

#13 (4) / 2015

CZASOPISMO INDEKSOWANE
NA LIŚCIE CZASOPISM
PUNKTOWANYCH MNiSW
6 PKT. (LISTA B, LP. 1365)

RECENZOWANE
CZASOPISMO NAUKOWE
POŚWIĘCONE ZAGADNIENIOM
WSPÓŁCZESNEJ HUMANISTYKI
I NAUK SPOŁECZNYCH

CZŁONKAMI REDAKCJI
I RADY NAUKOWEJ SĄ
UZNANI BADACZE Z POLSKI
I ZAGRANICZY

PROSOPON

EUROPEJSKIE STUDIA SPOŁECZNO-HUMANISTYCZNE | EUROPEAN HUMANITIES AND SOCIAL STUDIES

PROSOPON



ISSN 1730-0266



Instytut Studiów Międzynarodowych
i Edukacji w Warszawie

13 (4) / 2015

CZASOPISMO INDEKSOWANE
NA LIŚCIE CZASOPISM
PUNKTOWANYCH MNiSW
6 PKT. (LISTA B, LP. 1365)

RECENZOWANE
CZASOPISMO NAUKOWE
POŚWIĘCONE ZAGADNIENIOM
WSPÓŁCZESNEJ
HUMANISTYKI I NAUK
SPOŁECZNYCH

CZŁONKAMI REDAKCJI
I RADY NAUKOWEJ SĄ
UZNANI BADACZE Z POLSKI
I ZAGRANICY

PROSOPON

EUROPEJSKIE STUDIA SPOŁECZNO-HUMANISTYCZNE
EUROPEAN HUMANITIES AND SOCIAL STUDIES

INSTYTUT STUDIÓW MIĘDZYNARODOWYCH I EDUKACJI HUMANUM, PTOUKHA INSTITUTE
FOR DEMOGRAPHY AND SOCIAL STUDIES OF NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE,
INTERNATIONAL SCHOOL OF MANAGEMENT IN PREŠOV (SLOVAKIA)

KOLEGIUM REDAKCYJNE | Editorial boards:

Redaktor Naczelny / Chief Editor
Prof. zw. dr hab. Wojciech Słomski

Sekretarz redakcji / Assistant editor:
dr Sławomira Lisewska

REDAKTORZY TEMATYCZNI | Section Editors:

Prof. nzw. dr hab. Bronisław Burlikowski,
burlikowski@vizja.pl; Prof. nzw. dr hab. Henryk Piliś,
pilus@vizja.pl; Dr hab. Anna Wawrzonkiewicz-Słomska,
a.wawrzonkiewicz@op.pl

REDAKTORZY JĘZYKOWI | Language Editors:

Tamara Yakovuk – język rosyjski, tiyakovuk@yandex.ru
Prof. Tamara Yakovuk – język rosyjski, tiyakovuk@yandex.ru
Dr Juraj Žiak – język angielski i słowacki, ziak.juraj@gmail.com
Prof. Ramiro Delio Borges de Meneses – język, angielski,
hiszpański i portugalski, borges272@gmail.com
Mgr Marcin Szawiel – język polski, marcin.szawiel@wp.pl
Mgr Martin Laczek – język angielski, martin.laczek@yahoo.co.uk
Mgr Artur Brudnicki – język angielski i francuski
artur.brudnicki@gmail.com

REDAKTOR STATYSTYCZNY I TECHNICZNY | Statistical Editor:
Kiejstut Szymański

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE | Graphic design:
Fedir Nazarchuk

RADA NAUKOWA | Scientific Council:

Przewodniczący / Chairman: Akademik Ella Libanova, prof. dr hab. Zdzisław Nowakowski, doc. PhDr. Marek Storoška, PhD., Ing. Jiří Koleňák, Ph.D., MBA

CZŁONKOWIE | Members:

Jewgenij Babosov, Olga Bałakiriewa, Olga Budak, Michal Bochín, Olga Březinová, Robert Burcher, Pedro Ortega-Campos, Władimir Czuzikow, Pavol Dancak, Nadieżda Deeva, Rudolf Dupkala, Marcel F. Fresco, Vasili Gricenko, Maria-Luisa Guerra, Dieter Grey, Tomáš Jablonský, Tatiana Jefimienko, Dietmar Jahnke, Radek Jurčák, Borys G. Judin, Jindřich Kaluža, Aneta Karageorgieva, Anatolij M. Kołot, Norbert Kan-swohl, Slavomír Laca, Mieczysław Lubański, Richard Lee, Herman Lodewyckx, František Mihina, Piotr Mikołajczyk, Erich Moll, Vassilis Noulas, Abdumialik I. Nysanbajew, David Pellauer, Olena Perełomowa, Jurii Reznik, Michaił Romaniuk, Władimir Sudakow, Wojciech Słomski, Frantisek Smahel, Stanislav Stoľárík, Helen Suzane, Alex Tiapkin, Maria Marinicova, Walentyn Wandyszew, Zachraij Wernalij, Peter Vojcik, Patrick Vignol, Luciana Vigne, Igor Zahara, Nonna Zinovieva, Juraj Žiak, Marta Gluchmanova, Malgorzata Dobrowolska, Daniel West, Jaroslava Kmečova, Alexander Belochlavek, Vasil Kremen

Lista recenzentów | List of reviewers:

znajduje się na stronie www.prosopan.pl oraz na końcu numeru

Adres redakcji i wydawcy | Publisher: Instytut Studiów Międzynarodowych i Edukacji Humanum,

ul. Złota 61, lok. 101, 00-819 Warszawa www.humanum.org.pl / Printed in Poland

Co-editor – International School of Management in Prešov (Slovakia)

© Copyright by The authors of individual text

ŻADEN FRAGMENT TEJ PUBLIKACJI NIE MOŻE BYĆ REPRODUKOWANY, UMIESZCZANY W SYSTEMACH PRZECHOWYWANIA INFORMACJI LUB PRZEKAZYWANY W JAKIEJKOLWIEK FORMIE – ELEKTRONICZNEJ, MECHANICZNEJ, FOTOKOPII CZY INNYCH REPRODUKCJI – BEZ ZGODNY POSIADACZA PRAW AUTORSKICH
WERSJA WYDANIA PAPIEROWEGO PROSOPON. EUROPEJSKIE STUDIA SPOŁECZNO-HUMANISTYCZNE JEST WERSJĄ GŁÓWNOĄ WWW.PROSOPAN.PL

ISSN 1730-0266

Czasopismo punktowane Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w Polsce. Lista B, 6 pkt, poz. 1365
The magazine scored by Ministry of Science and Higher Education in Poland. List B, 6 points, pos. 1365

13 (4) / 2015



Spis treści

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES: A teologia e a desconstrução: segundo o pensamento de Jacques Derrida	5
RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, PEDRO SÉRGIO MONTEIRO SÁ: Diagnóstico genético pré-natal: da genética à ética, passando pelo direito	23
JOSÉ HENRIQUE SILVEIRA DE BRITO, RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES: Investigadores do Centro de Estudos Filosóficos da Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa	35
RAMIRO DÉLIO BORGES MENESES: A desconstrução e a química orgânica	83



Ramiro Délio Borges de Meneses

Instituto Politécnico de Saúde do Norte
CESPU – Gandra, Paredes, Portugal

A teologia e a desconstrução: segundo o pensamento de Jacques Derrida / *Theology and deconstruction according to Jacques Derrida*

Abstract

The term Theology is of Greek origin, and etymologically means knowledge of God. The term began to be used by Christians from Eusebius of Caesarea. From then be understood as methodical exposure of Revelation, accepted by the faith. This understands into the truths revealed in the light of reason enlightened by the faith. As better, could be defined as science in which the mind of the believer, faith-driven theological strives to better understand the mysteries revealed in themselves and in their consequences, 1) Material object is the reality that Theology itself is concerned. The object is God and all the realities of the created and governed by his plan of salvation. The primary material object is God and the child object is created everything as ordered to God; 2) Formal Object is the object quod, what belongs to God the Deus sub ratione Deitatis, and the other is the formal object light under which the object is considered. In this case, the reason enlightened by the faith.

Key words: Jacques Derrida, Natural Theology, God, Word of God, and Systematic Theology.

INTRODUÇÃO

A desconstrução tem-se do lado do “sim”, da afirmação da vida, de tal forma que não deverá ceder ao poder ocupante, não cedendo, assim, a qualquer hegemonia. Desta feita, a desconstrução não constitui somente um “ato de resistência”, mas surge de um “ato de fé”. Ela não é, nem poderá ser unicamente uma análise dos discursos, de enunciados filosóficos ou de conceitos ou de uma semântica. A desconstrução deverá ser considerada pelas instituições, pelas estruturas sociais e políticas e pelas mais duras tradições¹. A desconstrução, como afirmação e reafirmação do sim do Outro, vive-se numa “experiência absoluta” do Outro. Constrói-se e desconstrói-se constantemente. Um processo desconstrutivo

1 Cf. F. POCHÉ, *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, Lyon, Chronique Sociale, 2007, 55.

implica quatro pontos essenciais: 1 - Identificação da construção conceptual de um campo teórico determinado (religião, metafísica, teoria ética, etc.), que utiliza habitualmente um ou mais pares irreduzíveis; 2 - Coloca a ordem hierárquica dos pares; 3 - Apresenta-se por ordem inversa dos pares, mostrando que os termos de baixo (o material, o particular, o temporal, o feminino, Deus, etc.) poderão ser, com razão, dispostos em cima, no lugar do espiritual, do universal, do eterno, do masculino ou da saúde; 4 - Finalmente, a inversão declara que o ordenamento hierárquico reflete certas escolhas ideológicas, mas que não correspondem a caracteres intrínsecos nos pares. Com efeito, se as duas primeiras ações consistem em descrever uma construção conceptual dada, as duas seguintes visam “déformer” (deformar, alterar), reformar e, conclusivamente, transformar² no cristianismo, sendo dadas a partir da Bíblia.

