade mais precisamente clara. Se um parceiro de uma relação *philia* for usado pelo outro, todavia, por causa de dependência masoquista, ou de dominação sádica, ou de ambos em interdependência, algo que parece ser amizade da mais alta qualidade é de fato compulsão sem justiça. Novamente, o *agapé* não nega o amor preferencial da qualidade *philia*, mas ele o purifica de uma escravidão subpessoal, e eleva o amor preferencial a amor universal. As preferências da amizade não são negadas, mas elas não

fazem excluir, num tipo de auto-separação aristocrática, todas as outras. Nem todo mundo é um amigo, mas todo mundo é declarado como pessoa. O *agapé* penetra através da separação de iguais e desiguais, de simpáticos e antipáticos, de amizade e indiferença, de desejo e aversão. Ele não precisa de simpatia para amar; ele ama o que há para rejeitar em termos de *philia*. O amor *agapé* em todos e através de todos é o amor propriamente dito.

O que o *agapé* faz para as ambigüidades de amor, o poder espiritual faz para as ambigüidades de poder natural. As ambigüidades de poder e as implicações compulsórias de poder estão enraizadas no caráter dinâmico. O poder espiritual não é a conquista dessas ambigüidades pela resignação de poder, por que isso significaria resignação do ser. Isso seria a tentativa de aniquilar-se a fim de escapar da culpa. O poder espiritual não é a negação de poder dinâmico. Em muitas histórias sobre o funcionamento do poder espiritual material os efeitos são mencionados como elevação, remoção de um lugar para o outro, choque e horror. Há sempre efeitos psicológicos visíveis. Espírito é poder, dominando e movendo fora da dimensão do definitivo. Ele não é parecido com o campo de idéias ou sentidos. Ele é poder dinâmico, superando a resistência. Então qual é sua diferença das outras formas de poder? O poder espiritual nem funciona pela compulsão material nem pela psicológica. Ele funciona através da personalidade plena do homem, e isso significa, através dele como liberdade finita. Ele não tira a liberdade dele, mas torna sua liberdade livre dos elementos compulsórios que a limitam. O poder espiritual dá um equilíbrio à personalidade inteira, um equilíbrio que transcende a personalidade como um todo e, conseqüentemente, é independente de qualquer de seus elementos. E essa é definitivamente a única forma de unir a personalidade consigo mesma. Se isso acontecer, o poder natural ou social de ser do homem torna-se irrelevante. Ele pode mantê-los, pode renunciar a alguns deles ou mesmo todos eles. O poder espiritual funciona através deles ou através da renúncia deles. Ele pode

exercer poder espiritual através de palavras ou pensamentos, através do que ele é e do que ele faz, ou pela renúncia deles ou pelo sacrifício de si mesmo. Em todas essas formas, ele pode mudar a realidade atacando níveis do ser que estão geralmente escondidos. Esse é o poder que eleva a comunidade santa acima das ambigüidades do poder.

Eu não preciso dizer muito sobre a relação de graça e justiça. O ato perdoador foi mencionado em ligação com a relação de pessoa e pessoa. O perdão mútuo é o cumprimento da justiça criativa. Mas o perdão mútuo é justiça apenas se ele estiver fundamentado sobre a reunião do amor, justificado pela graça. Apenas Deus pode perdoar, porque só nele o amor e a justiça estão completamente unidos. A ética do perdão está enraizada na mensagem do perdão divino. De outro modo eles são entregues a ambigüidades de justiça, oscilando entre legalismo e sentimentalismo. Na comunidade santa esta ambigüidade está vencida.

