



## NA PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO: A RELEVÂNCIA DOS AUSENTES<sup>1</sup>

*In the parable of Good Samaritan: The relevance of the absent*

**Ramiro Délio Borges de Meneses<sup>2</sup>**

### RESUMO

Procuramos, neste artigo, o sentido do espetáculo moral, vivido na clínica, pela relevância dos ausentes e como estes marcam a vida moral. Assim, referia Kant: os homens são, *in genere*, tanto melhores atores quanto mais civilizados. Tomam a mera aparência do afeto, do respeito pelos outros, da modéstia, do desinteresse, sem se deixar enganar com nada. Podem acabar por despertar virtudes, cuja mera aparência se limitam a fingir. Assim, a relevância dos ausentes poderá marcar a vida clínica, dando-lhe uma conotação moral. Na verdade, a parábola apresenta diferentes relevâncias, que vão desde a plesiológica até à soteriológica, que possuem o seu epicentro na relevância esplancofânica.

**Palavras-chave:** Parábola do Bom Samaritano. Relevância. Plesiologia. Alteridade.

---

1 Artigo recebido em 8 de julho de 2013 e aprovado pelo Conselho Editorial em reunião realizada em 18 de junho de 2014, com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

2 Ramiro Délio Borges de Meneses (Dr.). Investigador do Instituto de Bioética, U.C. P., Porto, Portugal. Professor do Instituto Politécnico de Saúde do Norte (Gandra e Famalicão); Investigador do Centro de Estudos Filosóficos da Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa. E-mail: borges272@gmail.com.

**ABSTRACT**

*We seek, in this article, the sense of the moral spectacle, lived at the clinic, the relevance of the absent and how they mark the moral life. Thus, referring to Kant: men are, in general, much better actors as more civilized. They take the mere appearance of affection, respect for others, modesty, lack of interest, not fooled by anything. May end up waking virtues, whose mere appearance they merely pretend. Therefore, the relevance of the missing may mark the clinical life, giving him a moral connotation. In fact, the parable of Good Samaritan shows many relevancies from plesiological to soteriological, which has its epicenter in the splancnofanic relevance.*

**Keywords:** *Parable of the Good Samaritan. Relevance. Plesiology. Otherness.*

**INTRODUÇÃO**

Dizia Diderot que a virtude tem algo de espetáculo, sem nos importarmos com o escândalo deste, sempre que damos assentimento nos prejuízos ou nos desviamos da cômoda opinião da maioria. A vida moral necessitará de uma aprovação dos demais. A ressonância a que se outorga mais crédito dependerá de cada qual. Mas parece, em todo o caso, irreprimível o desejo de contar com um juízo alheio.

Como no seu modo de agir, teríamos incorporado alguns hábitos, que nos fazem atores das nossas representações intelectuais ou volitivas e aquelas, que devemos boa parte da sensatez que observamos<sup>3</sup>, ao ter em consideração os outros, relativizando a nossa própria perspectiva ou sentir vergonha. São algumas das disposições que configuram aquilo que, na melhor tradição moral, proveniente da patrística e que se chama de consciência.

Nas representações do nosso agir, a consciência pode entender-se como a possibilidade que temos de imaginar a posse de um espectador exterior, de dignificar as nossas valorizações e adquirir, assim, uma distância interpretativa e valorativa relativamente a nós mesmos.

Parecem ser muitos os benefícios de se sentir observado. Assim, exortava Paulo de Tarso aos Hebreus recordando-lhes que eram observados por um grande número de testemunhos. Esta é a visão extrínseca sobre o nosso agir, que poderá aumentar o espetáculo moral. Sêneca, numa das cartas a Lucílio<sup>4</sup>, recomendava

<sup>3</sup> Cf. FINANCE, J. de, S. J. *De L'Un et de L'Autre, essai sur l'altérité*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1993, p. 1-8.

<sup>4</sup> Cf. SÊNECA. *Epistulae morales ad Lucilium*. Paris: Belles-Létres, 1963, p. 16-29.

que não se esquecesse que no nosso interior existe um observador que guarda as obras boas ou más. Saber que se está num cenário destes é uma das fontes mais habituais da sensatez. Mas, boa parte da nossa sensatez procede do medo do ridículo, do pudor, da vergonha e do sentido da própria insignificância.

Graças a tais sentimentos seguiremos o são princípio de não fazer aquilo que não estaríamos em condições de defender publicamente. À ordinarice moral costumamos chamar de desvergonha, isto é, falta de consciência de que um pode ser visto e julgado, não sendo o centro do mundo e o único ponto de vista<sup>5</sup>.

Sem esta atitude básica não teríamos em consideração a opinião dos demais, que é uma das omissões com consequências. Em última instância, a responsabilidade não é outra coisa que não saber-se reclamado, admoestado e frágil, doador de resposta, sendo possuidor temporal de um crédito que pode perder-se. A parábola tem uma relevância soteriológica no Desvalido, por causa da relevância esplancofânica, que vem do Pai das Misericórdias.

## 1 RELEVÂNCIA DOS FANTASMAS: UMA LIÇÃO DO TEATRO

Desde Ésquilo, as revelações de espíritos, que apresentam aos outros homens outra realidade e outra dimensão temporal, são um elemento habitual das ficções e eixo fundamental para a articulação de muitas referências éticas. Segundo a cultura helênica clássica, representada pela comédia e pela tragédia, a visita de um espírito procedente do reino dos mortos, seja como profeta, seja como admoestador ou como exortador do futuro, prevarica o presente dos heróis.

Os bons espíritos do teatro shakespeariano podem interpretar-se como retorno da história. Regressam os assassinos, que querem ser hóspedes e buscam um sítio livre para eles no banquete dos sobreviventes. Amistosamente, provocando terror, a aparição de um espírito incomoda e desorganiza as coisas, destrói a plenitude do presente, na medida em que anuncia uma demora.