A DESCONSTRUÇÃO: SENTIDO ANALÍTICO E SINTÉTICO

A impossibilidade é o idioma da desconstrução. A desconstrução é a anacronia na sincronia e será um modo de correspondermos a qualquer coisa “out of joint”³. Com efeito, segundo a carta a um “amigo japonês”, a desconstrução não se reduzirá a qualquer instrumentalidade metodológica, a um conjunto de regras e de procedimentos transponíveis. Surge, pois, como meta-método, segundo a nossa crítica. Ela tem em si alguma coisa de “passivo”⁴. Na verdade, a desconstrução não é, simplesmente, a decomposição de uma estrutura arquitectural. Será antes uma questão sobre o fundamento, sobre a relação fundamento/fundado, referindo-se à vedação da estrutura, sobre toda uma arquitectura da filosofia, não sobre uma tal ou qual construção, mas sobre o motivo arquitectónico do sistema⁵. A desconstrução será formada como modalidade da autocrítica interna da filosofia⁶. Com efeito, a desconstrução conduz a um projeto generalizador da filosofia pela descoberta dos seus próprios limites.

Em nome do Outro, a desconstrução afronta os edifícios do mesmo. Todavia, a desconstrução está em crise permanente, dado que é o próprio segredo da sua frágil identidade, da sua vida constantemente ameaçada, estando condenada a operar nos limites, que separa o ser do não-ser, entre o tudo e o nada. Toda a desconstrução é, também, uma lógica do spectral, do assombro, da sobrevivência, não sendo neutra.

Na verdade, esta procurará subverter a tradição metafísica ocidental, considerada logocêntrica e dominadora. De acordo com Derrida, a especificidade de uma desconstrução existe, não sendo necessariamente redutível à tradição luterano-heideggeriana. A operação desconstrutiva não é somente analítica ou somente crítica, querendo dizer que é capaz de decidir entre dois termos simples, mas surge como

2 *Ib.*, 54.

3 Cf. J. DERRIDA; M. FERRARIS, *O Gosto do Segredo*, Tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Fim de Século, 1997, 138.

4 Cf. J. DERRIDA, *Psyché: Inventions de l'autre - II*, Paris, Éditions Galilée, 12

5 Cf. J. DERRIDA, *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Éditions Galilée, 1992, 224 - 225.

6 Cf. J. DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1990, 118.

trans-analítica, ultra-analítica ou mais do que crítica⁷. A desconstrução é a marca da “différance”, como um movimento, no qual a distinção do espaço e do tempo ainda não chegou⁸. Com efeito, a “différance” é não somente irreduzível a toda a reapropriação ontológica ou teológica, mas abrindo o espaço no qual o onto-teológico produz o seu sistema e a sua história. A ordem da “différance”, a ordem da resistência a oposições, não será somente aquilo que resiste, mas aquilo que abre o jogo das forças opostas ou onde a própria resistência encontra o seu lugar.

Juntamente com Roudinesco, poderemos asseverar que a desconstrução é, de certo modo, resistir à tirania do Um, do logos, da metafísica ocidental, na própria língua em que é enunciada com a ajuda do próprio material deslocado, movida por fins de reconstruções cambiantes⁹. Com efeito, a desconstrução é entendida como uma expressão teórica, que pretende minar as correntes hierárquicas, sustentadoras do pensamento ocidental, tais como: dentro/fora, corpo/alma, fala/escrita, presença/ausência, etc. A desconstrução é o caminho do “por-vir” da Palavra. Desta feita, a desconstrução é uma “paixão inventiva”, tanto do criador literário quanto do filósofo. Pela desconstrução, o venire do porvenire revela-se ao venire do in-venire. Na verdade, a desconstrução apresenta-se, quer como uma resistência, quer como uma resposta. É a resposta a um “dever teórico”. Esta, como “invenção”, só pode ser pensada juntamente com o dom. Com efeito, a desconstrução é um pensamento catártico de contaminação. A desconstrução surge como aquilo que recusa toda a exterioridade da linguagem e ela reconduzirá tudo à interioridade da linguagem¹⁰. A desconstrução não se limita nem a uma reforma metodológica tranquilizadora, para uma dada organização, nem inversamente a uma exibição da destruição irresponsável¹¹. A desconstrução não será jamais um conjunto de procedimentos discursivos e ainda menos um novo método hermenêutico, trabalhado sobre os arquivos ou exposições de refúgio de uma dada instituição¹².

A desconstrução derridiana revela-se como uma desconstrução dos fundamentos arqueo-onto- lógicos da ocidentalidade filosófico-cultural¹³. Não sou eu que desconstruo, é a experiência de um mundo, de uma cultura, de uma tradição filosófica, à qual “acontece” qualquer coisa a que se chama “desconstrução”. Aquilo que acontece, acontece desconstruindo-se¹⁴. Na perspectiva de Derrida, a desconstrução nem se poderá limitar ou passar imediatamente a uma neutralização, ela deverá ser, por um duplo gesto, uma dupla ciência, uma dupla escrita e praticar uma ruína da oposição clássica e um deslocamento geral do sistema. Talvez a desconstrução deva ser entendida como a tentativa de prestar contas de uma variedade heterogênea de contradições não-lógicas e de desigualdades discursivas, de todos os lados e de todas as sortes, que continua a assombrar o debate filosófico. A desconstrução é pensamento do “talvez”, um pensamento contaminado. É um

7 Cf. J. DERRIDA; A. SPIRE, *Au-delà des apparences*, Paris, Le Bord de L'Eau, 2002, 20, 22.

8 *Ib.*, 43.

9 Cf. J. DERRIDA; E. ROUDINESCO, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Éditions Galilée, 2003, 9.

10 Cf. J. DERRIDA, *Moscou Aller/Retour*, Paris, Éditions de l' Aube, 1995, 108.

11 Cf. J. DERRIDA, *Points de suspension*, 224-225.

12 Cf. *Ib.*, 424.

13 Cf. F. BERNARDO, “A crença de Derrida na justiça: Para além do direito, a justiça”, em *Agora, Papeles de Filosofia*, 28/2 (2009), 70.

14 Cf. J. DERRIDA; M. FERRARIS, *O Gosto do Segredo*, 135.

pensamento do impossível, da incondicionalidade e da interrupção, da interrupção ininterrupta.

A desconstrução será um “pensamento por-*vir*”. Assim, a desconstrução manifesta-se como uma “meditação re-inventiva e re-criativa”. A desconstrução pode afirmar-se como pensamento da afirmação¹⁵. A tarefa de uma memória histórica e interpretativa está no coração da desconstrução¹⁶. A desconstrução obedece inegavelmente a uma “exigência analítica”. Ela é uma “dissociação hiperanalítica”¹⁷. A desconstrução é o pensamento do pensamento. É a meditação ou a imaginação inventiva. Acontece que, como pensamento da hiper-responsabilidade, a desconstrução é, por isso, desde sempre, um hiper-questionamento da origem, dos fundamentos e dos limites do aparelho conceptual e normativo da nossa cultura, como algo de incondicional¹⁸.

A partir do Salmo 138,6, Santo Alberto Magno começou a expor a excelência da Teologia relativamente às demais ciências. Esta dita superioridade é contestável, em primeiro lugar, pelo sujeito da admiração dela, que, como bem poderá intuir-se, é o próprio Deus, dado que toda a Teologia versa sobre Ele. Porém, em segundo lugar, pela forma como a Teologia adquire a sua autoridade. E, naturalmente, pela certeza que oferece a sua credibilidade. Todavia, em quarto lugar, pelo modo como nesta ciência pode ser conhecida pelo nosso intelecto. Na verdade, em quinto lugar, pelas demonstrações que, graças à força da sua verdade, é possível formular. Por último, a excelência da Teologia torna-se patente pela sua elevação ou pela altíssima dignitas. Assim, enquanto conhecimento, está a cima de nós e a cima do nosso intelecto¹⁹.

Santo Alberto, ao perguntar/se pelo sujeito da admiração da Teologia, explica, de acordo com o pensamento aristotélico, que as ciências se distinguem por duas coisas por um lado, segundo o admirável sujeito da sua consideração e, por outro, segundo que tão certas poderão ser as suas demonstrações. Assim, pelo facto de que o adorável e o admirável poderá ser o sujeito da sua consideração, dado pelo grau superlativo ao referir-se a Deus²⁰.

