

Borges de Meneses, Ramiro Délio

O outro e a transcendência: na parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37)

Sapientia Vol. LXV, Fasc. 225-226, 2009

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Borges de Meneses, Ramiro Délio. "O outro e a transcendência : na parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37)"[en línea]. *Sapientia*. 65.225-226 (2009). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/outro-transcendencia-parabola-bom-samaritano.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES

Instituto Politécnico de Saúde – Norte

O Outro e a Transcendência: na parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37)

Introdução

A proximidade não é um estado, nem um repouso, será precisamente inquietude, não-lugar, fora do lugar e do repouso, que perturba a calma da não-localização do ser que se torna repouso. A proximidade é insuficiente, jamais demasiado próxima. A proximidade converte-se em sujeito. A proximidade é o sujeito que se aproxima e que, por conseguinte, constitui uma relação na qual eu participo como “termo”. Este excesso ou este defeito remete-me para fora da objectividade da relação. A proximidade não está no saber e tão pouco na reciprocidade. A proximidade é não-indiferença à presença do “outro” que me olha. A proximidade é a presença do Outro (semi-morto), como desvalido, que olha e chama o Samaritano.

A parábola foi dita em aramaico, por Jesus Cristo, e, oralmente, depois composta por Lucas, o escriba, em grego. Mas, foi resposta concreta à pergunta do Doutor da Lei: quem é o meu próximo?, por onde Jesus Cristo começou a “narrativa casuística” do “próximo-mais-próximo” do “des-valido” no caminho de Jerusalém a Jericó. O Outro (des-valido) tornou próximo o Samaritano. O Sacerdote e o Levita marcaram posição pela indiferença, que os conduziu à não-proximidade. O último a chegar foi o Samaritano que se tornou o primeiro. A via do amor é “proximidade” como ponto de chegada pelo acolhimento ao “des-valido”, no caminho, para se atingir o amor a Deus. A proximidade do des-valido é um novo *ethos* do Samaritano.

1. Sentido do Outro na parábola do Bom Samaritano

O Samaritano foi em direcção ao Outro, viu, aproximou-se e acolheu-O, sem se preocupar pelo momento do regresso, porque não voltou segundo a narrativa lucana. Mas, é o “aproximar-se” acima de todas as relações recíprocas, que não deixa de se estabelecer entre mim e o próximo, porque tenho dado um passo a mais até Ele. Com efeito, este passo é possível se for “responsabilidade”. De tal modo que na “responsabilidade” existente em mim, com relação ao Outro, terei uma resposta a mais para responder à própria responsabilidade. Logo, a responsabilidade, que vem a seguir à proximidade, não é coincidência e muito menos retorno. É sempre abertura. É dar-se inexoravelmente¹.

¹ Cf. LÉVINAS, E., *Autrement qu'être*, p. 103.

A responsabilidade, que supõe proximidade, é, paradoxalmente, de fora para dentro *eventum*. Inverte a tendência de procurar a possibilidade da comunicação em um ir de dentro para fora desde a coincidência da consciência consigo mesma². Em Lévinas, o privilégio da proximidade, com relação à ordem racional, a qual tende, em princípio, a um sistema de puras relações, é a hipótese da relação pela subjectividade obsesionada, não recíproca, até ao próximo. Na verdade, a subjectividade não se reflecte como prévia à “proximidade” na qual se comprometeria ulteriormente. Ao contrário, a “proximidade”, enquanto relação e termo, é o lugar no qual se tece todo o “compromisso” do Samaritano pelo “semi-morto”.

O Samaritano exprime-se na impossibilidade de recusar o acolhimento do “des-valido”. O próximo é o “desvalido no caminho” que se manifesta como “semi-morto”. Mas, a proximidade da proximidade está, na parábola, como “des-valido” (o Outro como semi-morto), que estimula à proximidade do Samaritano, que é irrecusável, “dando-se inexoravelmente” e dizendo responsabilidade. O silêncio e o gemido do Outro levam à proximidade do Samaritano, para que este responda pela “comoção das vísceras” (misericórdia). No fim da parábola, o legista responde sobre quem foi mais próximo: aquele que usou de misericórdia. Para o Sacerdote e para o Levita, o próximo não é o irmão, mas aquele que cumpre a Lei e segue os Profetas (Escritura). O não reconhecimento do próximo consistiu em passar para o outro lado do caminho. Na aproximação Eu sou, desde sempre, servidor do próximo. Chego sempre já demasiado tarde e sou culpado deste atraso. Aqui poderemos repetir as palavras de F. Dostojevskii: “Somos todos culpados de tudo e todos diante de todos e eu mais do que os outros”³.

Estou como que ordenado “de fora”, traumáticamente, por uma autoridade que me dirige. Não é a consciência que me faz devedor de chegar atrasado ao meu próximo. O Sacerdote e o Levita chegaram antes do Samaritano, mas chegaram “em atraso”, porque não se comprometeram com o Outro, dado que a proximidade está à margem da representação, da ontologia e da lógica. Muito antes da consciência de escolha, o homem (Samaritano) aproxima-se de “certo homem” (des-valido). O próximo golpeia-me, antes mesmo de Eu me golpear, como se já o tivesse ouvido, antes mesmo de me falar⁴.

A proximidade mais próxima expressa-se no Rosto do Outro, que me olha, que me escuta, que está num farrapo e em silêncio. É, segundo a narrativa do Bom Samaritano, aquele homem que foi despojado, roubado e levou pancadas dos salteadores, no caminho, e que está entre a vida e a morte (*Lc* 10, 30). O Rosto é proximidade e responsabilidade irrecusáveis, que antecede todo o consentimento livre. O descobrimento do Rosto é nudez, abandono de si, envelhecimento ou “semi-morto”.