Algo está a ponto de acontecer: vergonha, redenção ou justiça ao fim de contas. As aparições são sempre um *memento culpae*. O caráter intempestivo, a distorção do curso natural do tempo (nele não existe já premunição, nem reversabilidade) demonstram o sentido da temporalidade como uma mera sucessão

---

<sup>5</sup> Cf. GLEITMAN, H. **Psicologia**. Tradução de D. R. Silva. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 555-578.

de instantes. *The time is out of joint*, assim expressa Hamlet o desconcerto que produz o “tempo deslocado”<sup>4</sup>.

Um fantasma é algo que foge às redes da razão e às regras lógicas da análise dos dados. É a suspeita de que existe algo mais. Será algo que escapa aos conceitos, como algo que surge como secreto e impresentável. Nos fantasmas alojam-se os espectros, cuja ação consiste fundamentalmente em hospedar-se, em parasitar insistentemente, sem deixar-se localizar.

Como indica a sua etimologia, um fantasma será, em primeiro lugar, uma aparição. Mas um aparecer particular que se não deixa absorver no âmbito de uma visibilidade estritamente ancorada na dimensão do ser, para flutuar num mundo ambíguo e rebelde a toda a estabilidade. Um mundo de reflexos, de sombras, que enquanto se dá a ver, se subtrai, sem deixar-se nunca agarrar entre presença ou ausência, realidade e ilusão, entre o visível e o invisível e, sobretudo, entre a vida e a morte<sup>6</sup>.

J. Derrida considera estes assuntos, na sua obra – *Espectros de Marx* (1993) –, onde fala de um *effet de visite* que cabe generalizar como categoria de grande significado antropológico. Trata-se dessa imponderabilidade que pode traduzir-se, significando o nosso fio metafórico, como visita inesperada. Todos temos experiência de que nos acontecem coisas que não teríamos previsto. Cruzamo-nos com pessoas, coisas e acontecimentos, que os teríamos procurado. Vivemos cercados por hóspedes, que se apresentam sem anunciar a sua chegada. O fantasma irrompe, no nosso tempo, com uma lógica distinta e inoportuna.

A propriedade principal dos espectros é a sua imprevisibilidade. Não é possível calcular a sua aparição. A arte da vida está em calcular o incalculável. Será necessário aprender a conviver com esta intempestividade, que vem ao nosso encontro, transmutar o fantasma em hóspede, deixar-se visitar e oferecer hospitalidade ao inesperado.

A justiça, perante o curso da história, consiste em dar uma oportunidade ao acaso, àquilo que acontece, porque, segundo Ulpiano, é *suicumque rite tribuens*. Trata-se, naturalmente, de cultivar aqueles gestos que se abrem ao estranho, que acolhem o Outro, dando prioridade a Este (Lévinas). Tal como o fantasma, o sobressalto do hóspede inaugura, em nós, um descentramento peculiar, que se faz como centro de gravidade e nos rouba a iniciativa sobre as situações<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et l’invisible**. Paris : Gallimard, 1970, p. 19-45.

<sup>7</sup> Cf. EURÍPEDES. **Tragédia I**. Trad. de A. Medena e J. A. Lopez. Madrid: Editorial

Contra os efeitos destruidores da fixação narcisista no espelho do agora, Derrida descreve a estrutura de uma assimetria espectral, que descentra o Eu, prosseguindo o pensamento de Sartre e Merleau-Ponty. Tratar-se-ia de saber a quem convém dar uma mais elevada consideração ao espectro ou ao espetacular. A obsessão paga-se com o desassossego do sentir-se admirado, enquanto que a aceitação de ser visto nos familiariza com os nossos observadores. Será melhor estar rodeado de espectros do que espelhos. Existe uma outra vivência da alteridade que poderia chamar-se de *effect de visière*, como Hamlet, que se sabia admirado, mas não podia ver o espírito que o admirava. O fantasma constitui-me como alguém questionado, secundário, gerado, que me acompanha, tal como a doença. Pelo fantasma (doença, dós) é-se visto, descentrado, referido a outro tempo e lugar. A própria identidade constitui-se de forma distinta, se um aceita ou ignora ser admirado por Outro. O centro do Eu oscila entre o núcleo soberano e o parecer alheio, entre a solenidade inaugural e o contexto intersubjetivo.

Existe uma grande riqueza ética na metáfora, assim se vislumbra na moral hermenêutica de P. Ricoeur, quando atuamos frente a uma audiência e somos vistos. Isto reflete o modo como o agente se dá conta da discrepância entre o modo como se entende a sua situação e como pode ser vista pelos outros. Aqui se aponta o problema da vergonha, que Platão considerava uma das mais importantes salvaguardas da moralidade<sup>8</sup> e que Aristóteles tratou de situar no seu contexto adequado ao advertir que, ainda que a falta de vergonha é má, isto não torna bom o vergonhoso<sup>9</sup>.

A vergonha assalta-nos. É uma advertência repentina, um desvelamento. Este aspecto dramático da vergonha deve-se a que interrompa a nossa autocomplacência, quando surge, observamos algum aspecto de nós mesmos, debaixo de uma luz nova e desfavorável, como se nos manifesta o sofrimento ou a doença.

Vemos algo que já estava, assim o advertimos, pela primeira vez, ou de uma maneira diferente do que a habitual surge como insólita.

A vergonha inclui em si uma interpretação. Como Adão e Eva, um

---

Gredos, 1997, p. 16-48.

<sup>8</sup> Cf. PLATON. Der Staat. In: **Sämtliche Werke**. Vol. 2. Köln: Verlag Jakob Hegner, 1967, n. 6710.

<sup>9</sup> Cf. ARISTOTES. **L'Étique a Nicomaque**. Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier. Vol. 1. Louvan : Publications Universitaires, 1958, p. 112<sup>8b</sup>.

descobre que está nu ou revela a precariedade de todo o ocultamento. A vergonha não é um ato voluntário. Ninguém quer senti-la. Acontece. É uma experiência que podemos prevenir só no sentido de que podemos produzir ou prevenir o estado relativamente ao qual a vergonha é a resposta apropriada. Se cairmos na conta de que temos feito algo de moralmente reprovável, um grau de vergonha nos assaltará. Temos sobre ela um controle indireto.