A iluminação do intelecto, segundo Alberto Magno, será obra das notas características da Teologia. Neste sentido, deveremos assinalar que o Doctor Universalis fora devedor da doutrina de Averróis, isto é, através da *illuminatio*, o intelecto humano é movido pelo intelecto divino no ato do conhecimento. Quanto à Teologia, será o próprio Deus quem atua em nós através do dom do Espírito (graça incriada), visto que toda a verdade será ensinada pelo Espírito da verdade. Desta feita, a Teologia, tendo a sua origem em Deus, luz da luz, será precisamente uma iluminação, ainda que não deva perder-se de vista que é uma luz participada.

15 Cf J. DERRIDA, *Points de suspension*, 198.

16 Cf. J. DERRIDA, *Força de Lei. O fundamento místico da autoridade*, tradução de Fernanda Bernardo, Porto, Campo das Letras, 2003, 33.

17 Cf. J. DERRIDA, *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Éditions Galilée, 1996, 41-42.

18 Cf. *Ib.*, 57.

19 Cf. J. M. MORAGA, “Teología: una ciencia admirable. Aproximación a la noción de teología según Alberto Magno en *De mirabili scientia Dei*”, em *Veritas*, 24 (2011), 190.

20 Cf. *Ib.*.

Assim, segundo o pensamento do Doctor Universalis, a Teologia é uma ciência, muito embora com caracter particular, uma vez que conhece ex primo, que é mais conhecida que o que conhece ex secundo, aquilo que se conhece por causa do imutável, ex immobilibus, é mais verdadeiramente conhecido quando se conhece a partir do mutável (ex mobilibus). Na verdade, aquilo que se conhece por inspiração será conhecido ex primo e o que se conhece pela Revelação será conhecido ex immobilissimis, daqui se infere que a Teologia seja verdadeira ciência, dado que tem origem na mais elevada das causas, da qual será difícil ter conhecimento sem a “iluminação divina”²¹. Finalmente, deveremos dizer que a definição de Teologia, elaborada por Alberto de Leuinghan, será a de ser uma ciência da “piedade”, da “Gottesfroemnickheit”. Trata-se, pois, de uma ciência que está orientada para aquilo que move pela piedade – secundum pietatem –. Porém, enquanto ciência, não versa sobre o que poderá conhecer de modo simples, nem sobre tudo o que pode conhecer, robustecendo-se pela fé²².

Poderemos dizer que o pensamento do Doctor Universalis, sobre a Teologia, surge com caracter soteriológico e refere mais o lado prático da Teologia, do que o lado especulativo da mesma. Criticamente, usando a linguagem de Derrida, a Teologia de Alberto de Colónia surge como uma “reflexão desconstrutiva”. Segundo Derrida, a desconstrução é uma Teologia Negativa ou Apofática, que, ao ser aplicada à democracia “por-vir”, possui um sentido no pensamento teológico de Derrida, tal como se poderá ver pelo seguinte texto: “A dificuldade de «sem» espalhou-se no que ainda é chamado de política, de moral ou do direito, que são ambos ameaçados e prometidos por apófises. Tomemos o exemplo de democracia, a ideia de democracia, a democracia «por-vir» (...). Seu caminho pode estar hoje no mundo, isto é por meio dos paradoxos da teologia negativa, que temos de analisar esquematicamente”²³.

São Tomás de Aquino responde mantendo o carácter científico da Teologia por dois motivos. Normalmente, a ciência tem evidência de seus princípios, mas as ciências cujos princípios vêm de outras ciências, que mostram as evidências desses princípios. Existem ciências que se baseiam em princípios dados por outras ciências mais elevadas, por isso não começam a partir da evidência de seus princípios, mas baseiam-se em princípios, que são evidentes em outras ciências mais elevadas. A Teologia é uma dessas ciências, que depende de princípios, cuja evidência demonstram as verdades da fé. No entanto, há uma ciência em que os próprios princípios são óbvios e esta será a ciência de Deus. De facto, a visão direta dos mistérios, existe em Deus, e os bem-aventurados, que pela fé são levados à comunhão. Concluimos, portanto, que a Teologia é uma ciência, mas uma ciência que nos leva conhecimento de Deus. Na verdade, a Teologia é uma ciência, porque existem

21 Cf. *ib.*, 208-209.

22 Cf. *ib.*, 209.

23 “La difficulté du «sans» se propage dans ce qu’on appelle encore la politique, la morale ou le droit qui sont aussi bien menacés que promis par l’apophase. Prenez l’exemple de la démocratie, de l’idée de la démocratie, de la démocratie à venir (...). Son chemin passe peut-être aujourd’hui, dans le monde, par, c’est-à-dire à travers les apories de la théologie négative que nous venons d’analyser si schématiquement”. (J. DERRIDA, *Sauf le nom*, Paris, Éditions Galilée, 1993, 108-109).

verdades-conclusões, que são reveladas. Ou seja, é uma ciência, porque é possível obter algumas conclusões sobre princípios revelados.

A desconstrução deverá ser tão responsável, quanto “possível”, estando assim ligada à “ética”. Mas, a desconstrução é marcada pela possibilidade do impossível e pelo que é necessário fazer, para tentar pensar de outra forma o pensamento, numa incondicionalidade sem incondicionalidade, sem soberania indivisível, fora daquilo que dominou a tradição metafísica, estando nós na condição de tirar consequências éticas, jurídicas e políticas, que se determinam do tempo, do dom, da hospitalidade, do perdão, da decisão ou da democracia “por-vir”²⁴. A desconstrução procura demonstrar que todo o discurso se enunciará como uma “construção”. A desconstrução visa destabilizar as estruturas prioritárias de uma construção particular, que vão da filosofia à política, passando pela literatura, de tal modo que a desconstrução pode afirmar-se como uma “exegese”. Há uma antinomia insolúvel, não dialetizável, entre A lei da hospitalidade, a lei de uma hospitalidade incondicional e ilimitada, de total abertura ao Outro, que chega, e as leis da hospitalidade, as leis de direitos e de deveres, condicionais e condicionadas. A aporia reside precisamente nesta assimetria, nesta estranha hierarquia, em que A lei incondicional da hospitalidade está acima das leis e é, portanto, ilegal, fora das leis, anômica. E, porventura, a experiência da “aporia” não é possível. Logo, a “aporia” não é possível. A “aporia” é um não-caminho, é uma impossibilidade, ao passo que a experiência, como o nome indica, é uma travessia²⁵. A desconstrução é responsabilidade e esta é aquela. A desconstrução será um caminho para a hospitalidade, sendo esta uma responsabilidade do anfitrião para com o homo mendicans. Uma responsabilidade exerce-se na ordem do possível. Neste caso, ela faz da acção a consequência aplicada a um saber ou a um “saber-fazer”.

Derrida procura mostrar que só o impossível “pode chegar”, ao considerar que a desconstrução será o impossível e que ela não será um “método”, uma doutrina, uma meta-filosofia especulativa, mas “aquele que chega” (ce qui arrive). O evento releva um “poder ser”, que não se entrega ao possível, mas sim ao impossível. E a sua força é então irredutível à força ou ao poder de um performativo, mesmo quando essa força seja afinal o próprio performativo, a oportunidade e a eficácia, que chamamos a força (locutiva, perlocutiva) do performativo. A força do evento é sempre mais forte do que a força do performativo²⁶. A hospitalidade é, natural-

24 “De cette possibilité de l'impossible, et de ce qu'il faudrait faire pour tenter de la penser autrement, de penser autrement la pensée, dans une inconditionalité sans souveraineté indivisible, hors de ce qui a dominé notre tradition métaphysique, j'essaie à ma manière de tirer quelques conséquences éthiques, juridiques et politiques, qu'il s'agisse du temps, du don, de l'hospitalité, du pardon, de la décision - ou de la démocratie à venir”. (J. DERRIDA, *Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Éditions Galilée, 2002, 21).

25 Cf. V. M. D. SOARES, “Hospitalidade e Democracia por vir a partir de Jacques Derrida”, em *Ensaio Filosóficos*, II (2012), 164.

26 Cf. J. DERRIDA, *A Universidade sem Condição*, tradução de Américo António Lindeza Digo, posfácio de Fernanda Bernardo, Águeda, Coimbra, *Angelus Novus*, 2003, 70-71; cf. “Les exemples sur lesquels j'ai tenté de faire droit à cette pensée (l'invitation, le don, le pardon, l'hospitalité, la justice, l'amitié, etc.), confirmaient tous cette pensée du possible impossible, du possible *comme* impossible, d'un possible-impossible qui ne se laisse plus déterminer par l'interprétation métaphysique de la possibilité ou de la virtualité (...). L'événement relève d'un *peut-être* qui s'accorde non pas au possible mais à l'impossible. Et sa force alors est irréductible à la force ou au pouvoir d'un performatif, même si cette force donne finalement sa

mente, pervertível e perfectível. Não há uma hospitalidade-modelo, mas apenas processos em vias de se perverterem e de melhorarem. Na verdade, a hospitalidade é uma catharsis (purificação). Muitas vezes, de forma catártica, o ódio ao estrangeiro (xenofobia) nada mais é do que um ódio à sua condição social, daqui que é necessário superar o prejuízo social através da prática pedagógica²⁷. A desconstrução é catharsis do pensamento ou um pensamento catártico, em virtude da contaminação. O modo pedagógico de recepção do Outro-vulnerável revela o estofo ético da pessoa, de um povo e de uma sociedade inteira²⁸.

