



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.06.01.p66-80>

## **Amor e justiça: uma abordagem hermenêutica a partir da tradição cristã**

*Love and justice: an hermeneutical approach drawing from Christian tradition*

Robison Moreli Amadeu\*  
Ceci Maria Costa Baptista Mariani\*\*

### **Resumo**

O objetivo deste estudo é mostrar de que maneira o amor pode ser melhor integrado à prática da justiça. A hipótese deste trabalho, que possui como referencial teórico principal o filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), consiste na ideia de que o amor está associado à justiça pelos laços do desejo, ou seja, o amor exige a justiça. Entretanto, a dialética entre amor e justiça é caracterizada por um conflito e uma desproporção. Em resumo, na obra ricoeuriana, há uma conexão conflitiva entre amor e justiça, na qual o amor é colocado no âmbito da subjetividade e a justiça no contexto das leis ou normas. Frequentemente, Ricoeur vê o amor a partir do contexto da fé bíblica e conseqüentemente o amor é colocado em um nível transcendente, sendo governado pela lógica da superabundância. Já a justiça é explicitada a partir de um contexto estritamente humano, sob a ótica da lógica da equivalência. Por meio dessa dialética, Ricoeur afirma a desproporção inicial entre ambos os termos (amor e justiça) ao mesmo tempo em que busca mediações práticas entre eles.

**Palavras-chave:** Amor. Justiça. Tradição cristã.

---

\* Bacharel em teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8785-7220>. Contato: [robson\\_amadeu@hotmail.com](mailto:robson_amadeu@hotmail.com)

\*\* Doutora em ciências da religião. Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas e da faculdade de Teologia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2948-5705>. Contato: [cecibm@puc-campinas.edu.br](mailto:cecibm@puc-campinas.edu.br)



### **Abstract**

*The objective of this study is to show how love can be better integrated into the practice of justice. The hypothesis of this work, which has the French philosopher Paul Ricoeur (1913-2005) as its main theoretical framework, consists in the idea that love is associated with justice through the bonds of desire, that is, love requires justice. However, the dialectic between love and justice is characterized by conflict and disproportion. In summary, in the ricoeurian work there is a conflicting connection between love and justice, in which love is placed in the scope of subjectivity and justice in the context of laws or norms. Ricoeur often sees love from the context of biblical faith and consequently love is placed on a transcendent level, being governed by the logic of overabundance. Justice is explained from a strictly human context, from the perspective of the logic of equivalence. Through this dialectic, Ricoeur affirms the initial disproportion between both terms (love and justice) while looking for practical mediations between them.*

**Keywords:** *Love. Justice. Christian Tradition.*

## Introdução

A sociedade brasileira passa, de acordo com muitos estudiosos, por uma crise ética profunda que se caracteriza, em parte, pela ruptura entre moralidade e legalidade, pela lógica individualista da satisfação pessoal e pela corrupção insistente e rotineira no espaço público. Esse cenário provoca em muitas pessoas o sentimento de injustiça e de desesperança.

Isso posto, a reflexão sobre o conceito de justiça e, conseqüentemente, a percepção daquilo que se configuraria como um corpo social justo continuam sendo questões pertinentes, atuais e que demandam maior aprofundamento. Por isso, este estudo buscará apresentar as contribuições de Paul Ricoeur para o tema, particularmente no que diz respeito à sua tentativa de elaborar uma dialética entre amor e justiça. Além disso, mostrar-se-á como o amor *agápico* sustentado pela Tradição cristã pode cooperar na construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

Para o desenvolvimento do conteúdo proposto, são exploradas, primeiramente, as concepções ricoeurianas de ética e moral, enfatizando que a justiça pode se converter em virtude que norteia os indivíduos, ajudando-os a tomarem decisões sábias no trágico da ação, ou em normas que estabelecem ordem no meio social e guiam as instituições no cumprimento de seu dever de distribuir, proporcionalmente e equitativamente, as funções e os bens.

Prossegue-se, demonstrando que a equidade é o princípio basilar da justiça, mas que este, por sua vez, está alicerçado na reciprocidade da antiga máxima ética intitulada Regra de Ouro. Essa constatação revela que a justiça dispõe de uma dimensão perversa que a inclina para o utilitarismo, de modo que ela carece de um elemento hermenêutico para protegê-la disso. Ricoeur assegura que se trata do amor.

Passa-se, por conseguinte, à exposição da dialética entre amor e justiça, destacando as forças, fraquezas e as implicações práticas de um possível sucesso nessa complexa relação. Como Ricoeur utiliza a compreensão *agápica* de amor a partir da tradição cristã neotestamentária, foi incluída uma breve consideração do teólogo André Torres Queiruga sobre este conceito, ligando-o à percepção de justiça demonstrada no decorrer do trabalho. É atestado, por fim, com base no texto *O socius e o próximo* de Ricoeur, o valor da caridade como garantidora da justiça nas relações interpessoais e na administração das instituições.

## A justiça na égide da ética e da moral

Do ponto de vista etimológico, não existe pretexto para se estabelecer uma distinção entre os vocábulos ética e moral: o primeiro provém do grego *ethos* e o segundo do latim *mores*, mas ambos remetem à ideia de costume. Ricoeur, todavia, por opção metodológica, estipula uma diferenciação entre eles:

É por convenção que reservarei o termo 'ética' para o desígnio de uma vida consumada sob o signo das ações estimadas como boas, e o de 'moral' para o aspecto obrigatório, marcado por normas, obrigações e interdições caracterizadas simultaneamente por uma exigência de universalidade e por um efeito de coerção (RICOEUR, 2011, p. 4).

Dessa explanação já se podem perceber duas heranças muito bem definidas que perpassam a argumentação do filósofo: a perspectiva teleológica de Aristóteles e a deontológica de Kant. Antes, porém, de os dois conceitos serem desenvolvidos mais detalhadamente, é importante explicitar como eles se relacionam. De acordo com Ricoeur, a ética antecede a moral; ela, porém, para ganhar sustentação, maturidade e validade, precisa passar pelo crivo da norma; em algumas situações

conflituosas, ademais, não será possível à lei apresentar uma solução clara. Quando isso acontecer, fica a cargo de uma sabedoria prática indicar o caminho de ação.

