



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JOÃO LUÍS NABAIS DIAS

O próximo e o outro
Prespectivas éticas da Parábola do Bom Samaritano
(Lc 10, 29-37)

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Jerónimo dos Santos Trigo

Lisboa
2013

INTRODUÇÃO

O que me levou à escolha dos temas da proximidade e da responsabilidade pelo outro, deve-se à sua actualidade. Uma preocupação que se tornou mais acentuada para mim após uma experiência de missão, onde fui interpelado e chamado a ser responsável e a fazer-me próximo daquele outro que me era desconhecido. Não raras vezes nos cruzamos com pessoas que vivem as suas vidas unicamente focadas nos seus próprios interesses, fechadas nelas próprias, visando unicamente reivindicar os seus direitos, realizar a sua satisfação e atingir os seus objectivos. Neste quadro de ideias, o outro é relegado para fora do seu horizonte a não ser que possa contribuir para a concretização dum dado objectivo, sendo assim encarado como um meio ou objecto para alcançar um determinado fim. Quantas vezes nós próprios somos tentados, perante um outro com quem nos cruzamos e que reclama a nossa ajuda a desviar o olhar ou a fazer de conta que não é connosco. Isso é mais fácil e menos comprometedor, deixa-nos numa passividade anestesiante, e num indiferentismo em relação ao chamamento do outro.

Na Carta Apostólica *Salvifici doloris*, o Papa João Paulo II alerta para a necessidade de, na educação, as famílias, as escolas e também a Igreja, darem relevo ao significado das atitudes, de forma a despertar-se a sensibilidade para o próximo e para o

seu sofrimento «de que se tornou símbolo a figura do Samaritano do Evangelho»¹. Julgo, então, ser importante que este consciencializar seja feito por meio de exposições e argumentos válidos, actuais e apelativos para o homem dos nossos tempos. É necessário despertar e formar consciências para o sofrimento do outro, que não é somente físico, mas também mental e espiritual. Desta forma, pretendo inserir este trabalho no esforço que o Papa João Paulo II fez de tentar explicar as questões do próximo e do sofrimento do homem do nosso tempo. Assim sendo, parece-me importante que cada homem adquira a consciência da responsabilidade pelo próximo, compreendendo que esta implica que não nos podemos fazer substituir por uma outra pessoa ou mesmo por uma instituição. A este respeito, o Papa João Paulo II afirma:

«A eloquência da parábola do Bom Samaritano — como de todo o Evangelho, de resto — está sobretudo nisto: o homem deve sentir-se como que *chamado*, de maneira muito pessoal, a testemunhar o amor no sofrimento. As instituições são muito importantes e indispensáveis; no entanto, nenhuma instituição, só por si, pode substituir o coração humano, a compaixão humana, o amor humano, a iniciativa humana, quando se trata de ir ao encontro do sofrimento de outrem.»²

Procuro assim expor a necessidade de responder à vocação do amor ao próximo, para a necessidade do agir, pois não basta saber o que é preciso fazer para ser próximo do outro, é necessário fazê-lo. Um dos exemplos mais preclaros disto, senão mesmo o mais dentre eles, foi apresentado por Cristo com a narrativa exemplar da parábola do Bom Samaritano.

Esta parábola está enquadrada no diálogo entre Jesus e um doutor da Lei, que procura saber o que é preciso fazer para alcançar a vida eterna. Este acaba remetido para o duplo mandamento do amor, a Deus e ao próximo, mas justifica a sua dúvida

¹ Cf. JOÃO PAULO II, *Carta Apostólica Salvifici Doloris*, 29, Editorial AO, Braga, 1996.

² *Ibidem*, 29.

perguntando quem é o seu próximo. Esta parábola é considerada a parábola chave para a compreensão do amor ao próximo. O tema do próximo, apesar de ter uma nova compreensão no Novo Testamento, não é tratado pela primeira vez nos textos neotestamentários, já nos textos do Antigo Testamento é uma questão amplamente referida, conforme se pode verificar nos livros do Levítico e do Deuteronômio, nomeadamente no decálogo e no mandamento do amor a Deus e ao próximo.

É perceptível, ao longo da Sagrada Escritura, o progresso e o desenvolvimento em torno da noção de próximo, que no Novo Testamento ganha uma nova dinâmica. Cristo confere-lhe uma nova amplitude e profundidade que rompem com os conceitos e perspectivas dos homens do seu tempo, sem com isso revogar o que havia sido dito e manifestado «aos antigos».

A proximidade não é um estado, mas uma inquietude, que não tem lugar, nem repouso e que não me deixa indiferente. Perante o outro que se aproxima, não me posso alhear, mas tenho que constituir com ele uma relação, onde «eu» sou participante. A proximidade é a presença do outro que me torna por ele responsável. Emmanuel Levinas apresenta a sua filosofia partindo de uma «ética de alteridade», onde os temas do outro, da proximidade e da responsabilidade são centrais e amplamente aprofundados. O filósofo apresenta a proximidade do outro pela manifestação do rosto, o qual não é meramente o rosto físico, mas aquilo que me interpela e se faz ouvir mesmo sem que o «outro» emita qualquer som, e que me ordena e me faz por ele responsável.

Além de ser um instrumento para a nossa reflexão, a filosofia levinasiana permitirá aprofundar o tema, fornecendo uma outra perspectiva. Esta filosofia levanta questões e permite aprofundar a reflexão acerca do «outro e do próximo» em âmbitos

que estão para lá da teologia, mas que colabora para o aprofundamento do conhecimento do homem.

Assim, nesta dissertação, procurar-se-á fazer uma interpretação da parábola do Bom Samaritano tentando perceber o que nela está implícito, a quem se dirigia, quem são os seus intervenientes, quais eram as perspectivas que vigoravam naquele tempo e que impacto poderá ter causado, assim como quais as suas implicações para o agir do homem na sua relação com o «outro». Este será o ponto de partida e de referência para o desenvolvimento desta dissertação. Posteriormente, procuraremos articular isto com os contributos do pensamento de Emmanuel Levinas, para, finalmente, retirar conclusões e desafios de carácter ético-teológico.

A reflexão de Emmanuel Levinas foi uma novidade e um desafio, pois é um autor que até então me era desconhecido. A leitura das suas obras, de teses acerca da sua reflexão e de alguns artigos científicos revelou-se muito proveitoso para o nosso tema pela profundidade dos seus contributos. Uma perspectiva que, apesar de ter referências da filosofia ocidental, apresenta uma crítica à mesma, pois Emmanuel Levinas, na sua filosofia de alteridade, pensa o outro, não partindo de «si», mas pensando-o como totalmente outro, sendo a «ética de alteridade» o ponto de partida para a sua reflexão.

Esta dissertação iniciará com um capítulo introdutório, que trata a relação da Sagrada Escritura com a Teologia, de um modo particular com a Teologia Moral. Apesar de não parecer ter, de forma directa, relevo para desenvolvimento do tema da dissertação, pareceu-nos oportuno atentar nesta questão, uma vez que temos como referência a narrativa exemplar do Bom Samaritano, com vista ao desenvolvimento de uma reflexão acerca do agir do homem. Seguir-se-á então, um segundo capítulo onde faremos uma leitura da parábola do Bom Samaritano, procurando analisar o seu contexto e a sua estrutura, de modo a que se possam recolher dados para o

desenvolvimento da nossa reflexão. No terceiro capítulo faremos referência à filosofia de Emmanuel Levinas, procurando também contextualizar o autor, para que se possam compreender melhor as motivações e os conteúdos do seu pensamento. Por fim, num quarto capítulo, procuraremos apresentar um aprofundamento na perspectiva ético-teológica, acerca proximidade, da alteridade e do duplo mandamento do amor. Ainda se fará uma breve referência de como o «fazer» é apresentado como caminho para a vida eterna. Para isso, serão tidos em conta os conteúdos recolhidos na parábola e na filosofia levinasiana, procurando, na medida do possível, articula-los.

CAPÍTULO I

SAGRADA ESCRITURA COMO FONTE PARA A TEOLOGIA

MORAL

Dado que nesta dissertação se vai fazer uso de uma passagem bíblica para se desenvolver uma reflexão no âmbito da Teologia Moral, parece-me oportuno referir a importância do contributo da Sagrada Escritura para a reflexão da moral-ética³-teológica, assim como a importância da interdisciplinaridade com os outros ramos do saber teológico e das ciências humanas.

A Teologia Moral não pode ser pensada como uma disciplina isolada, pois é necessário que tenha fundamentos que a sustentem, assim como referências que a orientem. Encontramo-nos num tempo em que o homem⁴, ao ser confrontado com a Sagrada Escritura, se debate com uma série de normas e preceitos que numa primeira análise deixa a muitos reticentes. Não concebem a Sagrada Escritura como um fundamento plausível e atual para uma reflexão moral para os nossos tempos. Facilmente a Sagrada Escritura é rotulada de antiquada e desadequada, com o

³ Neste trabalho utilizarei os termos «moral» e «ética» de modo indistinto, apesar de se distinguirem em outros âmbitos.

⁴ Quando enuncio «homem», não pretendo fazer distinção ou seleção de género, mas fazer uso do seu conceito mais lato. Para efeito contrário na devida altura farei a distinção no corpo do texto.

argumento de ter sido redigida há muito tempo e para uma realidade cujas circunstâncias de vida são bem diferentes da de hoje. Desta forma, a Sagrada Escritura não é vista como uma referência da qual se possa partir para uma moral «contemporânea». Além disso, é ainda apontado o "silêncio" aparente no que diz respeito aos novos problemas morais que vão aparecendo⁵.

Para que a Teologia Moral possa ser acolhida com maior credibilidade, é necessário que se apresente como uma exposição científica bem fundamentada e em consonância com o método da ciência teológica. A Teologia Moral deve ter em consideração as críticas que hoje se levantam contra a moral cristã, assim como as grandes exigências dos sinais dos tempos. Além disto, a Teologia Moral deve estar intimamente ligada aos outros ramos da Teologia e, como tal, deve procurar nutrir-se e alicerçar-se nos fundamentos que sustentam todos os ramos do saber teológico. A «*Dei Verbum*», afirma que esses fundamentos são compostos por uma tríade - Sagrada Escritura, Tradição e Magistério - na qual e pela qual toda Teologia se deve pautar⁶.

1. Novo olhar da Teologia Moral para a Sagrada Escritura

É certo que, ao longo da história, a Teologia Moral procurou sempre referir-se à Sagrada Escritura. Contudo, o modo como esta referência era feita nem sempre foi o mais adequado. Tomemos como exemplo os manuais clássicos, que partiam da garantia do apoio na Tradição, fazendo uso da Sagrada Escritura sem a devida interpretação. Era frequente a utilização de trechos da Sagrada Escritura descontextualizados do sentido do

⁵ Cf. W. LEVADA. *Prefácio*, in PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Bíblia e Moral - raízes do agir cristão*, in H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia*, Difusora Bíblica & Gráfica de Coimbra 2, Fátima, 2011.

⁶ Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática a Revelação de Deus (Dei Verbum)*, 10, Editorial A.O., Braga, 11ª Edição, 1992.

corpo do texto, através dos quais se procurava justificar e apoiar as ideias que apresentavam⁷.

As últimas décadas foram férteis na transformação e desenvolvimento da Teologia Moral, assim como da sua relação com a Sagrada Escritura, durante as quais se foi abandonando a «antiga moral casuística», que marcava fortemente a Teologia Moral desde o Concílio de Trento.⁸ A partir do Concílio Vaticano II, dá-se o abandono progressivo deste método reflexivo que tinha até então influenciado vincadamente a reflexão da Teologia Moral, revalorizando-se o reconhecimento da importância da Sagrada Escritura para a Teologia Moral, enquanto referência basilar⁹.

Atendendo a alguns documentos do Concílio Vaticano II, podemos encontrar a recomendação que é feita para que se mantenha a íntima relação da Teologia Moral com a Sagrada Escritura da qual aquela deverá nutrir-se¹⁰. A Constituição dogmática «*Dei Verbum*» refere-se à Sagrada Escritura como fundamento à qual se deve recorrer e na qual se deve consolidar, sendo como que a alma de toda a Teologia¹¹. O mesmo apelo é feito no decreto «*Optatam Totius*», acerca da formação sacerdotal, porém aqui de um modo mais específico à Teologia Moral. Recomenda-se então o aprofundamento e um cuidado especial no estudo e no desenvolvimento da Teologia Moral, onde a exposição científica deve ter a precaução de se alimentar da Sagrada Escritura¹². Ainda na Constituição pastoral «*Gaudium et Spes*» é-nos dito que deve ser «à luz do Evangelho e da experiência humana» que se devem abordar algumas das problemáticas dos nossos

⁷ Cf. J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Percursos da Teologia Moral*, in Didaskália, Volume: XLII, fascículo 2, 2012, 131.

⁸ Cf. J. TRIGO, *A Teologia Moral no Concílio Vaticano II e no período posterior*, in *Ética: Consciência e Verdade*, 2011, 114. Cf. M. VIDAL, *Moral de Atitudes: Moral Fundamental*, Volume I, Editora Santuário, Aparecida-SP, 4ª edição, 1993, 87, 88 e 99.

⁹ Cf. M. VIDAL, *Moral de Atitudes*, 88.

¹⁰ *Ibidem*, 89.

¹¹ Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática a Revelação de Deus (Dei Verbum)*, 24.

¹² Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto sobre a formação sacerdotal (Optatam Totius)*, 16, Editorial A.O., Braga, 11ª Edição, 1992.

tempos que afectam o homem¹³. A Sagrada Escritura constitui assim um alento que imprime dinâmica à reflexão da Teologia Moral.

Esta concepção do uso da Sagrada Escritura como «alma de toda a teologia» foi estando sempre presente como «símbolo» da atenção renovada à Sagrada Escritura. Com este maior cuidado e aprofundamento, pretende-se um afastamento do «método regressivo» utilizado nos manuais clássicos. Porém, isto não é um virar costas a todo o trabalho e reflexão que se tinha elaborado até então, mas, no que diz respeito a esta relação, procura-se que a Teologia Moral esteja mais enraizada na Sagrada Escritura, e que a exegese bíblica seja mais próxima da praxis cristã. Deste modo, a Teologia Moral continua a usufruir e a assumir como características próprias as referências bíblicas e a fidelidade à tradição teológica¹⁴.

Contudo, na abordagem da Sagrada Escritura, a Teologia Moral deve estar ciente de que não se trata de um manual de ética/moral, pois a Bíblia «não desenvolve um sistema ético, nem pode ser comparado a um filão do qual alguém possa servir-se livremente, a fim de garantir de forma autoritativa uma especulação a nível do direito natural»¹⁵. Sendo a Bíblia um contributo, enquanto referência primária, que dá uma nova luz à realidade humana, não invalida a autonomia da racionalidade ética, uma vez que não apresenta em primeiro lugar um sistema moral completo de conteúdos concretos. Na Sagrada Escritura encontra-se sobretudo a intencionalidade das motivações, das orientações globais, dizendo respeito ao domínio do «universo da cosmovisão» e não tanto ao dos conteúdos concretos¹⁶.

Porém, têm sido reconhecidos os esforços feitos para o aprofundamento do sentido da Sagrada Escritura com o intuito de dar respostas válidas a perguntas para os

¹³ Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral a Igreja no Mundo Actual (Gaudium et Spes)*, 46, Editorial A.O., Braga, 11ª Edição, 1992.

¹⁴ Cf. M. VIDAL, *Moral de Atitudes*, 89-90.

¹⁵ J. TRIGO, *A Teologia Moral no Concílio Vaticano II e no período posterior*, 114.

¹⁶ Cf. M. VIDAL, *Moral de Atitudes*, 89-90.

problemas contemporâneos que são colocados à investigação bíblica¹⁷. Embora a Bíblia não ofereça soluções pré-feitas à Teologia Moral, a Bíblia apresenta critérios válidos para o agir humano, sendo o seu uso correcto um contributo para o arranque de uma renovação da Teologia Moral. O contributo primordial da Sagrada Escritura é a sua inspiração «pelo facto de serem inspiradas, são verdadeiramente palavra de Deus»¹⁸, mas também é importante a sua compreensão de vida moral, ou seja, a sua perspectiva sobre Deus, o homem e as relações que os aproximam¹⁹.

Então, é necessário que a Teologia Moral tenha como fundamento o «conhecimento crítico do conteúdo ético expresso na palavra de Deus», fazendo uso dos meios científicos da exegese e da hermenêutica²⁰. A Sagrada Escritura está carregada de instruções sobre comportamentos e atitudes a serem mantidas, sendo necessário que os exegetas, através da sua reflexão, ajudem a definir o alcance desta variedade de normas, mandamentos, interdições, prescrições jurídicas, entre outras, para que a Teologia Moral possa usufruir e fazer uma interpretação correcta destas indicações.

É difícil fazer a distinção entre preceitos morais universais, prescrições rituais e ordens jurídicas particulares, pelo facto de a Bíblia não ser um manual de Teologia Moral e, como tal, aquando da sua redacção, não houve a preocupação em fazer tais distinções. É também observável ao longo da Bíblia um considerável progresso da moral, que encontra o seu ponto mais sublime no Novo Testamento. Por isso, não se pode dizer que uma posição moral que tenha sido tomada no Antigo Testamento, ainda vigore ou continue a ser válida. Assim, para além do necessário discernimento, há que

¹⁷ Cf. Cf. BENTO XVI, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal, Palavra do Senhor (Verbum Domini)*, 44, Paulus, Lisboa, 2010.

¹⁸ Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática a Revelação de Deus (Dei Verbum)*, 24.

¹⁹ Cf. W. LEVADA, *Prefácio*, in PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Bíblia e Moral - Raízes do Agir Cristão*. J. TRIGO, *A Teologia Moral no Concílio Vaticano II e no Período Posterior*, 114.

²⁰ J. TRIGO, *A Teologia Moral no Concílio Vaticano II e no período posterior*, 114.

ter em conta a evolução da consciência moral que se vai processando²¹. Por isso, é necessária uma relação estreita entre estes dois ramos da teologia, numa complementaridade de saberes na busca da verdade do homem, da sua relação com Deus e com os outros²².

2. Importância da perspectiva histórica e social

A afirmação utilizada de que a Sagrada Escritura é a «alma de toda a teologia», foi utilizada pelo Concílio Vaticano II e adoptada pela teologia contemporânea, para falar da relação entre investigação histórica e «hermenêutica da fé» aplicadas à Sagrada Escritura²³. A história tem, então, um peso preponderante na compreensão adequada da Sagrada Escritura, assim como na sua transmissão autêntica ao longo do tempo. Desta forma, se, por um lado, a Teologia Moral deve procurar nutrir-se fortemente da Sagrada Escritura, por outro, a história é também indispensável na elaboração e na compreensão própria da moral cristã. A Teologia Moral, nas suas três valências (moral, teológica e cristã), ajuda-nos a perceber a importância da história e influencia a reflexão crítica da moral cristã, de modo particular enquanto práxis, teológica e cristã. Pela dimensão moral, a Teologia Moral é a teoria crítica da práxis do homem, sendo o homem um ser histórico, que se vai continuamente «autoproduzindo», quer na ordem da sua existência material e prática, quer na ordem da sua vida espiritual, onde se insere também a moral. Por ser teológica, é teoria crítica da práxis cristã, onde a perspectiva histórica se torna relevante, pois o moralista deve encarar a sua reflexão como um serviço à comunidade

²¹ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Interpretação da Bíblia na Igreja*, D 3, in H. ALVES, Documentos da Igreja Sobre a Bíblia, Difusora Bíblica & Gráfica de Coimbra 2, Fátima, 2ª edição, 2011.

²² Cf. J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Percursos da Teologia Moral*, 132.

²³ Cf. BENTO XVI, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal, Palavra do Senhor, (Verbum Domini)*, 47.

cristã, contribuindo com uma orientação crítica em relação ao seu próprio agir, a compreender o que é obediência à praxis e o que é obediência ao «*kerigma*» apostólico²⁴. Por ser cristã, a Teologia Moral deve procurar apreender o projecto divino acerca do agir humano, assim como «da praxis "cristã" de Jesus de Nazaré e das comunidades apostólicas»²⁵. Esta função só é exequível com um determinado conhecimento histórico, uma vez que a Sagrada Escritura se expressa por meio de conceitos humanos, assim como por uma «filosofia» (ainda que de um modo implícito) desenvolvida por comunidades.

Assim, a historicidade, na qual se dá a constituição de cada sociedade na qual os homens se encontram inseridos, é um facto do qual a ética não se pode alhear²⁶. Estas dimensões são também importantes para a exegese bíblica, pois a Sagrada Escritura, sendo de inspiração divina, foi escrita numa história concreta, através da mediação de homens marcados pelo seu tempo²⁷. O sistema ético que orienta o homem e contribui para que este compreenda a sua condição humana tem como pano de fundo um contexto histórico e social, que, se não for levado em conta na reflexão moral, não alcançamos o significado e o peso dos valores e princípios daquele sistema não são alcançados²⁸. Por conseguinte, é a partir destes princípios e valores que podemos ter uma melhor percepção do valor das normas éticas, assim como da sua aplicação aos nossos dias.

²⁴ Cf. R. RICON. ORDUÑA, *Esboço Histórico da Teologia Moral* in R. RINCON ORDUÑA - E. LÓPEZ AZPITARTE - F. JAVIER ELIZARI BASTERRA, *Práxis Cristã, I, Moral Fundamental*, Edições Paulinas, São Paulo, 1983, 32.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento: De Jesús a la Iglesia primitiva* I, Biblioteca Herder, Barcelona, 1989, 24.

²⁷ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, D 1.

²⁸ Cf. M. VIDAL, *Moral de Atitudes*, 94-95.