Segundo o relato de Lucas, sobre os discípulos de Emaús, (Lc 24,13-34): “Ao chegarem perto da aldeia para onde iam, fez menção de seguir para diante. Os outros, porém, insistiam com Ele (estrangeiro), dizendo: Fica conosco, pois a noite vai caindo e o dia já está no ocaso” (Lc 24,28-29). Hospedou-se em casa deles, até ao momento do aphantos (deixar de se manifestar). Por aqui se vê que a hospitalidade foi uma “catarse” para os discípulos de Emaús. Segundo a narrativa midrásica e etiológica dos discípulos de Emaús, surgiu uma “vivência cardiopálmica”, quando, no acolhimento do estrangeiro, disseram: Nonne cor nostrum ardens erat in nobis – na verdade, o nosso coração ardia em nós – (Lc24,32)²⁹. O coração, na hospitalidade, vem da “dimensão agápica”. A hospitalidade é cordis splendor (esplendor do coração), onde há uma “presença” do vulnerável e a “presença” de uma vivência. Na hospitalidade, o coração é paciente, é prestável, não é invejoso, não é arrogante, nem orgulhoso. O coração não faz nada de inconveniente, não procura o seu interesse, não se irrita e não guarda ressentimento. O coração não se alegra com a injustiça, mas rejubila com a verdade³⁰. Por aqui, fazemos uma hermenêutica do coração, a partir da paranése de Saulo de Tarso, Apóstolo Itinerante, originando um “hino ao coração”. A hospitalidade é um “hino agápico” ao Outro e com o Outro. A hospitalidade é a verdade como aceitação e reconhecimento, quer do Outro-estrangeiro, quer do anfitrião. Assim, a hospitalidade mantém-se como presença e é cordis perfectio (perfeição do coração)³¹.

A hospitalidade é um “modelo eleético” (misericordioso), uma vez que vivencia um acolhimento clemente e generoso. É o “fazer” (abdad) de um anfitrião relativamente ao seu próximo, que o visita ou que chega. É um “acolhimento cardiopálmico”. O acolhimento plesiológica determina um chamamento do Samaritano ao apelo do Desvalido. Mas, este “apelo plesiológico” vive-se na “entrega” espalncnofânica do Samaritano (Lc 10,33), através do novo mandamento da hospitalidade: Vade et fac tu misericordiam (vai e faz a misericórdia). Em Betânia, Jesus entre-

chance et son efficacité au performatif lui-même, à ce qu'on appelle la *force* (locutionnaire, perlocutionnaire, illocutionnaire) du performatif. La force de l'événement est toujours plus forte que la force d'un performatif”. (J. DERRIDA, *L'Université sans condition*, Paris, Éditions Galilée, 2001, 74-75).

27 Cf. F. TORRALBA, *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*, Madrid, PPC, 2003, 127.

28 Cf. *ib.*, 129.

29 Cf. B. ALAND; K. ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1984, 244.

30 Cf. *ib.*, 597-598.

31 Cf. R. D. B DE MENESES, *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, Santa Maria da Feira, Edições Passionistas, 2008, 180-182.

gou-se a Marta e a Maria e estas a Ele por causa de “ouvirem a palavra”, sendo o proprium da hospitalidade.

A desconstrução abraça concretamente o conceito de “soberania”, segundo Derrida, porque necessitará não somente de um princípio de resistência, como também de uma força de resistência. A desconstrução do conceito de soberania incondicional é necessária. É, por isso, que encontramos aí o “legado de uma Teologia”, de há pouco secularizada. No caso mais notório, pela pretensa soberania dos Estados-nações, são um entre outros, visto que o valor da soberania se encontra hoje em plena decomposição. Mas, é necessário velar para que esta desconstrução não comprometa, ou não o faça em demasia, a reivindicação da Universidade pela independência, ou seja, para uma certa e muito particular forma de soberania³². A desconstrução é, na verdade, a “revisão da soberania”. É a soberania da soberania do Outro e da Palavra. Assim, é a Teologia Racional.

Para Derrida, a desconstrução não é simplesmente uma neutralização de oposições, como poderia parecer à primeira vista, de acordo com as premissas da “différance”. Naturalmente, a desconstrução começou não só com o logocentrismo, como também pelo fonocentrismo³³. Como afirma Derrida, desconstruir a oposição significa, num dado momento, inverter a hierarquia. Esquecer esta fase de inversão será ignorar a estrutura conflitual da oposição. Significa, pois, passar demasiado depressa sem se deter sobre a oposição anterior, a uma neutralização que, praticamente, deixaria o campo anterior no seu estado e privar-se-ia, eficazmente, de todo o meio para o interior³⁴. Esta característica da “desconstrução” revela um papel significativo na “alteridade” do processo. Derrida indica que a desconstrução será, essencialmente, substituível dentro de uma cadeia de substituições, frisando que a palavra “desconstrução”, de forma idêntica a outras, não possui mais valor do que a que lhe confere a sua inscrição. Tendo sido perguntado a Derrida, numa ocasião, sobre se o termo “desconstrução” designava o seu projeto fenomenológico fundamental, respondeu que nunca tinha tido um projeto fundamental.

32 “La déconstruction du concept de souveraineté inconditionnelle est sans doute nécessaire et en cours, car c’est là l’héritage d’une théologie à peine sécularisée. Dans le cas le plus visible de la prétendue souveraineté des États-nations mais aussi ailleurs (car elle se trouve chez elle partout, et indispensable, dans les concepts de sujet, de citoyen, de liberté, de responsabilité, de peuple, etc.), la valeur de souveraineté est aujourd’hui en pleine décomposition. Mais il faut veiller à ce que cette déconstruction nécessaire ne compromette pas, pas trop, la revendication de l’université à l’indépendance, c’est-à-dire à une certaine forme très particulière de souveraineté, ...”. (J. DERRIDA, *L’Université sans condition*, 20).

33 “La déconstruction est souvent représentée comme ce qui dénie toute extériorité au langage, elle reconduirait tout à l’intérieur du langage. Comme j’ai écrit qu’ «il n’y a rien en dehors du texte», tous ceux qui se plaisent à nommer langage ce que je nomme «texte» traduisent, veulent traduire: «il n’y a rien en dehors du langage». Alors que, pour le dire brièvement et schématiquement, c’est exactement l’inverse. La déconstruction a commencé avec la déconstruction du logocentrisme, la déconstruction du phonocentrisme”. (J. DERRIDA, *Moscou Aller/Retour*, 108).

34 Cf. “Ne pouvant plus s’élever comme un maître-mot ou un maître-concept, barrant tout rapport au théologique, la différence se trouve prise dans un travail qu’elle entraîne à travers une chaîne d’autres concepts, d’autres mots, d’autres configurations textuelles; et peut-être aurai-je tout à l’heure l’occasion d’indiquer pourquoi tels ou tels autres mots ou concepts se sont ensuite ou simultanément imposés; et pourquoi il a fallu leur donner valeur d’insistance (...) de *supplément, pharmakon, de marge-marque - marche*, etc.”. (J. DERRIDA, *Positions. Entretiens avec Henri Ronse et al.*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, 54-55).

A desconstrução surge como a vivência poiética e prática de um “pensamento contaminado”. A contaminação, sempre presente na desconstrução, como seu fundamento, assinala-se como o traço de união entre os conceitos de “presença” e “ausência”, tornando-os insolúveis, mas não idênticos e não indiferentes, um em relação ao outro. A contaminação será o “leitmotiv” da desconstrução³⁵. Todos os domínios da Teologia implicam uma desconstrução, dado que esta, segundo o M. Lutero, seria uma desconstrução. Muito provavelmente, a exegese marca o sentido da desconstrução da Teologia, mais do que qualquer outro domínio da mesma ciência.

Derrida afirma a desconstrução como um repensar da eticidade da ética ou da moralidade da moral, dizendo-se, também, a desconstrução como o repensar da politicidade do político e da justiça. Um repensar que implica a atitude de uma certa reserva em relação ao político determinado, como ele sempre foi, desde a Grécia Clássica, pela soberania onto-antropo-teológica da polis e/ou Estado-nação³⁶. A hospitalidade será, igualmente, “Auskunft” (comunicação), descrevendo-se como comunicação teórica, prática e poiética, intersubjetivamente vivida. Na hospitalidade de Betânia, Maria foi o “dom” (contemplação) e Marta o “contra-dom” (vivência das leis da tenda pela ação).