O filósofo, em sua obra *O si-mesmo como um outro*, apresenta sua máxima ética: “Chamaremos de ‘visada ética’ a visada da ‘vida boa’ com e para outrem em instituições justas” (RICOEUR, 2014, p. 186, grifo do autor). Fica evidente, a partir dessa proposição, que Ricoeur tinha, desde o princípio, a intenção de articular um projeto de vida feliz, considerando todas as dimensões da vida humana, ou seja, tendo em vista o plano individual, o horizonte das relações interpessoais e, por fim, as formas de organização social.

Há, além disso, de modo um tanto implícito, um convite para a experiência do cuidado: “cuidado de si, cuidado do outro, cuidado da instituição” (RICOEUR, 2011, p. 5). Isso porque a felicidade de cada pessoa depende diretamente do sucesso e do desenvolvimento das instâncias citadas. Pode-se afirmar, por conseguinte, que Ricoeur está motivado por uma espécie de personalismo, de modo que valoriza cada indivíduo independentemente de suas atribuições e, concomitantemente, inspira-lhe uma ideia de comunitarismo, atestando que, apesar de ser único, o ser humano faz parte de um todo e, por isso, precisa trabalhar em prol do bem desse conjunto.

Interessante é notar a insistência do filósofo no uso do pronome *si* para designar o sujeito. Segundo ele, isso se faz necessário porque a tradição cartesiana obscureceu o significado do vocábulo *eu*, imprimindo-lhe um sentido demasiadamente egocêntrico. O novo termo possibilitou que Ricoeur desenvolvesse uma antropologia diferenciada sobre a qual é importante salientar os seguintes elementos: o homem possui a “capacidade de escolher segundo razões, de preferir isto àquilo, em suma a capacidade de agir *intencionalmente*; [...] capacidade para introduzir alterações no curso dos factos, de dar início a qualquer coisa no mundo, em suma, a capacidade de *iniciativa*” (RICOEUR, 2011, p. 6, grifo do autor). Ele, além disso, tem a habilidade de refletir sobre suas próprias ações, de constituir um juízo sobre sua conduta e de se converter quando percebe que suas escolhas não o estão encaminhando para a vida plena. Esse último aspecto o autor chama de *estima de si*.

O humano, no entanto, como já foi esclarecido, não é um ser fechado em si mesmo. Ele, ao contrário, tem uma dimensão dialógica, denominada por Ricoeur de *solicitude*: “Dizer *si* não é dizer *eu*. *Si* implica o outro além de si” (RICOEUR, 2011, p. 6). Esse outro, por sua vez, é, para o filósofo, alguém insubstituível e digno de ser amado. Possui, ademais, os mesmos atributos que o *si*, isto é, a capacidade de tomar decisões e de se responsabilizar por elas, a habilidade de se resignificar ou de se transformar para chegar à autorrealização e a condição de abertura ao outro do qual necessita para plenificar a própria vida.

Essa semelhança fundamental que existe entre os sujeitos favorece que as relações estabelecidas entre eles sejam alicerçadas no princípio da reciprocidade, ainda que haja uma hierarquia e, conseqüentemente, disparidade de influência entre as funções que cada parte exerce na sociedade. É o caso, por exemplo, da relação entre professor e aluno. O primeiro dispõe de autoridade sobre o segundo. Porém, se ele for capaz de olhar o estudante com *solicitude*, ou seja, como um outro *si*, alguém único e merecedor de estima, surgirá a oportunidade de se constituir entre eles um vínculo inspirado pela liberdade e pela confiança, clima propício para haver crescimento mútuo: “A *solicitude* restabelece a igualdade precisamente aí onde ela não ocorre” (RICOEUR, 2011, p. 7). Esta disposição, de acordo com Ricoeur, é percebida com certa facilidade na amizade verdadeira cuja característica principal é a reciprocidade perfeita.

Até o momento, a reflexão esteve limitada àquele tipo de convivência mais íntima, que pressupõe o encontro face a face. Na sociedade contemporânea, contudo, especialmente nos ambientes urbanos onde há uma grande concentração de pessoas, poucos se conhecem. O indivíduo, assim sendo, como observa o filósofo, está unido a muitos anônimos de modo que ambos, com suas decisões, influenciam-se mutuamente.

A meta de todos é a vida boa com e para os outros. Nem sempre, entretanto, os sujeitos conseguem vencer o egoísmo incrustado no mundo capitalista e consumista e acabam, para benefício próprio, apropriando-se de bens que deveriam ser destinados a outras pessoas. Isso, obviamente, promove desigualdade social e pobreza, incita a violência e gera ressentimento. Ricoeur, diante disso, assinala a indispensabilidade das instituições, estruturas do viver-em-conjunto capazes de garantir uma vida digna a todos os que delas fazem parte: “na instituição, e mediante os processos de distribuição, o desígnio ético alarga-se a todos aqueles que o face-a-face deixa à margem a título de terceiros” (RICOEUR, 2011, p. 8).

A função da instituição, segundo o filósofo, é a de distribuir justamente os bens e encargos, assegurar os direitos aos cidadãos e solicitar a eles o cumprimento dos deveres. Por justiça, nesse âmbito, entende-se o ato de atribuir a cada um a parte que lhe cabe. Como, porém, a discussão ainda está na esfera da ética, esta justiça não faz referência aos sistemas jurídicos, mas é concebida como virtude, uma disposição de caráter do homem que o leva a inconformar-se com a injustiça, a se solidarizar com o injustiçado e a se esforçar para promover o bem comum a fim de que todos possam experimentar a vida boa.

Ricoeur passa a descrever os motivos pelos quais é importante submeter o desígnio ético à prova da norma. De acordo com ele, primeiramente, esse é um processo necessário porque ajudará o sujeito a purificar suas intenções éticas subjetivas, adequando-as a um projeto de realização comunitária. Tal medida, desse modo, viabilizará o sucesso particular do indivíduo e, ao mesmo tempo, o êxito de toda a população e da instituição: “A passagem pela norma encontra-se efetivamente ligada à exigência de racionalidade que, ao interferir com o desígnio da vida boa, se torna *razão prática*. Ora, como se exprime a exigência de racionalidade? Essencialmente como exigência de universalização” (RICOEUR, 2011, p. 9, grifo do autor).

Como já indicado, neste momento particular da argumentação de Ricoeur, se pode notar um influxo grande do kantismo. Destaca-se, especialmente, a influência do imperativo categórico de Kant (1724-1804), o qual exige que, para ser válida, uma máxima de ação deve ser universalizável para todos os homens em todas as circunstâncias. Ainda de acordo com o filósofo alemão, quem age segundo essa orientação é verdadeiramente autônomo e autor da lei à qual obedece, uma vez que a prescrição é simplesmente formal, não apresenta um conteúdo normativo específico:

A única lei, com efeito, que uma liberdade pode dar a si mesma não é uma regra de ação que responde à questão: ‘que devo eu fazer aqui e agora?’, mas o próprio imperativo categórico na sua plena nudez: ‘age unicamente segundo à máxima que faz com que possas querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal’ (RICOEUR, 2011, p. 10).