O Rosto é mais nu que a nudez da pobreza, pele em farrapos, vestígio de si mesmo. Revela-se como lapso de envelhecimento já perdido, que escapa a toda a retenção e altera a minha contemporaneidade. Este Outro reclama antes

² Cf. LÉVINAS, E., *Humanisme de L'autre Homme*, Paris, Librairie Générale Française, 1987, pp. 84-116.

³ Cf. LÉVINAS, E., *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 105.

⁴ Cf. LÉVINAS, E., *Autrement qu'être*, p. 112.

mesmo que Eu venha. Já era “des-valido”, quando chega o Samaritano e se entrega ao Outro pela “comoção das vísceras”. O Sacerdote e o Levita simbolizam o “atraso”, irrecuperável, como presença que não responde à extrema urgência da necessidade. Sou acusado de ter demorado. Mediante esta miséria, o Rosto do próximo obsessiva-me, levando Lévinas a dizer que quanto mais respondo, mais responsável sou. Quanto mais me aproximo, cuja carga tenho, mais longe estou. Nada mais me é indiferente. O olhar torna-me imperativo⁵. O Rosto não é mais visto teoricamente, mas “acolhido”, isto é, como o Mesmo abrindo-se na ordem do ser expansivo e identificador. Transcende-se e responde para além da sua medida e da sua liberdade com infinita responsabilidade. Esta nova relação com o Rosto transcende-se e é a ética da alteridade que inaugura o humanismo do Outro-homem⁶.

Assim, a proximidade do Outro, segundo a parábola, é um “imperativo de alteridade” bem como complementaridade do Outro-homem. O Samaritano é ele próprio da ordem do acontecimento. Pois ele é sem a mediação de uma instituição, de tal forma que é uma pessoa com capacidade de se reencontrar.

O próximo é ser irmão, mas é não ter nome. A parábola do Bom Samaritano fala de “certo homem”. Um homem é qualquer homem, mais além de todas as conotações de nacionalidade, de nível social, de ideologia ou de religião. É qualquer homem em necessidade, na miséria, no sofrimento e na dor. O próximo não tem nome, surge como “desconhecido” e como “desvalido”.

O Rosto do próximo significa uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo o consentimento livre, todo o pacto e todo o contacto. Daqui que Ele permanece absolutamente “assimétrico” em relação a mim. Refere-se como proximidade nunca totalmente próxima, não sendo o contacto com Outrem que anularia a “alteridade”.

A “proximidade”, em Lévinas, manifesta-se na Bondade, sendo esta a própria “an-arquia”. É a ideia de Infinito que se nos “abre” ao sentido do Bem para lá do ser.

O surgimento do Outro será a vida da minha responsabilidade, que revela a finitude numa dimensão ética, porque o homem não pode ilibar-se da chamada suplicante e exigente do Rosto do Outro-homem. Esta proximidade não se revela com carácter espacial, mas sublinha, naturalmente, o carácter contingente desta relação, porque o “próximo” é o primeiro que chega⁷.

O próximo “mais próximo”, segundo a interpretação da parábola pela leitura de Lévinas, é aquele que chegou primeiro. Foi o *anthropos tis* que descia de Jerusalém para Jericó, que caiu às mãos dos salteadores, que O despojaram e abandonaram, deixando-O “meio morto” (Lc 10, 30).

A proximidade consiste no facto de estar lançado e abraçado a um “próximo” que é estranho, um absolutamente Outro. O próximo é o desenraizado, o apátrida, o exposto ao frio e ao calor das estações, o que, em suma, está “despido de dignidade” (*des-valere*). O próximo, mais próximo da parábola, como

⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 113-114.

⁶ Cf. PRIVATTO, P. S., “Ética da alteridade”, in: M. A. DE OLIVEIRA (org), *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, E. Vozes, Petrópolis, 2000, p. 90.

⁷ Cf. LÉVINAS, E., *Du sacré au saint*, Paris, Minuit, 1977, p. 106.

“des-valorado” no caminho, gerou a proximidade de um Samaritano. E a proximidade é ditada pelo facto de que o seu ser, como “estrangeiro”, me incumbe, me acusa de uma falta, que não cometi livremente, obrigando-se a um despojamento de si mesmo para cuidar do Outro como “desvalorado no caminho”.

O Outro torna-me “vulnerável”, confirmando a minha permanência e não me deixa fugir tal como o Samaritano que viu e se aproximou. O Sacerdote e o Levita significaram uma ruptura com o Outro (semi-morto). O Outro (desvalorado) está próximo, provoca no Samaritano a questão ética, leva-me para além da minha vontade e consciência, desperta-me para a minha responsabilidade, que se expressou na atitude do Sacerdote e do Levita como “distância”. Foi o Outro (desvalorado no caminho) que apareceu primeiro no caminho da proximidade, tendo levado o Samaritano à proximidade, acolhendo-O e respondendo aos Seus apelos.

A proximidade surge como relação sem relação não mediada, na imediatez do Outro, que é subjectividade anárquica como implicação, recepção e aceitação do Outro, que vem a mim (Samaritano), significando mais do que a origem e mais do que a consciência⁸.

A proximidade não está no saber e tão pouco na reciprocidade. A proximidade é não-indiferença à presença do “outro” que me olha. A proximidade é a presença do Outro (semi-morto), como desvalorado, que olha e chama o Samaritano.

A proximidade significa, então, vencer o medo de superar o esquecimento da responsabilidade ao chamamento e de encontrar a dimensão verdadeira do existir e do pensar. A proximidade é movimento em direcção ao Outro, sem preocupação do movimento de volta. O Samaritano foi em direcção ao Outro, viu, aproximou-se e acolheu-O, sem se preocupar pelo momento do regresso, porque não voltou segundo a narrativa lucana.