O que está nas minhas mãos, uma vez que estamos envergonhados, é cultivá-la ou minimizá-la, atribuir-lhe uma maior ou menor importância. Logo, a vergonha tem, também, uma dimensão cognoscitiva e axiológica, sobre a qual temos certa capacidade de controle.

A metáfora de uma perspectiva fantasmagórica implica uma relativização do presente, uma desestabilização da perfeição ou da realização do ser. Se o fantasma é contaminação com a morte, ou com a doença, como violação das barreiras que separam os vivos dos mortos, os saudáveis dos doentes, e como interferência destes sobre a própria vida, aquilo que se rebaixa será o carácter vivo daquele presente que o fenómeno procura manifestar: a plenitude do presente corrompe-se. O presente está já tocado pela morte. A do fantasma é uma estranha persistência. Não é a estabilidade do imutável, mas a insistência do retorno.

Estamos habitados por aparições e por imagens que oscilam entre o ser e o não ser, pondo, em questão, a obviedade de tal separação. Aquilo que deveria pertencer ao passado e permanecer, portanto, estranho do presente, inclui a atualidade e mescla-se com ela. O fantasma é o lugar de uma supervivência do inapropriável e inacessível, do que não poderemos libertar e que se aproxima como tal. É um passado que não passa, que se fixa, mas não para reforçar a substancialidade do presente.

O fantasma é o que impede o presente (a unidade e a identidade) e encerra-se sobre si. É o vestígio dessa abertura, o lugar no qual aparece o não-presente, a alteridade que se hospeda no presente. Não é estranho que o exorcismo trate de espantar estas molestas interferências temporais, quando se trata de assegurar a soberania do presente<sup>10</sup>.

Derrida menciona um texto de Marx, no qual se lamenta a imperfeição do agora: a tradição de todas as gerações mortas oprime, como um pesadelo, o cérebro dos vivos. A metáfora do fantasmagórico expressa as fraturas, loucuras

---

<sup>10</sup> Cf. SIMMEL, G. Zur Philosophie des Schauspielers. In: **Das individuelle Gesetz**. Frankfurt : Suhrkamp, 1987, p. 16-25.

e deslocamentos da história.

Marx, juntamente com Nietzsche, retiraram e fizeram cair algumas máscaras, perseguidores inesgotáveis do aparente, ou seja, inimigos do espectral e defensores do presente. O homem sem máscara e sem dissimulação, a salvo de qualquer fantasma ou pesadelo, deve dominar o puro presente da práxis.

O comunismo seria a autopresença absoluta do homem, livre de fantasmas do passado, livre de toda a desfiguração e vestimenta, livre de toda a inautenticidade e diferença.

Há na nossa civilização uma ocupação completa com o tempo presente, uma hierofania da memória e do projeto. A vivência do presente leva a cabo a exclusão do que não se faz valer na atualidade. A inimidade, contra os espíritos, será alimentada pelo desejo de afastar todo aquele que não encaixa na oposição real e irreal, presente ou ausente. A intolerância frente às tradições culturais distintas, a falta de atenção face às heterogeneidades, a irresponsabilidade econômica ou ecológica, face às gerações vindouras, são aspectos de uma ideologia de presença do privilégio do agora absolutamente vivo<sup>11</sup>.

Do presente desmemoriado apodera-se um medo difuso, porque não recorda nada de semelhante, nem prevê como afrontar o imprevisível.

O medo é a sensação habitual de quem não tem experiência, nem confiança, isto é, passado e futuro. A concentração no presente torna ameaçante qualquer dimensão que faz valer outros aspectos da temporalidade. O maior convocador de espíritos estranhos é precisamente quem se obsessiona ao ser um homem do seu tempo.

A dimensão ética do espectral insinua-se numa ontologia da imperfeição. O espectral não pertence à ética, enquanto orientador para o Bem, no intento de compor, harmonizar ou, pelo menos, reduzir ao mínimo as rupturas.

Derrida propõe implicitamente outra interrogação: E se o bem não coincidir com a plenitude, com a perfeição de uma harmonia completa e estável? Não porque consista na condição oposta, porque não pertence à presença, à afetabilidade e ao determinável. O Bem só pode dar-se num lugar capaz de hospedar o distintivo da presença, num espaço onde existe mais do que se deposita na factividade da presença.

O presente do Bem desdobra-se em si mesmo, não é contemporâneo a

---

<sup>11</sup> Cf. SIMMEL, 1987, p. 26-49.

si mesmo, não se fecha sobre si, mas foge de toda a tentativa de o encerrar entre limites ou de o colocar no seu sítio. Assim, o Bem aparece como resistência frente àquela que tem o seu posto e que tende a ocupar toda a cena e mostrar-se como único<sup>12</sup>.

Derrida denominou a habitação pelos espectros numa política de memória, de herança e das gerações. Assim, a justiça deve ser pensada como responsabilidade mais além do presente. O mesmo sentido de responsabilidade é uma relação com o não contemporâneo, uma resposta à apelação do não-presente. A atenção e respeito pelo ausente é a única atitude que pode evitar que se propague a morte absoluta debaixo da máscara de uma vida plena, resguardada sobre a sua efetividade, a única possibilidade de dar espaço e sentido a um futuro que não é a vazia novidade, nascida da rescisão de toda a ligação com o passado, senão mais do que herança daquilo que no passado não se fez presente.

O espírito é aquela excedência que impede separar-se do outro e coincidir com a existência efetiva. O espectro é uma “super-vivência” que, não pertencendo à efetividade, é um presente vivo e não se perde no nada, mas vem a inquietar a própria vida.

Aqui perfila-se um grau de identidade que paradoxalmente não unifica, somente desune, porque se revê como excluído pela identidade.

A justiça não é restituição do mesmo, senão quando encontra o seu espaço na assimetria da relação ao Outro no dizer de Lévinas<sup>13</sup>. A ética encontra-se inscrita numa estrutura de temporalidade, que nos entrega à assimetria e à impossibilidade da restrição e do retorno.