3. Métodos exegéticos

O biblista Lorenzo Alvarez Verdes afirma a impossibilidade de abordar o estudo da Sagrada Escritura, no âmbito da ética, sem uma aplicação verdadeiramente científica dos métodos «histórico-crítico», «estrutural», «simbólico» e «simbólico-cultural». Por meio do método «histórico-crítico» chega-se a um conhecimento da origem, da forma e da estrutura do texto, de modo a enquadrá-lo na marca vital da comunidade onde foi redigido. Através do método «estrutural» pode-se descobrir, para além dos termos, o sistema de relações operantes no texto, as quais são verdadeiramente geradoras do significado. Por fim, os métodos «simbólico» e «simbólico-cultural», são também imprescindíveis, pois através deles é-nos possível compreender as normas, os princípios, os comportamentos e o universo simbólico das comunidades onde a Sagrada Escritura foi redigida²⁹.

A moral tem procurado levar em maior consideração a perspectiva histórico-salvífica da Sagrada Escritura. Pois sem ela não nos é permitido entender a mensagem moral que esta nos transmite. Por isso, Rudolf Schnackenburg diz que para compreender a mensagem moral neotestamentária é necessário ter em conta o contexto da história do Povo de Israel, com as suas tradições e normas morais enraizadas na fé, um povo que se sabe agraciado por Deus³⁰, um povo que se sabe portador de uma herança histórica, sobre a qual ia reflectindo.

A interpretação das normas, mandamentos ou leis que encontramos na Sagrada Escritura, de um modo particular no Antigo Testamento, exige atenção ao contexto em que surgem. No Antigo Testamento é possível depreender a historicidade da moral

²⁹ Cf. L. ALVAREZ VERDES, *Ética bíblica y hermenéutica*, in: *Studia Moralia*, vol. XXXV/2, 1997, 327-328.

³⁰ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, 24.

veterotestamentaria, espelhada na evolução dos costumes da Toráh, da pregação profética e da doutrina sapiencial³¹. Vemos, então, como a temática da «Lei» é a que ocupa maior destaque, sendo tida como a «coluna vertebral da ética veterotestamentária», onde nos deparamos com o fundo ético das tradições mais primitivas, bem como com as raízes ético-religiosas como alicerce da congregação das tribos³². Intimamente ligado à «Lei» temos o «Decálogo», que também vem marcar fortemente o povo de Israel, marcado por três características: «um alcance virtualmente universal, a sua pertença a um quadro teológico da aliança e o seu enraizamento num contexto histórico de libertação»³³.

Porém, para fazer uma interpretação correta da Lei e do «Decálogo» é necessário partir do «Profetismo», salientando a importância dos profetas que muito influenciaram a configuração da consciência ética de Israel. De igual modo, não pode ser descurada a «moral sapiencial», na qual podemos encontrar determinadas orientações, algumas das quais são utilizadas para a reflexão cristã actual³⁴. Tendo em conta isto, é possível considerar o Antigo Testamento como expressão da vinculação de toda a ética à história e à sociedade. A importância e a interpretação destas normas e preceitos veterotestamentários, não são atingíveis numa leitura isolada do seu contexto, não se podendo ignorar o âmbito de um povo em relação com Deus³⁵. Além disso, não podemos esquecer que a leitura definitiva nos chega por meio do Novo Testamento³⁶.

Todavia, nem mesmo a interpretação moral dos textos neotestamentários é evidente, pois, muitas vezes, estes exprimem-se por meio «de imagens ou de forma

³¹ *Ibidem*, 24-25.

³² Cf. M. VIDAL, *Moral de Atitudes*, 91.

³³ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Bíblia e Moral - raízes do agir cristão*, 27.

³⁴ Cf. M. VIDAL, *Moral de Atitudes*, 92.

³⁵ Cf. W. LEVADA. *Prefácio*, in PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Bíblia e Moral - raízes do agir cristão*.

³⁶ Cf. M. VIDAL, *Moral de Atitudes*, 92.

paradoxal»³⁷. É certo que o Novo Testamento nos oferece atitudes básicas de comportamento, mas muitas das prescrições neotestamentárias precisam de ser interpretadas no seu contexto sociológico e cultural. No Novo Testamento, pode-se deduzir sistemas éticos com orientação diversa «baseados no Reino de Deus, na imitação de Cristo, no amor, na Escatologia, na comunidade, no Espírito». Contudo, nenhum destes sistemas deve ser absolutizado, pois, para além de estarem intimamente relacionados, cada um diz da especificidade da ética neotestamentária e, assim sendo, sobrepor um aos outros seria ocultar parte da reflexão ética-teológica do Novo Testamento³⁸.

Podemos, então, concluir que a ética faz uso da Sagrada Escritura por considerar esta uma fonte na qual se podem encontrar referências importantes, para reflectir acerca dos problemas com que hoje somos confrontados. Mais que soluções concretas, a Bíblia proporciona o conhecer e aceder à inteligência renovada, permitindo, assim, discernir o que em cada caso concreto é exigência da vontade de Deus. Por esta razão, a Sagrada Escritura permite aceder ao diálogo universal, sem ignorar a característica de renovada e integrante do existencial cristão. Uma ética bíblica não se deve perder em normas rigoristas que julgam acções, mas preocupar-se com a pessoa que procura a sua identidade específica e concreta a partir da narrativa evangélica³⁹.

Lorenzo Alvarez Verdes escreve ainda que a narrativa evangélica é «narrativa da *kenosis*», sendo esta concepção o único meio para uma libertação dum «ética bíblica de tendências autoritaristas, fundada numa concepção naturalística-transcendente de Deus»⁴⁰, concedendo uma aproximação que ilumina o homem que procura a sua própria identidade.

³⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, D 3.

³⁸ Cf. M. VIDAL, *Moral de Atitudes*, 94.

³⁹ L. ALVAREZ VERDES, *Ética bíblica y hermenéutica*, 342.

⁴⁰ *Ibidem*, 342.

Nos textos veterotestamentários, e logo no relato da criação, por meio de uma linguagem figurativa/simbólica, vemos como Deus concede ao homem o domínio sobre toda a criação, com ressalva no que diz respeito ao definir por si próprio o que é bom ou mau, projetado na imagem da proibição de comer do fruto da árvore do conhecimento/ciência do bem e do mal. A conduta do crente, a qual leva inscrita no seu coração o duplo mandamento do amor (Cf. Dt. 6, 4-7), deve pautar-se pelo que diz o Decálogo, o qual é renovado e aperfeiçoado em Cristo (Cf. Mt 15, 17)⁴¹.

Uma vez que a parábola do Bom Samaritano irá ter uma certa centralidade no desenvolvimento da dissertação, procurarei ter em conta alguns dos aspectos acima referidos, para que possa extrair conteúdos que serão fundamentais para a reflexão. Procurarei compreender o sentido do texto hoje, em articulação com as ciências teológicas, históricas e sociais. Procurarei também captar a relação entre o texto e a história, para posteriormente constatar, até que ponto se pode articular a mensagem evangélica com a ciência ética teológica. Deste modo espero apurar como as noções de próximo, de proximidade e de responsabilidade, que nos fornece a parábola do Bom Samaritano, se podem articular com os conceitos que Emmanuel Levinas desenvolve na sua reflexão.

⁴¹ Cf. A. FERNÁNDEZ, *Moral Fundamental: Iniciação Teológica*, Diel, Lisboa, 2004, 24-25.

CAPÍTULO II

A PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO (LC 10, 25-37):

UMA NARRATIVA EXEMPLAR

A parábola do Bom Samaritano situa-se no Evangelho de Lucas. Dentre os Evangelhos, este é o que aglomera o maior numero de parábolas, algumas exclusivas, como é o caso da que iremos aprofundar⁴².

Lc 10, 25-37 ⁴³:

«²⁵Levantou-se, então, um doutor da Lei e perguntou-lhe, para o experimentar: "Mestre, que hei-de fazer para possuir a vida eterna?" ²⁶Disse-lhe Jesus: "Que está escrito na Lei? Como lêis?" ²⁷O outro respondeu: "Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças e com todo o teu entendimento, e ao teu próximo como a ti mesmo." ²⁸Disse-lhe Jesus: "Respondeste bem; faz isso e viverás." ²⁹Mas ele, querendo justificar a pergunta feita, disse a Jesus: "E quem é o meu próximo?" ³⁰Tomando a palavra, Jesus respondeu: "Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e caiu nas mãos dos salteadores que, depois de o despojarem e encherem de pancadas, o abandonaram, deixando-o meio morto. ³¹Por coincidência, descia por aquele caminho um sacerdote que, ao vê-lo, passou ao largo. ³²Do mesmo modo, também um levita passou

⁴² Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, III, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, 276.

⁴³ Para os textos da Sagrada Escritura, seguirei a tradução da Bíblia Sagrada, Difusora Bíblica, 4ª edição, Lisboa, 2003.

por aquele lugar e, ao vê-lo, passou adiante. ³³Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou ao pé dele e, vendo-o, encheu-se de compaixão. ³⁴Aproximou-se, ligou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho, colocou-o sobre a sua própria montada, levou-o para uma estalagem e cuidou dele. ³⁵No dia seguinte, tirando dois denários, deu-os ao estalajadeiro, dizendo: 'Trata bem dele e, o que gastares a mais, pagar-to-ei quando voltar.' ³⁶Qual destes três te parece ter sido o próximo daquele homem que caiu nas mãos dos salteadores?" ³⁷Respondeu: "O que usou de misericórdia para com ele." Jesus retorquiu: "Vai e faz tu também o mesmo."»

Esta perícopa encontra-se na secção central do Evangelho de Lucas, estando inserida na «*subida de Jesus a Jerusalém*» (9, 51 - 19, 27)⁴⁴. É precisamente nesta secção onde se encontra reunido o maior número de parábolas, em comparação com todas as outras que compõem este Evangelho.

A parábola está inserida no diálogo que Jesus trava com um doutor da Lei que O questiona acerca de como alcançar a vida eterna⁴⁵. Similarmente a este diálogo, podemos encontrar correspondência nos Evangelhos de Marcos e Mateus (Cf. Mc 12, 28-31 e Mt 22, 34-40), nos quais alguém questiona Jesus, e em que Este conjuga dois versículos do Antigo Testamento (Dt. 6, 5 e Lv. 19, 18) para dar resposta. Contudo, a questão levantada no Evangelho de Marcos e no de Mateus, é formulada de modo diferente. Acontece que nestes dois Evangelhos a questão prende-se com qual seria o maior mandamento da Lei, enquanto que em Lucas a questão formulada tem como objectivo saber o que é necessário fazer para possuir a vida eterna⁴⁶.

Outra diferença diz respeito ao momento em que é colocado este diálogo. Em Lucas, dá-se com Jesus a caminho de Jerusalém, enquanto que Marcos e Mateus situam este momento já com Jesus em Jerusalém, onde se desenrolará uma série de tensões

⁴⁴ Esta divisão que sigo é a proposta pela edição da Bíblia, da qual farei uso, que divide o Evangelho de Lucas em cinco secções.

⁴⁵ Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas: Do contexto às ressonâncias*, Edições Loyola, S. Paulo, 2005, 16.

⁴⁶ Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, III, 266-267.

com os judeus. Segundo alguns exegetas, Marcos e Mateus terão feito o enquadramento original do diálogo, enquanto que Lucas tê-lo-á deslocado, por achar que com a junção da parábola que punha o samaritano em relevo, encontraria melhor enquadramento⁴⁷.

Finalmente no versículo vinte e nove, encontramos outra pergunta do doutor da Lei que abre espaço para a introdução da parábola, sendo esta a grande diferença face aos textos de Marcos e de Mateus⁴⁸.

A parábola foi um instrumento que Jesus utilizou para falar e dar a conhecer a Boa Nova aos seus ouvintes. Este estilo literário faz uso de elementos comuns ao quotidiano das pessoas, para falar de algo que é mais profundo e complexo, de modo a tornar-se compreensível a estes⁴⁹. Deste modo, Jesus introduz os ouvintes numa realidade que é bem conhecida por estes, de tal modo que aquilo que lhes é dito se torna claro. As parábolas de Jesus são tidas como novidade em toda a literatura rabínica, pois são detentoras de um cunho próprio, cuja mestria é revelada pela clareza e simplicidade⁵⁰.

Jesus por meio da parábola, procura dar um exemplo, «o de como ser próximo de quem precisa de auxílio»⁵¹. Estamos perante uma forma especial de parábola denominada de «narrativa exemplar», a partir da qual o autor procura pôr em evidência

⁴⁷ Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 16-17.

⁴⁸ Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, III, 266.

⁴⁹ Um dos problemas das parábolas da Sagrada Escritura, é os termos de comparação que são usados. É que, se eram comuns às pessoas do tempo em que as parábolas foram proferidas (vida campestre, o valor das coisas – como caso da dracma perdida), porém, nos tempos que correm não são tão familiares quanto isso.

⁵⁰ Cf. J. JEREMIAS, *As parábolas de Jesus*, Paulus, São Paulo, 9ª edição, 2004, 8-9. Apesar de comumente se chamar «parábola do Bom Samaritano» a esta narrativa, na verdade não se trata efectivamente de uma parábola, uma vez que a parábola faz compreender uma realidade pondo uma outra em cena, como é o caso do Reino de Deus, para cuja explicação Jesus faz uso das imagens da "dona de casa", "do semeador", entre outras (Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 17). Nesta, a realidade que se quer transmitir está directamente patente, de tal modo que Jesus conclui com um: "vai e faz tu também o mesmo". Ou seja, denota-se a falta de uma conclusão feita por Jesus, onde normalmente estão contidos o cerne e o sentido da narrativa, pois trata-se de um assunto impulsionado pela própria história (Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, III, 268).

⁵¹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho: O Bom Samaritano como paradigma da Humanização em Saúde*, Edições Passionistas, [s.l.], 2008, 19.

«valores, atitudes ou comportamentos a imitar ou a evitar»⁵². Esta narrativa termina sempre com um convite à imitação e está determinada por uma visão objectiva e não imaginada da realidade. As narrativas exemplares pertencem todas à fonte própria de Lucas e servem em determinados contextos de exemplos didácticos apresentados como paradigmas retóricos⁵³.

1. Diálogo entre Jesus e o doutor da Lei

Ao ser lida no enquadramento do diálogo de Jesus com o doutor da Lei, a parábola torna-se resposta e interpretação do mandamento do amor, segundo as categorias do Reino pronunciadas já no Sermão da Montanha⁵⁴.

A perícopes começa então por apresentar o doutor da Lei, que formula uma pergunta, cuja resposta certamente já saberia, uma vez que os doutores da Lei constituíam um grupo que lia, escrevia e interpretava as escrituras sagradas, tinham longos anos de estudos, um grande domínio da Lei assim como das tradições orais, tendo ainda que dar provas a outros escribas de possuírem recto juízo⁵⁵. Os doutores da Lei eram formados por sacerdotes, podendo provir de famílias importantes, assim como de outros estratos do povo. Eram inclusive admitidos os que não eram de ascendência israelita.

Após adquirir um bom domínio da legislação religiosa e civil, o doutor da Lei era considerado doutor «não ordenado». Somente atingindo os 40 anos de idade, é que

⁵² Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 17-18. Cf. M. LÓPEZ ALONSO, *El cuidado: Um imperativo para a bioética*, Universidade Pontificia de Comillas, Madrid, 2011, 139-144.

⁵³ Cf. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas, II*, Salamanca, Sígueme, 2002, 117.

⁵⁴ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho:*, 19.

⁵⁵ Cf. J. CARREIRA DAS NEVES, *Evangelhos Sinópticos*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2002, 86.

passaria a ser doutor «ordenado», o que lhe dava o direito de fazer parte do sinédrio⁵⁶. Isso dava-lhe o direito de fazer parte do sinédrio. Ao contrário da condição sacerdotal, o ser doutor da Lei não vem por transmissão geracional, mas pelo estudo e domínio da Lei.

O serviço de ler e interpretar a Lei e a Escrituras estava entregue aos sacerdotes. Após o exílio da Babilónia, os sacerdotes ganharam o domínio do Templo e constituíam a única autoridade na sociedade, sob a alçada do sumo sacerdote, que era o chefe da nação devido à inexistência do rei e ao esbatimento da influência dos profetas. No tempo de Jesus, quer os sacerdotes, quer os doutores da Lei mantiveram a sua influência e autoridade, cabendo-lhes a responsabilidade de estudar e aplicar a Lei às circunstâncias com que se deparavam. Por norma os escribas são leigos, com uma grande cumplicidade com os sacerdotes, pois, após extinção da monarquia, uniram esforços para que se estabelecesse uma teocracia, em que eles seriam os agentes principais para dar a conhecer e a fazer cumprir a vontade de Deus por meio do culto e das leis⁵⁷.

Após o retorno do exílio, surgem os doutores da Lei como os responsáveis desta instituição fundamental. A autoridade da Palavra de Deus que estes comentavam, vai-se progressivamente juntando à sua própria autoridade pessoal⁵⁸. Os doutores da Lei eram juízes para as questões de foro canónico e civil. Também eram tratados por «rabi». Jesus, ao longo da sua vida pública, teve diversas disputas com os membros desta classe por causa da sua interpretação da Lei e dos costumes, que eram muitas vezes apresentados de forma rigorista, assim como pelos seus gestos «hipócritas»⁵⁹.

⁵⁶ Cf. A. DE PINHO, *Jesus Cristo: Quem é?*, Universidade Católica Editora, 2ª Edição, Lisboa, 2004, 20.

⁵⁷ Cf. J. CARREIRA DAS NEVES, *Evangelhos Sinópticos*, 86-87.

⁵⁸ Cf. A. FEUILLET, *Discípulo*, in *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Vozes, Petrópolis, 1992, 242.

⁵⁹ Cf. A. DE PINHO, *Jesus Cristo: Quem é?*, 20. Cf. J. CARREIRA DAS NEVES, *Evangelhos Sinópticos*, 88-89.

O doutor da Lei levantou-se e formulou a pergunta para testar Jesus. Um contexto diferente do apresentado na narrativa paralela do Evangelho de Marcos (Mc 12, 28), onde o escriba é apresentado como homem de boa vontade. Assim, o doutor da Lei, mais do que a obter uma resposta à sua questão, parece tentado a testar Jesus⁶⁰.

2. «Mestre, que hei-de fazer para possuir a vida eterna?»

O debate teológico que se inicia no diálogo com o doutor da Lei não é novidade, pois insere-se na linha de disputas a que se dedicavam os rabinos no tempo de Jesus. A primeira questão levantada pelo doutor da Lei - «Mester, que hei-de fazer para possuir a vida eterna?» - coloca a tónica numa dimensão do fazer, estando submetida a execução de uma obra. esta pergunta é muito similar àquela que o jovem rico coloca a Jesus no Evangelho de Marcos (Mc 10, 17). A vida eterna nos sinópticos é, em geral um dom escatológico, subsistindo na participação divina, como presença de Deus, concedida aos escolhidos e encetada na Ressurreição. Este seria um tema do domínio do doutor da Lei. A questão não terá tanto a ver com uma dúvida da promessa salvífica de Deus, mas mais com o que diz respeito à pertença ao povo eleito, onde as concepções não eram unânimes⁶¹.

No entanto, Jesus inverte a perspectiva do doutor da Lei, induzindo-o por meio de perguntas, a dar resposta às questões por ele levantadas. à primeira questão, Jesus responde perguntando pelo que diz a Lei acerca do tema, quase como que usando o processo maiêutico⁶². A contra-pergunta de Jesus incita o doutor da Lei a responder com

⁶⁰ Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 21.

⁶¹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 21 e 24.

⁶² *Ibidem*, 25.

os dois mandamentos da Lei Mosaica, o primeiro tirado do «credo de Israel»: «יְשׁוּעָה וְיִשְׂרָאֵל»- *Shemá Ishrael*» (Deut. 6, 4-9)⁶³, que os judeus fiéis deveriam recitar duas vezes ao dia, e o segundo do Levítico (Lev. 19,18).

Se no sermão da planície (Lc 6, 27) Jesus fala do amor aos inimigos, ou seja, o extremo do amor ao próximo, o doutor da Lei fica-se pelo mandamento que coincide com o conteúdo da «regra de ouro»⁶⁴. Porém, o primeiro mandamento insiste no amor absoluto a Deus, numa resposta que engloba a totalidade da pessoa, indicado nas quatro instâncias antropológicas («coração», «alma», «forças» e «entendimento»). O segundo mandamento tem raízes no designado «Código de Santidade», que leva o israelita a amar o seu próximo (e aqui, como próximo, segundo o teólogo Fitzmyer, era entendido o seu próximo israelita)⁶⁵. A atestação de Jesus à dupla resposta do doutor da Lei faz do duplo mandamento do amor uma norma para a conduta do cristão. A obrigação de adesão a um só Senhor (Lc 6, 27) não é impedimento ao serviço ao próximo, mas torna este num dever⁶⁶, pois o amor a Deus não está completo sem o amor ao próximo. O teólogo Bovon apelida Lucas de «teólogo das relações», aferindo que este não concebe o amor ao próximo separado do amor a Deus e vice-versa⁶⁷.

A resposta do doutor da Lei recebe a aprovação de Jesus. Porém para se justificar pretende ir mais longe no diálogo reflexivo e procura saber qual é o conceito de próximo. Enquanto que, no início do diálogo, vemos o doutor da Lei como o que toma a iniciativa, já ao colocar a segunda pergunta, segundo Bovon, encontra-se numa postura mais defensiva e procura «justificar-se», o que, segundo Lucas, é o mesmo que dizer

⁶³ As referências hebraicas são usadas a partir do programa informático «*Bible Works 8*».

⁶⁴ Cf. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas*, II, 115.

⁶⁵ Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, III, 268.

⁶⁶ Cf. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas*, II, 115.