A responsabilidade, que supõe proximidade, é, paradoxalmente, de fora para dentro *eventum*. Inverte a tendência de procurar a possibilidade da comunicação em um ir de dentro para fora desde a coincidência da consciência consigo mesma⁹. Em Lévinas, o privilégio da proximidade, com relação à ordem racional, a qual tende, em princípio, para um sistema de puras relações, é a hipótese da relação pela subjectividade obsessionada, não recíproca, até ao próximo. Todavia, é a partir da “proximidade” que se deve tratar o problema da subjectividade, visto ser esta uma responsabilidade pelos outros, uma extrema “vulnerabilidade”. A subjectividade do sujeito é a vulnerabilidade pela exposição à afecção, sendo passividade mais passiva que qualquer passividade. A subjectividade do sujeito é a sensibilidade como “vulnerabilidade”. É, enquanto passividade, acusativa e resposta a um chamamento, a qual é ultrapassada pelo Outro e marcada pelo Infinito. Por outras palavras, o Outro está no cerne da subjectividade, precedendo a própria identidade, já que tudo se produz previamente ao despertar da consciência.

Assim, desta maneira, o próximo concerne-me antes de toda a assunção, antes de todo o compromisso aceite ou anulado. É o primeiro a vir sem anún-

⁸ Cf. COSTA, M. L., *Lévinas: uma introdução*, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 170.

⁹ Cf. LÉVINAS, E., *Humanisme de L'autre Homme*, Paris, Librairie Générale Française, 1987, pp. 84-116.

cio de nivelamento, antes de qualquer relação contratada à margem de qualquer parentesco¹⁰. O próximo é irmão. É fraternidade irrecusável. É impossibilidade de recusa¹¹. É o gemido do humano totalmente Outro. O Samaritano exprime-se na impossibilidade de recusar o acolhimento do “des-valorado”. O próximo é o “desvalorado no caminho” que se manifesta como “semi-morto”. Mas, a proximidade da proximidade está, na parábola, como “des-valorado” (o Outro como semi-morto), que estimula à proximidade do Samaritano, que é irrecusável, “dando-se inexoravelmente” e dizendo responsabilidade. O silêncio e o gemido do Outro levam à proximidade do Samaritano, para que este responda pela “comoção das vísceras” (misericórdia). No fim da parábola, o legislador responde sobre quem foi mais próximo: aquele que usou de misericórdia.

Na aproximação. Eu sou, desde sempre, servidor do próximo. Chego sempre já demasiado tarde e sou culpado deste atraso. Aqui poderemos repetir as palavras de Dostojewski: “Somos todos culpados de tudo e todos diante de todos e eu mais do que os outros”¹². Sou sempre responsável pelo Outro, porque estou próximo de modo pleno, inteiro e não restrito a actos. Não sou livre para decidir “onde e quando” pode ser suspensa a minha responsabilidade. Na perspectiva levinasiana, a ética significa partir da minha responsabilidade inalienável pelo Outro, responsabilidade que conduz o sujeito à substituição, condição pela qual o Eu toma o lugar do Outro, respondendo pelas faltas, que ele comete, porque estou na proximidade do Outro. A responsabilidade pelo Outro chega até à substituição que se plasma na figura do “refém”.

Estou como que ordenado “de fora”, traumáticamente, por uma autoridade que me dirige. Não é a consciência que me faz devedor de chegar atrasado ao meu próximo. O Sacerdote e o Levita chegaram antes do Samaritano, mas chegaram “em atraso”, porque não se comprometeram com o Outro, dado que a proximidade está à margem da representação, da ontologia e da lógica. Muito antes da consciência de escolha, o homem (Samaritano) aproxima-se de “certo homem” (des-valorado).

A proximidade mais próxima expressa-se no Rosto do Outro, que me olha, que me escuta, que está num farrapo e em silêncio. É, segundo a narrativa do Bom Samaritano, aquele homem que foi despojado, roubado e levou pancadas dos salteadores, no caminho, e que está entre a vida e a morte (*Lc* 10, 30). O Rosto é proximidade e responsabilidade irrecusáveis, que antecede todo o consentimento livre. O descobrimento do Rosto é nudez, abandono de si, envelhecimento ou “semi-morto”.

O Rosto é mais nu que a nudez da pobreza, pele em farrapos, vestígio de si mesmo. Revela-se como lapso de envelhecimento já perdido, que escapa a toda a retenção e altera a minha contemporaneidade. Este Outro reclama antes mesmo que Eu venha. Já era “des-valorado”, quando chega o Samaritano e se entrega ao Outro pela “comoção das vísceras”. O Sacerdote e o Levita simbolizam o “atraso”, irrecuperável, como presença que não responde à extrema urgência da necessidade.

¹⁰ Cf. PONZIO, A., *Sujet et Altérité sur Emmanuel Lévinas*, Paris, Harmattan, 1996, pp. 24-26.

¹¹ Cf. LÉVINAS, E., *Autrement qu'être*, pp. 109-110.

¹² Cf. LÉVINAS, E., *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 105.

O Rosto não é mais visto teoricamente, mas “acolhido”, isto é, como o Mesmo abrindo-se na ordem do ser expansivo e identificador. Transcende-se e responde para além da sua medida e da sua liberdade com infinita responsabilidade. Esta nova relação com o Rosto transcende-se e é a ética da alteridade que inaugura o humanismo do Outro-homem¹³. Na proximidade escuta-se um mandamento, que procede de algo como passado imemorial, um passado que jamais foi presente, que não teve começo em nenhuma liberdade. Este modo do próximo é o Rosto¹⁴. O Rosto do Outro é um mandamento, porque está para além do fenomênico e para além do “ser”. Ao resistir ao poder da razão, será irreduzível ao *cogito*, porque chama o Eu para fora de si e exige justiça. O Samaritano é ele próprio da ordem do acontecimento. Pois ele é sem a mediação de uma instituição, de tal forma que é uma pessoa com capacidade de se reencontrar.