Nesta desproporção habita, segundo Derrida, a promessa e a esperança em relação ao que se pode considerar sem ter sido projetado. A esperança parece-se, segundo Bloch, como absoluto, e totaliza-se, camuflando o que desentoa, fechada para a abertura à pergunta. Esta esperança não é superação da morte e triunfo da vida, como experiência de uma vida tocada pela morte.

A esperança apoia-se melhor na impureza que atravessa o presente e se impede de absolutizar. A esperança é hospitalidade absoluta e atinge o inantecipável. É resistência ao poder do presente, a essa complacência que exclui de si a morte. A esperança é aquilo que supera qualquer saber que o divide e

---

<sup>12</sup> Cf. FINANCE, J. de. **Essai sur l'Agir Humain**. Rome: Presses de l'Université Gregorienne, 1962, p. 26-35.

<sup>13</sup> Cf. LÉVINAS, E. **Noms Propres**. Paris: Fata Morgana, 1976, p. 59-66.

que regula aquilo que o disciplina<sup>14</sup>. Segundo a parábola do Bom Samaritano, a conduta do Samaritano revelou uma “relevância plesiológica”, em virtude da “relevância soteriológica” do Desvalido no Caminho. Estas são possíveis, dado que existe uma relevância, que fundamenta as anteriores e está escrita no versículo de Lc 10.33, a que chamaremos de “relevância esplancofânica”, que afeta ora o Samaritano, ora o Desvalido no Caminho.

## 2 O TERCEIRO INCLUÍDO: PRINCÍPIO E FUNDAMENTO

Se a lógica clássica impõe como um dos seus princípios fundamentais o do *tertium non datur*, que sintaticamente se escreve:  $p \vee \neg p$ , então segundo a sintaxe lógica será um teorema e segundo a semântica aparece como lei lógica. O mesmo não poderemos dizer da fenomenologia, que aponta o *tertium datur*, referindo-o como terceiro incluído<sup>15</sup>.

Os pactos e acordos gozam de tanto prestígio que se converte em suspeita de qualquer crítica ou reserva que pretenda fazer-se ouvir. Participam deste prestígio indiscutível que rodeia as palavras solenes, como a solidariedade e o consenso, que não parecem necessitar de uma maior justificação. O acordo é saudado, como algo necessariamente positivo, melhor do que o seu contrário. Se o consenso procura o nivelamento, a solidariedade ultrapassa-o, porque é doação intersubjetiva para um bem maior.

É sempre possível que uma coincidência de interesses poderá produzir-se graças à lesão dos direitos de um terceiro. É algo que havia sido advertido por Rousseau no Contrato Social<sup>16</sup>.

Para apoiar esta ideia serviu-se da autoridade de um tal Marquês d'Argensen, a quem se atribui um desmembramento para não precisar possuir qualquer título mobiliário. A solidariedade pode produzir coincidências surpreendentes entre quem só tem em comum o benefício, que se obtém da exclusão de um terceiro. A solidariedade vive logicamente do terceiro incluso.

---

<sup>14</sup> Cf. GREISCH, J; KEARNEY, R. **Paul Ricoeur**: les métamorphoses de la raison herméneutique. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991, p. 15-35.

<sup>15</sup> Cf. LANGER, S. **Introduction to Symbolic Logic**. 2. ed. New York: Dover, 1953, p. 10-30.

<sup>16</sup> Cf. ROUSSEAU, J. J. **Le Contract Social**. Paris: PUF, 1963, p. 16-45.

Um dos campos em que este mecanismo, para produzir solidariedades, se aplica com maior eficácia é o das negociações laborais e em contratos sinalagmáticos. Toda a retórica da solidariedade não se traduz em fazer algo pelos mais necessitados, mas em favorecer quantos conhecem as regras do jogo e aprenderam a utilizá-las em seu favor. Em boa medida, o estado de bem-estar funciona com essa lógica e isto explica a sua deslegitimação.

No sentido prático, a solidariedade manifesta-se como sentimento que leva a prestar auxílio a alguém. Genericamente, revela-se como adesão ou apoio a uma causa. De uma forma mais espiritual, o termo latino significa a partilha na dor e sofrimento do Outro, não ficando circunscrita à interdependência de interesses. A ponderação dos interesses está em função das pressões, que seriam capazes de exercer.

A solidariedade e a justiça não são duas realidades equivalentes, dado que por aquela se entende o acordo entre quem pode fazer-se valer com uma desconsideração dos direitos dos ausentes. Estas solidariedades interessadas são cumplicidades com alguns danos a terceiros. Este tipo de acordos pode ser exigido com a melhor consciência do mundo, porque não se prejudica em concreto e não se exige um sacrifício ou compromisso individual, sem que se apresentem a organizações anônimas, perante as quais não se pode sentir ressentimento<sup>17</sup>.

A solidariedade converte-se numa divisa que favorece as clientelas mais ruidosas e com a qual se cobre em privilégios, que nada se atreveria a defender abertamente.

Esta solidariedade interessada põe de manifesto o problema da insuficiência da primeira pessoa para a determinação do espaço moral. Pese a gravidade com que se reveste a retórica dos deveres autoimpostos, não pode ter propriamente uma responsabilidade antes de si mesma.

A dimensão moral requer uma relação entre vários pontos, um cenário na nossa metáfora argumentativa. Na mesma comunicação cria-se uma situação que inclui, de alguma maneira, a presença de um terceiro, como dimensão que é necessária contar.

Pense-se no paradigma retórico em que os discursos eram para combater com o favor do público. Platão considerava deplorável este jogo, onde a competência era decidida pelo aplauso. O contra-modelo de Platão era consequente

---

<sup>17</sup> Cf. TUGENDHAT, E. **Vorlesungen über Ethik**. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, p. 19-34; p. 60-71.

com o diálogo. Na “República”, formula a possibilidade de que os falantes sejam, ao mesmo tempo, seus juízes e advogados, sem necessidade de recorrer a uma instância de decisão exterior.

A consideração espetacular da moral supõe a necessidade de um terceiro. Esse terceiro homem que, segundo o pensamento de Lévinas, interrompe o *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* (face a face), suspende o diálogo como transação interessada e introduz um volume potencialmente universal<sup>18</sup>.