⁶⁷ *Ibidem*.

que não está enganado, é ser «admitido e reconhecido ante os homens e ante Deus»⁶⁸. Por outras palavras, procura uma definição de próximo que vá ao encontro da sua conduta.

Joachim Jeremias diz que a pergunta acerca do que entende a Sagrada Escritura por próximo é justificada, pois seria um assunto debatido naquele tempo⁶⁹. Havia uma certa unanimidade nesta época quanto ao que se entendia por próximo: os membros do povo de Israel, no qual também estavam englobados os prosélitos. Porém existia discordância no que diz respeito às exceções, sendo que os fariseus, poriam de fora os não-fariseus; enquanto que os essênios excluíam os chamados «filhos das trevas». Além destas exceções, Joachim Jeremias faz referência um dito rabínico popular, em que não se considerava como próximo os hereges, os denunciadores e os apóstatas. Esta concepção da máxima popular também excluía o inimigo pessoal do mandamento do amor⁷⁰.

Bovon diz que o «Jesus de Lucas», ao acolher a segunda pergunta, admite que as Escrituras, apesar de normativas, necessitam de ser explicadas o que Jesus faz por meio da parábola. Jesus insere uma nova interpretação das Escrituras, a qual diverge das correntes do seu tempo. Ou seja, uma nova tensão é criada, para além das que já haviam entre os judeus no que diz respeito à interpretação das Escrituras⁷¹.

Contudo, Jesus, mais do que um mero conceito acerca de quem é o próximo, terá abordado até onde ia a fronteira limitante do dever do amor da comunidade, ou por outras palavras, até onde vai a minha responsabilidade para com o próximo.

⁶⁸ *Ibidem*, 116.

⁶⁹ Cf. J. JEREMIAS, *As parábolas de Jesus*, 202.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Cf. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas*, II, 111-112.

3. Estrutura da parábola exemplar

Apesar de a parábola ser conhecida como do «Bom Samaritano», não encontramos no texto esse adjectivo atribuído ao personagem. O título é um tanto ou quanto paradoxal, na medida em que a palavra samaritano, como iremos constatar, está revestida dum sentido depreciativo, pois refere-se a uma comunidade desapreciada e tida como marginal. O teólogo Bovon alerta para o perigo que se corre ao usar o adjectivo «bom», pois poderá associar-se à pessoa em vez da acção, assim como também alerta para o risco de olhar para a parábola como uma mera lição de moral⁷². A parábola do Bom Samaritano é uma das parábolas da misericórdia, que dão ao Evangelho de Lucas um cunho característico. Também este evangelista apresenta a figura de Jesus de um modo muito característica⁷³.

A parábola apresenta uma estrutura narrativa própria, iniciando-se com a expressão «Certo homem...», sendo esta enunciação usada comumente em outras parábolas lucanas⁷⁴, como por exemplo: a «Parábola do Grande Banquete» (Lc 14, 16); a «Parábola dos dois filhos/filho pródigo» (Lc 15, 11); a «Parábola do administrador sagaz» (Lc 16,1); a «Parábola do rico e de Lázaro» (Lc 16, 19); a «Parábola do rendimento dos dons» (Lc 19, 12); a «Parábola dos vinhateiros homicidas» (Lc 20, 9)⁷⁵.

Podemos encontrar na parábola uma estrutura muito simples, com uma construção tripartida⁷⁶. Esta disposição tríptica pode obter diversas designações/títulos consoante o

⁷² *Ibidem*, 109.

⁷³ Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, III, 276-277.

⁷⁴ A expressão não coincide com a da tradução da Bíblia que estou a usar, variando entre «*Certo homem...*» e «*Um homem...*». Contudo, recorrendo ao texto grego, podemos constatar que a expressão utilizada é sempre a mesma «*ἄνθρωπος τις*».

⁷⁵ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 16. Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 19.

⁷⁶ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 16.

aspecto que se pretende realçar ou o critério a aplicar⁷⁷. O critério que iremos seguir será o da «acção», tendo como orientação a mudança de situação consoante a movimentação dos personagens, tentando perceber quem são e qual o significado destes para os ouvintes. A estrutura que irei utilizar é baseada na estrutura apresentada pelo teólogo Michel Gourgues, por me parecer que se adequa bem ao desenvolvimento da reflexão que procuro apresentar. O autor coloca no centro da análise aquele homem que descia o caminho de Jerusalém para Jericó, evidenciando quer as suas ações quer as que foram exercidas ou omitidas para com ele. Assim, a estrutura que Michel Gourgues apresenta é a seguinte⁷⁸: «O homem mal tratado» (Lc 10, 30); «o homem abandonado» (Lc 10, 31-32); «o homem socorrido» (Lc 10, 33-35)⁷⁹.

3.1 O homem mal tratado e abandonado

Nesta primeira parte é introduzido o «certo homem» que é assaltado por ladrões, quando descia o caminho de Jerusalém para Jericó. Este sujeito que cai nas mãos dos ladrões é-nos apresentado sem qualquer referência à comunidade étnica, ou extracto social, ou mesmo religioso. Contudo, será este desconhecido quem assumirá um papel central na narrativa, pois é em torno dele que toda a narrativa se desenrola, estando presente desde o primeiro versículo da parábola até ao último⁸⁰. As acções dos ladrões para com o homem são quatro, enunciadas por quatro verbos: despojaram, encheram de pancadas, abandonaram e deixaram-no meio morto (Lc 10, 30). Alguns exegetas fazem

⁷⁷ Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 19.

⁷⁸ *Ibidem*, 18.

⁷⁹ Na estrutura que irei apresentar unirei os dois primeiros pontos.

⁸⁰ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 43.

a partir destas quatro acções contraponto com as quatro acções que o samaritano teve ao cuidar daquele homem meio morto⁸¹.

A circunstância do local é precisa, já que Jesus refere um local exacto: «Certo homem descia de Jerusalém para Jericó...» (Lc 10, 30). Somos, então, colocados num cenário real, num caminho de cerca de 27 quilómetros⁸². Este separa as duas cidades, sendo que Jerusalém se encontra na crista da cadeia central de montanhas a Oeste da Palestina, acerca de 750 metros acima do mar Mediterrâneo, e Jericó num vale a 350 metros a baixo do mar Mediterrâneo⁸³. Este era um caminho mal afamado, visto ser uma zona pouco habitada e que atravessa uma parte do deserto. Frequentado por comerciantes,⁸⁴ era propício a assaltos⁸⁵. Alguns teólogos dizem mesmo que a narrativa corresponde, «nos quadros cénicos, a um acontecimento concreto», onde este tipo de incidentes eram recorrentes⁸⁶.

A descer aquele mesmo caminho surgem o sacerdote e o levita. Podemos constatar três movimentos comuns aos dois. Ambos desciam por aquele caminho, ambos viram o homem meio morto, e ambos passaram pelo lado oposto⁸⁷. É curiosa esta repetição dos verbos utilizados, que são portadores de uma forte carga simbólica. Há intenção de mostrar o carácter consciente e voluntário do agir de ambos, sem revelar quaisquer motivos para justificar tal abstenção ou indiferença⁸⁸.

⁸¹ Cf. J. D. KINGSBURY, *Conflicto en Lucas: Jesús, autoridade e discipulos*, Córdoba, Almendro, 1992, 146.

⁸² Cf. J. JEREMIAS, *As parábolas de Jesus*, 202.

⁸³ Cf. J. L. MCKENZIE, *Jericó*, in *Dicionário Bíblico*, Paulus, 7ª Edição, São Paulo, 1983, 471-473.

⁸⁴ Cf. J. RATZINGER-BENTO XVI, *Jesus de Nazaré*, Esfera dos Livros, Lisboa, 2007, 252.

⁸⁵ Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 19. Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho* 41-43.

⁸⁶ Cf. J. JEREMIAS, *As Parábolas de Jesus*, 202. Cf. J. RATZINGER-BENTO XVI, *Jesus de Nazaré*, 252.

⁸⁷ Apesar da tradução utilizada recolher duas expressões dizendo que o sacerdote passou ao largo e que o levita passou a diante, a expressão do texto grego é a mesma: «'αντιπαηλθεν».

⁸⁸ Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 20

Importa saber o que representavam estas duas personagens no tempo de Jesus, para podermos perceber qual a carga simbólica destes dois protagonistas e qual o seu impacto nos ouvintes.

Os sacerdotes no tempo de Jesus, como já pudemos constatar, tinham muita influência na sociedade judaica, numa época em que se vivia uma teocracia⁸⁹. O sacerdócio em Israel estava reservado aos membros das famílias sacerdotais, ou seja, era-se sacerdote por sucessão hereditária. Entre estes destacava-se o sumo-sacerdote, designado e deposto pelo domínio romano. Este seria o chefe dos sacerdotes, e membros da aristocracia sacerdotal de Jerusalém⁹⁰. Paralelamente à aristocracia sacerdotal havia os sacerdotes comuns que constituíam uma comunidade tribal bem organizada cuja descendência remontaria à tribo de Aarão. Atingindo a idade requerida, o sacerdote ficava apto para os actos sacrificiais, execução dos ritos e serviço ao Templo. Chegado a esta etapa deixaria de ficar responsável pelo ensinamento da Lei, tarefa que passa a ser incumbida, então, aos escribas⁹¹. Os sacerdotes dividiam-se em vinte e quatro classes, que alternadamente cumpriam uma semana de trabalho por ano em Jerusalém, consoante a sua condição⁹². Por ocasião das grandes festas - Páscoa, Pentecostes e festa das Tendias - todas as classes estavam de serviço simultaneamente. Assim sendo, cada sacerdote estaria ao serviço no Templo cinco semanas num ano. As vinte e quatro classes sacerdotais compreendiam todos os sacerdotes da Judeia e da Galileia, e cada uma das classes sacerdotais ramificava-se entre quatro a nove famílias de sacerdotes, oficiando alternadamente durante os sete dias da semana de serviço⁹³.

⁸⁹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 44.

⁹⁰ J. JEREMIAS, *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*, Paulus, São Paulo, 1983, 250.

⁹¹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Sacerdote*, in *Diccionario del Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977, 387-388.

⁹² J. JEREMIAS, *Jerusalém no tempo de Jesus*, 272.

⁹³ *Ibidem.*, 272-273.

O sumo-sacerdote foi gradualmente ganhando estatuto na sociedade judaica, após o regresso do exílio por volta de 538 a.C., uma vez que não haveria já rei. Era também o único que uma vez por ano podia entrar no coração do Templo. Gozava de dignidade, dando-lhe um garante económico confortável. Os sacerdotes comuns, separados da aristocracia sacerdotal, tinham um papel ainda bastante relevante na sociedade. Contrariamente, o baixo clero já não teria tanto impacto, havendo mesmo, no tempo de Jesus, um distanciamento considerável em relação às classes sacerdotais dirigentes⁹⁴. O sacerdócio era de carácter hereditário e, por conseguinte, a dignidade, quer do sacerdote, quer do levita, transmitia-se por herança e não podia ser conseguida de outro modo. Assim, era para estes de extrema importância conservar a pureza da descendência, estando, por isso, os candidatos sujeitos a um meticuloso levantamento genealógico e a normas rigorosas no que diz respeito ao matrimónio. Se um sacerdote não pudesse comprovar a sua origem legítima, perderia para si e para os seus descendentes o direito à função. Como garante desta hereditariedade, havia no Templo de Jerusalém um género de arquivo onde a genealogia do clero era regularmente actualizada⁹⁵.

Os levitas eram descendentes da tribo sacerdotal de Levi. Antigos sacerdotes, foram destituídos pelo Deuterónimo e convertidos num tipo de baixo clero⁹⁶, ou «*clerus minor*», sem acesso ao altar, ficando encarregues dos serviços auxiliares ao culto, como, por exemplo, a execução de música, a preparação dos sacrifícios, a preparação dos dízimos⁹⁷. Enquanto «*clerus minor*» eram inferiores aos sacerdotes, não participando nos serviços sacrificiais. No Templo, dividiam-se em dois grupos: os músicos, que se encontravam entre os átrios dos levitas e dos sacerdotes, animando as liturgias com canto e com a execução de instrumentos musicais; e os porteiros, que

⁹⁴ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 44-45.

⁹⁵ Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalém no tempo de Jesus*, 292.

⁹⁶ *Ibidem*, 284.

⁹⁷ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Levitas*, in *Diccionario del Nuevo Testamento*, 280.

limpavam e cuidavam do Templo à exceção do átrio dos sacerdotes⁹⁸. Deste modo, os levitas também se encarregavam da vigilância do Templo, controlando o acesso aos diversos patamares⁹⁹. Os levitas seriam cerca de dez mil, espalhados por toda a Jerusalém, que se iam revezando à semana. Estes tinham no Templo quatro postos permanentes, dois vigilantes-chefes dos levitas músicos e dois vigilantes-chefes servidores do templo, sendo a classe dos músicos a classe superior¹⁰⁰. Também os levitas estavam sujeitos à prerrogativa hereditária, de modo particular os levitas músicos: antes de serem admitidos nessa função estavam sujeitos a um rigoroso escrutínio a respeito da sua origem legítima¹⁰¹.

A interpretação da indiferença do sacerdote e do levita ante o homem meio morto, pode encontrar várias interpretações¹⁰². Há autores que dizem que estes se dirigiam para o Templo e, para não ficarem impuros preferiram passar ao lado. É verdade que, segundo a tradição veterotestamentária, todo aquele que tocasse num cadáver ou em sangue, ficaria impuro durante sete dias, como testifica a passagem do Livro dos Números 19, 11-13. Em Levítico 21, 1-4.11 acresce que os sacerdotes ficam como tal inaptos ao serviço do Templo¹⁰³. Por outro lado, há quem diga que esta interpretação corre o risco de se afastar da visão de Lucas, alegando ser uma questão a que o autor não queria dar relevo. Além disso segundo a descrição da narrativa, o sacerdote e o levita viriam do Templo, pois é dito «que por coincidência descia por aquele caminho» (Lc 10, 31). Tendo em conta que se trata do caminho de Jerusalém para Jericó e que,

⁹⁸ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho* 47-48.

⁹⁹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Levitas*, in *Diccionario del Nuevo Testamento*, 280.

¹⁰⁰ Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalém no tempo de Jesus*, 284-285.

¹⁰¹ *Ibidem*, 292-293.

¹⁰² O Papa Bento XVI, na sua obra «Jesus de Nazaré», mostra que estes dois homens, devido ao múnus que praticavam, eram grandes conhecedores da Lei e peritos quanto à questão da salvação. Mas, mesmo assim, seguiram em frente. Contudo Bento XVI acrescenta que não tinham necessariamente que ser duros de coração, sugerindo a possibilidade, de que, por causa do medo se teriam precipitado para a cidade, em busca de ajuda, uma vez não se sentirem preparados para prestar auxílio necessário. (Cf. J. RATZINGER-BENTO XVI, *Jesus de Nazaré*, 252).

¹⁰³ Cf. M. LÓPEZ ALONSO, *El cuidado*, 153.

como já pudemos constatar, Jericó fica no vale do Jordão e Jerusalém na crista da cadeia central das montanhas Oeste da Palestina, o mais certo era que estes viessem do serviço ao culto no Templo em Jerusalém. Para além de que o preceito descrito em Levítico, interpretado de modo literalista, seria válido para o sacerdote, mas não para o levita¹⁰⁴.

Michel Gourges coloca a questão sobre a razão que levava a identificar estas personagens como membros do clero, modelos de observância da Lei, cuja função está relacionada com o Templo e o culto sacrificial. Como já foi referido, não parece que a intenção de Lucas seja criticar a observância da Lei, até porque, por norma Lucas, quando quer criticar a observância rigorista e exacerbada da Lei, não coloca sacerdotes em cena, mas escribas e fariseus. Não parece também que Lucas quisesse criticar o culto no Templo ou o exercício do sacerdócio, lembrando que para Lucas o Templo teria um certo relevo, pois diz não se tratar de mera coincidência o começo e o termino do Evangelho serem no Templo (Lc 1, 5 - 25; 24, 23)¹⁰⁵.

Assim sendo, o autor vai apontar para um reflexo de uma ordem sócio-religiosa, ou seja, relacionado com a hierarquia social, que por norma se apresentava de um modo tripartido, no qual estão representadas as diversas categorias do povo judeu - sacerdotes, levitas e povo. Podemos encontrar tal modelo em escritos rabínicos, assim como em textos de Flávio Josefo. É verdade que, depois do séc. I, após o desaparecimento do Templo, o regime sacrificial e a divisão tripartida perdem adequação à sociedade judaica dos tempos que se seguiram. Assim, pensa-se que ao colocar o sacerdote e o levita, Lucas retoma as duas primeiras categorias da triologia tradicional após o exílio. Por isso, muitos comentadores dizem que se esperaria que a terceira pessoa que surge

¹⁰⁴ Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 20-21.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 21.

fosse um leigo, completando, desta forma este tríptico tradicional que representaria a totalidade da sociedade judaica¹⁰⁶.

3.2 O homem socorrido

Por fim, entra em cena o samaritano, o que terá causado estranheza aos ouvintes. Mais estranheza terá causado ao ser apontado como exemplo a seguir.

Vimos já como a descrição do agir do sacerdote e do levita são similares. Também a introdução do samaritano é semelhante. Há um passar pelo local, há um avistar, mas, a atitude e os gestos que se seguem vêm contrastar com os dos dois primeiros intervenientes. Porém, antes de avançar mais na análise da parábola, é conveniente perceber quem eram os samaritanos e o que representavam para os judeus.

Os samaritanos para os judeus, no tempo de Jesus, eram pertencentes ao grupo dos marcados por mácula grave, tidos como o «lixo da comunidade» judaica¹⁰⁷. A rivalidade entre estes povos foi-se acentuando ao longo da história, intensificando-se particularmente nos princípios da monarquia, após o regresso do exílio e com a reforma de Esdras e Neemias. Para além da cisão entre ambos, dá-se também um cisma religioso que leva os samaritanos a construírem um templo sobre o monte Garizim, por volta do séc. IV a.C.. Templo esse que é destruído pelos judeus após uma invasão o que fez com que a inimizade entre os povos fosse crescendo cada vez mais¹⁰⁸.

Os samaritanos davam relevo ao facto de serem descendentes de patriarcas judeus, mas tal pretensão era-lhes negado. De facto, no séc. I a.C., os judeus negavam haver qualquer tipo de ligação de sangue com os samaritanos¹⁰⁹. Para os judeus desse tempo,

¹⁰⁶ *Ibidem*, 21-23.

¹⁰⁷ Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalém no tempo de Jesus*, 446.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 464-465. Cf. J. L. MACKENZIE, *Samaria*, in *Dicionário Bíblico*, 838-839.

¹⁰⁹ Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalém no tempo de Jesus*, 468.

os samaritanos, no que diz respeito ao culto, estariam em pé de igualdade com qualquer outro povo pagão. Outro incidente que veio atear mais a tensão entre estes povos deu-se entre o ano 6 e 9 d.C., quando os samaritanos terão profanado o átrio do Templo durante o tempo da Páscoa, espalhando ossadas humanas, tornando assim impuro o átrio, obrigando os judeus a uma interrupção da festividade pascal¹¹⁰. Tal gesto de vingança leva a que os judeus os tenham cada vez mais como povo impuro e herege¹¹¹. Por tudo isto, todo o judeu praticante era chamado a abster-se de todo o tipo de contacto com os samaritanos. Um sinal desta inimizade para com os samaritanos está também presente no diálogo final, quando o doutor da Lei, para responder à pergunta de Jesus sobre quem foi o próximo da vítima dos ladrões, evita dizer a palavra samaritano, recorrendo a uma perífrase¹¹².

A hostilidade dos samaritanos para com os judeus também sentida por Jesus e pelos seus discípulos. Podemos encontrar alguns relatos nos escritos do Novo Testamento que comprovam isto mesmo: o não acolhimento de Jesus e dos discípulos para repousarem numa povoação samaritana (Cf. Lc 9, 52-53); a admiração e renitência da samaritana quando Jesus lhe fala e lhe pede de beber, junto ao poço de Jacob (Cf. Jo 4, 9)¹¹³. Também os discípulos de Jesus refletem alguma desta animosidade em relação aos samaritanos: tratavam-nos como gentios; ficam espantados por Jesus falar com a mulher samaritana (Cf. Jo 4, 27); querem destruir a povoação samaritana por estes não os acolherem (Cf. Lc 9, 54). A ruptura entre judeus e samaritanos é tida como a ruptura mais profunda de relacionamento humano naquele tempo¹¹⁴. Por isso, Jesus, ao colocar

¹¹⁰ *Ibidem*. Cf. J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, 251.

¹¹¹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Samaría-samaritanos*, in *Diccionario del Nuevo Testamento*, 393.

¹¹² Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 54.

¹¹³ Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, III, 278. Cf. J. LOURENÇO, *Os samaritanos: um enigma na história bíblica*, in: *Didaskalia*, Volume: XV, fascículo 1, 1985, 69-70. Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalém no tempo de Jesus*, 466.

¹¹⁴ Cf. J. L. MACKENZIE, *Samaritano*, in *Dicionário Bíblico*, 840.

na parábola um samaritano como exemplo a seguir, rompe com toda a lógica social, relacional e até mesmo religiosa daquele tempo¹¹⁵.