O *agapé* subjuga as ambigüidades de amor, o poder espiritual subjuga as ambigüidades de poder, a graça subjuga as ambigüidades de justiça. Isso é verdadeiro não apenas nas relações do homem com o homem, mas também na relação do homem consigo mesmo. O homem pode amar a si mesmo em termos de auto-aceitação apenas se ele está certo que é aceito. De outro modo sua auto-aceitação é auto-complascência e arbitrariedade. Somente na luz e no poder do 'amor do alto' pode, o homem, amar-se. Isso responde à questão da justiça do homem para consigo mesmo. Ele pode ser justo consigo mesmo somente na medida em que a justiça final é feita para ele, isto é, o condenando, perdoando e dando a sentença de 'justificação'. O elemento condenatório na justificação torna a auto-complascência impossível. O elemento perdoador salva da autocondenação e do desespero. O elemento dado proporciona um centro espiritual que une os elementos de nossa própria pessoa e torna o poder, inteiramente sozinho, possível.

Justiça, poder e amor para consigo mesmo estão enraizados na justiça, poder e amor que recebemos daquele que nos

transcende e nos confirma. A relação para conosco mesmos é uma função de nossa relação com Deus.

A última questão colocada diante de nós foi feita no fim do capítulo sobre a relação entre grupos de poder social. Trata-se da reunião da humanidade em termos de amor, poder e justiça. Nenhuma resposta poderia ser dada ao nível da organização política. Há uma resposta fora da relação com o definitivo?

É mérito do pacifismo que, a despeito de suas falhas teológicas, esta questão tenha permanecido viva no Cristianismo moderno. Sem o pacifismo, as igrejas provavelmente teriam esquecido a torturante seriedade de qualquer afirmação religiosa de guerra. Por outro lado, o pacifismo tem geralmente restringido o problema da existência humana, que é maior, à questão da guerra. Entretanto, há, na mesma esfera, outras questões de igual seriedade. Uma delas é a questão do conflito armado dentro de um grupo de poder, sempre quase potencialmente no uso da polícia e forças armadas para a preservação da ordem, algumas vezes levando ao início de guerras revolucionárias. Se bem sucedidas, elas são mais tarde chamadas 'revoluções gloriosas'. Fazer a união da humanidade significa que não apenas as guerras nacionais mas também as revolucionárias são excluídas? E se assim for, a dinâmica da vida chegou ao fim, e significa, então, que a vida em si mesmo chegou ao fim?

Pode-se fazer a mesma pergunta com respeito à dinâmica da vida econômica. Mesmo em uma sociedade extática, tal como aquela da Idade Média, a dinâmica econômica foi importante e teve tremendas conseqüências históricas. Deve-se ter consciência do fato que muitas vezes mais destruição e sofrimento é produzido por fatores econômicos do que por batalhas militares. Poderia a dinâmica econômica ser interrompida e um sistema mundial extático de produção e consumo ser introduzido? Se isto fosse assim todo o processo técnico mundial também teria que ser interrompido, a vida em mais setores teria que ser organizada em processos sempre repetidos. Todo distúrbio teria que ser evitado. Novamente as dinâmicas de vida e com ela a vida em si mesma teria que chegar ao fim.

Deixe-nos supor por um momento que se isso fosse possível. Sob uma autoridade central imutável todas as relações de poder com poder estão reguladas. Nada é arriscado, tudo decidido. A vida tem que cessar para transcender-se. A criatividade tem que chegar a um fim. A história do homem terminaria e a pós-história teria início. A humanidade seria um rebanho de animais abençoados insatisfeitos e desorientados em relação ao futuro. Os horrores e sofrimentos do período histórico seriam relembrados como uma era obscura da humanidade. E então poderia acontecer que algum desses homens abençoados sentiria saudade dessas épocas passadas com sua miséria e gratidão e, então, forçaria um novo início de história sobre a morte.

Essa imagem mostraria que um mundo sem as dinâmicas de poder, sem a tragédia da vida e da história não é o Reino de Deus, não é a finalidade do homem. O fim está limitado a eternidade e nenhuma imaginação pode atingir o eternal. Mas antecipações fragmentárias são possíveis. A própria Igreja é uma antecipação fragmentária. E há grupos e movimentos, que embora não pertençam à Igreja visível, representam algo que podemos chamar de 'Igreja Latente'. Mas nem a Igreja visível nem a Latente são o Reino de Deus.