A fim de compensar o vazio de seu formalismo, Kant elaborou o segundo imperativo categórico, cuja ideia central é bem semelhante ao que no plano ético se denominou solicitude: “age sempre de tal forma que trates a humanidade na tua própria pessoa e na pessoa de outrem, nunca como meio, mas sempre também como um fim em si” (RICOEUR, 2011, p. 10). Disso surge a dúvida: se no horizonte ético já existe tal princípio, por que há a necessidade da moral? Ricoeur, de forma bem objetiva, explicita que, por causa da violência, é preciso fazer a passagem da ética à moral. O abuso, a exploração, o assassinato, a agressividade e a vingança são realidades muito presentes no mundo hodierno. “Perante estas múltiplas figuras do mal, a moral exprime-se mediante interdições: “não matarás!”, “não mentirás!”, etc. *A moral, neste sentido, é a figura que a solicitude assume frente à violência e à ameaça de violência*” (RICOEUR, 2011, p. 11, grifo do autor).

Com o propósito de ampliar o conceito de justiça e expor como este se configura no plano moral, Ricoeur recorre à teoria da justiça<sup>1</sup> de J. Rawls (1921-2002). Esse filósofo americano, de tradição contratualista, desenvolveu seu pensamento alicerçado na ideia de que a sociedade deveria se revestir do chamado véu da ignorância, caso desejasse estabelecer conjuntamente princípios realmente justos para nortear a organização do corpo social. De acordo com essa tese, os cidadãos precisariam prescindir de seus interesses individuais e de suas posições reais na comunidade (recursos, família, talentos etc.) de modo que deles fosse garantido um juízo neutro.

Nessa disposição, haveria o que Rawls chama de equidade, isto é, uma condição de igualdade entre todas as pessoas envolvidas no processo. E mais, como em tal situação elas desconheceriam a classe concreta à qual pertencem na sociedade real, escolheriam medidas que beneficiassem a todos, uma vez que, caso optassem por normas injustas, poderiam ser elas mesmas as prejudicadas: “A função do contrato é fazer derivar os conteúdos dos princípios de justiça de um procedimento equitativo (*fair*) sem nenhum compromisso com qualquer critério, ainda que seja o do bem” (RICOEUR, 2011, p. 12).

Essa observação de Ricoeur recorda que o projeto de Rawls se constitui como uma resposta a uma versão teleológica utilitarista, proposta por John Stuart Mill (1806-1873)<sup>2</sup>, segundo a qual se deveria buscar a maximização do bem para o maior número de indivíduos, ainda que, para concretizar isso, seja preciso submeter um pequeno grupo da população a duras condições de vida. Percebendo o perigo desse sistema, o filósofo americano concluiu que o justo deveria se sobrepor ao bom e, além disso, defendeu que os princípios da justiça não deveriam proceder de uma metafísica, mas, ao contrário, deveriam ser formulados a partir de um debate entre homens livres, iguais e neutros.

Nessas circunstâncias seriam aprovados dois princípios. O primeiro determinaria que “[...] cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de liberdades de base, [sistema] igual para todos, que seja compatível com o mesmo para os outros” (RICOEUR, 2011, P. 12); e o segundo que “[...] as desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas por forma a que: a) seja racionalmente possível esperar que se convertam em benefício para cada um; e que, simultaneamente, b) estejam ligadas a posições e a funções abertas a todos” (RICOEUR, 2011, p. 13). Esse último está fundamentado na ideia expressa pelo termo *maximin*, isto é, na noção de que é indispensável, havendo partilha desigual, maximizar as oportunidades da parte mínima a fim de que todos tenham minimamente uma vida digna. Em outras palavras, é imprescindível que o aumento do benefício dos mais favorecidos seja acompanhado pela diminuição dos prejuízos dos mais desfavorecidos.

Ricoeur reconhece o valor da reflexão rawlsiana, mas não acredita que exista uma compreensão puramente procedimental da justiça, dado que, para ele, toda norma moral deriva de um substrato ético, ou seja, de valores, crenças religiosas e virtudes. A formalização da lei ocorre, à vista disso, para garantir que, uma vez considerados válidos e imprescindíveis para o bem de todo o corpo social, esses princípios sejam legitimados e universalizados. É o caso da vida, bem inalienável. A fim de salvaguardá-la, proibiu-se o homicídio.

Com a concepção de justiça de Rawls, segundo Ricoeur, verifica-se o mesmo. Ainda que a intenção do autor fosse se afastar de uma teleologia, ao conceber a ideia de *maximin*, ele partiu de um pressuposto muito presente no imaginário popular conhecido como Regra de Ouro: “Não faça ao outro o que não desejarias que te fizessem a ti” (RICOEUR, 2011, p. 14). Portanto,

[...] por trás do seu formalismo, emerge o seu sentido de equidade, fundado no imperativo kantiano que proíbe de tratar a pessoa como um meio e exige tratá-la como um fim em si. E,

<sup>1</sup> Cf. RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. (trad. Almiro Pisetta, Lenita Esteves). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

<sup>2</sup> Enquanto utilitarista que propõe a felicidade como princípio teleológico de sua filosofia, John Stuart Mill defende que a sociedade precisa exercer algum poder sobre o indivíduo em vista da promoção da felicidade geral. Cf. MILL, John Stuart. *A Liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

por detrás desse imperativo, capto o impulso da solicitude, o qual, como mostrei acima, assegura a transição entre a estima de si e o sentido ético da justiça (RICOEUR, 2011, p. 14).

A tese de Ricoeur, assim sendo, foi confirmada: a ética precede a moral. Porém, como já foi atestado, para lhe atribuir validade, a primeira precisa passar pelo crivo normativo da segunda, na qual se sublinha, fundamentalmente, o caráter insubstituível das pessoas, atestando que elas são fins em si mesmas.