Interpretando o pensamento de Derrida, a hospitalidade surge como possibilidade do estar dentro ou no interior da possibilidade. Logo, será a possibilidade da impossibilidade. A impossibilidade é o idioma da desconstrução. Toda a hospitalidade, como possibilidade do impossível³⁷, será a possibilidade da desconstrução do Outro-estranho, através do anfitrião, realizando-se a desconstrução do “host” (dono da casa) no “guest” (convidado) e vice-versa. A desconstrução é a anacronia na sincronia e será um modo de correspondermos a qualquer coisa “out of joint”³⁸. Surge, pois, como “meta-método”, segundo a nossa crítica ao pensamento de Derrida. Esta não é mesmo um ato ou uma operação. Ela tem em si alguma coisa de “passivo”³⁹. Na verdade, a desconstrução não é, simplesmente, a decomposição de uma estrutura arquitectural. Será antes uma questão sobre o fundamento, sobre a relação fundamento/fundado, referindo-se à vedação da estrutura, sobre toda uma arquitectura da filosofia, não sobre uma tal ou qual construção, mas sobre o motivo arquitectónico do sistema⁴⁰. A desconstrução será formada como modalidade da autocrítica interna da filosofia⁴¹. Com efeito, a desconstrução conduz a um projeto generalizador da filosofia pela descoberta dos seus próprios limites. Em nome do Outro, a desconstrução afronta os edifícios do mesmo. A iterabilidade, predicado da desconstrução, será a inscrição do Outro no mesmo⁴². Assim, a iterabilidade marca a inscrição da alteridade na repetição. A desconstrução é um

35 Cf. S. PETROSINO, *J. Derrida et la loi du possible*, tradução do italiano por Jacques Rolland, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, 130-131.

36 Cf. F. BERNARDO, “A crença de Derrida na justiça”, 60.

37 Cf. J. DERRIDA, *Fichus. Discours de Francfort*, 20-21.

38 J. DERRIDA; M. FERRARIS, *O Gosto do Segredo*, 138.

39 Cf. J. DERRIDA, *Psyché: Invention de l'autre - II*, 12.

40 Cf. J. DERRIDA, *Points de suspension*, 224-225.

41 Cf. J. DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, 118.

42 Cf. B. THORSTEINSSON, *La Question de la Justice chez Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2007, 234, 233, 228.

“compte rendu” das contradições, mais ou menos patentes da filosofia, que visam fundamentar aquelas mesmas naquilo que se denominam as infraestruturas. Todavia, a desconstrução está em crise permanente, dado que é o próprio segredo da sua frágil identidade, da sua vida constantemente ameaçada, estando condenada a operar nos limites do abismo, que separa o ser do não ser, entre o tudo e o nada. Assim, a desconstrução é tudo ou nada! ... Toda esta desconstrução é, também, uma lógica do espectral e da “hantise”, da sobrevivência, não sendo neutra, Ela, per naturam suam, intervêm! ... Na verdade, esta procurará subverter a tradição metafísica ocidental, considerada logocêntrica e dominadora.

De acordo com Derrida, a especificidade de uma desconstrução existe, não sendo necessariamente redutível à tradição luterano-heideggeriana. A operação desconstrutiva não é somente analítica ou somente crítica – quer dizer capaz de se decidir entre dois termos simples – mas trans-analítica, ultra-analítica, sendo mais do que crítica⁴³. A desconstrução é a marca da “différance”, como um movimento, no qual a distinção do espaço e do tempo ainda não chegou⁴⁴. Com efeito, a “différance” é não somente irredutível a toda a reapropriação ontológica ou teológica – onto-teológica – mas, abrindo mesmo o espaço no qual a onto-teológica – a filosofia – produz o seu sistema e a sua história, ele a compreende, inscreve-a e excede o seu retorno⁴⁵. A ordem da “différance”, a ordem da resistência às oposições, não será somente aquilo que resiste, mas aquilo que permite abrir o jogo das forças opostas, onde a própria resistência encontra o seu lugar. É uma resistência à própria reapropriação.

A desconstrução é a soberania da Palavra, é o poder da Palavra. A desconstrução é o caminho do “por-venir” da Palavra. A desconstrução, seguindo pelo pensamento de Aristóteles, na Poética, será uma mimesis, significando não uma reposição ou repetição, mas antes uma recriação ou uma inovação criativa, segundo a nossa perspetiva. Desta feita, a desconstrução é uma “paixão inventiva”, tanto do criador literário, quanto do filósofo. Pela desconstrução, o venire do por-venir revela-se ao venire do in-venire.

Na verdade, a desconstrução apresenta-se, ora como uma resistência, ora como uma resposta. É a resposta a um “dever teórico”. A desconstrução é o in-venire. Esta, como “invenção”, só pode ser pensada juntamente com o dom. Para além do indício da desconstrução, como uma desconstrução do registo onto-teológico da soberania (subjéctiva, política ou outra) e da axiomática metafísico-antropocêntrica, corresponde ao indício do lugar e da irredutibilidade da “crença”. Com efeito, a desconstrução é um pensamento catártico, entre a contaminação e a descontaminação. A desconstrução surge como aquilo que recusa toda a exterioridade à linguagem, ela reconduzirá tudo à interioridade da linguagem⁴⁶. A desconstrução não se limita nem a uma reforma metodológica tranquilizadora, para uma dada organização, nem inversamente para uma exibição da destruição irresponsável⁴⁷.

43 Cf. J. DERRIDA; A. SPIRE, *Au-delà des apparences*, 20, 22.

44 Cf. *ib.*, 43.

45 Cf. J. DERRIDA, *Marges de Philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, 6.

46 Cf. J. DERRIDA, *Moscou Aller/Retour*, 108.

47 Cf. J. DERRIDA, *Points de suspension*, 224-225.

A desconstrução não será jamais um conjunto de procedimentos discursivos e ainda menos um novo método hermenêutico, trabalhando sobre os arquivos ou exposições de refúgio de uma dada instituição⁴⁸. Como sistematiza a Senhora Professora Fernanda Bernardo, a desconstrução derridiana revela-se como uma desconstrução dos fundamentos arqueo-onto-lógicos da ocidentalidade filosófico-cultural⁴⁹. Não sou eu que desconstruo, é a experiência de um mundo, de uma cultura, de uma tradição filosófica, à qual “acontece” qualquer coisa a que se chama “desconstrução”. Aquilo que acontece, acontece desconstruindo-se⁵⁰.

Na perspectiva de Derrida, a desconstrução não se poderá limitar a uma neutralização, ela deverá ser, por um duplo gesto, uma dupla ciência, uma dupla escrita e praticar uma ruína da oposição clássica e um deslocamento do sistema. Será somente, nesta condição, que a desconstrução oferecerá os meios para intervir no campo das oposições, que ela critica e que é também um campo de forças não discursivas. Este conceito pertence a uma cadeia sistemática e constitui-se como um sistema de predicados⁵¹. Talvez a desconstrução deva ser entendida como a tentativa de prestar contas de uma variedade heterogênea de contradições não-lógicas e de desigualdades discursivas, de todos os lados e de todas as sortes, que continuam a assombrar o debate filosófico, apesar de ser bem sucedido no seu desenvolvimento⁵². A desconstrução será essencialmente sem teorias, sem fundamento, sem positividade, sem lógica tradicional, será sim lógica, para além da oposição “sans”. Manifesta-se, pois, como óptica daquilo que não se torna presente à vista, aos olhos, faz-se, na verdade, como aquilo que visa a exterioridade ou aquilo que é dito dirigir-se contra o interior. Assim, “il n’y a pas de pas”⁵³.

A desconstrução é justiça, uma justiça “por-vir” (à-venir), sempre intempestiva e prometida como o próprio “por-vir”, distinta do futuro e para além do direito. Como experiência do impossível, é uma experiência do Outro-absoluto⁵⁴. É uma justiça oblativa ou gratificante, segundo a nossa crítica, que vai na linha da profecia de Oseias (14,2). A justiça, em si mesma, se uma tal coisa existe, para além do direito, não é desconstrutível⁵⁵. A justiça, segundo Derrida, é pensada em termos de endereçamento dissimetricamente infinito à singularidade de outrem, antes de qualquer condição ou de qualquer contrato. Entretanto, a justiça parece “ser”, às vezes, o telos da desconstrução, sendo a desconstrução propriamente dita. A justiça, como experiência de alteridade absoluta, é a oportunidade do acontecimento e a condição da história, segundo Derrida. Às vezes, ela é destino e percurso. Derrida dirá a “justiça” como o movimento da própria desconstrução a operar na história do direito, na história da política e na história “tout court”⁵⁶. A justiça, como relação com o outro, não suporá contrariamente o irreduzível excesso de um desagregado ou separação de uma anacronia, como qualquer “Un-fuge”

48 Cf. *ib.*, 424.

49 Cf. F. BERNARDO, “A crença de Derrida na justiça”, 70.

50 Cf. J. DERRIDA; M. FERRARIS, *O Gosto do Segredo*, 135.

51 Cf. J. DERRIDA, *Marges de Philosophie*, 392.

52 Cf. J. DERRIDA, *Moscou Aller/Retour*, 122.

53 Cf. B. THORSTEINSSON, *La Question de la Justice chez Jacques Derrida*, 448.

54 Cf. F. BERNARDO, “A crença de Derrida na justiça”, 83.

55 Cf. J. DERRIDA, *Força de Lei. O fundamento místico da autoridade*, 25.

56 Cf. *ib.*, 90.

(Heidegger), qualquer deslocação “out of joint” no ser e no próprio tempo, uma desmontagem que, para riscar sempre o mal, se manifesta como a expropriação e a injustiça (adikia) A justiça delimita-se, neste contexto, como incalculabilidade do dom e como singularidade da exposição não-económica ao Outro. A justiça oferecesse ao direito, aquela onde ele vai reservar a possibilidade, aquele que se associa à singularidade do Outro, não se reduzindo a este. Ela resiste à redução do Outro, onde encontrará a sua existência.