Muitos problemas ligados ao tema proposto neste livro não foram ao menos mencionados. Outros, mencionados apenas resumidamente, e outros foram tratados, mesmo que inadequadamente. Contudo, espero que os capítulos tratados tenham provado uma coisa: que os problemas de amor, poder e justiça exigem categoricamente um fundamento ontológico e uma visão teológica a fim de serem salvos do discurso vago, do idealismo, e do cinismo com que são geralmente tratados. O homem não pode resolver qualquer de seus grandes problemas se não os vê à luz de seu próprio ser e do ser propriamente dito.

A Busca do Jesus Histórico

Albert Schweitzer

Antologia Teológica

Julio Andrade Ferreira (org)

Arqueologia Bíblica

Daniel Sotelo

Carta aos Romanos

Karl Barth

Credo – Comentários ao Credo Apostólico

Karl Barth

O Cristão e a Angústia

Hans Urs Von Balthasar

Das Origens do Evangelho à Formação da Teologia Cristã

Oscar Cullmann

O Equívoco Sobre a Igreja

Emil Brunner

Ética e o Evangelho

T.W. Manson

Fé em Busca de Compreensão

Karl Barth

Guerra Santa

John Bunyan

História Eclesiástica

Eusébio de Cesaréia

Jesus Cristo e Mitologia

Rudolf Bultmann

Literatura e Ideologia

Jaime Sant'Anna

O Livro de Ouro da Oração

João Calvino

Milagre – Princípios de Interpretação do NT

Rudolf Bultmann

A Nobre Tradição do Humanismo Cristão

Mary Lou Daniel

O Escândalo do Cristianismo

Emil Brunner

O Misticismo de Paulo, O Apóstolo

Albert Schweitzer

O Pai Nosso – A oração que Jesus ensinou aos
discípulos

Karl Barth

A Pergunta Sobre Deus

Wolfhart Pannenberg

Por que Deus se fez Homem?

Santo Anselmo

A Proclamação do Evangelho

Karl Barth

Sobre a Religião

F.Schleiermacher

Sobre a Tentação

John Owen

Teologia da Crise

Emil Brunner

Teologia da História

Hans Urs Von Balthasar

Teologia Moderna

Hugh Mackintosh

Tudo Pela Graça

Charles Spurgeon

A Verdadeira Vida Cristã

João Calvino

As conferências do Professor Paul Tillich que compõem *Amor, Poder e Justiça: Análises Ontológicas e Aplicações Éticas* foram proferidas no período imediatamente posterior ao fim da II Guerra Mundial e em meio ao impacto dos escritos do Existencialismo europeu, resultado, em parte, da angústia e do desespero que marcaram a atitude média dos intelectuais das décadas que abrangem as duas Grandes Guerras Mundiais. É evidente que reverberavam no teólogo os ecos da filosofia de existencialistas cristãos renitentes, como Karl Jaspers, de existencialistas cristãos titubeantes, como Gabriel Marcel, e existencialistas ateus declarados, como Jean Paul Sartre, ou não-declarados, como Martin Heidegger.

Aliás, a obra existencialista fundamental de Sartre, *O Ser e o Nada*, publicada em 1943, cuja estrutura lembra em muito o esquema das palestras de Paul Tillich que resultaram neste livro, certamente impactaram o teólogo alemão e está repercutida no presente trabalho, ainda que guardando as suas próprias idiossincrasias, notadamente a escolha dos conceitos cristãos da justiça, do amor e do poder como eixos de sua abordagem. A começar pela opção metodológica claramente manifestada na tentativa de dar uma interpretação ontológica para os significados dos conceitos cristãos de amor, de justiça e de poder, bem como de suas mútuas relações. Enfim, o que eu quero apontar acima de tudo, para além de uma frágil classificação destes pensadores e que certamente deve suscitar discordâncias, é que o *zeitgeist* da metade do século XX as preocupações comuns que incomodaram aqueles que lidaram com a náusea de existir, estão presentes no âmagor pensamento de Paul Tillich nestes estudos.

Prof. Dr. Jaime dos Reis Sant'Anna

ISBN 85-86671-37-1



9 788586 671371