O próximo é ser irmão, mas é não ter nome. A parábola do Bom Samaritano fala de “certo homem”. Um homem é qualquer homem, mais além de todas as conotações de nacionalidade, de nível social, de ideologia ou de religião. É qualquer homem em necessidade, na miséria, no sofrimento e na dor. O próximo não tem nome, surge como “desvalido” na parábola do Bom Samaritano.

2. O outro como próximo: pelo significado da parábola

A narrativa inverte os papéis, e coloca o próximo, não do lado daquele que deve ser amado, mas daquele que deve amar. Naturalmente, do “próximo-objecto” passa-se do “próximo-sujeito”. Surge, assim, a intencionalidade plesiológica, que tem como expoente a tarefa poiética do Samaritano. Esta reversão torna-se explícita na questão posta na continuação por Jesus. Quem é o meu próximo?, tinha perguntado o legista (10, 29). Quem se mostrou o próximo?, pergunta agora Jesus (10, 36).

Agora o que interessa nesta “intencionalidade” será, naturalmente, a vivência plesiológica, que marca, o novo fazer, pela misericórdia, e responde à pergunta de 10, 36: aquele que é desvalido no caminho e necessita de amparo. Assim, após a controvérsia de 10, 25-28, mudou a significação da narrativa, acentuando não a ideia do amor, mas a do próximo. Este aspecto obrigou a inverter as perspectivas e a situar o próximo não do lado do homem, em necessidade, mas do lado dos três que passavam.

Lucas quis a inversão das perspectivas, a que nada o obrigava. Logo, a seguir à controvérsia precedente, bem que ele poderia ter formulado a questão do legista de um modo conforme à significação primeira da narrativa, como por exemplo: qual dos três deve prova do amor?

Quase tudo se passa como se Jesus se recusasse a entrar numa polémica demasiado estreita, preocupada demais em colocar fronteiras e em delimitar um campo bem preciso na “vocação plesiológica”. Afirmando que se deve amar também a este último, Jesus teria manifestado que o amor é universal e deve estender-se até aos inimigos (*Mt* 5, 43). Mas, não se teria saído da problemática

¹³ Cf. PRIVATTO, P. S., “Ética da alteridade”, in M. A. DE OLIVEIRA (org.), *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, E. Vozes, Petrópolis, 2000, p. 90.

¹⁴ Cf. LÉVINAS, E., *Autrement qu'être*, pp. 114-116.

restrita da identificação do próximo¹⁵. O domínio do amor ao próximo, não se define em função do exterior, mas da interioridade. Da identificação do objecto exterior do amor, somos enviados às disposições do sujeito. A “lógica do amor” está narrada na parábola do Bom Samaritano, onde o próximo é a vida da “lógica do amor”, que proclama nova conduta que ultrapassa a razão prática, como “*éthos*” evangélico. Esta é a lógica inaugurada por Jesus, uma lógica que não atende à exterioridade, mas à “verdade do coração”. A ternura pertence à ordem axiológica, ao ser aretológico, e não ao “ter”, exigindo uma “máxima transparência”, como deverá ser timbre na humanização¹⁶.

A humanização, segundo o paradigma do Bom Samaritano, realiza-se pela ternura como caminho de Desvalidos, “fazendo” apelo a três vias ou direcções entrelaçadas entre si: “o ser”: centração sobre si mesmo que leva ao reconhecimento do “*humus*”; o “amar, descentração do Samaritano face ao Outro e os outros pela “comoção das vísceras”, o “adorar” ou a supercentração face ao absolutamente outro (Deus-Pai). A ternura exige antes de mais os demais e que a pessoa se conheça a si mesmo. As *conditiones sine qua non*, da realização da ternura, no plano antropológico, são: transparência, empatia e liberdade.

3. O Outro, na Parábola do Bom Samaritano, como proximidade

A Parábola do Bom Samaritano é uma óptica do divino no humano de tantos desvalidos da vida. O eu descrito na obra levinasiana não é o eu da vida moral, na procura da vida realizada, procura que, como refere Ricoeur, passa pela prova da norma; mas um eu prévio, transcendental, que é passividade, que é «O outro em mim» - «a alma é o outro em mim». Assim, na parábola do Bom Samaritano, a alma do Desvalido no Caminho será a esplancofania do Samaritano.

Em nosso entender, contudo, isto não significa que, partindo dos textos do autor, não seja possível encontrar um caminho que permita uma fundamentação da ética normativa. A parábola do Bom Samaritano não fundamenta uma ética da “vida boa” (aretologia teleológica), nem muito menos uma “ética deontológica”, à maneira de Kant. Naturalmente, na parábola do Bom samaritano encontra-se explícita uma fenomenologia religiosa, caracterizando-se por uma nova ética, a que denomino “moral plesiológica”.

Como se pode ler em *Totalité et Infini*, no seu momento original a relação eu-mundo não é concebida em termos de conhecimento, mas de “fruição”. A parábola do Bom Samaritano fala-nos da fruição dos saltadores, bem como da actuação legalista do Sacerdote e do Levita.

Com palavras do autor: «a relação do homem com o mundo material não é a negatividade, mas fruição e prazer de viver». As coisas do mundo não se apresentam primariamente como objectos a conhecer mas, antes, «objectos de fruição». Citando: «as coisas [...] são sempre, numa certa medida, – e mesmo os martelos, as agulhas e as máquinas objectos de fruição, oferecendo-se ao gosto», pelo que se apresentam como «alimentação»¹⁷. Estar no mundo é pois

¹⁵ Cf. GOURGUES M., *Luc de l'exégèse à la prédication*, Paris, Editions du Cerf, 1994, pp. 72-74.

¹⁶ Cf. ADRIANO J., “A Caridade e a ética da vida”, *Lumen*, 7, 2001, p. 40.