O filósofo certifica a força dessa construção teórica, mas admite que, no trágico da ação, especialmente em situações de conflito, quando o indivíduo é obrigado a tomar decisões rápidas e certas, ele é conduzido, normalmente, pelos valores que lhe indicam o caminho da vida boa e não pelos deveres legais. Isso acontece porque a sabedoria prática está ligada mais a um conhecimento existencial que culmina na adesão a princípios que a uma inteligência jurídica. Um médico, por exemplo, que defende a vida em todas as ocasiões não irá realizar um procedimento abortivo, mesmo que essa seja uma prática legal em seu país. A norma, além disso, nem sempre consegue apresentar uma solução exata para algumas circunstâncias problemáticas, uma vez que a vida concreta é complexa e possui nuances muito particulares.

Ricoeur, à vista disso, apoiado em Aristóteles, indica que a lei nunca deve ser absolutizada. Precisa, ao contrário, ser constantemente purificada para que não se torne obsoleta ou injusta, mas cumpra as funções para as quais ela existe, ou seja, regular conflitos, defender os mais fracos, evitar a violência e garantir a equidade: “Tal é a natureza do equitativo: ser um corretivo da lei, precisamente aí onde a lei perdeu capacidade de estatuir em virtude da sua generalidade” (ARISTÓTELES apud RICOEUR, p. 2011, p. 19).

A efetivação ou o distanciamento do princípio da equidade, assim sendo, sinaliza se a justiça está prevalecendo ou não nas situações concretas. Como visto, entretanto, o fator que influencia e possibilita a manutenção da equidade nas relações interpessoais ou naquelas estabelecidas dentro das instituições é a premissa de reciprocidade própria da solicitude que, por sua vez, identifica-se com o mandato da Regra de Ouro.

Isso posto, é possível afirmar que o sentido ético-moral da justiça se encontra na Regra de Ouro de modo que esta é considerada a “máxima suprema da moralidade” por Ricoeur (RICOEUR, 1996, p. 174). Faz-se necessário, por isso, averiguar a profundidade de sentido desta premissa.

## **A regra de ouro em questão: caminho para a dialética entre amor e justiça**

Em um dos tópicos de seu livro *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia* (1996), Ricoeur prioriza a temática da Regra de Ouro<sup>3</sup> e já indica, inicialmente, que ela será desenvolvida sob duas óticas:

Por um lado, esta pode ser considerada legitimamente como o princípio supremo da moralidade sem referências teológicas. [...]. Por outro, ela depende de uma dialética sutil com o mandamento de amar os inimigos, cujo enraizamento teológico pode-se reconhecer no que chamo de *economia do dom* (RICOEUR, 1996, p. 174).

Na abordagem da primeira perspectiva, o autor recorre aos conceitos kantianos já explicitados neste trabalho. Segundo ele, Kant elaborou sua teoria com o objetivo de encontrar o fundamento da

---

<sup>3</sup> A Regra de Ouro pode ser apresentada sob a forma positiva: “Assim, tudo o que quiseres que os homens façam por ti, faze-o tu por eles” ou negativa: “Não faças ao teu próximo o que não gostarias que fizessem a ti” (RICOEUR, 1996, p. 174).

moral e, com isso, esclarecer quais condições possibilitam a vontade de desejar o bem sem restrições já que, em sua época, as relações eram, em grande parte, assimétricas, abusivas e até violentas. Partiu das ideias de liberdade e autonomia, submeteu-as ao formalismo dos imperativos categóricos, alicerce encontrado para a razão prática, e, destarte, assegurou o princípio de reciprocidade tão importante para uma convivência harmoniosa e justa. Nesse, de acordo com Ricoeur, há uma referência implícita à Regra de Ouro, mas isso será especificado posteriormente.

A aproximação religiosa, em contrapartida, utiliza outro caminho. Segundo o filósofo, esta “não acrescenta nada a esse fundamento [da moral], ela fala apenas das condições sob as quais posso *esperar* satisfazer o critério da “vontade boa” (RICOEUR, 1996, p. 177, grifo do autor) de modo que “a religião visa situar toda experiência, inclusive a experiência moral, mas não apenas ela, na *perspectiva da economia do dom*” (RICOEUR, 1996, p. 177, grifo do autor).

Perspectiva não significa fundamento, mas direção. O termo *dom* remete a uma doação que beneficia toda criatura. Economia, por sua vez, diz respeito a uma rede simbólica que inspira a conduta humana. À vista disso, o homem que adere a esse projeto é motivado a lutar pelo bem de todos, mesmo daqueles que, de acordo com critérios humanos, não são dignos de tal esforço. Isso porque estão convictos de que aquilo que está em Gn 1,31 é real: “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom”. Ricoeur (1995, p. 177, grifo do autor) completa: “Este é o sentido *supramoral* da bondade na economia do dom. Reconhecer esta bondade criatural é responder-lhe com uma humildade reverencial a respeito do Criador e com uma compaixão sem limites por todas as criaturas”.

Essa concepção impacta a sociedade em diversos sentidos. Em primeiro lugar, impõe uma ética do reconhecimento, isto é, suscita nos sujeitos um olhar que ultrapassa as faltas cometidas pelas pessoas e alcança a essência boa que lhes constitui. Convida, ademais, os indivíduos a confiarem e investirem na transformação daqueles que se desviaram da natureza boa que lhes é própria, dando oportunidade para que eles, mediante um processo de conversão e mudança de mentalidade, possam ser reinseridos na vida comum.

Exige, igualmente, por fim, uma nova interpretação da Regra de Ouro. Ricoeur recorda que, no âmbito do cristianismo, essa máxima ética é apresentada por Jesus Cristo em dois relatos evangélicos: no Sermão da Montanha, em Mateus 7,12<sup>4</sup> e no Sermão da Planície, em Lc 6,31<sup>5</sup>. Em ambos os casos, logo em seguida, encontra-se o mandamento de amar os próprios inimigos. Trata-se de uma prescrição que se adequa perfeitamente ao contexto da economia do dom e, por isso, o filósofo a chama de norma supra-ética:

Ele [o mandamento] se mantém no ponto de articulação da economia do dom e da atividade legisladora da liberdade, no ponto em que o *dom gera a obrigação*. A esse título, esse ‘novo mandamento’ depende de uma lógica da superabundância que se opõe polarmente à lógica da equivalência que governa a moral cotidiana (RICOEUR, 1996, p. 178, grifo do autor).

O filósofo, ao constatar a tensão apresentada entre as lógicas da superabundância e da equivalência, pergunta-se se a afirmação do amor não suprimiria a Regra de Ouro. Observando as potencialidades desta última e percebendo que o princípio da reciprocidade pode legitimar a lei de talião<sup>6</sup> ou mesmo uma conduta utilitarista e gananciosa resumida na proposição “dou a fim de que dê”, Ricoeur atesta essa possibilidade, mas prefere propor outra relação entre as duas noções:

<sup>4</sup> Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas.