O samaritano que ia de viagem, semelhante aos oficiantes do templo, passa pelo caminho e vê o homem meio morto, porém, enquanto os outros viram-no e afastaram-se, o samaritano primeiro aproximou-se e depois viu. É a partir daqui que a atitude do samaritano se destaca claramente da do sacerdote e da do levita. O teólogo Michel Gourgues faz dois conjuntos de sete verbos, um grupo que diz respeito ao samaritano e à sua acção directa com o homem meio morto, e um outro relativo aos cuidados que providencia antes de partir¹¹⁶:

Conjunto de verbos respeitantes à atitude directa do samaritano.	Conjunto de verbos respeitantes à providencia que o samaritano toma.
«encheu-se de compaixão»	«tirando dois denários»
«aproximou-se»	«deu-os ao estalajadeiro»
«ligou-lhe as feridas»	«dizendo»
«deitando nelas azeite e vinho»	«trata bem dele»
«colocou na sua própria montada»	«e o que gastares a mais»
«levou-o para um estalagem»	«pagar-to-ei»
«cuidou dele»	«quando regressar»

¹¹⁵ Apesar das tensões sentidas pelo próprio Jesus e pelos discípulos, causava espanto, admiração e mesmo escândalo aos olhos do judeus e de alguns discípulos, a constatação de que, quer Jesus, quer depois a Igreja primitiva, se relacionavam com este povo, contrariando o comportamento comum dos judeus, (Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Samaría-samaritanos*, in *Diccionario del Nuevo Testamento*, 393). O Novo Testamento relata testemunhos em que este povo de dura cerviz também se converte, (Cf. Jo 4, 28-42): são agradecidos quando todos os outros não o são, como se vê na cura dos dez leprosos, em que o único que regressa é samaritano (Lc 17, 16). Lucas, entre os evangelistas, é o que demonstra ser mais condescendente com os samaritanos e, dentro da sua obra, é-o mais no Evangelho do que nos Actos dos Apóstolos.

¹¹⁶ Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 24-25.

Embora não descarte a possibilidade de se tratar de uma coincidência, o teólogo afirma que Lucas seria um conhecedor do valor simbólico do número sete (totalidade, plenitude, perfeição,...), uma vez que é possível encontrar semelhantes sequências septenárias de verbos em outras passagens do evangelista. Diz ainda que esta narrativa se «articula definitivamente em torno da antítese fundamental tudo/nada», salientando o contraste do sacerdote e do levita que nada fazem, com o samaritano, que dá testemunho da plenitude do amor e do serviço ao próximo¹¹⁷.

Neste capítulo pudemos verificar o contexto em que a parábola é contada, assim como conhecer os seus intervenientes. Vimos como a questão do amor ao próximo adquire uma centralidade na parábola. Todavia como a análise demonstra, muitos parecem ser os factores que impedem a compreensão deste amor e a noção de próximo por parte do doutor da Lei, pois, para este, a noção de próximo está fortemente enraizada num paradigma de identidade, e numa perspectiva onde o seu «eu» é centralidade e critério de avaliação. A parábola que Jesus apresenta vem abrir novo caminho e perspectiva para a noção de proximidade. Emmanuel Levinas, na sua reflexão filosófica aborda algumas destas temáticas encontradas na parábola de proximidade, de responsabilidade pelo próximo e reflecte como estas noções da relação com o outro brotam da epifania do «rostro». Tendo isto presente, o próximo capítulo expõe esta perspectiva do filósofo, a qual procuraremos relacionar com a parábola, de modo que, num capítulo posterior, estas se possam articular estas perspectivas, numa reflexão de carácter ético-teológico.

¹¹⁷ *Ibidem*, 26.

CAPÍTULO III

A PERSPECTIVA DE EMMANUEL LEVINAS ACERCA DA PROXIMIDADE E DA RESPONSABILIDADE

Emmanuel Levinas¹¹⁸ centraliza a sua reflexão filosófica na ética, construindo uma «ética de alteridade» onde o «totalmente outro», por meio de um rosto que se manifesta, interpela-me e por ele me responsabiliza. Veremos como alguns autores fazem uma leitura da parábola por meio desta reflexão levinasiana, aprofundando numa outra perspectiva estes conceitos. A humanização, que emana da ética de Levinas, define o ser humano como um ser para o outro, havendo mesmo quem afirme a este

¹¹⁸ Nasceu em Kaunas, Lituânia, a 12 de Janeiro de 1906. Estudou o hebreu desde muito cedo. Para além da escolaridade clássica, lê a Bíblia, os autores russos (Dostoievski, entre outros), assim como outros clássicos da literatura. Foi para a Ucrânia com a família durante a revolução russa. Posteriormente vai para França, em 1923, iniciando os seus estudos filosóficos em Estrasburgo. Frequenta na Universidade de Fribourg, seminários de Husserl e Heidegger, os quais terão um papel preponderante no seu percurso filosófico. Mais tarde, aperfeiçoa os seus estudos em Paris.

Foi vítima do nazismo, estando preso num campo de concentração na Bretanha e na Alemanha; a sua família, que permaneceu na Lituânia, foi quase toda morta às mãos do regime.

Entre 1946 e 1964 empenha-se na direcção da Escola Normal Israelita Oriental de Paris, período em que publica a sua grande obra «*Totalité et Infini*» (Totalidade e Infinito). No ano de 1974, publica a sua segunda grande obra «*Autrement Qu'être*» (De Outro Modo Que Ser). Dedicou-se também à reflexão e ao ensino das leituras hermenêuticas talmúdicas, travando relacionamento com M. Chouchaini, prestigioso mestre do Talmude. Lecionou ainda na universidade de Poitiers (1964-1967), na universidade de Paris-Nanterre (1967-1973) e na universidade de Paris-Sorbonne (1973-1984). Foi posteriormente enviado para as universidades de Louvain, Leida, Friburgo (Suíça), Utrecht e para universidade hebraica de Jerusalém. Faleceu em Paris, em Dezembro de 1995. (Estas notas biográficas, visam ajudar a enquadrar as influências que contribuíram para a reflexão de Emmanuel Levinas).

respeito, «que não há humanidade sem relação ética, sem escuta e abertura àquilo que o rosto do outro tem para me dizer e pedir»¹¹⁹. O «escutar a voz ainda não ouvida», segundo António Couto, é na perspectiva bíblica a grande experiência que deve ser feita, colocando-nos à escuta da voz do Criador¹²⁰.

Ramiro de Meneses, na sua obra «*O desvalido no caminho*», também estabelece um paralelismo entre a reflexão levinasiana acerca do rosto e da responsabilidade pelo próximo e, a parábola do Bom Samaritano. Este autor confronta o compadecimento do samaritano com o desvalido, com a manifestação do rosto do outro de Levinas, que me interpela e que por ele me responsabiliza. Fala também de como o samaritano é interpelado à «queima-roupa» pelo o homem meio morto, interpelação que o faz encontrar o sentido da sua liberdade enquanto «ser para o outro» e descobrir que neste doar-se está a «responsabilidade poiética» enquanto resposta ao apelo do homem semi-morto¹²¹.

A respeito deste paradigma de humanização, Ramiro de Meneses diz:

«[...], segundo este paradigma de humanização, a responsabilidade é *e-ventum* de uma "consciência plesiológica", que está sempre presente na humanização e que, na verdade, se refere como o cuidado ao Desvalido "feito" de forma concreta e com esmero»¹²².

No relacionamento que o autor faz, fala de uma similitude entre o «outro» que se apresenta despido e vulnerável de Levinas com o homem meio-morto da parábola, que é apelo do infinito, o qual identifica com «Deus Pai». Esta interpelação que o samaritano sente ao aproximar-se do homem meio morto emite um mandamento fortíssimo a que

¹¹⁹ Cf. <http://www.pucrs.br/ffch/filosofia/pos/cebel/ArtigoMariaAfonso.pdf> - 04/06/2013, 10H:35M.

¹²⁰ Cf. A. COUTO, *Como uma dádiva: Caminhos de antropologia bíblica*, Universidade Católica Editora, 2ª edição, Lisboa, 2005, 278-279.

¹²¹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 109.

¹²² *Ibidem*.

cuide dele, a que o samaritano o acolha¹²³. Esta voz que interpela o samaritano e lhe é soberana, segundo António Couto, manifesta-se na expressão «Encheu-se de compaixão» (Lc 10, 33), incumbindo-lhe uma responsabilidade total face ao homem meio morto¹²⁴. Esta responsabilidade, intransmissível e incondicional, é também abordada na reflexão de Levinas.

Importa, então, compreender algumas linhas orientadoras da reflexão de Levinas. Nomeadamente qual o contexto em que desenvolve a sua reflexão e o que pretende ao fazê-lo, para que se possa ter uma melhor noção do que quer significar com expressões/conceitos como «outro» e «rosto» e de onde e como brota esta responsabilidade pelo próximo.

1. Contextualização do pensamento de Levinas

Etelvina Nunes afirma que, para Levinas, «todo o sentido ou significação [...] vem do outro e não do meu eu»¹²⁵. A filosofia de Levinas é conhecida como sendo a «filosofia do outro» ou como a «filosofia do rosto», que se manifesta no encontro face-a-face.

A ética que Levinas elaborou partindo da análise da relação eu-outro, é uma metafísica, uma ética como filosofia primeira, onde se descreve uma relação que implica separação. Levinas diz a este respeito:

«A ética, já *por si*, é uma "óptica". Não se limita a preparar o exercício teórico do pensamento que monopoliza a transcendência. A oposição tradicional entre teoria e

¹²³ Cf. A. COUTO, *Como uma dádiva*, 278.

¹²⁴ Esta temática será desenvolvida num capítulo posterior. Cf. A. COUTO, *Como uma dádiva*, 279.

¹²⁵ E. NUNES, *O Outro e o Rosto: Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, Braga, 1993, 32.

prática desvanecer-se-á a partir da transcendência metafísica em que se estabelece uma relação com o absolutamente outro ou a verdade, e da qual a ética é a via real. Até então, a relação entre teoria e prática só se concebia como uma solidariedade ou uma hierarquia: a actividade assente em conhecimento pede aos actos o domínio da matéria, das almas e das sociedades - uma técnica, uma moral, uma política - que proporciona a paz necessária ao seu exercício puro. Nós vamos mais longe e, correndo o risco de parecer confundir teoria e prática, tratamos uma e outra como modos da transcendência metafísica. A confusão aparente é desejada e constitui uma das teses deste livro»¹²⁶.

Portanto, não se trata de uma ética normativa, mas será prévia a esta ética. Para Levinas, que não encara a ética como um conceito, não se trata de um conjunto de princípios morais que determinam o agir do homem.

Na sua primeira grande obra, «*Totalidade e Infinito*», opõe dois sistemas filosóficos. Por totalidade entende o sistema filosófico ocidental de um modo geral. A crítica a este sistema filosófico deve-se ao outro ser pensado pelos «cânones do mesmo», ou seja, para Levinas a filosofia ocidental sempre tendeu a conciliar o outro com o mesmo¹²⁷. Este pensador critica a tradição filosófica por dar destaque à relação que liga o conhecimento ao ser como objecto de conhecimento ou como objecto cognoscível, considerando que a ontologia, enquanto filosofia primeira, aprisiona o ser no campo do conhecimento¹²⁸. Assim, a ontologia é considerada uma «filosofia do poder»¹²⁹, pela qual a filosofia ocidental reduz a alteridade à mesmidade, ou seja, ocorre uma redução da identidade do outro à identidade do eu¹³⁰, em que «a posse é forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu»¹³¹. Por isso,

¹²⁶ E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, Edições 70, 3ª edição, Lisboa, 2008, 15-16.

¹²⁷ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 22.

¹²⁸ Cf. <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/527/950> - 21/05/2013, 11H:42M.

¹²⁹ Cf. E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 33.

¹³⁰ Cf. <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/527/950> - 21/05/2013, 11H:43M.

¹³¹ Cf. E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 33.

Levinas, ao sistema totalitário, opõe o Infinito¹³². Concebe a metafísica, não como uma abertura ao infinito, mas como a experiência do desejo de Infinito, sendo anterior à ontologia, uma dimensão que excede o ser e todo o discurso. A metafísica levinasiana entende-se como sendo uma primeira «aproximação ética»¹³³.

Etelvina Nunes faz referência à ilustração que Levinas recorre com vista a uma melhor compreensão desta oposição do «Infinito» ante a «Totalidade», contrapondo o mito de Ulisses à história de Abraão. Quer salientar, na história de Abraão, que este, liberto do seu egoísmo e desapegado da sua terra, se encontra aberto a acolher o outro e a todas as novidades que este outro lhe possa apresentar¹³⁴. A ideia de infinito implica um pensamento do «desigual»¹³⁵. Trata-se de um infinito que é totalmente outro. Um totalmente outro que me é soberano e a quem tudo devo, mas que também se manifesta pobre, nu e vulnerável¹³⁶. Assim sendo, falar da filosofia levinasiana é falar do «*terminus*» de uma filosofia tradicional ocidental que procura desconstruir uma «filosofia do *ego* e da interioridade», construindo uma filosofia do outro na sua «pura exterioridade»¹³⁷.

Para Levinas, a relação com o Infinito não se trata de um saber, mas antes de um desejo. O filósofo diz que o que provoca este desejo é o movimento que «vem do Outro», não sendo da ordem do sensível, mas do «bem e da bondade», que se relaciona entre seres separados, sendo um desejo «sem reciprocidade».¹³⁸ Assim sendo, este é um

¹³² «O infinitamente infinito que é Outrem. Ao ser, Levinas opõe a transcendência. A um *egoísmo*, opõe um *Altruísmo*. Trata-se de passar o Mesmo ao Outro. Esta passagem dá-se na relação face-a-face; é aqui que a transcendência e o Infinito se manifesta». Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 22.

¹³³ Cf. http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art3_rev8.pdf - 24/05/2013, 16H:00M.

¹³⁴ «[...]Ulisses deixou a sua terra, mas cheio de nostalgia aspira voltar ao lugar de onde partiu. [...] Abraão que deixou a sua terra e errante vai para o lugar que o Senhor lhe indica; o mesmo Abraão que acolhe na sua tenda os visitantes desconhecidos e perante os quais se inclina». Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 22.

¹³⁵ Cf. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, Edições 70, Lisboa, 2010,74.

¹³⁶ *Ibidem*, 73.

¹³⁷ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 32.

¹³⁸ *Ibidem*, 29.

desejo que orienta para o outro (o próximo), que não conheço, e que é para mim como que um «estrangeiro».

No âmbito da humanização, encontramos no outro o rosto que brilha a presença do infinito que me interpela. É pois pelo rosto que se abre uma dimensão da responsabilidade de alteridade, que traduz o amor de «desinteresse». É no «ser para o outro» e na entrega inexorável que se pode encontrar o sentido de humanização na leitura levinasiana da parábola do bom samaritano. Esta ética de alteridade advém do mandamento que está «inscrito no rosto como condição de acolher o Infinito e que me chama à minha responsabilidade»¹³⁹, intransmissível e incondicional.

2. Epifania do Rosto no Outro

O outro levinasiano, segundo Etelvina Nunes, é algo que escapa à terminologia tradicional, pois, como já referimos, este não é empírico nem puramente fenomenológico (não é uma intuição). Trata-se de uma presença real que eu posso olhar e que me olha, no encontro face-a-face com o outro. O outro é presença dada como exterioridade, mas, estando este carregado de significado, não se limita à sua manifestação exterior; pois é uma exterioridade que vem de uma interioridade¹⁴⁰. A exterioridade que constitui um enigma do rosto significa ir até ao infinito. Esta relação com o rosto não se produz no âmbito do género, não se joga na totalidade, mas em relação com o infinito¹⁴¹. Esta exterioridade, manifestada na relação com o rosto, articula uma relação entre seres separados, separação esta que é necessária para a transcendência do infinito como exterioridade. Esta revela a insuficiência do ser

¹³⁹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 110-111.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 115. Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 33.

¹⁴¹ Cf. E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 188.

separado, que não é uma necessidade, na medida em que não é possível uma satisfação¹⁴². Levinas diz antes que a relação com o infinito é um desejo que se alimenta «com as próprias fomes e aumenta com a sua satisfação»¹⁴³.

Levinas afirma que o primeiro momento de acesso ao rosto é ético, não descartando a relação com o rosto por meio da percepção. Etelvina Nunes escreve que a manifestação do rosto no sensível «é como que uma abertura na caricatura da sua forma, por esta abertura, o rosto apresenta-me a sua profundidade»¹⁴⁴. Assim entende-se Levinas quando escreve que «o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele»¹⁴⁵. Levinas afirma ainda que o rosto é significação sem contexto, pois o rosto «não é uma personagem num contexto», ou seja, não se define por contextos, onde «o sentido de uma coisa está na sua relação com outra coisa» (o da profissão, o de parentesco, o de cidadania, o de *status* social,...)¹⁴⁶. Por isso dizer que o rosto «é sentido só por ele», «tu és tu». Ele é o que não se pode abarcar num conteúdo da nossa percepção ou do nosso pensamento.

Levinas fala de um transbordamento do rosto, que nada tem haver com a imagem que este oferece e que se manifesta como «posição e face ao mesmo»¹⁴⁷. Este transbordamento do rosto é a própria transcendência, na medida em que o rosto manifesta o infinito. Quanto a isto, o filósofo escreve ainda que o «transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia - quer dizer, exterior - porque é infinito»¹⁴⁸, pois o que separa o «*ideatum*» e a ideia constitui o conteúdo do próprio «*ideatum*». Ramiro de Meneses diz-nos que a

¹⁴² Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 30.

¹⁴³ Cf. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 75.

¹⁴⁴ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 31.

¹⁴⁵ Cf. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 69.

¹⁴⁶ *Ibidem*, 70.

¹⁴⁷ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 113-114.

¹⁴⁸ Cf. E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 36.

manifestação do rosto é presença que é dada numa vivência moral e que nos coloca assim numa «intriga ética»¹⁴⁹.

3. A nudez do rosto

O rosto na sua própria verticalidade/integridade mostra-se despido, exposto e vulnerável¹⁵⁰. Há, assim, no rosto uma nudez e uma pobreza, que Levinas diz ser essencial, que se procura dissimular com máscaras «assumindo atitudes»¹⁵¹. O rosto levinasiano não pode ser entendido por meio da pura fisionomia, embora se pressuponha a fisionomia que constitui a «máscara facial»¹⁵², mas num contexto de nudez e significação, sendo que o que caracteriza o rosto é a significação que dele brota e que irrompe com a forma¹⁵³. A relação com a nudez do rosto é uma relação com uma nudez livre de todas as formas e, por isso, impossibilitada de se ornamentar; é a relação com uma presença imediata sem mediações, livre de toda a forma¹⁵⁴. Por outras palavras, a nudez não é referência à ausência de ornamentação do rosto, nem à ausência de significado. A nudez diz antes uma significação imediata que precede as coisas e as ilumina, e que significa só por si¹⁵⁵. Esta nudez, diz-nos Levinas, manifesta-se pelo facto de «o outro se voltar para mim e é isso mesmo a sua nudez»¹⁵⁶. A nudez do rosto torna-se, deste modo, lugar onde a significação impugna a percepção e o conhecimento. As palavras «abstracto e nu», usadas por Levinas, servem para salientar o

¹⁴⁹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 115.

¹⁵⁰ E. Levinas em relação à exposição do rosto diz: «A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que uma nudez decente.» (Cf. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 69).

¹⁵¹ Cf. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 70.

¹⁵² Pois a nudez do rosto, segundo nos diz Etelvina Nunes, manifesta-se essencialmente no olhar, e que não se pode esconder, nem ornamentar (Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 47).

¹⁵³ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 44. Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 115.

¹⁵⁴ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 45.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 46.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

distanciamento do sensível, pelo menos enquanto dado de conhecimento¹⁵⁷. O rosto não depende da sua imagem pois é superior a ela.

Ainda a respeito da nudez do rosto, Levinas fala também da sua abertura, num género de transparência como uma fresta¹⁵⁸, que permite a passagem da transcendência sem que esta se anule. É o lugar onde esta se manifesta de modo vertical, mas é também abertura à miséria e à pobreza dos outros que estão na mesma condição. Levinas diz ainda que a nudez do rosto se prolonga na nudez do corpo que tem frio e vergonha da sua própria nudez¹⁵⁹. Assim sendo, o sentido de abertura e da transcendência que se apresenta no rosto, apresenta também a nudez concreta dos outros pobres e estrangeiros, a quem Levinas trata como terceiro em relação a mim e ao rosto¹⁶⁰. É neste sentido que o significado do rosto ganha um significado concreto, que me alerta para esta miséria. Analogamente, na interpretação da Parábola do Bom Samaritano, seguindo a leitura de Levinas, o rosto na sua manifestação diz também daquele homem meio-morto espoliado e mal tratado¹⁶¹. Sendo este homem meio morto manifestação do Rosto desfigurado de Cristo, Ramiro de Meneses acrescenta:

«Não obstante, a nudez do rosto, segundo a parábola do Bom Samaritano, manifesta-se essencialmente, no verbo "ver". Na nudez do olhar, manifesta-se a pobreza e a miséria do Outro (Desvalido no Caminho) que olha»¹⁶².

Esta significação concreta, enquanto nudez de outrem e abertura aos outros (aos que denomina de terceiros), não anula a transcendência nem diminui o seu carácter de verticalidade. Como tal, a abertura faz-se significado somente no mundo concreto, e

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Apesar de Levinas não usar a expressões «transparência», nem «fresta». Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 48.

¹⁵⁹ Cf. E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 65.

¹⁶⁰ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 49.

¹⁶¹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 113.

¹⁶² *Ibidem*, 116.

assim sendo, o rosto é despojado, desnudado, sendo presença do terceiro que é pobre e desvalido¹⁶³. Contudo, não é apenas o pobre ou o estrangeiro que se apresentam diante de mim; pela presença do terceiro, elevam-se à dignidade, que é também senhoria e «Alteza de Outrem»¹⁶⁴. Estes direitos, que se manifestam e que são também apelos do rosto metafísico, tornam-se presentes vindos da transcendência acerca da qual nada sei e nada posso¹⁶⁵. Vemos, assim, como o rosto simboliza os mais necessitados e desprotegidos¹⁶⁶, sendo neste sentido que o rosto é nudez sem defesa, mas a que o infinito oferece resistência infinitamente.