¹⁷ *Ibidem*, p. 83.

viver no mundo: viver em e viver de... E, nesta parte da obra, Lévinas utiliza uma expressão que para o nosso objectivo é sintomática: «vivemos de “boa sopa”, de ar, de luz, de espectáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc...». Viver no mundo não é viver num exílio, mas sentir-se bem, sentir-se em casa, fruí-lo porque ele é bom. O Desvalido no Caminho sentiu-se em casa, na morada da conduta de um Samaritano bom, que se tornou em Bom Samaritano, pela “deliberação esplancnofânica”. Como já uma vez referimos, este modo de conceber o mundo como um valor com o qual o eu se relaciona em termos de fruição, de alimentação, faz lembrar a narração bíblica, fonte inspiradora do filósofo, segundo a qual Deus, ao fim de cada dia de criação, considerava que «tudo era bom»; por outro lado, também recorda que as primeiras palavras que Deus dirigiu ao homem, na mesma narração, foi para lhe dizer que podia comer do fruto de todas as árvores.

Viver a vida significa viver uma relação de independência dependente do mundo; sem independência, sem estar separado do mundo, não pode o ser humano lançar-se na sua conquista, mas, por outro lado, essa independência não é radical porque ele tem necessidade do mundo para viver; sem ele, não pode viver. Ter a relação com o mundo em termos de fruição é reconhecer o mundo como um valor, como uma realidade boa e que vale a pena possuir; para a qual o eu tende e procura dominar, assimilar. Procurar mergulhar no mundo é próprio do eu. O Samaritano mergulhou no mundo do Desvalido, porque lhe deu uma “morada esplancnofânica”, pela comoção das vísceras (*rahamin*).

O que acontece, contudo, é que o eu não está sozinho no mundo. Para Lévinas o eu está anarquicamente perante o outro em cujo rosto está escrito: «não matarás!», o que exige uma análise da relação eu-outro. Este mandamento está implícito na parábola do Bom Samaritano, muito embora suplantado pelo sentido ético-religioso da responsabilidade de alteridade.

O outro apresenta-se perante o eu, não como objecto que está à sua medida mas, numa total desmedida, como inabarcável. O outro não é, primeiramente, objecto do conhecimento; ele escapa sempre às tentativas de redução a objecto, surge como altura ou como miséria, mas nunca como estando à mão, como objecto de que o eu se pode apossar. A relação eu-outro é, segundo Lévinas, assimétrica. Na linguagem com que o autor se exprime em *Totalité et Infini*, o olhar com que o rosto do Outro me olha e o olhar com que o eu o olha têm um «desnivelamento metafísico. Outrem é metafísico», pelo que não se identifica com a imagem que o eu possa ter dele. «Ele produz-se à medida —ou à desmedida— do Desejo e da bondade corno dissimetria moral do eu e do outro»¹⁸. O outro resiste a todas as tentativas de domínio, ele surge na sua exterioridade como rosto e «o rosto é presença viva, ele é expressão». O Desvalido vê-se no rosto do Samaritano e vice-versa, apesar da assimetria que o Outro impõe. O rosto não é uma máscara, uma fachada inerte à disposição

¹⁸ *Ibidem*, p. 273.

do observador. Sendo expressão, o rosto desfaz «a forma em que o essencial, expondo-se como tema, se dissimula por aí mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso». O Outro é rosto e, quando o rosto do Outro se apresenta, é já palavra inteligível que, na sua exterioridade, diz: «não cometerás assassinio» e cuidarás de Mim, como o Desvalido (Jesus Cristo) cuidarà daqueles que estarão no Juízo Final, questionados pela misericórdia e não pela justiça. Por isso «a essência do discurso é ética» e o começo do discurso, da linguagem, como dirá mais tarde Lévinas, é mandamento. A essência da parábola é o mandamento plesiológico e poiético de um Samaritano. Estamos aqui perante a palavra, o discurso, que não é o *logos* grego, mas o *dabar* hebraico, palavra, ordem que exige resposta. A resposta será o “cuidado plesiológico”.

O surgimento do Outro, como vulnerabilidade, será a vida da minha responsabilidade, que revela a finitude numa dimensão ética, porque o Homem não pode ilibar-se da chamada suplicante e exigente do Rosto do outro Homem. Esta proximidade não se revela com carácter espacial, mas sublinha, naturalmente, o carácter contingente desta relação, porque próximo é o primeiro que chega¹⁹. O próximo mais próximo, segundo a interpretação da parábola, pela leitura de Lévinas, é aquele que chegou primeiro. Foi o *quidam homo*, que descia de Jerusalém para Jericó, que caiu às mãos dos salteadores que O despojaram e abandonaram, deixando “meio-morto”. A proximidade consiste em estar abraçado a um próximo, que é estranho, desvalido ou vulnerável, um absolutamente Outro.

O próximo é o desenraizado, o apátrida, o exposto ao frio e ao calor das estações, o que, em suma, está despido de dignidade ou de valor, aquele que é Desvalido e vulnerável. O próximo, mais próximo da parábola, como Desvalido no Caminho gerou a proximidade de um Samaritano. E a proximidade é ditada, não pela distância, pelo espaço ou pelo tempo, de que o seu ser, como “vulnerável”, me incumbe, me acusa de uma falta, que não cometi livremente, obrigando-se a um despojamento de si mesmo, para cuidar do Outro como frágil²⁰.

A vulnerabilidade é uma proximidade de proximidade, com o Outro, e a proximidade é uma vulnerabilidade do Samaritano. Daqui se infere que a vulnerabilidade do Outro (*quidam homo*) será um “aniquilamento plesiológico”. Surge como um *proprium* plesiológico do Desvalido no Caminho da vida²¹.

O Sacerdote e o Levita significaram uma ruptura de solidariedade com o Outro (semi-morto). O Outro (des-valido) está próximo, provoca no Samaritano a questão ética, leva-me para além da minha vontade e da minha consciência, desperta-me para a responsabilidade, que se expressou na atitude do Sacerdote e do Levita, como distância do vulnerável²².