A desconstrução é pensamento do “talvez”, um pensamento contaminado. A desconstrução será um “pensamento por-vir”. Assim, a desconstrução manifesta-se como uma “meditação re-inventiva e re-criativa”. É a imaginação da imaginação criativa. É o ato da inteligência inventiva. A desconstrução pode afirmar-se como pensamento da afirmação⁵⁷. A desconstrução leva sempre, num momento, a um outro momento, sobre a confiança realizada pela instância crítica, isto é, decidente à possibilidade última do decidível. Desta feita, a desconstrução será desconstrução da dogmática crítica⁵⁸. A desconstrução não se constitui somente como ato de resistência, ela revela-se como um ato de fé. Ela diz “sim” à justiça⁵⁹. A desconstrução obedece inegavelmente a uma “exigência analítica”. Ela é uma “dissociação hiperanalítica”⁶⁰. A desconstrução chama-se “hiperresponsabilidade”. Assim, a condição de possibilidade da responsabilidade será uma certa experiência da possibilidade do impossível: a prova da aporia, a partir daquela ao inventar a única invenção possível, a invenção impossível⁶¹. Aquilo a que chamo (Derrida) desconstrução, mesmo quando é dirigida contra qualquer coisa da Europa, é europeia, é um produto, uma relação a si da Europa como experiência da alteridade radical⁶². A desconstrução é a philia do pensamento, é o pensamento como philia. Acontece que, como pensamento da hiperresponsabilidade, a desconstrução é, por isso, desde sempre um hiper-questionamento da origem, dos fundamentos e dos limites do aparelho conceptual e normativo da nossa cultura, como algo de incondicional⁶³.

A hospitalidade incondicional revela-se como o acolhimento do acolhimento. A hospitalidade é uma “recitação elpídica” do Outro. A “recitação elpídica” é a hospitalidade e esta supõe, dialeticamente, a audição (dimensão pistica) e a decisão (dimensão agápica). A hospitalidade, segundo o pensamento de Derrida, é um “por-vir” da amizade. Não há philein sem escuta.⁶⁴ Segundo a posição de Derrida, a escuta é constitutiva do discurso.⁶⁵ A escuta (das Hoeren), em sentido autêntico, é uma reunião, um recolhimento de si, em direção à palavra, que nos é endereça-

57 Cf. J. DERRIDA, *Points de suspension*, 198.

58 Cf. *ib.*, 60.

59 Cf. J. DERRIDA, *Papier Machine*, 341.

60 Cf. J. DERRIDA, *Résistances de la psychanalyse*, 41-42.

61 Cf. J. DERRIDA, *L'Autre Cap, suivi de La Démocratie Ajournée*, 43.

62 Cf. J. DERRIDA, *Aprender Finalmente a Viver*, tradução de Fernanda Bernardo, Coimbra, Ariadne Editora, 2005, 46.

63 Cf. *ib.*, 57.

64 Cf. J. DERRIDA, *Políticas da Amizade. Seguido de O Ouvido de Heidegger*, tradução de Fernanda Bernardo. Porto, Campo das Letras, 1994, 338,346.

65 Cf. *ib.*, 325.

da.⁶⁶ Será um convite ao arrependimento, à conversão e/ou à amizade. A amizade pertence ao dom do poema e a hospitalidade é poema.

A TEOLOGIA COMO “DESCONSTRUÇÃO”

Segundo De la Grammatologie, a linguagem é uma estrutura ou um sistema de oposições, de lugares e de valores, sendo uma “estrutura orientada”. Digamos antes, brincando um pouco, segundo Derrida, que a sua “orientação” é uma “desorientação”. Poder-se-ia dizer tratar-se antes de uma “polarização”⁶⁷. Da mesma forma, a linguagem matemática será uma estrutura de oposições entre constantes e variáveis. É simultaneamente uma linguagem indeterminística e determinística. Apresenta um texto que é “escrito”, que é um “passado”, numa falsa aparência de presente, que é presente, segundo Derrida, ao leitor como um “avenir” (futuro)⁶⁸. Em primeiro lugar, há uma “linguagem operativa”, que se caracteriza pela recolha de operações formais.

A desconstrução é uma tentativa não de negar as oposições (tais negações), mas de as neutralizar depois de as ter derrubado. O exemplo mais conhecido é aquele que se refere à inversão, para Derrida, sobre a hierarquia tradicional, entre a palavra e a escrita, sendo esta pensada como instrumento técnico inessencial, derivado da palavra falada e do presente. Esta subordinação metafísica da escrita à palavra, e o sistema de oposições que ela governa, é chamado por Derrida “fonocentrismo” ou “fonologocentrismo”. O “fonocentrismo” e sua estrutura de pressupostos estruturam constantemente a metafísica⁶⁹. O labor desconstrutivo realiza-se numa espécie de “assédio” (hantise), que acontece dentro do pensamento filosófico e da escrita literária e que se aproveita das debilidades e contradições das suas aberturas, das suas aporias, das suas fissuras, para determinar uma possibilidade no “por-vir”. Sempre que um sistema de pensamento (filosófico, literário, político ou jurídico) for tido por homogêneo, hegemónico e inatacável, erguendo-se como dominante, será então aí que a desconstrução actua. Esta não será com a ajuda de alguma técnica exterior ao texto, mas antes pela agitação das suas próprias forças interiores. No pensamento de Derrida, a desconstrução existe no intervalo entre as construções e indesejabilidades. O primeiro exemplar dessa relação é a relação entre a lei, a desconstrução e a justiça. Derrida resume a relação, dizendo que a justiça é condição indesejável, que torna a desconstrução possível. No

66 Cf. *ib.*, 345.

67 Cf. J. DERRIDA, *Grammatologia*, tradução do francês por Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro, S. Paulo, Perspectiva, 2004, 264. Cf. “Le langage est une *structure* – un système d’oppositions de lieux et de valeurs – et une *structure orientée*. Disons plutôt, en jouant à peine, que son *orientation* est une *désorientation*. On pourra dire une *polarisation*”. (*ib.*, 309).

68 “...le texte est un écrit-un passé - que, dans une fausse apparence de présent, un auteur caché et tout-puissant, en pleine maîtrise de son produit, présente au lecteur comme son avenir”. (J. DERRIDA, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, 13).

69 “La déconstruction est la tentative non de nier ces oppositions (ces négations) mais de les neutraliser après les avoir renversées. L’exemple le plus connu est celui de l’inversion, par Derrida, de la hiérarchie traditionnelle entre la parole et l’écriture, hiérarchie selon laquelle l’écriture est pensée comme un instrument et une technique inessentielle, dérivée de la parole vive et présente. Cette subordination métaphysique de l’écriture à la parole, et le système d’oppositions qu’elle régit, est appelée par Derrida «phonocentrisme» ou «phonologocentrisme». Le «phonocentrisme» et ses présupposés structurent constamment la métaphysique”. (M. GOLDSCHMIDT, *Jacques Derrida: Une introduction*, Paris, Agora, 2003, 21).

entanto, a justiça referida por Derrida é indeterminada e não um ideal transcendente.

A lei é feita de construções humanas necessárias, enquanto a justiça é o indesejável ao elaborar as leis. A lei pertence ao reino do presente, do possível e do calculável, enquanto que a justiça pertence ao reino do ausente, do impossível e do incalculável. A desconstrução cria pontes entre o fosso da lei e da justiça, como a experiência da aplicação da lei de forma justa. A justiça exige que uma ocorrência singular seja respondida com uma novidade, unicamente determinada pela lei. Assim, uma leitura desconstrutiva da lei é um salto do calculável para o incalculável. Assim, a desconstrução é uma espécie de Teologia Negativa, baseada na indecibilidade.

Na desconstrução, a justiça assume a estrutura de uma promessa ausente, sendo uma impossibilidade, que pode ser feita presente e possível. Na medida em que a desconstrução é motivada por essa promessa, ela escapa do binário tradicional presença/ausência, porque a promessa não é nem presente nem ausente. Portanto, uma leitura desconstrutiva nunca alcança a justiça. A justiça está sempre adiada. A desconstrução, como “pensamento em ação”, vive simultaneamente sob as três formas de pensamento, a saber: teórico, prático e poético. Como pensamento contaminado, precede per se à descontaminação de todo o saber e do pensar. Na verdade, pela contaminação, a “desconstrução” surge como um “pensamento catártico”. É a purificação do pensamento. Revelar-se-á como pensamento do pensamento. A desconstrução reside no pensamento do pensamento. Com efeito, a desconstrução não chega ad extra num determinado momento, recomendada por uma autoridade ou avisada por um determinado método. Ela é o método do método. A desconstrução é aquilo que está sempre a acontecer a todas as coisas (ça se déconstruit) e a todo o momento. Assim, é o caminho para além do caminho. É meta-meta-odos.