Esta exposição e vulnerabilidade do rosto, afirma Levinas, convida-nos a um acto de violência¹⁶⁷. Todavia há uma resistência do rosto que me impede que exerça o meu poder sobre este, uma resistência não violenta, por se tratar de uma resistência ética¹⁶⁸. Esta resistência manifesta-se como uma proibição não violenta, que é presença no rosto do infinito e, como tal, uma «resistência infinita». Embora o rosto me resista e me ordene: «tu não matarás»¹⁶⁹, é por o rosto se manifestar no sensível que permanece sujeito aos meus poderes¹⁷⁰. Assim, o rosto, enquanto nudez e miséria, é uma exposição total ao outro, aos seus poderes, mas em que o infinito que nele se apresenta, se torna impedimento para que se exerça violência sobre ele. Etelvina Lopes escreve a este

¹⁶³ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 49.

¹⁶⁴ «A transcendência de outrem, que é a sua eminência, a sua altura, o seu domínio senhoril, engloba no seu sentido concreto a sua miséria, a sua expatriação e o seu direito de estrangeiro.» Cf. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 66.

¹⁶⁵ Cf. M. AFONSO, *Ética do rosto e direitos do outro homem, em Levinas*, in *Brotéria*, nº 4, vol. 176, 2013, 331.

¹⁶⁶ Etelvina Lopes diz que nesta concepção de rosto enquanto símbolo dos mais desprotegidos, se encontra referência às vítimas do holocausto. Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 50.

¹⁶⁷ Cf. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 70.

¹⁶⁸ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 31.

¹⁶⁹ «Segundo Levinas, o "não matarás" é mandamento, traduz o encontro com o Outro, em que se é totalmente despojado de todos os poderes.» Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 121.

¹⁷⁰ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 32.

respeito: «A resistência é solicitação que me concerne pela sua miséria e pela sua altura»¹⁷¹.

Desta forma, vemos que há no outro uma «elevação», uma «altura» na qual se manifesta uma «superioridade» em relação a mim. Levinas diz que o rosto se dirige a mim como uma autoridade, cuja primeira palavra é um mandamento: «Tu não matarás». Apesar do rosto de outrem estar despido e vulnerável, ele «é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo»¹⁷², enquanto que eu sou aquele que procura meios para responder ao apelo. Ele manifesta-se de rompante como se tivesse todos os direitos sobre mim e como se fosse aquele a quem tudo devo, sem que se faça pré-anunciar por alguém ou por algo.

Ramiro de Meneses defende que a «ética do rosto», enquanto moral do «desvalido», se descreve segundo o tríptico fundamental constituído pela «passividade», «proximidade», e «responsabilidade»¹⁷³; pois na concepção levinasiana da ética como «filosofia primeira», a manifestação do rosto, a epifania do totalmente outrem, é apelo à responsabilidade, que me leva a ser próximo. Levinas desenvolve estes conceitos de «responsabilidade» e «proximidade».

4. Responsabilidade pelo outro

A responsabilidade, como já pudemos constatar, advém do rosto que me faz uma exigência ética, perante a qual só eu, e apenas eu, sou responsável por responder. Isto do mesmo modo que sou responsável por todo e qualquer tipo de apelo que me é feito¹⁷⁴. A

¹⁷¹ E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 50.

¹⁷² Cf. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 72.

¹⁷³ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 122.

¹⁷⁴ Cf. <http://www.pucrs.br/ffch/filosofia/pos/cebel/ArtigoMariaAfonso.pdf> - 20/06/2013, 10H:30M.

responsabilidade não é anterior a uma qualidade prévia à acção, nem o sujeito existe em si mesmo antes ou independente da relação ética, pois Levinas diz tratar-se de afirmar a identidade do eu humano a partir da responsabilidade, ou por suas palavras:

« [...] a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar»¹⁷⁵.

No paradigma da humanização, vemos como o samaritano não passa ao lado do homem caído no caminho. Ramiro de Meneses escreve que aquele é interpelado à «queima-roupa» pelo rosto necessitado, despido e meio morto do desvalido. Diz que é na interpelação que o samaritano descobre que o sentido da sua liberdade é «ser-para-o-outro», é ser responsável¹⁷⁶. Levinas diz-nos que a responsabilidade não é mero atributo da subjectividade, «como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética»¹⁷⁷.

O rosto do outro que se manifesta despido, despojado e mal tratado, é apelo que vem do infinito, donde vem o mandamento do «não matarás»¹⁷⁸. Este mandamento caracteriza-se por ser uma proibição e um convite a dar o que possuo. Enquanto convite, é um convite a não apropriar-me do outro (responsabilidade de identidade - praticado pelo sacerdote e pelo levita), mas um convite a acolhê-lo, onde simultaneamente reconheço o estado em que o outro se me apresenta (responsabilidade de alteridade - praticado pelo samaritano)¹⁷⁹. De facto, o mandamento que advém do rosto, não é um imperativo categórico, mas um imperativo ético, que se experimenta como imperativo

¹⁷⁵ LEVINAS, *Ética e Infinito*, 84.

¹⁷⁶ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 142-143.

¹⁷⁷ E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 80. P. MINANI, *L'autre dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, Pontificia Universitas Urbana, Roma, 1989, 143.

¹⁷⁸ Ramiro de Meneses faz aqui coincidir o rosto do outro com o «Desvalido do Caminho», e o apelo vindo do infinito com "Pai da Misericórdia". Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 143.

¹⁷⁹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 143.

do outro pobre, nu e espoliado. Por isso, a vontade é livre de determinar a responsabilidade; todavia não a declinará, desconhecendo o mundo perceptível em que o rosto do outro a introduz, uma vez que a responsabilidade, como salienta Ramiro de Meneses, é aquilo que exclusivamente me compete e que não posso recusar¹⁸⁰. Pois a liberdade reside e possibilita na responsabilidade.

O acolhimento do rosto é uma situação que é simultaneamente metafísica e ética, pois reconhecer o infinito é ir ao encontro daqueles pelos quais sou interpelado. A nudez do rosto do desvalido abre-se à humanização, pois na veemência do rosto fala-me o rosto do pobre, do órfão, da viúva, do estrangeiro, porque em toda a humanização estes se encontram na mesma condição de miséria, de pobreza como desvalidos.

Diante do rosto do desvalido, o samaritano é vocacionado e mandatado traumáticamente para servir. A partir do rosto, abre-se uma dimensão da responsabilidade de alteridade, que traduz o amor de «desinteresse» do samaritano pelo homem meio morto no caminho. Ramiro de Meneses fala do amor «*agápico*» como estando ligado à responsabilidade de alteridade, e do amor «*erótico*» como relacionado com a responsabilidade de identidade (representativo do gesto do salteadores, do sacerdote e do levita)¹⁸¹. Ser para o outro, como no caso do bom samaritano, é ser testemunhado por um outro, cuja mensagem me interpela e me faz ser para ele.

Na reflexão de Levinas é apresentada uma ética de alteridade, que brota do mandamento que está inscrito no rosto como condição de acolher o infinito, pelo qual sou chamado assumir a minha responsabilidade, numa dinâmica de êxodo, em que a responsabilidade nunca é demasiado responsável. Este apelo do outro coloca-me numa situação de unicidade, feito para servir. Deste modo, o samaritano cuida do semi-morto,

¹⁸⁰ *Ibidem*, 152.

¹⁸¹ *Ibidem*, 144.

tratando-lhe das feridas, usando azeite e vinho, cedendo-lhe a sua montada e instalando-o na hospedaria¹⁸².

Para Levinas, sou único, porque sou eleito e o outro é único, porque é amado. A responsabilidade, enquanto resposta, é o peso que a subjectividade carrega. A subjectividade tem significado na responsabilidade, manifestando-se esta na eleição que me confere a minha unicidade. Trata-se do «ser para o outro», cuja marca da sua independência consta no suportar o outro¹⁸³. Levinas fala da responsabilidade como estrutura primeira da subjectividade, aferindo que «é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó da subjectividade»¹⁸⁴. A subjectividade, ao formar-se pelo acto de incumbência de responsabilidade pelo outro, vai até à substituição desse mesmo outro, levando a que eu assumo a condição de refém, concernindo-me até «expiar» pelo outro¹⁸⁵. A responsabilidade, enquanto princípio de individualização, é a impossibilidade de indiferença, que é também uma responsabilidade pelo outro como vulnerabilidade extrema, é um sofrer pelo outro¹⁸⁶. Assim, a responsabilidade levinasiana por outrem, é responsabilidade que me leva a ser responsável pelo que «não fui eu que fiz», por meio da interpelação do rosto¹⁸⁷, pois pela aproximação inscreve-se o vestígio do infinito. Este vestígio é de uma realidade desmedida, que Levinas afirma que não entrar no presente e inverte o «*arquê*» em anarquia, pois aí existe abandono do outro, obsessão por ele, responsabilidade¹⁸⁸. Ramiro de Meneses salienta que, «O Eu dominado pela obsessão do Outro, como responsável, torna-se "possesso" sem eira nem beira e em nómada»¹⁸⁹.

¹⁸² *Ibidem*, 144-145.

¹⁸³ E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 113.

¹⁸⁴ E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 79.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 83.

¹⁸⁶ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 145.

¹⁸⁷ Cf. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 70.

¹⁸⁸ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 114.

¹⁸⁹ R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 148.

Perante o abandono do outro, a responsabilidade é o único modo de ser. A responsabilidade pelo outro é o que torna realmente único o sujeito, que somos, pois na decisão de ser para o outro «ninguém pode ser substituído»¹⁹⁰. Como tal, nada é mais digno do ser humano que a responsabilidade por outrem, sendo aqui que «reside toda a ética e toda a moral»¹⁹¹. A reflexão levinasiana, como já pudemos constatar, realça a responsabilidade, de mim para com o outro, que vai até à substituição em que «o "para-o-outro" do desvelamento» se converte em «"para-o-outro" da responsabilidade»¹⁹².

Vemos, então, a responsabilidade pelo outro caracterizada pela impossibilidade da indiferença e pelo abandono ao próximo, não estando subordinada à decisão da minha resposta. Desta forma podemos perceber que a responsabilidade levinasiana não tem tanto a ver com o compromisso, pois é algo anterior a isso, mas é uma responsabilidade vivencial, não se encontrando vinculada a nenhum conjunto normativo de decisões. Levinas concebe a responsabilidade como sendo mais antiga que a liberdade da minha consciência.

O filósofo faz uso duma passagem bíblica, Génesis 4, 1-10, da qual intui que a falta de responsabilidade é a génese do drama do homem. Partindo desta passagem bíblica, onde é contada a história dos irmãos Abel e Caim, questiona-se acerca do porquê de ser responsável pelos outros¹⁹³. A resposta de desresponsabilização pelo paradeiro do seu irmão, quando questionado por Deus, é epifania de uma responsabilidade que Caim não acolhe, pois este não pediu para ser responsável pelo seu irmão¹⁹⁴. Fazendo uso duma citação de Dostoievsky, responde à questão por ele

¹⁹⁰ Cf. <http://www.pucrs.br/ffch/filosofia/pos/cebel/ArtigoMariaAfonso.pdf> - 20/06/2013, 10H:35M.

¹⁹¹ Cf. <http://www.pucrs.br/ffch/filosofia/pos/cebel/ArtigoMariaAfonso.pdf> - 20/06/2013, 10H:35M.

¹⁹² Cf. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 83.

¹⁹³ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 115.

¹⁹⁴ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 150.

levantada, afirmando que todos são responsáveis por todos¹⁹⁵. Trata-se de uma responsabilidade universal, na medida em que diz respeito a tudo e a todos, mostrando-se indiferente à decisão daquele que é interpelado. Tal como Caim, que não escolheu ser responsável pelo seu irmão, acabou por ter responsabilidade sobre ele, como por todos os outros em virtude, não da fraternidade parental, mas de uma fraternidade originária. Etelvina Nunes diz tratar-se de uma «santidade culpável», pois trata-se de uma subjectividade em que tiro de mim para o outro no «dar-ao-outro-o-pão-da-sua-boca», cuja identificação do sujeito se manifesta, não num repouso, mas numa inquietude «fora do seu núcleo de subjectividade»¹⁹⁶. Ramiro de Meneses salienta que a subjectividade é instauração de um ser para todos, ser este que é simultaneamente ser e desinteresse enquanto responsabilidade pelo outro¹⁹⁷.

Levinas afirma que na «proximidade do outro, todos os outros do outro me obsessionam e já esta obsessão grita justiça, reclama medida e saber, é consciência»¹⁹⁸. A ordem da justiça mostra-se necessária, pois não me encontro só com o outro no mundo e, assim sendo, a relação interpessoal não chega para responder à organização social¹⁹⁹.

Na centralidade que Levinas dá, no imperativo ético, à noção de responsabilidade, a liberdade ganha o seu estatuto a partir do outro. Por isso, Ramiro de Meneses, refere que a responsabilidade se encontra no âmago da ética, pois a relação com o outro é assimétrica, uma relação com o outro que é feita a partir deste e não de mim mesmo. Levinas fala da passividade como o âmbito da escolha para servir, levando a que,

¹⁹⁵ A citação é da obra de Dostoievsky, *Os Irmãos Karamazov*: «Todos somos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros». Cf. E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 82.

¹⁹⁶ Etelvina Lopes a este respeito continua: «Estamos a tocar o centro do que o autor entende por proximidade; não se trata de uma proximidade física, no sentido de companhia, mas de proximidade, no sentido mais profundo e radical. Tirar o pão da sua boca para dar ao outro». Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 115.

¹⁹⁷ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 146.

¹⁹⁸ Cf. <http://www.pucrs.br/ffch/filosofia/pos/cebel/ArtigoMariaAfonso.pdf> - 20/06/2013, 10H:35M.

¹⁹⁹ Cf. E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 207-210.

mesmo contra a liberdade pessoal, cada um se torne responsável pelo outro. O despojamento do eu consta duma responsabilidade irrecusável do «outro-homem», em que a passividade consta da obsessão da responsabilidade pelo outro oprimido, como que uma empatia pelo sofrimento do outro²⁰⁰. A eleição para o serviço funda-se na passividade, levando a que seja responsável mesmo quando a minha liberdade enjeite²⁰¹.

A entrega do outro é libertadora. Ramiro de Meneses diz que esta é libertadora e salvadora, afirmando que foi pela entrega do homem desvalido que o samaritano, pela sua resposta, encontrou a sua identidade, tendo em conta a presença de Cristo no outro que me interpela²⁰². O outro tem prioridade sobre mim, pois o desvalido, o pobre, o enfermo tornam-se aquele que é imperativo ético de alteridade, que me interpela. No rosto dá-se uma epifania, estando nele contida a ideia de infinito, que me ordena à responsabilidade pelo o outro, a fazer-me próximo dele e a dele cuidar. É, então, pela responsabilidade que se pode compreender o alcance da ideia levinasiana, de que o infinito vem à ideia no significado de rosto, pois este infinito significado no rosto, não é intelectualizável, mas manifesta-se como exigência que é responsabilidade infinita. Assim sendo, responder ao apelo do outro é responder ao apelo do infinito²⁰³.

Ramiro de Meneses escreve que a glória de Deus se «manifesta no Rosto do sacrificado», encontrando-se na fragilidade do outro desvalido o poder salvador, pois perante o rosto deste desvalido, que identifica com Cristo, só poderei ter uma resposta: «Eis-me aqui»²⁰⁴. Esta ideia tirada da passagem bíblica de Isaías 6, 8²⁰⁵, está expressa na parábola do Bom Samaritano. Diz que a atitude do samaritano revela disponibilidade, de quem não se encontra centrado em si mesmo, mas que vive para o

²⁰⁰ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 146-147.

²⁰¹ Cf. M. CONCEIÇÃO SOARES, *Emmanuel Lévinas e a obsessão do Outro*, in *Didaskalia*, Volume XXX, fascículo, Faculdade de Teologia, Lisboa, 2000, 179.

²⁰² Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 147.

²⁰³ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 115.

²⁰⁴ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 147.

²⁰⁵ «Eis-me aqui, envia-me.»

outro e a partir do outro, sem que procure proveito próprio²⁰⁶, como que num despojamento de «si» para servir de modo integral o outro que se encontra desvalido.

A responsabilidade pelo outro tem origem no mandamento que provém do outro e não em mim mesmo, uma responsabilidade inexorável onde o eu se encontra. É algo que vem antes de toda a memória e subsequente a toda a realização, vem do lado mais elevado da minha liberdade.

5. O Próximo levinasiano

Como já pudemos constatar, para Levinas o acolhimento do rosto do outro é um gesto simultaneamente metafísico e ético²⁰⁷, sendo o rosto lugar da manifestação do outro que me interpela e responsabiliza por ele. Este outro, na reflexão levinasiana, inicialmente revela-se distante, querendo mostrar o rosto e o outro como totalmente outro, pretendendo com isto assegurar a transcendência²⁰⁸. Tal preocupação levou a que, na sua reflexão, Levinas inicialmente recusasse expressões como «semelhante» ou «próximo», alegando que elas estabeleciam entre o eu e o outro muitas coisas em comum, fugindo, desta forma, ao risco de cair numa «mesmidade» consagrada no pensamento ocidental e assegurando uma distância onde se incluísse a transcendência²⁰⁹. Nesta fase do seu pensamento, salientava bastante o carácter de distância que o rosto apresentava, pois, segundo Etelvina Lopes, pretendia apresentar o rosto como o próprio princípio de transcendência²¹⁰.

²⁰⁶ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 148.

²⁰⁷ Cf. C. DI SANTE, *Responsabilità l'io-per-l'altro*, Editrice Esperienze, Roma, 1996 109-110.

²⁰⁸ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 126.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ *Ibidem*, 74.

Posteriormente, Levinas reconhece que estes termos não só não impedem a transcendência do outro, como se vão tornando fulcrais no relacionamento com o outro²¹¹. Trata-se de uma maturação do pensamento do filósofo que procura dar resposta ao apelo do rosto. Atentemos ainda no facto de o rosto significar «em face de», levando-o a ter que considerar o outro também como próximo²¹², pois o outro é aquele com quem me encontro face-a-face²¹³. Etelvina Nunes salienta precisamente que o carácter «universal» e «abstracto» que Levinas imprime na noção de outro não desvanece durante a inserção progressiva do conceito de «próximo» e de proximidade²¹⁴.

Para Levinas, o rosto do outro, na proximidade, diz respeito a um passado imemorial, sendo que as noções de distância e de proximidade devem ser entendidas em relação à noção de criação, da qual o homem é dependente. É então neste contexto que se deve compreender a afirmação de que outrem, inicialmente não é «o meu semelhante ou o meu próximo»²¹⁵. Há, então, uma situação original que é anterior à relação «eu-outro»²¹⁶.

Ramiro de Meneses diz que Levinas parte do postulado bíblico do homem criado, à imagem e semelhança de Deus, e só aceita que se diga que o rosto é imagem, se o entendermos como «imagem de Deus»; não como um ícone, mas sim como um

²¹¹ *Ibidem*, 127.

²¹² *Ibidem*, 74.

²¹³ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 111.

²¹⁴ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 127.

²¹⁵ *Ibidem*, 76.

²¹⁶ Etelvina Nunes salienta a influência que o filósofo alemão Franz Rosenzweig teve em Levinas, para quem as raízes judaicas foram preponderantes. Na sua reflexão, a unicidade de cada ser humano, a realidade do mundo e a transcendência de Deus questionam e põe em causa a perspectiva da totalidade. Esta aproximação começa logo na relação do "eu-tu". Levinas leva em consideração a posição de Rosenzweig, em que este refere a separação ontológica. O sujeito é tido como unicidade, por meio da dimensão da solidão, que é a dimensão de "si" como único, pois o filósofo considera que, pela solidão, possibilita a observação da transcendência que se abre entre os humanos. Este isolamento é como o do estrangeiro que nada tem de comum com o outrem. Assim sendo, a «redução transcendental», não é necessária para «significar fora do mundo». Esta dimensão solitária do sujeito, em que o filósofo alemão considera um tu, parte de Deus, referindo que Deus, ao dizer tu ao homem, faz dele um eu, e o homem ao receber este acto de amor, a da dominação do tu, deve também o homem amar do mesmo modo. Desta forma, fica claro como a relação "eu-outro" se dá entre seres de natureza diferente, o que impossibilita julgar o outro pelo meu eu; por outras palavras, a impossibilidade de redução do outro ao mesmo. Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 73-74.

«caminhar no seu rosto»²¹⁷. Para Levinas, pela ideia de criação «*ex nihilo*», o homem é criado único. Assim a criação deixa uma marca de dependência sem igual, da qual o ser tira a sua própria independência, a sua exterioridade. Por outras palavras, Levinas afirma que o homem dependente de Deus, fica «livre e separado do outro homem», até que se dê a epifania do infinito pelo concreto do rosto de outrem que me torna «ser para ele»²¹⁸.

Pela proximidade, escutamos um mandamento, que «procede de um passado imemorial, um passado que jamais foi presente». Assim, o rosto é um mandamento que está para lá do fenoménico e para além do «ser»²¹⁹, pois pela criação, o homem é dependente de uma realidade anterior que o escolhe como único. É por meio desta ideia de criação que Levinas salienta a radical diferença entre o eu e outrem²²⁰. Tal dependência é a que se manifesta como responsabilidade anterior ao diálogo²²¹.

O rosto do próximo significa uma responsabilidade da qual não me posso demitir, que antecede todo o assentimento livre, acordo ou contacto. Por isso, permanece absolutamente «assimétrico» em relação a mim. Mostra-se como proximidade nunca demasiado próxima, não sendo o contacto com outrem que anularia a alteridade²²².