¹⁹ LÉVINAS, E., *Du Sacré au saint*, Paris, Minuit, 1977, p. 106.

²⁰ MENESES, R. D. B., *O desvalido no Caminho. O Bom Samaritano, como paradigma da Humanização em saúde*, Santa Maria da Feira, Edições Passionistas, 2008, pp. 124-125.

²¹ *Ibidem*, p. 134.

²² *Idem*.

Foi o Outro (desvalido) que apareceu primeiro no caminho da proximidade, tendo levado o Samaritano (vocação do cuidado) à proximidade, acolhendo-O e respondendo aos Seus apelos. Estes apelos do vulnerável são os cuidados (colocou as ligaduras, e aplicou o azeite e vinho). A proximidade surge como relação sem relação não mediada, na imediatez do Outro, que é subjectividade anárquica como implicação, recepção e aceitação vulnerável, que vem a mim (Samaritano), como aquele que presta cuidados, significando mais do que a origem e mais do que a consciência²³. A proximidade não é um estado, nem um repouso, será precisamente inquietude, não - lugar, fora do lugar e do repouso, que perturba a calma da não localização do ser, que se torna “repouso”.

A proximidade converte-se em sujeito, chega ao superlativo, quando desencadeia a “inquietude” que não cessa, convertendo-se em única e, desde este momento, esquecendo-se completamente da reciprocidade. A proximidade é vulnerabilidade, fazendo com que esta seja uma plesiológia quenótica. Na vulnerabilidade há quenose do sujeito. O “aniquilamento plesiológico” é a quenose da vulnerabilidade, que teve o seu epílogo no Gólgota, pela Paixão e Morte, e apresentou o seu prólogo no proto - evangelho da Cruz: parábola de Bom Samaritano²⁴.

A proximidade não está no saber e tão pouco na reciprocidade. A proximidade é não – indiferença à presença do Outro, que me olha. A proximidade é presença do vulnerável (semi-morto), como Desvalido, que olha e chama o Samaritano. Cuida de mim! ...É o mandamento. A proximidade tem dois acusativos: vulnerabilidade e cuidado.

A proximidade é o movimento em direcção ao Outro (vulnerável), sem preocupação do movimento de volta, porque houve um “movimento esplanofânico” do Samaritano. Este foi em direcção ao Outro porque O (desvalido) viu, aproximou-se e acolheu-O sem se preocupar pelo “movimento” do regresso²⁵.

A proximidade do vulnerável cria-me uma ordem (pela ética normativa) e vivencia-me, pelos cuidados, pela “esplanofania plesiológica” (acção da misericórdia ao próximo), actualizando uma aretologia soteriológica. A proximidade é a soterologia da vulnerabilidade pelo cuidado. A proximidade é “dar prioridade “ao vulnerável. Assim, o “outro” , segundo a parábola do Bom Samaritano, poderá significar uma xenoplesiológia.

4. Transcendência na parábola do Bom Samaritano

Mas, o “ex-sistere”, quer dizer, estar em relação com Deus, ser amado por Ele, o “adorar” é “tapar-se a boca”, reconhecendo o mistério do homem e do totalmente Outro e, proclamando, como —*Homo Viator*— a sua infalibilidade, na ternura do Samaritano. A humanização parece ser a ternura de adorar, a ternura do ser e do amor, para viver a “ternura do coração”.

²³ COSTA, M. L., *Lévinas: uma introdução*, Petrópolis, Editorial Vozes, 2000, p. 170.

²⁴ MENESES, R. D. B., *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano, como paradigma da Humanização em saúde*, p. 135.

²⁵ MENESES, R. D. B., *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano, como paradigma da Humanização em saúde*, p. 136.

Todo o rosto da humanização constitui, para aquele que tem os olhos do coração, uma epifania misericordiosa da vida de Deus, um sinal da sua presença e do seu “amor” (*caritas*). Toda a realidade e todo o rosto misericordioso (Samaritano) constituem esta epifania do Outro.

A parábola do Desvalido no Caminho é sinónimo desta revelação pascal e escatológica, porque tem a sua origem numa pergunta sobre a “vida eterna” de um —nómikos—. A imagem da ternura, tira-se da actuação de Jesus, confirmada pela sua mensagem e, sobretudo, pelo mandamento novo do amor, que Jesus faz com que o “nómikos” o refira, antes de narrar o “comportamento exemplar” (terno) do Samaritano e que traduz, pela misericórdia, na relação entre a antiga e a nova Aliança, Vive-se na passagem de um “coração de pedra” (Toráh) para um “coração de carne” (sermão do Monte).

A parábola do Bom Samaritano descreve a forma particular de encarnação do amor ao próximo. Tal como, na narrativa do Juízo Final, e como narra Marcos (9, 41), que valoriza qualquer copo d’água dado ao menor de todos, ela consiste no socorro concreto prestado a pessoas em necessidade.

Dar de comer, dar de beber, cuidar, visitar, vestir o Outro (desvalido no caminho), que está aí diante de mim, em necessidade, é a concreção plesiológica da aretologia poética, elevada no Juízo.

A parábola do Bom Samaritano é um anúncio de esperança, de fé e de caridade, tal como se expressam na audição, recitação e decisão ao serviço de um Desvalido no Caminho. Todos estes elementos definem uma aretologia agápica, que vem do Pai das Misericórdias, passando ao Desvalido no Caminho, Seu filho muito amado, para depois se entranhar na conduta poética de um Samaritano Bom. O comportamento exemplar do Samaritano vai de uma ética poética até a uma ética plesiológica. Terminando numa axiologia agápica.