A Teologia, como “desconstrução”, aparece como sendo ou estando dependente da Teologia Analítica⁷⁰. A verdade de nós, e o que Jesus Cristo revelou sobre si mesmo, e pela Teologia Analítica diz-se: “se eu sou o caminho, a verdade e a vida, então ninguém vem ao Pai senão por mim” (Jo 6: 68 -69). Por influência da Teologia Semântica, temos uma tautologia, que é uma proposição, onde a verdade é logicamente necessária ou a sua negação é uma contradição. A lógica da “verdade” obriga-nos a distinguir entre o status de verdade de si mesmo e os nossos juízos sobre uma determinada proposição. No entanto, a verdade de uma crença como - Jesus Cristo é Deus - depende da realidade objectiva, que a proposição diz que é, caso contrário, a proposição é falsa. De acordo com o sentido tautológico, a proposição é verdadeira ou falsa para todos os casos. O que torna uma proposição verdadeira não é o meu ser racional, em acreditar que isso seja verdade. A correção dos meus julgamentos sobre a proposição é relativa e mutável e, portanto, um “estatuto epistêmico” podem variar sem o status de verdade da proposição, que altere uma formulação tautológica de Teologia. De acordo com a Teologia Ana-

70 Cf. R. D. BORGES DE MENESES, “Analytic Theology: by the logical implications”, in: *FILOSOFIA OGGI*, 133-134 (2011), 48-50.

lítica, se é verdade que Jesus Cristo é Deus, que exclui a sua negação como falsa. Dizer que Jesus Cristo é o Messias de Israel é excluir logicamente a sua negação como falsa, e as proposições que implicam sua negação. Entretanto, pela verdade semântica analítica, são excluídas as crenças, mutuamente contraditórias, entre as várias religiões e significa que toda a religião não pode ser verdadeira.

A Teologia Analítica é uma *lectio logica* sobre a relação entre a fé e a revelação, pois refere-se ao domínio de Deus como “verdadeiro talk”⁷¹. Esta lição lógica, para a Teologia Analítica, será uma forma de desconstruir a Teologia Teórica e a Teologia Prática. Trata-se, pois, de uma nova forma de leitura para Teologia, que permitirá uma nova semântica da mesma, em ordem a uma desconstrução teórica. Em quase todos os ramos da Teologia, a desconstrução funciona como método e não como fundamento. Contudo, a desconstrução poderá afirmar-se como fundamento no mundo da Teologia Apofática, como bem lembra Derrida nas suas obras.

CONCLUSÃO

A desconstrução consiste em produzir, discursivamente, o Outro, a partir de si mesmo. A desconstrução afirma-se no plural, enquanto acontece, muitas vezes, inclusivamente em ordem à mesma textualidade, dado que, segundo Derrida, um texto não é um texto, além do que se esconde, à primeira vista, como a lei da sua composição e a regra do seu jogo. Por isso, Derrida refere-se, com frequência, às desconstruções em vez de as descrever como pensamento único. A desconstrução deve compreender-se no plural, porque não pode ser reduzida a uma forma ou a um método. Todavia, a desconstrução é um processo singular, não no sentido de uma verdadeira estrutura metodológica, que se aplique a cada caso concreto, mas em termos de que cada protocolo desconstrutivo, como único e irrepetível. Mas, porque existem muitos singulares, sendo a desconstrução, por natureza, uma realidade plural? Peñalver recorda que cada intervenção da desconstrução tem um carácter irredutivelmente singular, vinculada como está, ela mesma, à singularidade do texto. A desconstrução revela-se como uma “singularidade”. É uma

71 “According to the Analytical Theology, we should make up the truth is not our possession, a product of our insight by the person, and work of Christ. The truth possesses us, and rest on what Jesus Christ revealed about Himself, and by Analytical Theology: «if I am the way, the truth, and he life, then no one comes to the Father except through Me» (John 6: 68-69), and is a proposition from the form: $p \rightarrow q$. By the influence of Semantical Theology, because a tautology is a proposition, where the truth is logically necessary or your negation is a contradiction, the logic of «true-talk» requires us to distinguish between the truth status of a proposition itself, and our judgments about a given proposition. However, the truth of a belief like – Jesus Christ is God – simply depends on whether objective reality is the way, that the proposition says it is; otherwise the proposition is false. According the tautological sense, the proposition is either true or false absolutely. What makes a proposition true is not my being rational, or justified, in believing it to be true, or even my knowing it. The correctness of my judgments about the proposition is relative and mutable, and hence «epistemic status» may vary without the truth status of the proposition varying or a tautological formulation of Theology. According to the Analytical Theology, if it is true that Jesus Christ is God, it excludes its denial as false, and those propositions that entail its denial. To say that Jesus Christ is the Messiah of Israel is to exclude logically its denial as false, and the propositions that entails its denial. Meanwhile, by analytical semantic truth is exclusionary the mutually contradictory beliefs between the various religions imply that not all religion can be true. The Analytical Theology is a *lectio logica* about the relationship between the Faith, and the Revelation, because this refers the center of the semantical God as «true talk» to, of an for the Man, by influence of the new foundation's system for logic as the neologicism”. (*ib.*, 56-57).

singularidade de singularidade. A desconstrução autoimpõe um respeito ao desejo do idioma e à intriga da firme, secreta e disseminada valorização do mesmo⁷². Esta pluralidade de singularidades é, provavelmente, o que levou Derrida a afirmar que se tivesse que ater a uma só definição de desconstrução, uma definição tão breve como uma contra-senha, diria simplesmente e sem exagero: “plus d’une langue” (mais do que uma língua), isto é, não mais do que um idioma. Cada protocolo desconstrutivo opera como uma língua, como se fosse um universo idiomático particular, em que os conceitos solidários ou infra-estruturais se deslocam segundo o contexto de cada caso⁷³. A desconstrução é um dos nomes do indecível, e, como diz Derrida, não será o mais afortunado, se tivesse que haver um eleito. O infortúnio provém de que, entre todos os conceitos solidários da cadeia derridiana, será provavelmente o único que poderia ter sido confundido com um método. O conceito de desconstrução surge a partir de dentro, ab himis (a partir dos alicerces), pelas categorias metafísicas. A Metafísica não pode ser destruída, porque o próprio ato de “desconstrução” possui um carácter ontologicamente fundacional. A desconstrução necessita da Metafísica.

A desconstrução leva sempre, num momento, ou a um outro momento, sobre a confiança realizada pela instância crítica, crítico-teórica, isto é, longe da possibilidade última do que se decide. Desta feita, a desconstrução será desconstrução da dogmática crítica⁷⁴. A desconstrução não se constitui somente como ato de resistência.⁷⁵ A desconstrução obedece inegavelmente a uma “exigência analítica”. Ela é uma “dissociação híper-analítica”.⁷⁶ Segundo a leitura de Higinio, uma das estratégias da desconstrução, delineada pelo estilo cortante e híper-conceptual, cultivado por Derrida, encontra-se na desmontagem das oposições clássicas, elaboradas pelo pensamento ocidental, tais como teórico/prático, real/virtual, literal/metafórico, discurso filosófico/discurso literário, etc.

A Ontologia Clássica radicou quase sempre numa lógica construtiva, de consolidação dos saberes a partir de uma pretensão totalizante. Assim, pertence à desconstrução revelar o engano e a ilusão desta pretensão, visto que se os textos desta tradição filosófica forem analisados com cuidado, verificar-se-á a sua insegurança estrutural, uma vez que todos eles são habitados pelo fantasma da ruína⁷⁷.

Em muitos casos, segundo a desconstrução teológica, o conceito que algumas pessoas tem sobre Deus está mais ligado a experiência da infância, na sua relação com o pai terreno, ou com a ausência dele ou, ainda, com a figura que o representa, do que propriamente com uma experiência sadia com o Deus bíblico. Em especial, no Antigo Testamento, Deus é apresentado como um “Deus castigador”, que pune com a morte aqueles que a Ele desobedecem. Mas como a Bíblia é um livro

72 Cf. P. PEÑALVER, *Introducción a Jacques Derrida, la deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona, Paidós, 1997, 21 - 22.

73 Cf. R. MADRID, “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas”, 117.

74 Cf. J. DERRIDA, *Points de suspension*, 60.

75 Cf. J. DERRIDA, *Papier Machine*, 341.

76 Cf. J. DERRIDA, *Résistances de la psychanalyse*, 41-42.

77 Cf. N. HIGINIO, “Entre filosofia e literatura: responsabilidade infinita”, in: *Humanistica e Teologia*, 32 /2 (2011), 67- 68.

que deve ser interpretado por inteiro, e não por partes, o que nós precisamos ter na mente e também no coração é que o Deus da Bíblia (Novo Testamento) é um “Deus de amor”. A grande definição bíblica, sobre Deus, é: “Deus é amor” (1ª Jo 4:8). Sendo Deus um Deus de amor, por que, então, em muitos casos, a relação para com Ele é tão truncada, reservada, e, por vezes, até mesmo fria? Falta de fé? Falta de conhecimento bíblico? Falta de uma experiência real com Ele? Pode ser! Mas existe uma realidade psíquica que não pode ser ignorada: é a confusão entre o pai terreno e Pai-nosso, que está nos céus. A relação de Deus, como Pai, pode sim ser afetada a partir da relação com o pai terreno. Estamos, pois, perante a imergência de uma desconstrução do conceito de Deus. A busca do impossível, do incondicional, é uma confiança no “por-vir”. Trata-se, sim, de uma teleologia não teológica, mas que tem relações com a fé (Kierkegaard), e certo aspeto religioso (apontado, entre outros, por Habermas), talvez num resíduo de messianismo judaico.