<sup>5</sup> Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles.

<sup>6</sup> “Olho por olho, dente por dente” (RICOEUR, 1996, p.179).



Há, pois, incompatibilidade entre a *Regra de Ouro* e o novo mandamento? Não, se se vê no mandamento de amor um corretivo supra-moral mais que um substituto à *Regra de Ouro*, máxima suprema da moralidade. O mandamento de amor, segundo essa interpretação, realizaria a conversão da *Regra de Ouro* de sua inclinação interessada na direção de uma atitude de acolhimento do outro; ao *com o fim de que* do *Do ut des*, ela substituiria o *porque* da economia do dom: ‘porque te foi dado, dê também’ (RICOEUR, 1996, p. 179, grifo do autor).

O mandamento do amor, nesse sentido, pode colaborar para que o lado perverso da Regra de Ouro seja superado, conservando-se dela apenas a genuína vontade de ajudar e acolher a todos gratuitamente. O filósofo até assinala que é como se o dom gerasse compromisso. A entusiasmante experiência de se sentir cuidado pelo Criador provoca no homem, imbuído de uma reciprocidade amorosa, um senso de obrigatoriedade de agir semelhantemente a Deus.

O amor, todavia, possui também os seus excessos, não reconhece limites e, por isso, necessita ser equilibrado. Ricoeur destaca que em Lc 6,29-30, Jesus, ao tentar realçar um sentimento radical de entrega altruísta, defende um comportamento covarde que ignora tanto o bem daquele que foi humilhado quanto o princípio de reciprocidade: “A quem te ferir numa face, oferece a outra. A quem te arrebatar o manto, não recuses a túnica. Dá a quem te pedir e não reclames de quem tomar o que é teu”.

O filósofo, em sua conferência *Amor e Justiça*, ilustra melhor esse assunto. Segundo ele, a linguagem do amor é muito peculiar e pode admitir três fisionomias. Ela, por exemplo, expõe-se através de um discurso de louvor e “no louvor, o homem regozija-se à vista do seu objeto reinando acima de todos os outros objetos do seu cuidado” (RICOEUR, 2010, p. 16). Há, portanto, na expressão do amor, uma focalização e uma exaltação do objeto louvado. E isso é feito mediante gêneros como hinos, bênçãos, macarismos e outras formas.

O discurso do amor, ademais, pode ser empregado de forma imperativa, como já assinalado, e se pode observar com mais nitidez nesta passagem da Escritura: “Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, e de toda a tua alma, com toda a tua força e de todo o teu entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo” (cf. Lc 10, 27). Isso pode soar estranho. A natureza desse mandamento seria semelhante ao imperativo que apela à obrigação como assinala Kant? Referindo-se à obra *A Estrela da Redenção* de Franz Rosenzweig, Ricoeur aprofunda esse caráter do amor:

O mandamento que precede toda lei é a palavra que o amante dirige à amada: *Ama-me!* Esta distinção inesperada entre mandamento e lei só tem sentido se se admitir que o mandamento de amar é o próprio amor, que a si próprio se recomenda, como se o genitivo contido no mandamento de amar fosse ao mesmo tempo genitivo objetivo e subjuntivo; o amor é objeto e sujeito do mandamento; ou, noutros termos, é um mandamento que contém as condições da sua própria obediência através da ternura de sua objurgação: *Ama-me!* (RICOEUR, 2010, p. 19-20).

As duas dimensões expostas sobre a linguagem do amor evocam a possibilidade de um uso poético do imperativo apresentado. O amor, enquanto louvor, eleva e valoriza tanto o amado a ponto de praticamente obrigar o amante a amá-lo e cuidar dele: “É devido ao parentesco entre o mandamento ‘Ama-me!’ e o cântico de louvor que o mandamento de amor se revela irreduzível no seu teor ético, ao imperativo moral, legitimamente identificado por Kant como a obrigação” (RICOEUR, 2010, p. 20).

O terceiro traço faz referência ao amor enquanto sentimento ou, como afirma Ricoeur (2010, p. 21), à sua potência de metaforização. O filósofo observa que, frequentemente, esse é o único aspecto valorizado e divulgado do amor. Porém, reafirma que essa perspectiva afetiva impulsionada pelo desejo, indicada comumente pelo termo *eros*, deve ser compreendida no interior de um todo, o próprio

amor. Queiruga<sup>7</sup> (2001, p. 132) esclarece tal proposição: “[...] ‘o amor em si é uno’ [...]. Não se trata, portanto, de que a *ágape* seja a ‘última e mais alta forma de amor, mas de que ela [...] perpassa o todo da vida e todas as formas de amor’, sendo a ‘dimensão profunda do amor’; em uma palavra: ‘*Ágape* é o amor que irrompe no amor”.

*Ágape*, de acordo com o teólogo, designa o amor de Deus. Esse, por sua vez, deve ser concebido à luz da revelação, mais especificamente, com base no acontecimento Jesus Cristo, “a *ágape* feita carne” (QUEIRUGA, 2001, p. 134). Dito isso, é possível sintetizar a *ágape* em alguns pontos.

Ela, em primeiro lugar, incita o sujeito que ama a espontaneamente tomar a iniciativa de amar o outro, mesmo que possa sofrer rejeição. Esse amor, além disso, não admite exceções, mas é universal e, portanto, precisa ser dirigido a todos, mesmo que sejam pecadores, ateus, estrangeiros ou criminosos. Ele é também absoluto, capaz de encorajar o amante a perdoar sem medida, a se empenhar na erradicação do ódio pela misericórdia e a colocar a caridade como máxima para sua prática cotidiana: “A maior delas, porém, é a caridade” (1Cor 13,13). O amor *ágápico* é, por fim, movido pela *kénosis*, ou seja, pela entrega total da vida pelo bem de todos.

Ricoeur (2010, p. 23) reforça essa percepção, valendo-se da obra *Para uma Fenomenologia dos Sentimentos de Simpatia, de Amor e de Ódio* (1913) de Max Scheler. O filósofo, nesse sentido, sugere que o amor ajuda o amante a ver no amado sua essência boa. Além disso, obriga o amante a enxergar o que de mais valioso possui o amado, de modo que o amante se esforçará por potencializar e re-elevar esses valores, fazendo com que o amado melhore e cresça progressivamente: “O amor é esse movimento em que todo o objeto individual concreto possuidor de valor atinge o valor mais alto compatível com a sua natureza e a sua vocação ideal, em que nela atinge o estado ideal de valor intrínseco à sua natureza” (RICOEUR, 2010, p. 23).