O homem é uma natureza cósmica e imagem e semelhança de Deus. Isto faz com que a temporalidade da existência humana, unitária na sua raiz, ofereça no seu aspecto duas formas cardinais: primeiro — o “tempo contínuo” do viver intra-mundano, no qual se realiza ou fracassa sucessivamente, e segundo, o antes e o depois, o que na decisão e na intuição amorosa é fulguração instantânea; o segundo como “instante” da decisão autêntica e do encontro interpessoal, no qual se radicaliza repentinamente a vivência que o homem tem da sua peculiar implantação no fundamento da realidade²⁶.

Para amar é preciso amar a Deus - o amor a Deus é princípio e fundamento de todo o autêntico amor ao próximo, mas não é meio para “chegar” a este. O nosso eu só chega à sua plenitude ante o tu de Deus. Mas, para que a dilatadora ponte do amor de Deus alcance a eternidade, tem que ir apoiando-se em sucessivos pilares que são os do amor ao próximo. Quem assim ama, pode dizer: “eu sou contigo naquilo que nos permite ser nós mesmos” em nossa comum natureza de homens e no fundamento transcendente e único das nossas duas pessoas. A pressão do mundo, a força da carne e a deformação egoísta do amor de si mesmo impedem, uma ou outra vez, que a mútua doação de ser, a mútua diafanidade e a mútua assunção do ser alheio logrem perfeição e permanência. O primeiro passo do amor de “co-efusão” deve ser um respei-

²⁶ *Ibidem*, p. 644.

toso reconhecimento da pessoa do outro. O segundo passo do amor “co-efusivo” é a obra de perfeição da pessoa do outro.

O amor-perfeito tem que ser amor em Deus, e, portanto amor de Deus, caridade. É certo que de forma terrena há modos de amor humano diferentes da caridade; mas se o amor, ao outro homem, é deveras recto e profundo, na sua raiz será amor em Deus, e, portanto, participação do ser divino, não só por semelhança, mas também por composição. A última razão do amor ao próximo é, pois, Deus.

Mas, o amor humano só pode actualizar-se com certa perfeição na díade. Um “nós” que não seja “tu-e-eu” não pode passar de ser um nós cooperativo e programático. Mas a díade amorosa não é e não pode ser na vida do homem um ente único e fechado. Viver é ir constituindo distintas díades amorosas, uma cada vez que se produz o encontro com alguém a quem possamos chamar “amigo”. Todavia, a díade torna-se virtual e incoativamente aberta aos outros homens, a todos os homens. Por íntima exigência da nossa constituição, o que em nós é mais pessoal é também o mais universal. Chamando “tu” ao “outro”, dizendo ao outro, a sós com ele, uma palavra de amor, a criatura humana está proclamando a sua radical solidariedade ontológica com o seu Criador e com a criação inteira²⁷.

Entralgo tem uma ideia universalista do corpo humano, estudou-o intensamente, pois não só o refere à sua natureza cósmica, à intimidade pessoal e a Deus, mas também tenta sintetizar a filosofia e a ciência do corpo presente em toda a história do Ocidente. Como personalista, que é, investiga o que humaniza o nosso corpo, distinguindo-o do resto da matéria cósmica. Considera que «Dentro de uma teoria total da pessoa, o corpo representa um papel analisador, catalisador e limitador: analisa o fluxo contínuo de vivências e expressões em que a pessoa vive; cataliza a chegada de vivências ao nível da consciência (...) e limita o viver no espaço e no tempo»²⁸.

A parábola do Bom Samaritano aponta para um espaço e tempo plesiológicos, que se caracterizam como espaço de alteridade e um tempo de prioridade ao Outro. É o tempo do outro, que encurta distâncias e é vizinho do Desvalido no Caminho. A parábola postula uma “corporidade de alteridade” na personagem do estrangeiro, diante do “semi-morto”. É uma corporeidade desvalida.

O Samaritano não sentiu a doença e a saúde do Desvalido como um mercado, mas antes como benefício, expresso ,diante do estalajadeiro, por meio da justiça distributiva. Na sua relação social, a pessoa tem de ganhar a soberania, deixar-se ajudar e voltar-se para os seus semelhantes. Há um ícone na parábola do Bom Samaritano, dado que esta narrativa exemplar mostra a abertura de Cristo para com os Samaritanos (*Lc* 10, 25-37). O Desvalido no Caminho deixou-se ajudar pelo Samaritano, o estrangeiro perante o Templo de Jerusalém. Trata-se, pois, de uma parábola “utópica”. O seu lugar é escatológico. É a parábola do Caminho, caminho soteriológico que começa nesta narrativa e termina na Paixão. Mas, também, aparece como “caminho plesiológico” do Samaritano ao Desvalido.

²⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 686-687.

²⁸ Cf. ORIGES, N., *La antropología médica de Pedro Lain Entralgo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, p. 103.

No domínio da transcendência, os grandes sofrimentos revelam ou não o sentido vivido da vida humana. A pressão da morte coloca em causa toda a pessoa. Assim, por maior força de razão, tornam-se importantes as respostas da fé para a saúde do ser humano. A Transcendência está representada na parábola do Bom Samaritano na figura do Desvalido no Caminho.

Conclusão

A pessoa estará viva na medida em que está interessada na vida e participa numa outra vida, confirmando a vida comum e abrindo-se, com todos os sentidos, à aventura da vida como a da parábola. Quanto mais amarmos a vida de modo incondicional e apaixonado e quanto mais nos expusermos às experiências da vida mais felizes seremos. Quanto mais amarmos a vida e quanto mais perdermos a timidez, mais experimentaremos as dores da vida, as surpresas, as preocupações e a morte da pessoa, que nós amamos. Quanto mais vivamente experimentarmos a fortuna da vida, mais normalmente será para nós a perda da vida pela morte. Quando não se ama mais, mesmo a si mesmo, quando nos tornarmos indiferentes e não partilhamos nada com ninguém, morremos. Paralisa-se o corpo vivente na apatia da alma. Esta é a morte da alma antes da morte física. Esta morte normalmente surge como consequência da morte da alma, já activada. Enquanto estás interessado, estás vivo. O Desvalido no Caminho estava interessado no Samaritano e este no “semi-morto”.