A proximidade em Levinas manifesta-se na bondade, sendo esta a própria «anarquia». É a ideia de infinito que nos abre ao sentido do Bem para lá do ser²²³. O surgimento do outro é «vida da minha responsabilidade», que revela a finitude numa dimensão ética, uma vez que o homem não se pode descartar perante o apelo e súplica do rosto do «outro-homem».

²¹⁷ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 132-133.

²¹⁸ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 75.

²¹⁹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 141.

²²⁰ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 76.

²²¹ *Ibidem*, 75.

²²² Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 133.

²²³ Cf. P. MINANI, *L'autre dans la pensee d'Emmanuel Levinas*, 142. Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 133.

A proximidade revela-se insuficiente, na medida em que nunca é «demasiado próxima», pois trata-se de uma proximidade sempre na distância abissal entre eu e o outro²²⁴. Proximidade esta que se converte em sujeito, que se aproxima e que constitui uma relação na qual eu participo como «termo»²²⁵. Esta proximidade não se revela com carácter espacial, mas salienta o carácter contingente desta relação, visto que o próximo é o primeiro que chega²²⁶. 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.

Ramiro de Meneses identifica na parábola, por meio duma leitura levinasiana, o próximo «mais próximo» como sendo o homem que descia o caminho de Jerusalém para Jericó e que foi atacado, espoliado e mal tratado por salteadores. Este é o primeiro que chega (Cf. Lc 10, 30). O próximo é o apátrida, o que está despido de dignidade. Mas, como é desvalido, é o próximo mais próximo da parábola, que gera proximidade ao samaritano que por ali passa. É enquanto ser desvalido, estrangeiro, que a proximidade me é ordenada, pois a mim me concerne e me acusa de uma falta que não cometi livremente, obrigando a um despojamento de si mesmo para cuidar do «desvalido do caminho»²²⁷.

Levinas tem como próximo aquele primeiro que me chega, (onde o *a priori* se exclui), aquele que é desconhecido e que me enfrenta face-a-face e que me diz respeito antes de qualquer adesão ou decisão a que eu possa aderir ou refutar²²⁸. O reconhecimento do outro como próximo não advém do facto de pertencer ao mesmo

²²⁴ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 76.

²²⁵ Cf. E. LEVINAS, *De otro modo que ser, más allá de la esencia*, Ediciones Sigueme, 5ª edição, Salamanca, 2011, 142.

²²⁶ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 133.

²²⁷ *Ibidem*, 134.

²²⁸ Cf. E. LEVINAS, *De otro modo que ser, más allá de la esencia*, 148.

género, mas sim pelo facto de ser outro²²⁹. Em Levinas, não é o laço de parentesco, de amizade ou afinidade que, porventura, possa ter ou não com outro que me faz mais ou menos próximo dele, pois para o filósofo a ideia de próximo nada tem a ver com estas ligações ou afectos. A ideia de outro no rosto, tem mais a ver com o estrangeiro que me chama ao meu dever e que por isso me desacomoda²³⁰. O próximo é ser irmão, mas é não ter nome. Constatamos que a parábola do Bom Samaritano fala de «certo homem», um homem que pode ser qualquer um, permitindo, assim, suprir quaisquer 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».

A minha vulnerabilidade perante o outro não permite que eu me afaste dele, de modo semelhante ao samaritano, que viu o homem meio morto e aproximou-se. O outro, o homem meio morto, está próximo e incita naquele uma questão ética, que vai para além da vontade ou consciência, despertando para a responsabilidade. No sacerdote e no levita manifesta-se como afastamento e distância²³¹.

A proximidade não está no saber, nem tão pouco na reciprocidade, pois trata-se de um movimento em direcção ao outro, sem esperar o movimento contrário²³². O movimento em direcção ao outro, ou o passo que dou a mais em direcção a este, só é possível se for «responsabilidade», pois a responsabilidade que emana, após a aproximação, não é coincidência nem retorno, mas abertura, um doar-me inexoravelmente.

²²⁹ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 127.

²³⁰ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 127.

²³¹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 134.

²³² *Ibidem*, 135.

A minha «comunhão para com o outro» começa na minha obrigação para com ele, que me ordena antes de ser conhecido. Assim, a proximidade é não-indiferença à presença do «outro» que me olha²³³.

Ramiro de Meneses refere que, na parábola a proximidade mostra-se no outro, no homem meio morto, que estimula à proximidade do samaritano, que a ele concerne e não o deixa indiferente, levando-o a uma entrega e doação inexorável²³⁴.

Na aproximação, segundo Levinas, sou sempre um servidor do próximo, estou sempre em dívida para com ele. Esta responsabilidade radical leva o filósofo a expressar-se com a citação de Dostojewski, na obra «*Os Irmãos Karamazov*» anteriormente já referida²³⁵. Como tal, sou sempre responsável pelo outro, porque estou plenamente próximo «e não restrito a actos». Assim, na reflexão de Levinas, a ética significa partir da minha responsabilidade irrecusável pelo outro, que leva à substituição e que, devido a estar na proximidade do outro, me leva a tomar o lugar deste, tornando-me também responsável pela faltas do outro²³⁶.

O «eu» quer dizer um «eis-me aqui» para os outros. O ser «eu» – condição de refém – é ter sempre um grau de responsabilidade a mais, a responsabilidade pela responsabilidade do Outro²³⁷.

Estou como que mandatado por uma autoridade que me dirige. Não se trata da consciência que me faz devedor de chegar atrasado ao meu próximo. Por exemplo, o sacerdote e o levita chegaram antes do samaritano, mas chegaram «em atraso», uma vez que não se comprometeram com o «outro», dado que a proximidade é alheia da representação, da ontologia e da lógica. Ramiro de Meneses, para mostrar a aproximação prévia a toda e qualquer decisão ou consciência do homem, diz que o

²³³ *Ibidem*, 135-136.

²³⁴ *Ibidem*, 138.

²³⁵ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 115.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ Cf. M. CONCEIÇÃO SOARES, *Emmanuel Lévinas e a obsessão do Outro*, 172.

samaritano se aproximou do homem meio morto mesmo antes que ele tivesse «consciência de escolha», mesmo antes de qualquer decisão²³⁸.

Há pois uma elevação no próximo que não me deixa indiferente, e que, segundo Levinas, advém do mandamento do rosto do outro, que é proximidade do mais próximo, mas que simultaneamente é pobre e está «nu». Etelvina Nunes refere que é por outrem não ser inicialmente meu próximo ou semelhante que ele vem ao meu encontro e se apresenta como soberano, e que, assim, me «voca» para o servir²³⁹. Também o samaritano se sente chamado por uma voz que se faz ouvir mas que não se escuta, pela qual é interpelado e levado a compadecer-se daquele homem que se encontra meio-morto no caminho de Jerusalém para Jericó. Assim sendo, nesta perspectiva, podemos afirmar que o rosto é proximidade e responsabilidade, das quais eu não me posso alienar, uma vez que antecedem toda e qualquer tomada de posição ou decisão que eu possa vir a adoptar²⁴⁰. Neste chamamento para servir o outro, manifesta-se também a minha eleição como sujeito único e insubstituível²⁴¹. Na proximidade, recebo, então, um mandamento que nem me permite questionar acerca de quem me ordena, ou sequer porque lhe sou eu devedor.

O primeiro homem que descia o caminho de Jerusalém para Jericó tinha sido maltratado e espoliado, reduzido à condição de desvalido. Para Ramiro de Meneses, o sacerdote e o levita simbolizam o «atraso», como presença que não dá resposta ao apelo do necessitado²⁴². Segundo Levinas, a proximidade, enquanto supressão da distância, suprime a distância própria da «consciência de». O próximo exclui-se do pensamento que o procura. Tal exclusão tem uma «face positiva»: a minha exposição perante ele,

²³⁸ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 139.

²³⁹ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 76.

²⁴⁰ Cf. E. LEVINAS, *De otro modo que ser, más allá de la esencia*, 148.

²⁴¹ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 76.

²⁴² Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 140.

anterior ao seu aparecer, o meu atraso sobre Ele, o meu sofrer, revelando aquilo que é identidade em mim, tal como encontramos no Samaritano²⁴³.

Ramiro de Meneses diz que, na narrativa lucana, a proximidade se realiza num mandamento e numa virtude. Como mandamento realiza-se no: «Vai e faz tu também o mesmo»; e como virtude pela «misericórdia» (cf. Lc 10, 37)²⁴⁴. Pela proximidade, há uma ética de complementaridade, que, pela proximidade do outro na sua miséria, me cria uma «ordem» (ditada pela ética normativa) e me vivencia pela «misericórdia» (actualizando uma ética de virtude). Como tal, por meio da parábola, a proximidade do outro, para além de ser um imperativo de alteridade, é também uma complementaridade do «outro-homem».

Levinas fala ainda da obsessão que é apresentada no mandamento, que afirma não ser da consciência, mas tratar-se antes do «assumir a responsabilidade como perseguição»²⁴⁵. Quanto mais respondo ao apelo que o outro me faz, mais me responsabilizo. O rosto, neste sentido, já não é visto, mas acolhido, e nesta nova relação com o rosto transcende-se e é a ética da alteridade que «inaugura o humanismo do Outro-homem»²⁴⁶.

A subjectividade não se revela prévia à proximidade, na qual se comprometeria ulteriormente. Pelo contrário, a proximidade, como relação e termo, é o lugar onde se tece o «compromisso»²⁴⁷. Porém, é pela proximidade que se deve tratar do problema da subjectividade, uma vez que se trata de uma responsabilidade pelos outros. Diz-nos então, Ramiro de Meneses que «a subjectividade do sujeito é a vulnerabilidade pela exposição à afecção», que, enquanto passividade «acusativa», é resposta a um

²⁴³ *Ibidem*, 142.

²⁴⁴ *Ibidem*, 141.

²⁴⁵ Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 76.

²⁴⁶ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 140.

²⁴⁷ *Ibidem*, 137.

chamamento, a qual é ultrapassada pelo outro e marcada pelo infinito²⁴⁸. A proximidade é uma «immediatez», um contacto do outro que não anula a sua alteridade nem anula o seu «eu»²⁴⁹.

A proximidade surge, então, 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 consciência. A proximidade significa aproximação que, primordialmente, é contato e não equacionamento intelectual do contatado. Surge como estrutura original e possível do saber, que não se substitui a este elemento original. Levinas considera que o sentido próprio da proximidade supõe a humanidade. Um dos fins da justiça tem a ver com a proximidade. A questão da justiça derivaria de uma significação primeira, ou seja, exactamente de uma significação «anárquica» da proximidade.

O próximo pode ser o absolutamente estranho, mas que me diz respeito na sua pobreza e miséria, sendo criada uma relação de comunhão com este em virtude de me sentir responsável. Nesta perspectiva, por "outro", entende-se o pobre, o desvalido, cuja miséria me diz respeito, não me sendo alheia ou indiferente²⁵⁰. É na medida em que o rosto do próximo se refere a um outro e enquanto a sua pobreza e miséria são simultaneamente a pobreza e a miséria do outro, que ele é próximo, que nada tem a ver com proximidade relacionada com a semelhança ou afinidade²⁵¹.

A responsabilidade, que supõe proximidade, é paradoxalmente de fora para dentro «*e-ventum*». A este respeito Ramiro de Meneses acrescenta:

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 138.

²⁵⁰ Cf. E. NUNES. *O Outro e o Rosto*, 128.

²⁵¹ *Ibidem*.

«Em Levinas, o privilégio de proximidade, com relação à ordem racional, a qual tende, em princípio, para um sistema de puras relações pela subjectividade obsessionada, não reciproca, até ao próximo»²⁵².

A noção de proximidade refere-se ao «desejo» que sinto em socorrer e em servir o desvalido que comigo se cruza²⁵³.

²⁵²R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 137.

²⁵³Cf. E. NUNES, *O Outro e o Rosto*, 129.

CAPÍTULO IV

PERSPECTIVA ÉTICO-TEOLÓGICA

Os conceitos de proximidade e responsabilidade são noções que, numa leitura mais aprofundada, podem ser encontrados na parábola do Bom Samaritano. Estes conceitos relacionados com o agir do homem, para além da parábola, são temáticas transversais a toda a Sagrada Escritura e patentes, quer na relação de Deus com homem, quer na relação entre os homens. O que me levou a optar por estes conceitos deve-se, de certa forma, à reflexão que o filósofo Levinas desenvolve, na qual, quer a noção de proximidade, quer a noção de responsabilidade têm forte relevância. O filósofo judeu encontra na leitura da Sagrada Escritura e no aprofundamento do conhecimento do Talmude fontes de que vai beber, para o desenvolvimento da sua reflexão.

Neste capítulo procurar-se-á aprofundar estes conceitos numa perspectiva de uma teologia moral que parte dos pressupostos que a hermenêutica bíblica nos fornece, fazendo algumas ligações com a reflexão levinasiana.

1. Ser próximo ou fazer-me próximo

A questão acerca da noção de «próximo», como já vimos, era uma questão amplamente debatida ao tempo de Jesus: sobre como era interpretada e quem eram aqueles a quem se tinham de aplicar o mandamento do amor. Cristo vem imprimir e transmitir uma novidade, que podemos encontrar expressa na parábola do Bom Samaritano.

Etimologicamente o termo «próximo», no Antigo Testamento, corresponde de modo imperfeito ao hebraico «רֵעַ - *rea'*», que exprime a ideia de se associar a alguém. Todavia, esta expressão pode também estar associada ao termo «irmão», que por natureza tem já implícito um vínculo de familiaridade. Com a tradução dos LXX, a versão do hebraico para o grego vem colmatar essa dubiedade, pois o termo «πλησίον - *plesion*» vem conferir uma maior exactidão ao sentido de «próximo»²⁵⁴. Contudo, quer a expressão «πλησίον - *plesion*» da versão dos LXX, quer a expressão «*proximus*» na versão da Vulgata, traduzem unitariamente quatro termos hebraicos²⁵⁵.

Analisando alguns textos veterotestamentários, o conceito de «próximo», por norma, está associado àqueles que pertencem ao povo de Israel²⁵⁶:

«Não odiarás o teu próximo no teu coração; mas repreende o teu compatriota para não caíres em pecado por causa dele. Não te vingarás nem guardarás rancor aos filhos do teu povo, mas amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o SENHOR» (Lev 19, 17-18).

²⁵⁴ X. LÉON-DUFOUR, *Próximo*, in *Vocabulário de Teologia Bíblica*, 846.

²⁵⁵ São eles: «*'ah*», o irmão; «*qârobh*», que corresponde ao vizinho mais próximo, com quem partilhará o cordeiro pascal (Ex. 12, 4); «*'amith*», o compatriota e o do mesmo sangue; e por fim, «*re'a*», que etimologicamente evoca a ideia dos pastores que, no cuidado do seu rebanho, se associavam para prestarem serviços mútuos. De modo ordinário, este último termo significa também o camarada, o companheiro, o amigo íntimo. Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro: otredad y proximidad*, Vol. II, Editorial Revistas de Occidente, Madrid, 1968, 20. Cf. M. LÓPEZ ALONSO, *El cuidado*, 145.

²⁵⁶ Cf. R. CASERI, *L'amore del prossimo: I legami nell'era dei social network*, in A. FUMAGALLI & V. VIVA, *Pensare l'agire moral: Omaggio italiano a un maestro Internazionale Kalus Demmer*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2011, 190.

Para além dos pertencentes ao povo eleito, podemos também encontrar no livro do Levítico referências aos estrangeiros que viviam com o povo, fazendo memória ao exílio no Egito:

«O estrangeiro que reside convosco será tratado como um dos vossos compatriotas e amá-lo-ás como a ti mesmo, porque fostes estrangeiro na terra do Egito. Eu sou o SENHOR vosso Deus» (Lev. 19, 34).

Deste modo, vemos como os estrangeiros residentes em Israel e cumpridores dos preceitos da Aliança são abrangidos pelo mandamento que prescreve a benevolência para com o próximo²⁵⁷. Quanto ao «estrangeiro puro», os não residentes ou não crentes do Deus de Israel, a consideração dos israelitas para com eles era outra; eram tidos como aqueles a quem o preceito de misericórdia não se aplica. Podemos encontrar tal consideração em Deuterónimo 15, 1-3²⁵⁸, e ainda no livro do Êxodo 22, 20; 23,9. Assim sendo, os israelitas tinham como que um visão da «humanidade» fraccionada em duas. Num lado, estariam compreendidos os compatriotas, os israelitas fiéis, os amigos de Deus, estes são os «próximos». No outro lado englobaria os «outros», os apóstatas, os pagãos, os tidos como inimigos de Deus²⁵⁹, como era o caso dos samaritanos.

Luciano Manicardi diz que estes textos alicerçam-se na memória, dado que o mandamento dirigido aos filhos de Israel fá-los recordar o sofrimento pelo qual passaram, de modo que os que outrora foram vítimas da opressão não se tornem opressores. Busca-se chegar a esta compreensão por meio da compaixão e recorrendo à memória daquilo pelo qual eles próprios passaram²⁶⁰. A este respeito é levantada a

²⁵⁷ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 20.

²⁵⁸ *Ibidem*, 21.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Cf. http://semanasocial.pt/2012/Inicio.asp?Pagina=/2012/Programa_20121124_10h00_LucianoManicardi - 09/04/2013, 10:45.

questão se estamos perante uma simples regra de sociabilidade em uso entre os judeus ou uma «motivação»: «tu o amarás como a ti mesmo, porque também vós haveis sido entregues no país do Egipto. Eu sou o SENHOR vosso Deus»²⁶¹.

Por norma, o mandamento do amor ao próximo vem compreendido em sentido estrito no que Deus transmite ao povo, mas porque a motivação é «Eu sou o SENHOR». A vontade de Deus é aberta a todos os homens, também aos estrangeiros a quem é garantida a hospitalidade²⁶². O sentido da Lei que Deus revela no Sinai e que define a característica da identidade hebraica é nesta vontade oferecida por Deus a Israel como novo princípio do seu agir, que consiste no imperativo para amar com o mesmo amor de alteridade com que foi amado.

Carmine di Sante, na sua obra «*Responsabilità l'io-per-l'altro*», aborda também a temática da proximidade. Todavia, para abordar estas questões, o autor parte do princípio de alteridade, que, como já podemos constatar, também é fundamental para Levinas. O teólogo começa por fazer referência à passagem de Deuterónimo 6, 4-7, para explicar precisamente a relação experienciada de Deus, como totalmente outro, com o povo de Israel:

«Escuta, Israel! O SENHOR é nosso Deus; o SENHOR é único! Amarás o SENHOR teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças. Estes mandamentos que hoje te imponho estarão no teu coração. Repeti-los-ás aos teus filhos e reflectirás sobre eles, tanto sentado em tua casa, como ao caminhar, ao deitar ou ao levantar».

Nesta passagem, também conhecida por «*Shemá Ishrael*», Deus dirige-se ao povo por meio de Moisés. Esta perícopa, era sobejamente conhecida pelo povo hebreu, pois

²⁶¹ Cf. R. CASERI, *L'amore del prossimo: I legami nell'era dei social network*, 190.

²⁶² *Ibidem*.

tinham-na como profissão de fé, a qual repetiam várias vezes ao dia. O verbo «שמָּעָה-*Shemá*» tem relevo, na medida em que reduz a prioridade da visão e institui o divino como alteridade absoluta. Para Carmine di Sante a invocação da escuta impossibilita a composição das partes da unidade ou da totalidade onde a alteridade é anulada²⁶³. Levinas partilha da mesma perspectiva, pois, como pudemos constatar, o filósofo na sua reflexão procura refutar a perspectiva da totalidade do pensamento ocidental, por esta ser impeditiva à alteridade.

Na perspectiva bíblica, a absoluta alteridade divina não significa uma indiferença ou distanciamento do homem, mas antes uma «nova e radical aproximação»²⁶⁴.

Assim sendo, no Antigo Testamento, o próximo é aquele que as circunstâncias da vida e a situação actual nos colocam tornando-se irrelevantes os vínculos «institucionais» que nos possam unir ao outro, sendo, sim, relevante a atitude que se tem para com o outro²⁶⁵. Esta perspectiva de proximidade insere-se na perspectiva que Cristo expõe através da parábola, revelando ainda a exigência ética, partindo de uma relação de reciprocidade que se desenvolve entre o que age e o que recebe.

Porém, Laín Entralgo diz que é em Ben Sira 18, 13²⁶⁶ que encontramos como que uma preparação para a noção de «próximo», no seu modo mais original e radical, e que Cristo irá revelar. Parece já aqui haver um transpor barreiras que antes confinavam aquele próximo vinculado aos laços de concidadania ou afinidade.

O teólogo Schnackenburg afirma que, no tempo de Jesus, entre o povo judeu, predominava a concepção de próximo mais restrita, vinculada aos laços de «identidade»

²⁶³ C. DI SANTE, *Responsabilità l'io-per-l'altro*, 22.

²⁶⁴ *Ibidem*, 24.

²⁶⁵ Cf. R. CASERI, *L'amore del prossimo*, 190.

²⁶⁶ «A compaixão do homem tem por objecto o próximo, mas a misericórdia divina estende-se a todo o ser vivo[...]».

já referidos, o que justificaria a maior acentuação do amor ao próximo na parábola do Bom Samaritano²⁶⁷.

O conceito bíblico de «*plêison*», liberto das determinações sociais e afectivas, chega a ser um «absoluto»²⁶⁸. Em suma, numa perspectiva cristã e evangélica, o próximo é o «homem», pois o amor a Deus deve-se refletir e demonstrar num amor igual ao próximo, ou seja, de modo concreto a todos e a cada um dos homens²⁶⁹.