O amor, a partir do que foi explicitado, dispõe de características muito significativas de modo que, se vivenciado com discernimento, pode ser considerado um valor ético fundamental para que as pessoas consigam crescer e se constituir como sujeitos práticos e sábios. Trata-se de uma estratégia ricoeuriana para indicar um projeto de sociedade que possa paulatinamente dissipar a violência e o ódio, assegurando, assim, a harmonia, a paz, a justiça e, ao mesmo tempo, a valorização da individualidade de cada humano e do sentido comunitário.

Para isso, entretanto, o amor precisa ser continuamente reinterpretado pela reciprocidade da Regra de Ouro. Ele deixará, dessa maneira, aquele sentimentalismo superficial e covarde tão difundido no mundo hodierno e moverá os homens a protegerem as vítimas da violência e da opressão e a reivindicarem leis justas que promovam equidade e beneficiem os menos favorecidos: “Desligado da *Regra de Ouro*, o mandamento de amar os próprios inimigos não é ético, mas supra-ético [...]. Para não tender ao não-moral, até mesmo ao imoral, ele deve reinterpretar a *Regra de Ouro* e, ao fazer isso, também ser reinterpretado por ela” (RICOEUR, 1996, p. 180, grifo do autor).

O filósofo conclui, por conseguinte, que precisa existir um trabalho de reinterpretação mútua e constante entre os conceitos de amor e Regra de Ouro ou amor e justiça, para que sejam conservados os atributos essenciais e indispensáveis de cada um:

O que se chama de ‘ética cristã’ ou, como prefiro dizer, *ética comum em uma perspectiva religiosa*, consiste, segundo o que penso, na tensão entre o amor unilateral e a justiça bilateral e na interpretação de cada um nos termos do outro. Esse trabalho de reinterpretação mútua não deixa o pensamento em repouso. As reinterpretações jamais terminam. Mas também é um trabalho prático, se me permitem dizer. As aplicações dessa dialética na vida cotidiana, no plano

---

<sup>7</sup> André Torres Queiruga (1940 -) é um teólogo e escritor galego. Como Ricoeur (2010, p. 22-23), ele critica a compreensão dicotômica entre *eros* e *ágape* apresentada por Anders Nygren (1890 – 1978), sustentando que o amor é uma realidade única composta por diferentes dimensões que se relacionam entre si dialeticamente.

individual, no plano jurídico, no plano social e político, são incontáveis e perfeitamente *praticáveis* (RICOEUR, 1996, p. 180).

## O amor como fonte da justiça

Ricoeur conseguiu evidenciar a relevância do amor na construção da justiça, especialmente enquanto valor ético que ilumina os sujeitos e as instituições, possibilitando-lhes constituir uma sabedoria prática que os ajude a decidir prudentemente no trágico da ação, evitando, portanto, a violência, a desigualdade, a arbitrariedade, o ódio e a vingança.

É importante enfatizar, antes de prosseguir, que este trabalho não tem o objetivo de impor uma conduta que é própria daqueles que creem em Jesus Cristo, mas mostrar que a convicção religiosa, especialmente a cristã, está muito presente nas sociedades ocidentais e, inclusive, foi determinante para a elaboração da constituição e dos códigos de muitos países. Dito isso, uma reflexão sobre o amor *ágape* tem sua legitimidade e o discurso religioso validade. É o que atesta Bento XVI em sua Carta Encíclica *Deus Caritas Est* (DCE, n. 28)<sup>8</sup>: “[...] a Igreja tem o dever de oferecer, por meio da purificação da razão e através da formação ética, a sua contribuição específica para que as exigências da justiça se tornem compreensíveis e politicamente realizáveis”.

Convém, neste momento, inserir algumas contribuições do teólogo André Torres Queiruga presentes em seu livro *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus* no que diz respeito às implicações de se assumir o amor sob a égide da justiça como parâmetro ético. Uma delas se situa no âmbito do amor a si mesmo. O homem precisa se amar, mas de forma saudável: “É óbvio que existe um mau amor a si mesmo: o egoísmo, o ‘encurvamento sobre si’, a afirmação da falsa singularidade não solidária, que nos isola de Deus e, como um câncer, nos afasta dos demais” (QUEIRUGA, 2001, p. 162). A perspectiva cristã convida o sujeito a olhar para si, a contemplar sua natureza que é essencialmente boa, a perceber todas as belezas que possui, a amar-se e, a partir disso, amar o outro, assinalando o que de melhor ele tem.

Esse amor ao outro, de acordo com Queiruga, dispõe de três especificidades. A primeira revela que ele é condição constitutiva do ser humano: “Hegel [...] soube ver que as pessoas só alcançam sua plenitude acolhendo-se no amor umas às outras; e logo descobriu a lógica peculiar da relação amorosa, que se enriquece quando dá e que quanto mais presenteia mais tem” (QUEIRUGA, 2001, p. 166). Dessa percepção provêm as noções de alteridade, reconhecimento e intersubjetividade tão caras à filosofia contemporânea.

A segunda peculiaridade sugere que não existem relações neutras entre os seres humanos, mas, certamente, cada uma delas é vivida com uma intensidade diferente: “da intimidade familiar à relação de clientela ou ao confronto fortuito nas ruas das grandes cidades, há uma enorme escala” (QUEIRUGA, 2001, p. 168). O teólogo defende que cada sujeito deve se esforçar por dispensar o máximo de amor possível àqueles que são encontrados na jornada da vida. Tal recomendação desvalida a indiferença, a exploração, a vingança, a dominação e outras formas de relações abusivas comumente verificadas na rotina do homem.

A terceira, por fim, sublinha o caráter ativo do amor: “Tendência à unificação, o amor não é passividade, mas força de realização [...]. Para o amor não servem nem o egoísmo que fica tranquilo em sua própria casa, nem o conformismo que não pensa em melhorar os outros” (QUEIRUGA, 2001, p. 168-169). Nesse tópico, há uma convocação explícita para a concretização das obras de caridade, tais como amar os inimigos, cuidar dos mais frágeis e necessitados e alimentar os famintos.

<sup>8</sup> A obra *Deus Caritas Est* de Bento XVI será referenciada, no decorrer deste trabalho, com a abreviação DCE.