Simmel estudou a função pela qual o terceiro desempenha na cultura moderna, naquelas formas de competência, onde se luta por um terceiro. Como espectador, o terceiro é o ponto de convergência dos movimentos que competem. O Outro entra como observável. As relações entre os dois modificam-se de tal modo que os conflitos são transladados para a solidariedade, graças às distanciadas admirações do Outro.

Na ontologia social de Sartre, o distanciamento assume um papel similar, se bem que a observação adquire agora a forma de uma objetivação. Aquilo que somos, não o somos em virtude de um projeto pessoal ou coletivo, convertemo-nos num “nós” pela admiração de um terceiro<sup>19</sup>.

Merleau-Ponty fala de uma “constelação de Outros”, onde toda a relação é testificada e governada por um terceiro. Aquilo que pode um espectador será o alcance de um participante, quando se decide tratar-se como espectador. Logo, a aprendizagem moral está precisamente na função de cada um e considerar a própria situação, desde certa distância perante si mesmo.

A figura de observador, de segunda ordem, percebe os limites de toda a situação. Percebe-se o que não podem perceber os participantes, embora tenham limites, já que não é um sujeito transcendental.

O trato com o estranho tem uma significação ética e política. O problema que aqui está em jogo é possibilidade de modificar as perspectivas, isto é, a relativização da própria perspectiva, enquanto que participam numa determinada tradição ou forma de vida. Trata-se de descobrir a pluralidade de possibilidades de considerar as coisas, de abrir-se até ao estranho, de adotar hipoteticamente perspectivas inéditas<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cf. LÉVINAS, E. *Autrement qu’être au-delà de l’essence*. Hagen: M. Nijhoff, 1974, p. 100-126.

<sup>19</sup> Cf. SARTRE, J. P. *L’Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943, p. 19-36.

<sup>20</sup> Cf. FELDMAN, H. *Social Psychology*. New York: McGraw-Hill, [s.a.], p. 155-176.

Resulta, pois, uma experiência dolorosa perceber a própria particularidade ou marginalidade e fundamentar a aprendizagem do humano com o intento de compreender os outros a partir dos seus pressupostos<sup>21</sup>.

A mudança de perspectiva cultural ensina a demonstrar a própria posição e proporcionar-se a si mesma uma orientação de segunda ordem. A relativização das perspectivas imediatas não tem forma de conduzir a aniquilação da própria tradição, pode permitir uma nova determinação de perspectiva originária como enriquecimento próprio. A modificação de perspectivas não é possível sem comparação, sem reflexão, sem distância e sem experiência de alteridade, que é algo muito distinto da indiferença generalizada ou a obsessão pela neutralidade<sup>22</sup>.

No menor reconhecimento moral e no domínio mais convencional e imediato, existe um potencial de universalidade, que vai mais além dos reais implicados. O reconhecimento ativa um fundamento que ultrapassa os limites da proximidade em determinada situação, apontando para um respeito que merecem todos os destinatários.

Esta potencial universalidade caracteriza as ações morais, menos desinteressadas. Pode supor-se uma vantagem para alguém adotar uma posição moral, mas o que, deste modo, se ativa é uma compreensão das ações próprias, que se não medem pela vantagem, mas segundo direitos e deveres.

É possível decidir-se a atuar por um cálculo de conveniência, mas a moral por interesse não se introduz num âmbito de reciprocidades e respeitos, que já não é reconduzido para o próprio interesse. O reconhecimento de um Outro constitui um passo para o reconhecimento de todos. O respeito moral transcende a particularidade do interesse e a limitação do destinatário. A preferência interessada não quer considerar a todos, mas somente alguns. Qualquer reconhecimento introduz-nos no âmbito da imprevisibilidade, que deixamos de controlar plenamente. Assim, o reconhecimento vincula-nos com pessoas que não podemos privar de ajuda, quando nos é pedida. Toda a moral contém um princípio de consideração imparcial.

Quem atua moralmente entrou já no jogo da ética, tendo ativado o potencial de conflito entre o interesse próprio e o alheio, que não comparecia na totalmente interessada. Com a decisão de atuar moralmente, não se decidiu até que ponto ou com que seriedade vamos tomar essa consideração moral. Aquilo que está

---

<sup>21</sup> Cf. CERONI, A. *L'Alterità in Sartre*. Milano: Margorati Editore, 1974, p. 121-126.

<sup>22</sup> Cf. CERONI, 1974, p. 128-130.

decidido é que nos situamos num cenário, no qual somos apeláveis pelas exigências morais. Mesmo que sejamos completamente bons, poderemos estar num cenário em que os critérios morais se fazem valer completamente. Esta posição moral do sujeito não elimina a discrepância que tantas vezes existe entre a universalidade das nossas concepções morais e o curto alcance das nossas motivações morais, que restringe o nosso próximo em ocasiões para uma proximidade limitada<sup>23</sup>.

Quando se atua moralmente nos homens, que nos são mais próximos, entra-se no mundo moral pelo respeito para com todos. Esta universalidade potencial da moral está apontada nas instituições e costumes que regulam a nossa hospitalidade. Alguém é recebido como hóspede não só enquanto determinado indivíduo, também como embaixador, na representação de instituições ou de organizações.

A proteção do anonimato do hóspede é uma metáfora adequada para expressar a antecipação da universalidade que faz valer o anfitrião. Os nossos deveres são tão concretos como os visitantes que saem ao nosso encontro, muito embora surja um desinteresse em conhecer a concreção de seus nomes, procedência ou estirpe que indicam a disposição moral é potencialmente universal<sup>24</sup>.

### **3 A CONSCIÊNCIA COMO INTERLOCUÇÃO: AS VALORIZAÇÕES**

A ideia de intersubjetividade, referida pela fenomenologia ética, obriga a pensar numa subjetividade descentrada, cuja autodeterminação passa pelo reconhecimento. Os indivíduos constituem-se como pessoas por meio da perspectiva aprovada pelos outros, isto é, porque aprendem a referir-se a si como seres, aos quais se atribuem qualidades morais.