Como já pudemos constatar, no término da parábola, Cristo inverte intencionalmente os termos da interrogação do doutor da Lei. À pergunta deste «quem é o meu próximo?», Cristo responde invertendo a relação de reciprocidade: «de quem sou próximo?». Jesus substitui a antiga hierarquia «concêntrica», onde o «eu» é o centro, comutando o «eu» pelo «tu», substituição esta que diz não ser teórica, mas sim da ordem do agir²⁷⁰. Tendo em conta esta perspectiva, podemos compreender o comentário de António Couto de que o doutor da Lei terá ficado «a saber, talvez mais do que queria fazer, e talvez menos do que queria saber»²⁷¹, ou seja, ficou a saber o que fazer para ser próximo de alguém. Já Santo Ambrósio havia dito que não é o saber que discerne o que é, ou quem é o próximo, mas sim a caridade²⁷². O doutor da Lei formulou uma questão objectiva, procurava uma definição que lhe permitisse obter uma categoria dos sujeitos a quem se deve considerar próximo, como que à maneira de um receituário. O Evangelho revela como nosso próximo toda a pessoa a quem se pode fazer o bem.

A narrativa inverte as perspectivas, colocando o próximo do lado daquele que deve amar, em vez daquele que deve ser amado, passando-se assim do próximo-objecto

²⁶⁷ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del nuevo testamento*, 105.

²⁶⁸ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 24.

²⁶⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del nuevo testamento*, 109.

²⁷⁰ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 23-24.

²⁷¹ Cf. A. COUTO, *Como una dádiva*, 274-275.

²⁷² Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 24.

para o próximo-sujeito²⁷³. Estando esta ideia implícita na parábola do bom Samaritano, na última questão que Cristo formula ao doutor da Lei torna-se explícita. Podemos, então, constatar que a relação de proximidade consiste numa ajuda concreta, na qual tem a sua verdadeira consistência, de modo livre e desinteressado, pelo qual o homem se vincula a outro por meio de um chamamento à relação de proximidade²⁷⁴. Assim sendo, o princípio para que eu seja próximo ou para que o outro seja meu próximo, tem início no encontro e na aceitação desse mesmo encontro.

António Couto diz que o nosso próximo é aquele que primeiro se entrega a nós, dando-nos a possibilidade de aceder ao «dom da liberdade e da vida», concebendo que a proximidade do samaritano é já uma resposta, daquele que me interpelou²⁷⁵. Acresce ainda que a proximidade do samaritano revela que não advém da visão, mas da escuta e do acolhimento do apelo e interpelação que o outro lhe faz. Levinas, a respeito da manifestação do rosto do outro, diz também que a visão permite que captemos esse mesmo rosto, mas acrescenta que aquilo que é realmente rosto não é perceptível ao olhar.

Amar o outro sendo seu próximo e fazer do outro um próximo é primeiramente uma desvinculação de todos os laços familiares, de afinidade, de patriotismo, para que se possa ver o outro, ainda que seja um inimigo, a sua «nua» e pessoal condição humana.

O doutor da Lei representa uma moral de preceitos, pois procura saber quais os casos em que é obrigado em consciência à Lei que ele enuncia²⁷⁶. Cristo, com a sua resposta, anuncia um evangelho do amor, que induz o discípulo num espírito em que as

²⁷³ Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 26.

²⁷⁴ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 27.

²⁷⁵ Cf. A. COUTO, *Como uma dádiva*, 280.

²⁷⁶ *Ibidem*, 275.

adversidades se resolvem através da caridade, contrariamente ao doutor da Lei, que procurava saber quais as condições para aplicar o preceito²⁷⁷.

2. «Regra de Ouro»

Na tradição veterotestamentária, o dever moral perante o «outro» é concebido a partir da justiça e, por isso, deparamo-nos com uma multiplicidade de mandamentos formulados pela negativa: «não matarás, não cobiçarás», entre outros²⁷⁸. A respeito destes mandamentos, a carta encíclica «*Veritatis Splendor*», diz:

«[...] destinam-se a tutelar o bem da pessoa, imagem de Deus, mediante a protecção dos seus bens [...] Os preceitos negativos exprimem, com uma força particular, a exigência irreprimível de proteger a vida humana [...]»²⁷⁹.

Nesta encíclica, o Papa João Paulo II, afirma ainda que os mandamentos configuram a «condição básica para o amor ao próximo, sendo a «primeira etapa necessária no caminho para a liberdade»²⁸⁰. O conhecido rabi Hillel, em resposta a um prosélito que procurava saber um resumo da Lei, parafraseia Tobite (4, 15): «Não faças ao teu próximo aquilo que tu detestarias que te fizessem a ti», acrescentando ainda: «Aqui se encontra toda a Lei; o resto é comentário»²⁸¹. Vemos, então, como a moral dos preceitos, ao tempo da antiga aliança, nos é apresentada por meio de proibições, e que a «regra de ouro» se torna exemplo e testemunho do sentido novo, ou de forma mais precisa, da nova complementaridade que Cristo vem imprimir nos preceitos e condutas anunciadas no Antigo Testamento.

²⁷⁷ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 22-23.

²⁷⁸ *Ibidem*, 23.

²⁷⁹ J. PAULO II, *Carta Encíclica «Veritatis Splendor»*, 13, Perpétuo Socorro, Porto, 1994.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ Cf. J.D. CAUSSE, *El don del agapé: Constitución del sujeto ético*, Sal Terrae, Santander, 2006, 28.

Perante a moral da proibição que antigamente vigorava, Cristo não pretende formular um conjunto de preceitos positivos, mas sim prescrever a adopção de uma eficaz e universal regra de acção²⁸², como refere o evangelista Mateus: «Portanto, o que quiserdes que vos façam os homens, fazei também a eles, porque isto é a Lei e os Profetas» (Mt 7, 12). Dito por outras palavras, em vez de um mero não fazer mal, é um fazer o bem. Cristo dá como que uma nova roupagem da também denominada «regra de ouro», comparativamente ao que era proferido na Antiga Aliança.

Opera-se como que uma mudança de perspectiva da moral, mostrando uma moral da graça e de virtudes, que somos chamados a pôr em prática, em vez de uma moral que parte do «pecado», ante a qual são impostas normas e preceitos que me interditam a «incorrer em pecado»²⁸³. Por outras palavras, poder-se-á dizer que se passa de um «código de proibição» a uma «carta de bem aventuranças», pois, entre o não prejudicar e o fazer o bem, há algo mais que uma inversão de preceitos. Esta é uma máxima que não é original, nem específica do Cristianismo, apesar de se encontrar inscrita nos Evangelhos²⁸⁴. Porém, por meio do Evangelho, a regra de ouro é colocada numa relação dialética com a novidade do Cristianismo²⁸⁵. Esta versão positiva de Jesus chama-nos a demonstrar o amor ao próximo por meio de um agir responsável. A força da novidade que Cristo imprime, está na amplitude do conceito²⁸⁶. Um reflexo desta mudança pode também ser encontrado na conduta do samaritano, na parábola²⁸⁷.

Referindo-se à formula evangélica da regra de ouro, Paul Ricoeur diz poder considerar-se a máxima suprema da moralidade, devendo relacionar-se com a fórmula da Lei: «amarás o próximo como a ti mesmo», na qual se esboça uma ética formada

²⁸² Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 23.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Cf. Mt 7, 12 e Lc 6, 31.

²⁸⁵ Cf. J.D. CAUSSE, *El don del agapé*, 28-29.

²⁸⁶ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 38-39.

²⁸⁷ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 23.

pelo rosto do semelhante²⁸⁸. Daniel Causse diz que, com a regra de ouro, nos encontramos perante uma norma ética que opera em virtude de uma relação simétrica. Recorrendo à perspectiva de Paul Ricoeur, acrescenta que o motivo ético da solicitude se encontra orientado na reciprocidade, o de pensar e me colocar no lugar do outro²⁸⁹. Uma vez que Paul Ricoeur coloca a regra de ouro como fazendo parte de uma lógica de equivalência, em que na relação humana o sentido de dar e receber são polos pensados como «intercambiáveis»²⁹⁰.

Há ainda que referir que, Paul Ricoeur, este poder de nos colocarmos no lugar do outro, ou de pensarmos o outro como um «*alter ego*», não anula o carácter singular da existência de cada um. Tendo isto em conta defende uma simetria sobre um fundo de uma situação inicial essencialmente assimétrica, pois inicialmente o agente da acção encontra-se numa posição e o receptor noutra. Porém, diz também que esta postura assimétrica é geradora de violência e que potencia o exercício do poder sobre o outro, havendo o risco de identificar o próximo como uma vítima, ou devedor, tornando o sofrimento do outro, lugar de uma identidade. Ou seja, de reduzir o outro a um objecto de cuidado ou a uma «mão estendida». Na reflexão de Levinas, como já pudemos constatar, o rosto despido e vulnerável convida a um acto de violência, havendo então uma resistência ética, não violenta, que me impede que use de violência com o outro desvalido.

Paul Ricoeur conclui, então, que perante os múltiplos rostos de uma violência inerente à assimetria, converte a regra de ouro numa réplica a uma possível violência que actua no coração da vontade ética. Assim sendo, para Paul Ricoeur, trata-se de elevar a ideia de justiça a um nível de mútuo endividamento; ou seja, o acto de que cada um se sente devedor de cada um, em que o repto é o da justiça, e tem como imperativo

²⁸⁸ Cf. J.D. CAUSSE, *El don del agapé*, 28.

²⁸⁹ *Ibidem*, 29.

²⁹⁰ *Ibidem*, 29-30.

reintroduzir, tanto quanto possível, a igualdade na desigualdade²⁹¹, evitando, assim, a geração de violência que se possa exercer sobre o outro.

Schnackenburg chama-nos à atenção para o facto de que o amor que Cristo nos pede ser o amor ilimitado e que, por isso, o «amar o próximo como a ti mesmo», deve proceder como um «monitor insubornável», que indica como agir com o outro²⁹². O teólogo acrescenta ainda que, com a regra de ouro, Cristo pretende que os seus ouvintes a encarem como uma autossuperação em vez de uma autolimitação. A regra de ouro apresentada nos evangelhos mostra-nos que o amor ao próximo se deve a todo aquele que é nosso próximo, tendo Cristo ido mais fundo e elevado a uma radicalidade tal que inclusive aquele que é nosso inimigo está abrangido pelo preceito do amor ao próximo.

Laín Entralgo, diz-nos que o amar o «אָךְ - *rea'*» como a mim mesmo, do Levítico, se converte em amor de caridade, em amor «*agápico*», que define como seu «objecto» o outro como próximo e, como acto, o usar de compaixão para com o outro (cf. Lc 10, 37), pois este outro era já amado por Deus Pai²⁹³. Portanto, amar o outro com o amor de caridade é imitar e ser extensão da dilecção divina pelo homem. Laín Entralgo refere ainda que, amando o próximo, se ama a Deus, na medida em que nos encontramos unidos a Deus no mesmo querer, e se ama a Cristo que se identifica com os necessitados, marginalizados e mal tratados: «Sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim mesmo o fizestes» (Mt 25, 38)²⁹⁴.

Todavia, no paradoxo da alteridade de Deus como proximidade e vocação à proximidade apresentado no Novo Testamento, o cristão já não é somente chamado a

²⁹¹ *Ibidem*, 30-31.

²⁹² Cf. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del nuevo testamento*, 112.

²⁹³ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 24-25.

²⁹⁴ *Ibidem*, 25.

fazer-se próximo e a amar o estrangeiro, a viúva e o órfão, mas é levado à radicalidade do amor ao inimigo²⁹⁵:

«Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; para que vos torneis filhos do vosso Pai celeste, porque ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos. Porque, se amardes os que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem os publicanos também o mesmo? E, se saudardes somente os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem os gentios também o mesmo? Portanto, sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste» (Mt 5, 43-48).

Levinas afirma que a revelação, que é amor, está à espera da resposta do homem, pois a resposta ao amor que Deus oferece ao homem é amor do homem pelo seu próximo²⁹⁶.

3. Uma alteridade «responsável»

Como já vimos, Carmine di Sante afirma que Deus é alteridade que se faz proximidade, superando, assim, com um gesto de liberdade, a incomensurável distância do homem, dizendo que é a alteridade que, enquanto se revela como próximo, chama Israel a imitá-Lo. Assim, Israel é chamado por Deus a reproduzir no confronto com o outro o mesmo movimento de amor de alteridade²⁹⁷.

A responsabilidade manifesta-se como vontade de proximidade para com o outro, à sua diferença e à sua inimizade. É uma responsabilidade como prioridade do outro sobre mim. A responsabilidade não nasce de e para uma realização pessoal, mas para

²⁹⁵ Cf. C. DI SANTE, *Responsabilità l'io-per-l'altro*, 31.

²⁹⁶ *Ibidem*, 75.

²⁹⁷ *Ibidem*, 29.

dar resposta à necessidade de um outro²⁹⁸. Levinas defende também esta perspectiva da responsabilidade, como sendo uma interpelação que o outro me faz. Apesar de se manifestar num rosto «desnudado», surge como sendo meu soberano, a quem tudo devo.

Relativamente à parábola do Bom Samaritano, António Couto e Ramiro de Meneses, salientam dois tipos de responsabilidade que podem ser identificados, a responsabilidade de identidade e a de responsabilidade de alteridade.

Quanto à responsabilidade de identidade, afirmam dizer respeito a um assumir as responsabilidades segundo aquilo que eu decido (concluir um curso que escolhi, tomar conta do filho que eu trouxe ao mundo). Esta responsabilidade é uma resposta minha aquilo que eu decidi. Carmine di Sante faz uma analogia usando o monólogo como tipo de discurso que ilustra este tipo de responsabilidade. Trata-se de um tipo de responsabilidade de identificação que coincide com a felicidade do «eu», dos «meus» projectos a realizar ou já concretizados²⁹⁹. Este tipo de comportamento marca as atitudes dos assaltantes, do sacerdote e do levita, da parábola do Bom Samaritano, pois todos eles, ainda que de um modo diferente, olham para o homem que ia no caminho de Jerusalém para Jericó segundo os seus próprios interesses, aquilo a que Levinas designa por «egoísmo alérgico»³⁰⁰.

Pode-se ainda empregar aqui o sentido levinasiano da «fruição». O filósofo entende-a como sendo a última consciência de todos os conteúdos que enchem a minha vida³⁰¹. Tratam-se de conteúdos que ocupam e divertem a vida da pessoa e, por isso, são fruição. Ramiro de Meneses diz-nos que os salteadores vivem a fruição do homem meio morto que seguia no caminho e que é espoliado e mal tratado. Este homem torna-se um

²⁹⁸ *Ibidem*, 33.

²⁹⁹ *Ibidem*, 33-34.

³⁰⁰ Cf. A. COUTO, *Como uma dádiva*, 276.

³⁰¹ *Ibidem*.

desvalido, sem qualquer valor ou poder aparente. O levita e o sacerdote vêem-no e porque o vêem, evitam-no passado para o outro lado do caminho, pois aquele homem em nada pode contribuir ou acrescentar ao seu poder ou satisfação de vida; antes pelo contrário, poderia trazer-lhes problemas³⁰². O desvalido deixa de ser uma fruição, no sentido levinasiano, tornando-se para estes um empecilho³⁰³. Assim sendo, o levita e o sacerdote, segundo a parábola, são expressão da vivência a partir dos meus projectos e instintos; o seu amor pelo próximo compromete-se na medida em que esse próximo faz parte do seu «mundo», não se comprometendo com aquele que não se encontra dentro dos parâmetros da sua identidade.

O doutor da Lei, que procura saber quem é o próximo numa perspectiva de responsabilidade de identidade, coloca a questão do próximo de um modo abstrato, enquanto Cristo a coloca num sentido mais concreto, que mostra um processo de alteridade digno de seguir, não por um imperativo categórico, mas como «exigência do outro», tanto que Jesus termina o diálogo com o doutor da Lei com o convite à imitação: «Vai e faz tu também» (Lc 10, 37)³⁰⁴.

Em oposição a esta responsabilidade de identidade, temos a responsabilidade de alteridade, denominada por alguns autores também como «responsabilidade bíblica». Na perspectiva levinasiana, a responsabilidade da Bíblia é a viragem desta responsabilidade «para o eu»³⁰⁵, pois esta responsabilidade bíblica é aquela que o «eu» exerce em «confronto» com outro, enquanto outro, um outro que não escolhi, mas pelo qual fui escolhido, que na sua diferença e inimizade, me exorta a que saia de mim mesmo, manifestando uma soberania ante mim. Esta nova responsabilidade encontra-se fora do ambiente do «eu», dos meus poderes, da minha consciência, inclusive da minha

³⁰² *Ibidem*, 275.

³⁰³ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 155.

³⁰⁴ *Ibidem*, 157.

³⁰⁵ Cf. C. DI SANTE, *Responsabilità l'io-per-l'altro*, 34.

liberdade, pois não escolhemos, mas somos escolhidos; uma responsabilidade que não sou eu a instituir, mas na qual sou instituído³⁰⁶. O samaritano da parábola, detendo-se junto do homem meio morto, vê-o no seu projecto, mas sem que o prenda nele, ou encare como uma auto-realização, mas como um serviço, pois o amor de alteridade coloca o eu ao serviço do outro³⁰⁷. É uma responsabilidade à qual não me posso alhear, que me obriga a tomar uma decisão.

É esta que pauta a atitude do samaritano, Cristo, na parábola, opera uma mudança de paradigma, relativamente à atitude dos salteadores, do levita e do sacerdote. Este chamamento do samaritano à responsabilidade de alteridade, como já vimos, é anterior a qualquer decisão que este possa tomar. António Couto e Ramiro de Meneses apresentam esta «vocação» à responsabilidade de alteridade do samaritano com palavras diferentes. António Couto escreve:

«Tendo-se aproximado daquele "um homem" meio morto, sem nenhum poder nem dizer, o samaritano sentiu-se interpelado por um mandamento fortíssimo, que soa: "cuida de mim, salva-me!"». ³⁰⁸

Ramiro de Meneses diz:

«O samaritano está votado a este chamamento a partir da palavra de Deus em Jesus Cristo. Foi o "desvalido no caminho", como resposta de Deus-Pai, que o convocou à "comoção das vísceras".

Antes de ser, de saber, da compreensão ou da intenção, antes da consciência e da sua liberdade, antes do Mesmo, o "sujeito-para-o-outro" (Samaritano), como "refém do Outro" (des-valido), está arquioriginariamente "con-vocado" (chamado pelo des-valido no

³⁰⁶ *Ibidem*, 35.

³⁰⁷ Cf. C. DI SANTE, *Il Padre nostro: l'esperienza di Dio nella tradizione ebraica-cristiana*, Cittadella editrice, Assis, 1995, 60-61.

³⁰⁸ A. COUTO, *Como uma dádiva*, 278.

caminho) e votado a esta "responsabilidade de alteridade", que advém e que está sempre ainda por vir ou prometida»³⁰⁹.

Carmine di Sante refere que o acolhimento ao apelo do outro não se inscreve no horizonte da animalidade, da necessidade ou da espontaneidade, pois não há qualquer valor que satisfaça a minha realização. Somos interpelados por um mandamento que não vem de uma coação exterior, mas do homem meio morto, na sua miséria e impotência, mas que se manifesta como meu soberano³¹⁰. A perspectiva levinasiana diz tratar-se de uma implementação relacional com o outro, em que sou sempre responsável independentemente de qualquer relação prévia ou da reacção de acolhimento ou recusa. Manifesta-se nesta responsabilidade uma prioridade do outro sobre mim, que induz a uma doação inexorável.

Esta «nova responsabilidade» é caracterizada por Carmine di Sante em três aspectos.

O primeiro aspecto diz da «singularidade» dupla, a do eu e a do outro, em que, por isso, sou eu responsável «deste» outro³¹¹, pois a responsabilidade é o acontecimento que sucede no encontro interpessoal entre o eu e o outro, onde primeiramente respondo ao apelo vindo do outro como uma «diaconia».

O segundo aspecto refere a «pontualidade», na medida em que o exercício desta responsabilidade diz respeito ao âmbito da singular e da concreta alteridade, com a qual eu vou interagindo³¹². Por outras palavras, não sou chamado a ser responsável de todo o mundo, mas daqueles «tu's» que comigo se cruzam.

Por fim outra característica que podemos salientar é a de ser «indeclinável», no sentido em que esta responsabilidade não pode ser declinada, como se declina um

³⁰⁹ R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 158.

³¹⁰ Cf. C. DI SANTE, *Responsabilità l'io-per-l'altro*, 33.

³¹¹ *Ibidem*, 38-39.

³¹² *Ibidem*, 39-40.

convite, ou um trabalho, nem tão pouco posso delegar a minha responsabilidade a outro³¹³.

Estas três características, como já podemos constatar, encontram-se no pensamento do filósofo Levinas, são atribuídas à responsabilidade que o «rostro do outro» me incute.

Carmine di Sante diz-nos ainda que o amor a Deus, expresso no mandamento, significa responder pelo outro que Deus me confia, pois a responsabilidade ante Deus transforma-se necessariamente em responsabilidade por aquele outro, com quem me vou cruzando e por cuja vida sou chamado a responder, de modo semelhante ao que sucede com Caim e Abel³¹⁴.

Segundo Carmine di Sante, a responsabilidade ante Deus que manda amar o próximo, traduz-se em responsabilidade ante o mundo. Pois o mundo na Sagrada Escritura, contrariamente às perspectivas platónicas e socráticas³¹⁵, é o espaço por excelência no qual se dá a concretização do amor de Deus e ao homem de experimentá-lo, acolhendo-o e tornando-o a dar³¹⁶. O teólogo escreve que a responsabilidade é realizar, o ainda não realizado no mundo. Afirmando a necessidade desta responsabilidade à criação, de levar o amor de Deus, que é mandamento, a redimir o mundo, para levar a termo a criação, que como escreve S. Paulo na Carta aos Romanos 8, 18-39, esperando vir plenamente a luz por entre os sofrimentos e injustiças³¹⁷.