A última implicação descrita por Queiruga (2001, p. 175) se insere no contexto político-social: “O amor busca, por seu próprio peso [...] alcançar todas as articulações do real e avançar com as descobertas da história. Destas, a mais decisiva é, sem dúvida, a consciência da dimensão social e política das relações humanas”.

O próprio teólogo afirma que o amor aos idosos e doentes será muito mais valioso, caso sejam formuladas políticas públicas que os ajudem a viver dignamente. Da mesma forma, os prisioneiros serão realmente amados, se o programa penitenciário, ao invés da punição, optar pela reabilitação de modo que ofereça aos detentos a possibilidade de se resignificarem e de se transformarem para que, uma vez reintegrados ao corpo social, consigam entrar na dinâmica de busca conjunta pelo bem comum.

É primordial, como constatou Ricoeur e confirma Queiruga, que o amor promova uma revolução personalista e comunitária, reclamando a conversão das pessoas e das instituições. Esse é o caminho para suprimir a violência e garantir uma convivência e um sistema baseados na justiça.

[...] como há anos nos mostrou Paul Ricoeur em um belo trabalho, não podemos fechar-nos à evidência de que o ‘socius’ e o ‘próximo’ são ‘as duas faces da mesma caridade’. Um realiza o amor pela ‘via longa’ das instituições, enquanto a outra a faz pela ‘via curta’ das relações pessoa a pessoa. Mas ambos se condicionam, criticam-se e completam-se entre si; e, definitivamente, ambos são indispensáveis (QUEIRUGA, 2001, p. 177).

Importa, portanto, como último esforço para especificar a importância do amor na construção da justiça, recorrer ao texto *O socius e o próximo*, contido na obra *História e Verdade* de Paul Ricoeur.

### **O socius e o próximo: duas faces da mesma caridade**

O filósofo analisa, neste escrito, a parábola do bom samaritano (cf. Lc 10,30-37)<sup>9</sup>. Ele, a princípio, ficou surpreso com a resposta de Jesus a um mestre da lei que lhe perguntou quem era seu próximo. Estava na expectativa de lhe ser revelada uma categoria sociológica, mas lhe foi explicitado um comportamento em primeira pessoa: “O próximo é a conduta de se tornar presente. [...] não se tem um próximo; faço-me o próximo de qualquer um” (RICOEUR, 1968, p. 100).

Na narrativa foram relatados alguns encontros que fracassaram e um que conseguiu sucesso. Este último se tornou paradigma de ação: “Vai, e também tu, faz o mesmo” (cf. Lc 10,37). É interessante notar que os dois homens que passaram pelo sujeito que agonizava sem dar atenção a ele foram nomeados pela função social que desempenhavam, um pertencia à classe dos levitas e o outro era sacerdote. Ambos deixaram de ajudar o rapaz porque a instituição eclesial da qual faziam parte não permitia esse gesto.

Os judeus tinham um apreço demasiado pelas leis contidas na Torá e uma delas prescrevia que o contato com o sangue tornava o indivíduo impuro,<sup>10</sup> o que o impedia de participar das cerimônias

<sup>9</sup> Jesus retomou: ‘Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se, deixando-o semimorto. Casualmente, descia por esse caminho um sacerdote; viu-o e passou adiante. Igualmente um levita, atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu. Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria e dispensou-lhe cuidados. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo: ‘Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei’. Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?’ Ele respondeu: ‘Aquele que usou de misericórdia para com ele’. Jesus então lhe disse: ‘Vai, e também tu, faz o mesmo’.

<sup>10</sup> “Quer a sua carne deixe sair o fluxo, quer o retenha, ele é impuro. Aquele que tocar o seu leito deverá lavar as próprias vestes, banhar-se em água, e ficará impuro até à tarde” (cf. Lv 15,3.5).

religiosas. É provável que as duas personagens mencionadas na perícopes estavam se dirigindo ao Templo e, ao encontrarem um ferido na estrada, precisaram escolher entre cumprir a obrigação sagrada de animar a liturgia e auxiliar aquele que estava sofrendo. Ficaram com a primeira opção.

O samaritano, por sua vez, considerado alguém desprezível, sem passado nem tradição pelos judeus, estava disponível para o encontro. Nenhuma obrigação pública o impedia de fazê-lo: “[...] assim como o samaritano é uma pessoa pela sua capacidade de encontro, toda a sua ‘compaixão’ é um gesto para além do ofício, do personagem, da função” (RICOEUR, 1968, p. 101). Ele foi capaz de olhar o homem maltratado para além de qualquer definição, norma ou julgamento. Viu-o simplesmente como um humano que carecia de amparo.

Ricoeur cita ainda outros encontros parecidos como esse muito presentes no Evangelho. Jesus os valoriza e incentiva, mas as instituições sociais parecem não seguir essa orientação: “dar de comer e de beber, acolher o estrangeiro, vestir os nus, cuidar dos doentes, visitar os encarcerados” (RICOEUR, 1968, p.101). De acordo com o filósofo, são os chamados figurantes da história, mais conhecidos como cidadãos sem relevância política, operários simples e vítimas dos grandes conflitos, que realizam tais ações.

A história, nesse sentido, pode ser narrada de duas maneiras. Existe aquela vigente nos anais que descreve os grandes fatos, ressaltando os protagonistas de cada acontecimento, e “o outro sentido que reagrupa todos os minúsculos encontros deixados de lado pela história dos grandes; [...] uma história dos atos, dos acontecimentos, das paixões pessoais, tecidas na história das estruturas, dos eventos, das instituições” (RICOEUR, 1968, p. 102).

Isso posto, Ricoeur passa a refletir sobre o contexto contemporâneo. Segundo ele, grande parte da população acredita viver não no mundo do próximo, mas do *socius*, ou seja, num cenário em que prevalece a função social, os encargos e as aparências em detrimento do relacionamento íntimo. Todavia, assinala o filósofo, muitos começaram a alimentar uma rejeição ao mundo moderno devido à sua configuração mecânica e abstrata. Desenvolveram, por isso, a tese de que para ser próximo seria necessário recusar a condição de *socius*. Outros, todavia, mergulharam de tal forma no universo do *socius* que se esqueceram de proceder também como próximos.