A consciência da realidade não se deve a uma constituição individual do sentido, senão à participação ativa num acontecimento linguístico que não pode ser controlado a partir de nenhuma instância subjetiva.

Se a liberdade do indivíduo aumenta na medida em que é capaz de criar possibilidades inéditas, para a sua relação cultural, então enquadra-se na consciência moral.

---

<sup>23</sup> Cf. HONNETH, A. **Die Anerkennung zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte**. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, p. 102-143.

<sup>24</sup> Cf. DERRIDA, J. **Spectres de Marx**. Paris: Gallimard, 1993, p. 17-28.

Hegel desenvolveu a crítica do modelo solipsista da autorrealização na ideia do reconhecimento. Com ela afirma-se que os sujeitos humanos, pela confirmação da sua identidade, estão constitutivamente referidos à aprovação normativa de outros, devido a que, unicamente através das reações positivas de um interlocutor, podem assegurar-se pela correção de suas pretensões práticas. Nesta concepção da própria consciência, a autenticidade não está em função da distância que o indivíduo consegue frente a seu meio vital e cultural, mas antes de um grau de reconhecimento que consegue encontrar no seu meio social<sup>25</sup>.

A identidade configura-se graças à interação comunicativa e ao reconhecimento intersubjetivo. Logo que se tenha uma experiência direta da autenticidade, para podê-la reconhecer é necessário recorrer a formas expressivas que faz sair do silêncio, tanto lógico ou místico, isto é, os significados compreensíveis, comunicáveis e necessariamente intersubjetivos.

A valorização moral não é algo que se sobreponha a uma observação neutra *per se* ou por outras, sem que os fatos relevantes destacam-se graças à disposição moral com que observamos os acontecimentos. Por isso é necessário que a observação esteja aberta ao contraste com outros pontos de vista, porque é quase inevitável que consagremos a perspectiva que mais nos favorece e nos faz centrar na aprendizagem que proporciona a negatividade.

A distância reflexiva frente a si mesma é, ao mesmo tempo, o que permite a irrupção de outros na formação de nossos juízos morais. Os nossos sentimentos morais implicam uma relação conosco mesmos, que vai para além do mero fato de que os nossos sentimentos sejam precisamente nossos. Sem atender às reações dos outros e às classificações dos sentimentos, no repertório de uma linguagem comum, não poderíamos identificar os nossos sentimentos nem valorizá-los. O modo de nos entendermos será mediado pela intervenção alheia e depende do que Taylor denomina de *webs of interlocution* os tecidos de interlocução que não se limitam ao desenvolvimento da pequenez e às primeiras aprendizagens, dado que nos acompanham toda a vida, vinculando a nossa identidade até outros interlocutores.

Aprendemos primeiro as linguagens de discernimento moral e espiritual ao ser introduzidos numa conversão permanente por quem está a cargo da nossa primeira infância. Existe um espaço comum ou público, instituído e ativado pelos

---

<sup>25</sup> Cf. HUSSERL, E. **Die Idee der Phänomenologie**. 2 Auflage. Haag: M. Nijhoff, Haag, 1978, 55-59.

diferentes usos da linguagem. Por isso não é possível ser um Eu solitário. Sou um Eu em relação a certos interlocutores. De certa maneira, em relação a estes companheiros de conversação que foram essenciais para obter a minha própria autodefinição. Por outro lado, àqueles que atualmente são essenciais para a continuação do domínio que tenho das linguagens da autocompreensão e, desde logo, é possível que estas maneiras se encontrem sobrepostas. Eu só existo dentro do que denomino de urdimento da interlocução<sup>26</sup>.

A consciência é uma linguagem e participa das propriedades típicas da conduta linguística. A consciência revela-se como a principal instância de autodescentralização, que proporciona a capacidade de adotar um ponto de vista excêntrico com respeito a si própria. Os seres capazes de comportamento moral são aqueles que, além de constituir-se como centro vital pelo fato de se dividirem todos como certa perspectiva, podem conhecer a realidade desse centro e do seu agir.

As pessoas são seres que têm a sua particularidade, mas que não o são. Precisamente, por isso, poderemos relativizar os nossos desejos. Na medida em que o fazemos, convertemo-nos em seres racionais, dado que a racionalidade é potencialmente universalizável. Esta relativização faz-nos entrar num discurso cujo resultado é incerto.

A voz da consciência deve o seu carácter absoluto precisamente ao fato de que o indivíduo pode ser relativizado. Se a consciência fora uma complacência com o próprio modo de ser, então resultaria indiscernível de um estratagema para justificar qualquer desejo subjetivo.

A consciência faz com que as coisas percam a sua imediatez e inserem-se num espaço de ressonância em que adquirem uma dimensão reflexiva, um valor, ou o contraste de outros interesses que devem ser tidos em consideração, os quais pretendem fazer-se valer com a sua própria voz. Quem atua com consciência, situa-se num cenário de justificação. Apelar para a própria consciência não liberta nada do dever (*debere*) de dar razões ou estar disposto a aceitá-las. Agir por convicção é possuir a prova da própria convicção e não fazê-la valer como razão definitiva.

A incapacidade da justificação é inocente se não está fechada à possibilidade de a converter em tema de clarificação<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. SPAEMANN, R. **Personen Versuche über den Unterschied zwischen etwas und jemand**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, p. 46-75.

<sup>27</sup> Cf. TAYLOR, Ch. **Fuentes de yo**. La construcción de la identidad moderna. Barcelona

A consciência, além de ser a norma subjetiva da moralidade, implica uma abertura a razões. Daqui que a consciência é uma linguagem pelo fato de que tão pouco se constitua como instância monológica, que não nos exige de dar contas a outros.

A disposição de justificar as nossas ações perante os implicados por elas torna crível a voz da consciência e concede-lhe este especial respeito que merece o que não é ideologia privada. Agir em consciência não supõe uma clausura doutrinária da própria posição, inclui a disposição para provar as próprias convicções em conversação com os outros, especialmente com aqueles que não adulam, como os cúmplices, mas como os amigos verdadeiros<sup>28</sup>.