³¹³ *Ibidem*, 40.

³¹⁴ Este recurso à passagem bíblica sobre os irmãos Caim e Abel, como podemos constatar anteriormente, é também feita por Emmanuel Levinas para falar da responsabilidade a que somos chamados, mesmo que a neguemos ou ignoremos. Cf. C. DI SANTE, *Responsabilità l'io-per-l'altro*, 75.

³¹⁵ O dualismo platónico coloca as realidades materiais como cárcere que impede a contemplação das realidades superiores de ordem espiritual. Por sua vez, Sócrates, onde o mundo é uma realidade intermédia, pela qual a existência do homem sobre a terra é uma fase intermédia à espera da morte como realização enquanto encontro e reunificação com o absoluto.

³¹⁶ Cf. C. DI SANTE, *Responsabilità l'io-per-l'altro*, 117.

³¹⁷ *Ibidem*, 118-119.

4. Amor a Deus e ao Próximo - Caminho para a vida eterna

J. Jeremias refere que Jesus, de modo inesperado, apresenta o fazer como via para a vida eterna, e que o saber teológico se torna inútil, se o mandamento do Amor a Deus e ao próximo não determinar o nosso comportamento de vida³¹⁸.

Vimos como, no diálogo inicial de Cristo com o doutor da Lei, o tema do amor a Deus e ao próximo é abordado explicitamente; porém, no desenvolvimento da narrativa o amor ao próximo ganha destaque, parecendo que o amor a Deus se desvanece.

Esta relação do amor a Deus e ao próximo assume um importância significativa quer para a fé, quer para a compreensão da moral. Schnackenburg diz que, para a religião significa que o homem piedoso no seu amor a Deus irremediavelmente é remetido ao amor ao próximo, fazendo uso da primeira carta de João (1Jo 4, 20):

«Se alguém disser: "Eu amo a Deus", mas quem tiver ódio ao seu irmão é um mentiroso; pois aquele que não a seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê»³¹⁹.

O teólogo diz-nos ainda que o fundamento religioso da mensagem de Cristo, quando bem interpretado, leva-nos a uma generosidade e ao desprendimento de «mim», que raramente o amor puramente humano alcança³²⁰. Deste modo afirma-se uma meta para o impulso moral que vai mais além do campo de visão de uma ética filosófica ou de um ideal meramente humanista.

Cristo não faz um corte com os mandamentos manifestados por Deus na Antiga Aliança, mas leva a que os seus discípulos e ouvintes os ponham em prática, designadamente o do «amor ao próximo», não devendo ser entendidos como mínimos a atingir, mas, como referiu o Papa João Paulo II na sua encíclica «*Veritatis Splendor*»:

³¹⁸ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O desvalido no caminho*, 36.

³¹⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, 112.

³²⁰ *Ibidem*, 113.

«uma estrada aberta para um caminho moral e espiritual de perfeição, cuja alma é o amor»³²¹. Por outro lado, alerta-nos também que, certamente, Cristo não quis dar precedência ou superar o amor a Deus com o amor ao próximo³²², pois tratam-se de dois mandamentos profunda e intrinsecamente unidos. Todavia, é a questão do amor ao próximo que levanta dúvidas ao doutor da Lei. A parábola do Bom Samaritano é a parábola-chave para a compreensão deste amor ao próximo.

Michel Gourgues diz ainda que, nesta mesma parábola, há um paralelismo com a passagem acerca do juízo final de Mateus (cf. Mt 25), pois o diálogo com o doutor da Lei abre com a questão acerca do que fazer para alcançar a vida eterna:

«A isso os vv. 26-28 respondem: pratica o amor a Deus e ao próximo, "faz isso e viverás". Assim, é vivendo o amor ao próximo - imitando neste ponto o samaritano (v. 37) - que se tem acesso à vida eterna. É aqui que a narrativa coincide com juízo final: "Vinde benditos de meus Pai, recebei em herança o Reino (Mt 25, 34)[...]»³²³.

Esta última passagem bíblica vem no seguimento da descrição que Cristo faz do Juízo Final, que separará aqueles que viveram o evangelho no serviço aos irmãos; em que são exaltadas as obras de piedade juntamente com as virtudes da justiça e da caridade. A afirmação é de Cristo: «Sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim mesmo o fizestes» (Mt 25, 38). Michel Gourgues diz que, na narrativa de Mateus, não está explícito que a salvação seja para não cristãos, contrariamente à narrativa lucana, onde é dito que, vivendo o amor aos outros, os que «estão "fora" como o bom samaritano podem também ter acesso à vida eterna»³²⁴. Ainda na passagem de Mateus 25, 34-36, podemos encontrar outro «paralelo» com a

³²¹ JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica «Veritatis Splendor»*, 15, Perpétuo Socorro, Porto, 1994.

³²² *Ibidem*, 14.

³²³ Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 29.

³²⁴ *Ibidem*, 29.

parábola do Bom Samaritano: a questão da necessidade e a importância do «fazer ("poiésis") a misericórdia» para a soteriologia, e o «fazer» do samaritano.

A referência ao amor a Deus pode ser encontrada na parábola do Bom Samaritano de forma implícita, sem que, para tal, se tenha que recorrer ao método alegórico, bastante usado na época medieval, pelo qual Cristo era identificado com o bom samaritano e o homem meio morto com a humanidade necessitada dos cuidados de Deus para a sua salvação. Michel Gourgues vai buscar a expressão «ἐσπλαγγίσθη»³²⁵, e aprofunda o sentido que o evangelista Lucas lhe dá³²⁶. Este verbo pode também significar a comoção das vísceras, ou do útero materno para com o filho necessitado³²⁷. Este é o mesmo verbo que o evangelista usa na parábola do Filho Pródigo (Lc 15, 11-32) para descrever o sentimento do Pai ao avistar o filho que havia regressado. Não quer dizer que o samaritano seja Deus, mas que ele ame ao jeito de Deus, ou seja, que a sua atitude e o seu proceder sejam uma imitação dos de Deus³²⁸. Movido por esse sentimento de misericórdia, o samaritano é levado a aproximar-se e a realizar com obras essa compaixão. Com isto há o derrubar de fronteiras no amar o outro, que vai até ao amor aos inimigos, como confirma a passagem acerca da regra de ouro em Lucas (Lc 6, 35). O samaritano não ama Deus no próximo, mas ama o próximo como Deus. Esta ideia é-nos também transmitida na resposta do doutor da Lei à pergunta de Cristo acerca de qual dos três se tinha feito próximo do homem desvalido, dizer «O que usou de misericórdia» (Lc 10, 36-37). Nesta versão do grego «ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος» (*ho poiesas to eleos*), Michel Gourgues chama atenção para a expressão «*eleos*» de que Lucas só faz

³²⁵ Encontra-se no aoristo passivo, na 3ª pessoa do singular do verbo «σπλαγγίζομαι». Na versão utilizada encontra-se traduzido por «encheu-se de compaixão».

³²⁶ Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 30.

³²⁷ Cf. A. COUTO, *Como uma dádiva*, 279.

³²⁸ Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 30.

uso em outras passagens do seu evangelho para fazer referência à manifestação da misericórdia de Deus³²⁹.

³²⁹ Outras passagens em que é usado o termo «ἐλεος» são: Lc 1, 50. 54. 58. 72.78; 10, 37; Cf. M. GOURGES, *As parábolas de Lucas*, 30.

CONCLUSÃO

Na narrativa exemplar do Bom Samaritano, que podia perfeitamente constar ser uma história concreta, transparece a tensão existente sobre a interpretação de quem era o próximo no tempo de Jesus, em que a sociedade, por norma, concebia o próximo partindo de um paradigma de identidade. Por outras palavras, o outro é próximo na medida em que pertence ou se insere num conjunto de parâmetros com o qual se identificavam - a pertença ao mesmo povo, a mesma nacionalidade, laços de sangue ou de afinidade, a mesma crença, entre outros -, ou então se é alguém de quem se pudesse retirar algum benefício. Isto é posto em causa por Jesus, ao apresentar como exemplo um samaritano, pertencente a um povo depreciado pelas gentes de Israel, que se comove e se move para cuidar daquele desvalido caído no caminho. Cristo, ao inverter a questão do doutor da Lei, define o conceito de próximo não como aquele que está perto de mim, mas como aquele de quem eu me aproximo. Há aqui um duplo movimento, o de acolher e o de ser acolhido, o de amar e o de deixar-se amar.

O samaritano olha o homem desvalido sem partir dos seus próprios interesses, sem procurar saber se aquele outro se insere nos seus parâmetros familiares, sociais, afectivos ou religioso, ou se pode dele tirar algum proveito, ou se este o pode prejudicar. O samaritano deixa-se interpelar por aquele outro que o chama a fazer-se

próximo e a dele cuidar, e a assumir uma responsabilidade por algo que não foi ele que causou. Por meio da parábola, e constituindo o samaritano como exemplo no agir, Cristo mostra uma noção de proximidade que rompe com as barreiras que me impedem de me aproximar e socorrer aquele desvalido com quem me cruzo. É uma radicalidade de amor ao próximo, que Cristo eleva até ao amor ao inimigo.

Levinas, na sua reflexão ética de alteridade, fala-nos da manifestação do outro por meio do rosto; outro que é presença dada como exterioridade, mas que é carregado de significado. Trata-se pois, duma exterioridade que vem de uma interioridade, numa relação com Infinito. De facto, a relação ética, segundo o filósofo, reporta-se a um tempo imemorial que me interpela e me faz responsável pelo outro, mesmo antes que eu possa pensar, dizer, decidir ou fazer algo em relação a este outro que me fala.

Este rosto, que se me apresenta nu e vulnerável, ao voltar-se para mim, entrega-se sem reservas e torna-me responsável. Estamos perante uma exigência ética da qual não posso fugir ou delegar a outro, tratando-se de uma situação original que é anterior à relação «eu-outro».

Esta proximidade, que nos leva a escutar o mandamento que vem do outro «cuida de mim!», revela-se sempre insuficiente, pois é uma proximidade, como nos diz Levinas, «nunca demasiado próxima». Pode identificar-se este próximo como aquele primeiro com quem me encontro face-a-face, e que me é totalmente desconhecido, com o encontro do samaritano com o homem meio morto caído no caminho. Esta manifestação e interpelação que vem do outro, expressa-se na narrativa exemplar por meio da comoção do samaritano, que o leva assumir a responsabilidade daquele desvalido, agindo de modo concreto, aproximando-se, socorrendo-o e tratando dele, usando os meios que tinha ao seu alcance.

Cristo, através da sua Palavra, aprofunda e alarga a noção de amor ao próximo, convertendo-o numa vocação a que todo o homem é chamado, independentemente da nacionalidade, crença religiosa, laços de afectividade. Somos chamados a viver um amor radical e incondicional, ou, por outras palavras, a «amar como Ele nos amou». Um amor que vai para além da identidade ou dos meus interesses, que nada tem a ver com a reciprocidade, mas que se pauta pela alteridade, pois não é por o outro ser quem é, que eu me faço próximo e responsável, mas simplesmente pelo facto de ser outro, que me chama a cuidar dele de um modo concreto. É um caminho que Cristo nos indica e que constitui a resposta ao doutor da Lei quando este procurava saber o que fazer para alcançar a vida eterna.

Esta reflexão acerca da proximidade e da responsabilidade pelo outro, abre portas para aspectos concretos do agir da pessoa, quer a nível do apostolado, quer a nível da acção social, nomeadamente quanto aos instrumentos de combate aos flagelos que colocam o homem na condição de desvalido, e que se manifestam de várias formas no nosso quotidiano (racismo, xenofobia, imigração, doença, solidão, desemprego, pobreza, nas vítimas de violência, entre outras).

O Papa João Paulo II, na sua Carta Apostólica «*Salvifici Doloris*», vem ao encontro em alguns aspectos da nossa reflexão; afirma que «bom samaritano» é todo aquele que «se detém junto ao sofrimento de um outro homem»³³⁰. Acrescenta ainda, que a parábola do Bom Samaritano, é simultaneamente «expressão de uma verdade profundamente cristã e, ao mesmo tempo, muitíssimo humana universalmente»³³¹.

³³⁰ Cf. JOÃO PAULO II, *Carta Apostólica Salvifici Doloris*, 28, Editorial AO, Braga, 1996.

³³¹ *Ibidem*, 29.

BIBLIOGRAFIA

Documentos da Igreja

- BENTO XVI**, *Exortação Apostólica Pós- Sinodal, Palavra de Senhor, (Verbum Domini)*, Paulus, Lisboa, 2010.
- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II**, *Constituição Dogmática A Revelação de Deus (Dei Verbum)*, Editorial A.O., Braga, 11ª Edição, 1992.
- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II**, *Constituição Pastoral A Igreja no Mundo Actual (Gaudium et Spes)*, Editorial A.O., Braga, 11ª Edição, 1992.
- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II**, *Decreto sobre a Formação sacerdotal (Optatam Totius)*, 16, Editorial A.O., Braga, 11ª Edição, 1992.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA**, *Interpretação da Bíblia na Igreja*, 1993, in H. ALVES, *Documentos da Igreja Sobre a Bíblia*, Difusora Bíblica & Gráfica de Coimbra 2, Fátima, 2ª edição, 2011, 1246-1381.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA**, *Bíblia e Moral - Raízes do Agir Cristão*, 2008, in H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia*, Difusora Bíblica & Gráfica de Coimbra 2, Fátima, 2011, 1747-1889.
- JOÃO PAULO II**, *Carta Encíclica «Veritatis Splendor»*, Perpétuo Socorro, Porto, 1994.
- JOÃO PAULO II**, *Carta Apostólica Salvifici Doloris*, Editorial AO, Braga, 1996.
- LEVADA, William** - *Prefácio*, in PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Bíblia e Moral - Raízes do Agir Cristão*, in H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia*, Difusora Bíblica & Gráfica de Coimbra 2, Fátima, 2011, 1747-1749.

Estudos

- AFONSO, M.** - *Ética do rosto e direitos do outro homem, em Levinas*, in Brotéria, nº 4, Volume 176, 2013, 327-336.
- ALMEIDA, J. M. Pereira de** - *Percursos da Teologia Moral*, in Didaskália, Volume: XLII, fascículo 2, 2012, 123-143.
- ALVAREZ VERDES, L.** - *Ética bíblica y hermenéutica: una reflexión desde la post-modernidad*, in: Studia Moralia, Volume XXXV/2, 1997, 313-344.
- BOVON, F.** - *El Evangelio según San Lucas II*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- CASERI, R.** - *L'amore del prossimo: I legami nell'era dei social network*, in A. FUMAGALLI & V. VIVA, *Pensare l'agire moral: Omaggio italiano a un maestro Internazionale Kalus Demmer*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2011, 179-193.
- CAUSSE, J. D.** - *El don del agapé: Constitución del sujeto ético*, Sal Terrae, Santander, 2006.
- COUTO, A.** - *Como uma dádiva: Caminhos de antropologia Bíblica*, Universidade Católica Editora, 2ª edição, Lisboa, 2005.
- FERNÁNDEZ, A.** - *Moral Fundamental: Iniciação Teológica*, Diel, Lisboa, 2004.
- FEUILLET, A.** - *Discípulo*, in X. LÉON-DUFOUR - J. DUPLACY. - A. GEORGE - P. GERLOT - J. GUILLET - M.-F. LACAN, *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Vozes, Petrópolis, 1992, 242-243.
- FITZMYER, J. A.** - *El Evangelio según Lucas III*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987.
- GOURGES, M.** - *As parábolas de Lucas: Do contexto às ressonâncias*, Edições Loyola, S. Paulo, 2005.
- JEREMIAS, J.** - *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*, Paulus, São Paulo, 1983.
- JEREMIAS, J.** - *As parábolas de Jesus*, Paulus, São Paulo, 9ª edição, 2004.
- KINGSBURY, J. D.** - *Conflicto en Lucas: Jesús, autoridad e discipulos*, Almendro, Córdoba, 1992.
- LAÍN ENTRALGO, P.** - *Teoría y realidad del otro: otredad y proximidad*, Vol. II, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968.

- LÉON-DUFOUR, X.** - *Levitas*, in *Diccionario del Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977, 280.
- LÉON-DUFOUR, X.** - *Sacerdote*, in *Diccionario del Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977, 387-388.
- LÉON-DUFOUR, X.** - *Samaría-samaritanos*, in *Diccionario del Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977, 393.
- LÉON-DUFOUR, X.** - *Próximo*, in X. LÉON-DUFOUR - J. DUPLACY. - A. GEORGE - P. GERLOT - J. GUILLET - M.-F. LACAN, *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Vozes, Petrópolis, 1992, 846-847.
- LEVINAS, E.** - *Totalidade e Infinito*, Edições 70, 3ª edição, Lisboa, 2008.
- LEVINAS, E.** - *Ética e Infinito*, Edições 70, Lisboa, 2010.
- LEVINAS, E.** - *De otro modo que ser, más allá de la esencia*, Ediciones Sigueme, 5ª edição, Salamanca, 2011.
- LÓPEZ ALONSO, M.** - *El cuidado: Um imperativo para a bioética*, Universidade Pontificia de Comillas, Madrid, 2011.
- LOURENÇO, J.** - Os Samaritanos: um enigma na história bíblica, in *Didaskália*, Volume: XV, fascículo 1, 1985, 49-72.
- MCKENZIE, J. L.** - *Jericó*, in *Dicionário Bíblico*, Paulus, 7ª Edição, São Paulo, 1983, 471-472.
- MCKENZIE, J. L.** - *Jerusalém*, in *Dicionário Bíblico*, Paulus, 7ª Edição, São Paulo, 1983, 473-479.
- MCKENZIE, J. L.** - *Samaria*, in *Dicionário Bíblico*, Paulus, 7ª Edição, São Paulo, 1983, 838-839.
- MCKENZIE, J. L.** - *Samaritano*, in *Dicionário Bíblico*, Paulus, 7ª Edição, São Paulo, 1983, 839-840.
- MENESES, R. D. Borges de** - *O desvalido no caminho: O Bom Samaritano como paradigma da Humanização em Saúde*, Edições Passionistas, [s.l.] 2008.
- MINANI, P.** - *L'autre dans la pensee d'Emmanuel Levinas*, Pontificia Universitas Urbaiana, Roma, 1989.
- NEVES, J. Carreira das** - *Evangelhos Sinópticos*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2002.
- NUNES, E.** - *O Outro e o Rosto: Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, Braga, 1993.

- ORDUÑA, R. Ricon** - *Esboço Histórico da Teologia Moral*, in R. RINCON ORDUÑA - E. LÓPEZ AZPITARTE - F. JAVIER ELIZARI BASTERRA, *Práxis Cristã, I, Moral Fundamental*, Edições Paulinas, São Paulo, 1983, 29-57.
- PINHO, A. de** - *Jesus Cristo: Quem é?*, Universidade Católica Editora, 2ª Edição, Lisboa, 2004.
- RATZINGER, J. -BENTO XVI** - *Jesus de Nazaré*, Esfera dos Livros, Lisboa, 2007.
- SANTE, C. di** - *Il Padre nostro: l'esperienza di Dio nella tradizione ebraica-cristiana*, Cittadella editrice, Assis, 1995.
- SANTE, C. di** *Responsabilità l'io-per-l'altro*, Edizioni Lavoro, Roma, 1996.
- SCHNACKENBURG, R.** - *El mensaje moral del Nuevo Testamento: De Jesus a la Iglesia Primitiva I*, Biblioteca Herder, 1989.
- SOARES, M. Conceição** - Emmanuel Lévinas e a obsessão do Outro, in Didaskalia, Volume XXX, fascículo 1, 2000, 169-194.
- TRIGO, J.** - *A Teologia Moral no Concílio Vaticano II e no Período Posterior*, in *Ética: Consciência e Verdade*, Faculdade de Teologia, Lisboa, 2011, 107-154.
- VIDAL, M.** - *Moral de Atitudes: Moral Fundamental*, Volume I, Editora Santuário, 4ª edição, Aparecida-SP, 1993.

Sites

<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/527/950> .

<http://www.pucrs.br/ffch/filosofia/pos/cebel/ArtigoMariaAfonso.pdf> .

http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art3_rev8.pdf .

http://semanasocial.pt/2012/Inicio.asp?Pagina=/2012/Programa_20121124_10h00_LucianoManicardi .

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I - SAGRADA ESCRITURA COMO FONTE PARA A TEOLOGIA MORAL.....	6
1. Novo olhar da Teologia Moral para a Sagrada Escritura.....	7
2. Importância da perspectiva histórica e social	11
3. Métodos exegéticos.....	13
CAPÍTULO II - A PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO (LC 10, 25-37): UMA NARRATIVA EXEMPLAR	17
1. Diálogo entre Jesus e o doutor da Lei	20
2. «Mestre, que hei-de fazer para possuir a vida eterna?»	22
3. Estrutura da parábola exemplar	25
3.1 O homem mal tratado e abandonado	26
3.2 O homem socorrido	32

CAPÍTULO III - A PERSPECTIVA DE EMMANUEL LEVINAS ACERCA DA PROXIMIDADE E DA RESPONSABILIDADE.....	36
1. Contextualização do pensamento de Levinas	38
2. Epifania do Rosto no Outro	41
3. A nudez do rosto	43
4. Responsabilidade pelo outro	46
5. O Próximo levinasiano.....	53
CAPÍTULO IV - PERSPECTIVA ÉTICO-TEOLÓGICA	63
1. Ser próximo ou fazer-me próximo.....	64
2. «Regra de Ouro».....	70
3. Uma alteridade «responsável»	74
4. Amor a Deus e ao Próximo - Caminho para a vida eterna	80
CONCLUSÃO.....	84
BIBLIOGRAFIA	87