As duas interpretações se distanciaram da verdade, uma vez que o correto seria “[...] compreender *globalmente* o *socius* e o próximo, como duas dimensões da mesma história, duas faces da mesma caridade” (RICOEUR, 1968, p. 104). Em outras palavras, é possível amar e cuidar do avô idoso, alguém conhecido e estimado, e, ao mesmo tempo, ajudar na manutenção de um lar de idosos, contribuindo para o bem de pessoas anônimas e sem rosto. São formas distintas de amar, mas, ainda assim, são expressões de amor. Em suma, “é a própria caridade que dá sentido à instituição social e ao acontecimento do encontro” (RICOEUR, 1968, p. 105).

Ricoeur defende, a partir disso, que a caridade é o motor da história. Acentua, no entanto, a indispensabilidade das instituições para que a sociedade se organize e consiga preservar a justiça em todas as suas relações e disposições: “A justiça é o dinamismo da ordem, e a ordem, a forma da justiça; essa dialética da justiça e da ordem insere-se, por sua vez, na grande dialética da História movida pela caridade de Deus” (RICOEUR, 1968, p. 106).

O sujeito, por conseguinte, está imerso nessa complexa realidade em que é convocado a ser *socius*, organizando-se institucionalmente e se relacionando pela via longa, e próximo, encontrando-se pela via curta, isto é, face a face. Em ambas as dimensões, ele precisa do sustento da caridade para garantir a justiça, a paz e a concretização da visada ética, explicitada, no início deste trabalho, como vida boa com e para os outros em instituições justas. Sem esse elemento, facilmente irrompem, na sociedade, a desigualdade e comportamentos violentos e vingativos.

O amor *caritas*, nessa lógica, implica um importante conceito antropológico: a necessidade de se olhar mais para a pessoa do outro do que para próprio interesse. Isso, na via curta, corresponde à

conduta do bom samaritano que, ao notar o rapaz caído, tomou a iniciativa de cuidar dele sem se preocupar com a categoria social à qual este pertencia.

O samaritano, porém, só conseguiu prestar um auxílio completo, capaz de restituir a saúde física daquele que fora violentado, porque dispunha de dinheiro e graças ao serviço de uma hospedaria, recursos exclusivos da via longa. Isso revela o verdadeiro sentido da existência das instituições: “O sentido final das instituições é o serviço que por intermédio delas se presta às pessoas” (RICOEUR, 1968, p. 111). Elas são meios para assegurar que todos consigam desfrutar de uma vida digna, mas, para isso, precisam ser pautadas pelo amor sob a égide da justiça. Sem essa intervenção, certamente, haverá autoritarismo, corrupção, desigualdade, opressão e sofrimento.

Ricoeur, à vista disso, conclui seu raciocínio, propondo que a plenitude da justiça é o amor: “É preciso, pois, dizer alternativamente: é a História - e sua dialética do próximo e do *socius* - que mantém a *envergadura* da caridade; mas é finalmente a caridade que governa a relação ao "socius" e a relação ao próximo, dando-lhes uma intenção comum [justiça]” (RICOEUR, 1968, p. 111, grifo do autor).

## Conclusão

É importante recordar que, neste trabalho, foi feita uma aproximação hermenêutica entre amor e justiça e se constatou que o amor *ágape* é capaz de ajudar a justiça a se manter fiel ao seu compromisso de garantir a equidade e a justiça pode oferecer ao amor as ferramentas para que este não se torne covardia, mas se plenifique num serviço que liberta, perdoa, purifica, reconstitui dignidade, elimina o ódio e dilui o sofrimento. Não se trata, portanto, de uma tentativa de substituir a justiça pelo amor, mas de encorajar uma dialética saudável entre os dois conceitos de modo que ambos se reinterpretem continuamente num processo de lapidação mútua.

Esses valores, ademais, precisam alcançar o âmbito das instituições. Vivê-los nas relações face a face, obviamente, é de grande valia e já contribui para a anulação da violência e para a promoção da vida. Isso, todavia, não é suficiente. É necessário ir além e provocar uma revolução do cuidado e da reciprocidade nas instituições. Isso viabilizaria que muitos anônimos e sem rosto fossem olhados, estimados e elevados de condições como miséria, fome e falta de perspectiva. Essas pessoas, além disso, teriam acesso a hospitais e escolas de qualidade e seriam atendidas nas suas necessidades básicas.

Todas essas atitudes seriam motivo de inspiração e teriam o poder de transformar os cidadãos a ponto de estes aderirem a essa conduta. Em todo caso, é indispensável ressaltar que até nessa configuração de perfeita aplicação da justiça, situação considerada utópica por muitos pensadores, há a necessidade de se preservar o amor, uma vez que, como afirma Bento XVI (DCE 28), entre os homens sempre haverá sofrimento e para este o único remédio é a caridade:

O amor – *caritas* – será sempre necessário, mesmo na sociedade mais justa. Não há qualquer ordenamento estatal justo que possa tornar supérfluo o serviço do amor. Quem quer desfazer-se do amor, prepara-se para se desfazer do homem enquanto homem. Sempre haverá sofrimento que necessita de consolação e ajuda. Haverá sempre solidão. Existirão sempre também situações de necessidade material, para as quais é indispensável uma ajuda na linha de um amor concreto ao próximo. Um Estado, que queira prover a tudo e tudo abarque, torna-se no fim das contas uma instância burocrática, que não pode assegurar o essencial de que o homem sofredor – todo o homem – tem necessidade: a amorosa dedicação pessoal. Não precisamos de um Estado que regule e domine tudo, mas de um Estado que generosamente reconheça e apoie, segundo o princípio da subsidiariedade, as iniciativas que nascem das

diversas forças sociais e conjugam espontaneidade e proximidade aos homens carecidos de ajuda (DCE 28).

## Referências

- BENTO XVI. *Carca encíclica “Deus Caritas Est”*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2006.
- QUEIRUGA, André Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- RAMPAZZO, Lino e DIAS, Mário José (orgs.). *O conceito de justiça em Paul Ricoeur*. Curitiba: Editora CRV, 2015.
- RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- RICOEUR, Paul. *Amor e Justiça*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- RICOEUR, Paul. *Ética e Moral*. Covilhã: UBI, 2011.
- RICOEUR, Paul. *História e Verdade*; trad. F.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- RICOEUR, Paul. *Leituras 1: Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1991.
- RICOEUR, Paul. *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo, Loyola, 1996.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.
- TAYLOR, Charles. “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”. In: HABERMAS, Jurgen; TAYLOR, Charles; BUTLER, Judith; WEST, Cornel. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

Recebido em 15/12/2020

Aceito em 23/06/2021

*Received 12/15/2020*

*Approved 06/23/2021*