#### **4 NA VIDA CLÍNICA: O ESPETÁCULO MORAL PELA PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO**

Segundo a narrativa plesiológica, expressa na parábola do Bom Samaritano (Lc 10.25-37), encontramos a relevância dos ausentes, ora em personagens fictícios (Levita e Sacerdote), que passaram para o outro lado da estrada, ora nos personagens reais da narrativa como o *nómikos*, desde os comportamentos que ficariam centrados na Lei e nos Profetas, bem longe da – ἐλείον ποιῆν. Isto significa que, segundo uma narrativa, há sempre um “elencos” como argumentação da mesma e que é a base literária da parábola.

A narrativa plesiológica (Lc 10.30-37) é um conto exemplar a que se chama parábola do Bom Samaritano. Esta narrativa é um “elencos”, que parte de uma pergunta: de quem sou eu próximo? (Lc 10.29). A resposta, como argumento narrativo, é um conto plesiológico que é marcado pela relevância de presentes e/ou ausentes. A metáfora viva da relevância dos presentes é respectivamente: Desvalido no Caminho e o Samaritano. A verdadeira correlação da presença destes personagens reais encontra-se, aretologicamente, na misericórdia, que vem de Deus-Pai, representada em Jesus Cristo (Desvalido no Caminho) e que se traduz na comoção das vísceras do Samaritano<sup>29</sup>.

---

Paidos, 1996, p. 12-26.

<sup>28</sup> Cf. TAYLOR, 1996, p. 28-39.

<sup>29</sup> Cf. BORGES DE MENESES, R. D. Decálogo da humanização em saúde pelo Bom Samaritano. In: **Enfermagem Oncológica**. Porto, vol. 25, 2003, p. 41-52.

De fato, o Samaritano é a figura da relevância da presença. Esta relevância é uma afirmação da misericórdia, não como virtude, mas como dom. Esta relevância do presente é uma vivência agápica, que é o verdadeiro sentido desta vivência relevante (Lc 10.28).

Se é certo que a relevância dos ausentes marca uma nova forma de determinar o espetáculo moral, então este espetáculo é vivenciado pelas atitudes do Levita e do Sacerdote. Quer um, quer outro foram marcados pelo espectro da Lei e dos Profetas. Ao não acolherem o Outro encontram-se no espetáculo moral, não conseguindo ultrapassar a justiça.

A relevância do presente é oposta da ausência, a qual é marcada pelo ritual e pelo culto do fantasma, onde se denota o espectral das vivências morais. Os objetivos do Sacerdote e do Levita encontram-se circunscritos à moralidade, porque existem as obrigações dispostas pela Torah<sup>30</sup>.

As atitudes do Sacerdote e do Levita revelam o espetáculo moral, que se centrou quer na norma objetiva da moralidade (sabedoria prática) quer pela norma subjetiva que se encontra na consciência equitativa dos personagens fictícios. Será o Desvalido no Caminho que determina a relevância do acolhimento pela comoção das vísceras.

O *nómikos* sentiu a relevância do fantasma ao ser difícil aceitar e ajudar um estrangeiro (Samaritano). A vocação plesiológica, anunciada pela parábola do Desvalido no Caminho, é orientada pela relevância do presente agápico, como dom, expresso pela vivência misericordiosa. No lado oposto, surge a relevância dos fantasmas, que são o espectro dos espetáculos morais. Os espetáculos morais podem aparecer como estranhos morais. Mas, estes encontram-se como forma de vivenciar o que vem da responsabilidade e consciência morais.

Pela parábola do Bom Samaritano, a humanização em saúde tem uma narrativa plesiológica (Lc 10.30-37) que oscila entre um espetáculo moral (condutas legais do Sacerdote e do Levita) e a relevância dos que marcam presença (Desvalido no Caminho e Samaritano). Quando a vida clínica se encontra no espetáculo moral, dado na relevância de ausências, surge a desumanização. Na desumanização surgem relevâncias de fantasmas morais, como aqueles que se desenvolveram nas práticas éticas do Sacerdote e do Levita, bem como nas soluções do *nómikos*.

---

<sup>30</sup> Cf. BORGES DE MENESES, R. D. Humanização em saúde: significados éticos. In: **Enfermagem Oncológica**. Porto, vol. 28/29 2004, p. 40-51.

Tal como na parábola, a pergunta inicial é teológica e a resposta e solução é ateológica. Assim, a humanização em saúde é apelação plesiológica e intersubjetiva, porque assente em condutas morais e agápicas, que surgem na relação médico-doente.<sup>31</sup>

Assim, na humanização em saúde, a consciência plesiológica surge como interlocutor privilegiado entre a relevância da presença misericordiosa (Samaritano) e o espetáculo ritual ou litúrgico de um Sacerdote ou Levita. Esta consciência é uma capacidade para acolher e reconhecer, pela comoção das vísceras – *rahamim* –, a marginalidade e transformar os fantasmas do agir moral<sup>32</sup>.

## CONCLUSÃO

A humanização em saúde, pela leitura da parábola do Bom Samaritano, é narratividade da narração plesiológica. Esta narração está concentrada na forma como surge o grande interventor da intersubjetividade do médico e do doente dada na consciência. Esta surge como substrato para a apelação plesiológica, feita pela misericórdia a um Desvalido. É uma consciência de marginalidade e da forma como se vivencia na ordem prática.

O elenco plesiológico revelado na parábola é um argumento poiético, diferente do prático, onde se inscreve um imperativo poiético e não categórico, onde surge a liberdade e a consciência como a interlocução plesiológica, onde se realiza a misericórdia. A humanização é narratividade da narração, onde o argumento é poiético: que fazendo para alcançar a vida eterna? (Lc 10.27). A humanização clínica não é para a vida eterna, mas para a concretude plesiológica da vida telúrica, onde vive e se concretiza.

O agir clínico, sem procurar Deus e sem o saber, faz parte de um agir plesiológico, cujo baricentro se concretiza no agir agápico, que tem atrás de si a *Dei misericordia* e a responsabilidade poiética.