A vida humana é biológica tal como outra vida que a si mesmo se reproduz. A humanidade desta vida consiste no facto de que ela é recebida, afirmada e é, enquanto tal, uma vida interessada. A força para ser pessoa reside na total afirmação e no amor sem reservas desta frágil e mortal vida, porque vem de fora do Pai das Misericórdias.

A vida está no Caminho, tal como se afirma na parábola do *Homo Viator* (Lc 10, 25-37). Esta metáfora do Caminho é um prelúdio da Ressurreição porque “vai e faz o mesmo” na Paixão e Morte de Cristo²⁹. Este Senhor ressuscitado será o caminho, a verdade e a vida. A morte é o caminho para a Ressurreição da Carne³⁰.

A pergunta do *nomikós*, que fazendo para alcançar a *vida eterna*?, é a porta de entrada da narrativa do exemplo provocante da parábola do *Homo Viator* (Lc 10, 25-37) e, por outro, a saída para a Ressurreição da Carne, onde se inicia a vida cónica ou o tempo cónico.

Estamos tão habituados a viver de molde a realizar os nossos projectos e desejos, que urge satisfazer a todo o custo que, se ousássemos passar algum tempo a dar prioridade ao Outro (Desvalido no Caminho) —tempo plesiológico—, seriam tantas as surpresas que seguramente nem nos conheceríamos a nós mesmos.

Mas, segundo o tempo plesiológico, era nesse dia que verdadeiramente nos encontraríamos, encontraríamos Deus e seríamos encontrados por Deus, que, após a Ressurreição da Carne, solenemente declara: “Todas as vezes que o fizestes a um destes meus irmãos, os mais pequenos, foi a Mim que o fizestes” (Mt 25, 40). Para chegarmos à Ressurreição da Carne teremos que passar pelo

²⁹ Cf. BORGES DE MENESES, R. D. B., “Do Desvalido ao Samaritano: a humanização em saúde”, in *Eborensis*, XVIII, 2005, pp. 87-101.

³⁰ Cf. COUTO A., *Como uma Dádiva: caminhos de antropologia bíblica*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2002, pp. 243-258.

espaço-tempo plesiológicos, onde encontraremos o evento do Desvalido, através da Sua prioridade (tempo plesiológico) e da Sua proximidade (espaço plesiológico). A parábola do Bom Samaritano apresenta-se como a “porta de entrada” do tempo plesiológico, que se estabelece na pergunta do *nomikós*: que fazendo para alcançar a Vida Eterna, que é a verdadeira vida.

Naturalmente, a vulnerabilidade é uma “quenose” e surge como aniquilamento do ser, do agir e do fazer. Jesus Cristo não escapou ao “aniquilamento ou à “quenose”, no Golgota. A parábola do *Homo Viator* é eticamente um prólogo da vulnerabilidade de Deus-Pai, em Jesus Cristo. A vulnerabilidade implica uma correlação intersubjectiva, onde se encontra o patético do agir, do estar, do ser e do fazer. Daqui que, segundo a fenomenologia bíblica, a vulnerabilidade teve uma morada (conduta humana frágil), onde habita a falência do estar até ao fazer, surgindo como uma vivência plesiológica representada no Samaritano. Fenomenologicamente, a vulnerabilidade diz uma relação plesiológica pela conduta poiética. Não necessita de imperativos teleológicos (ética nicomaqueia) nem de imperativos categóricos (deontologismo kantiano), dado que é a verdadeira debilidade, como, na ordem da economia soteriológica, esteve no pretório de Pôncio Pilatos. O *Ecce Homo* é a vulnerabilidade suprema da “esplancnofania poiética” do Pai das Misericórdias. Esta vulnerabilidade, além de ter um prómio na parábola do Bom Samaritano, verificou-se na flagelação, segundo S. João, encontra-se realizada desde a passividade da passividade até à proximidade do Samaritano ao Desvalido. Este é o Rosto da fragilidade do ser ao fazer.

A vulnerabilidade, como nota soteriológica, implica uma relação dual de cedências, como se concretiza na parábola. Assim, encontramos o Samaritano, que se tornou numa vulnerabilidade passiva, porque o Desvalido no Caminho era um ser activo, ao despertar naquele a “esplancnofania poiética”³¹.

A vulnerabilidade traz consigo xenologia ou a dimensão da estranheza do agir e do fazer. É uma xenologia poiética. A vulnerabilidade participa deste cuidado xenológico. Para o mesmo pensador, segundo a parábola do Bom Samaritano, será possível uma “teologia da vulnerabilidade”, caracterizando-se pelo papel do estranho na doação e serviço da fragilidade do Outro. O agir e o fazer implicam “condutas quebráveis”, como encontramos nas personagens da parábola: salteadores, Sacerdote, Levitas, Samaritano e “semi-morto”.

A vulnerabilidade é uma qualidade vivencial do Desvalido, e este é *per naturam suam* vulnerável. De facto, a “comoção das vísceras” do Samaritano é uma dimensão plesiológica da vulnerabilidade, uma vez que esta origina aquela³².

Segundo o sentido fenomenológico, a vulnerabilidade tem tanto de solidariedade, quanto esta daquela. É uma necessidade plesiológica que vem do sentido axiológico-ético da vulnerabilidade de um Desvalido no Caminho. Esta é a parábola da vulnerabilidade, porque descreve um Desvalido na sua “debilidade soteriológica”.

³¹ BORGES DE MENESES, R. D. B., *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano, como paradigma da Humanização em saúde*, pp. 202-203.

³² BORGES DE MENESES, R. D. B., “O Vulnerável segundo a parábola do Bom Samaritano”, p. 301.