A humanização em saúde assenta na responsabilidade poiética da correspondência das condutas entre médico e doente. Assim, a humanização está

---

<sup>31</sup> Cf. CARNAP, R. **La Costruzione lógica del Mondo**. 2. ed. Traduzione del tesco. Milano: Fratelli Fabbri Editori, Milano, 1961, p. 118-136.

<sup>32</sup> Cf. KANT, E. *Antropologie in pragmatischer Sicht*. In: **Gesammelte Schriften Akademie der Wissenschaften**, Vol. VII. Berlin: Verlag G. Reimer, 1908, p. 12-60.

num dom do doente ao médico e vice-versa, onde reina a resposta poética: Vai e faz de modo semelhante! (Lc 10.37). É o caminho do Desvalido perante o agir misericordioso do Samaritano. Esta forma de humanização é *ad extra* para passar a ser *ad intra*, onde no santuário da consciência plesiológica surge a comoção das vísceras. O caminho plesiológico vai do *ad extra* (dom de misericórdia) para o *ad intra* (revolução das vísceras).

A verdadeira humanização está neste processo plesiológico, que termina num processo de compaixão interior e doativo.

Logo, o Samaritano aparece na narrativa plesiológica como terceiro incluído. Este terceiro é o Samaritano, que ultrapassa o agir moral e o seu espetáculo como relevância dos ausentes (Sacerdote e Levita). O Samaritano passa a um agir misericordioso (ἐλεείος), que vem de fora e vem do Desvalido no Caminho.

O agir misericordioso do médico surge, porque vem do agir do doente. O centro poético da humanização está no doente. A humanização em saúde necessita de um terceiro incluso, até para se poder manter a partilha de bens e de agir em benefício de um Desvalido (um terceiro incluso). A humanização sentirá necessidade de viver da razão da lógica e não da lógica da razão, porque procura fenomenologicamente a lógica do amor.

Segundo a parábola, a humanização não fica confinada à narrativa plesiológica, caminha para a poética misericordiosa da mesma, torna-a vivencial e como imperativo poético onde se concretiza a apelação plesiológica (Lc 10.29). Daqui que a humanização tem uma pergunta e uma resposta plesiológicas na relação médico-doente.

Será pelo caminho plesiológico que encontramos o Desvalido no Caminho de Jerusalém para Jericó. Daqui surge um novo humanismo clínico, onde está presente o caminho de Jericó para Jerusalém, expresso nos acontecimentos da Paixão e Morte do Desvalido. Daqui se aufere que um dos lados soteriológicos da humanização em saúde se descreve na dor e no sofrimento e que tem o seu epílogo no Gólgota. Muitas vezes é onde começa e onde acaba.

A humanização revela-se nesta porta de entrada, tal como encontramos no véu de Verônica, como símbolo de dor e do sofrimento, bem visíveis na saúde e na doença. Naturalmente que a conduta do Desvalido no caminho vive da relevância *staurológica*, que tem o seu verdadeiro sentido na relevância soteriológica, como condição fundamental da dor e do sofrimento de um Desvalido (Jesus Cristo no Gólgota).

## REFERÊNCIAS

- ARISTOTES. **L'Étique a Nicomaque**. Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier. Vol. 1. Louvan: Publications Universitaires, 1958.
- BORGES DE MENESES, R. D. Decálogo da humanização em saúde pelo Bom Samaritano. In: **Enfermagem Oncológica**. Porto, vol. 25, 2003, p. 41-52.
- \_\_\_\_\_. Humanização em saúde: significados éticos. In: **Enfermagem Oncológica**. Porto, vol. 28/29 2004, p. 40-51.
- CARNAP, R. **La Costruzione lógica del Mondo**. 2. ed. Traduzione del tesco. Milano: Fratelli Fabbri Editori, Milano, 1961.
- DERRIDA, J. **Spectres de Marx**. Paris: Gallimard, 1993.
- EURÍPEDES. **Tragédia I**. Trad. de A. Medena e J. A. Lopez. Madrid: Editorial Gredos, 1997.
- FELDMAN, H. **Social Psychology**. New York: McGraw-Hill [s.a.].
- FINANCE, J. de. **Essai sur l'Agir Humain**. Rome: Presses de l'Université Gregorienne, 1962.
- \_\_\_\_\_, S.J. **De L'Un et de L'Autre, essai sur l'altérité**. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1993.
- GLEITMAN, H. **Psicologia**. Tradução de D. R. Silva. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- GREISCH, J; KEARNEY, R. **Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- HONNETH, A. **Die Anerkennung zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte**. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- HUSSERL, E. **Die Idee der Phänomenologie**. 2 Auflage. Haag: M. Nijhoff, Haag, 1978.
- KANT, E. Antropologie in pragmatischer Sicht. In: **Gesammelte Schriften Akademie der Wissenschaften**, Vol. VII. Berlin: Verlag G. Reimer, 1908.
- LANGER, S. **Introduction to Symbolic Logic**. 2. ed. New York: Dover, 1953.
- LÉVINAS, E. **Autrement qu'être au-delà de l'essence**. Hagen: M. Nijhoff, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Noms Propres**. Paris: Fata Morgana, 1976.
- MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1970.
- PLATON. Der Staat. In: **Sämtliche Werke**. Vol. 2. Köln: Verlag Jakob Hegner, 1967, n. 6710.
- ROUSSEAU, J. J. **Le Contract Social**. Paris: PUF, 1963.
- SARTRE, J. P. **L'Être et le Néant**. Paris: Gallimard, 1943.
- SÊNECA. **Epistulae morales ad Lucilium**. Paris: Belles-Létres, 1963.
- SIMMEL, G. Zur Philosophie des Schauspielers. In: **Das individuelle Gesetz**. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.
- SPAEMANN, R. **Personen Versuche über den Unterschied zwischen etwas und jemand**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996.
- TAYLOR, Ch. **Fuentes de yo**. La construcción de la identidad moderna. Barcelona Paidós, 1996.
- TUGENDHAT, E. **Vorlesungen über Ethik**. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.