Mas, como não é um pensamento teológico, a desconstrução é uma responsabilidade infinita, que não dá descanso a nenhum tipo de boa consciência (Spectres de Marx, 1993). No exame de importantes questões tratadas por Derrida, aparece a expressão “um perigo e uma oportunidade”. Vejamos alguns dos temas diante dos quais Derrida assume uma posição, que implica “um perigo e uma oportunidade”. O perdão é uma condição para a reconciliação (dos indivíduos, das coletividades, dos Estados, etc.) e para a continuação da História, isto é, da vida. Nesse sentido, o perdão é uma “oportunidade”. Mas, o perdão pode ser compreendido como esquecimento do crime, como apagamento da culpa e, nesse sentido, é um “perigo”. Como defender o perdão com relação ao holocausto, ao apartheid, aos crimes das ditaduras latino-americanas? Diante desse impasse, entre o perigo e a oportunidade, Derrida lembra primeiramente “a heterogeneidade absoluta entre o movimento e a experiência do perdão, por um lado, e tudo o que muitas vezes a ele é associado, isto é, a prescrição, a absolvição, a anistia ou o esquecimento sob todas as suas formas, por outro” O perdão é heterogêneo ao direito”.

Devido a essa heterogeneidade entre o crime e seu “apagamento”, o perdão “deve ser concedido àquilo que é imperdoável”. Como? Responde ele: “Se perdoamos o que é perdoável, ou aquilo para que se pode encontrar uma desculpa, não será mais perdão; a dificuldade do perdão, o que o faz parecer impossível, é que ele deve ser dado àquilo que continua sendo imperdoável”. O perdão não é esquecimento: “Para que haja perdão, diz ele, é preciso que o irreparável seja lembrado ou permaneça presente, que a ferida permaneça aberta.” O perdão deve ser, portanto, incondicional, porque as condições para que ele seja concedido não existem. O perdão é uma incondicionalidade desconstrutiva da Teologia, como se verifica pela parábola do Filho Pródigo, no Evangelho de Jesus Cristo, segundo S. Lucas. Logo, o perdão é uma “esplancnofania” do Pai das Misericórdias. Quando Derrida diz que tenta chegar ao ponto em que, se há perdão, ele deve ser secreto, reservado, improvável e portanto frágil. A fragilidade do perdão faz parte da sua essência, como perdão, descrevendo-se a hospitalidade como perdão.⁷⁸ Segundo Ricoeur,

78 Cf. J. DERRIDA, *Sob Palavras: Instantâneos Filosóficos*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Fim de Século, 1999, 126-127.

talvez o perdão seja impossível, mas existe. Contudo, o existir do perdão tem um topos, nas tradições abrahamicas, pelo “dom esplancofânico”.

Com efeito, para Derrida, perdoar o imperdoável será condição para que o perdão exista, é simultaneamente o que torna o perdão impossível. Assim, a im-possibilidade do perdão deverá, na perspectiva de Derrida, ser entendido no sentido de que o perdão arrisca-se a fazer o impossível⁷⁹. O perdão é dom em acréscimo de dívida, uma dívida que não tem preço, um dom incalculável. Ele é o dom puro, gratuito, sem esperança de retorno. Como diz Derrida, o perdão puro deve perdoar aquilo que fica imperdoável. Se eu perdoar aquilo que é perdoável, nada perdoarei⁸⁰. Como refere Derrida, em *Papier Machine*, o perdão revela-se como graça absoluta. Somente o perdão possível será, na perspectiva de Derrida, o perdão impossível⁸¹. Contudo, Derrida e Ricoeur não explicam o existir do perdão, o qual se manifesta pela “comoção das vísceras” (Lc 15,20; 10,33;7,13). O perdão é o milagre de uma metanoia.

A hospitalidade é “presença”, é “Zukunft” do Outro-estranho. Logo, poderemos afirmar que a hospitalidade é uma “parusia”. A hospitalidade é a essência da cultura, segundo Derrida⁸². Criticamente, afirmamos esta como sendo uma perfeição ou um existir da cultura. Na verdade, a hospitalidade é justiça, que se revela no “por-vir” de uma experiência de alteridade absoluta. A hospitalidade é uma “mundividência plesiológica”, vivida num “movimento elpídico”, entre um anfitrião e um homo mendicans (estrangeiro, desvalido, vulnerável, etc.), como dom, pela dimensão pística, num “dom esplancofânico”, realizada pelas tarefas da casa, como dimensão agápica, (contra-dons), sendo este acolhimento um “movimento esplancofânico” de um anfitrião para com um Desvalido no Caminho (Lc 10,25-37), e vice-versa, segundo a nossa posição crítica. Finalmente dizer que a hospitalidade é uma “inter, intra e transsubjectividade esplancofânica”, vivida numa “vocação plesiológica”. No aspeto poiético, a Teologia é a ciência do perdão, porque o perdão é naturalmente teológico, é a sua vida, a sua vivência e a sua prática.

79 Cf. J. DERRIDA, *Foi et Savoir, suivi de Le Siécle et le Pardon*, Paris, Éditions du Seuil,1996,108.

80 Cf. J. DERRIDA; E. ROUDINESCO, *De quoi demain... Dialogue*, 260.

81 Cf. J. DERRIDA, *Papier Machine*, o. c., 395; 396; 397.

82 Cf. J. DERRIDA, *Aporias: Morir; esperarse (en) los limites de la verdad*, tradução do francês, Barcelona, PAIDOS, 1992, 25.



Ramiro Délio Borges de Meneses

Professor Auxiliar do Instituto Superior de Ciências da Saúde do
Norte, (ISCS-N),CESPU, Gandra,Paredes, Portugal
E-mail: borges272@gmail.com

Pedro Sérgio Monteiro Sá

Mestre em Ciências Farmacêuticas pelo ISCS-N, Gandra, Portugal.

Diagnóstico genético pré-natal: da genética à ética, passando pelo direito */ Prenatal Genetic Diagnosis: from Genetics to Ethics by the Rights*

Abstract

At the present prenatal diagnosis is usually only possible in the second trimester, and so the possibility of a termination of a pregnancy at anything from 16 to 22 weeks gestation has to be faced. A full induced clinical labour is necessary to deliver the affected fetus, which, of course, a harrowing experience for the patients. There is a great need for support and comfort at this time. The couple naturally grieve for what was a wanted child, and this has to be recognized and by the staff concerned. Meanwhile, I'm focused in the bioethical implications, and indeed according to the rights of the Prenatal diagnosis.

Key words: Prenatal diagnosis, clinical statements, rights judgments, and ethical positions.

INTRODUÇÃO

Com o avanço das técnicas de reprodução medicamente assistida (RMA), surgiu nos anos 90 o primeiro “diagnóstico genético pré-implantação” (DGPI). O diagnóstico genético é um procedimento pelo qual se confirma a causa genética de determinada doença ou se avalia a presença ou ausência de mutações génicas ou aberrações cromossómicas associadas ao desenvolvimento de doenças em fetos, em familiares de doentes afectados por doenças de natureza genética ou em indivíduos sem familiares afectados. O diagnóstico genético pré-implantação (DGPI) é definido como o estudo genético de embriões obtidos por fecundação *in vitro*, durante os primeiros dias de desenvolvimento. É uma forma precoce de diagnóstico pré-natal (DGPN) e envolve um conjunto de procedimentos destinados ao estudo genético (cromossómico ou génico) de células do embrião, antes da sua implantação *in utero*.

Representa também uma abordagem nova para prevenir a transmissão de doenças genéticas hereditárias porque pode evitar a implantação de embriões com anomalias genéticas que podem vir a determinar a opção por uma interrupção da gravidez na fase fetal, após estudo genético subsequente. O DGPI, apesar de ser uma técnica relativamente recente, oferece boas perspectivas a casais em risco para determinadas doenças genéticas graves, em alternativa ao diagnóstico pré-natal convencional, particularmente nos casos em que seja necessário realizar RMA.

DIAGNÓSTICO GENÉTICO PRÉ-NATAL (DGPN): OBJECTIVOS E FINALIDADES

A sua utilização do DGPI tem como objectivo primordial, em famílias onde já se conhece uma mutação, identificar qual ou quais os embriões que herdaram a mutação em causa, por casal que inclua um membro da família. Este tipo de diagnóstico genético destina-se a situações com elevada gravidade potencial para o feto e ente nascido, quer tenham expressão precoce ou tardia, por risco de transmissão hereditária de anomalias génicas ou anomalias cromossómicas estruturais.

Actualmente, verifica-se que as metodologias usadas em DGPI são utilizadas, cada vez mais, para apoio à procriação medicamente assistida, com finalidade de rastreio em embriões gerados em famílias em que não há prévio conhecimento de risco genético acrescido para a descendência, tomando nestes casos a designação de rastreio genético pré-implantação. O rastreio genético pré-implantação destina-se a avaliar a qualidade dos embriões produzidos *in vitro*, no que respeita ao seu complemento cromossómico, antes da sua transferência para a cavidade uterina, com o objectivo de aumentar o sucesso da fecundação *in vitro*.

De um modo genérico, a realização de DGPI destina-se a excluir a presença de anomalia genética associada à expressão de doença ou deficiência muito grave num embrião a implantar no útero materno para prosseguir o seu desenvolvimento. No entanto, deve ficar claro, através do processo de aconselhamento, que a sua realização não permite excluir a eventual ocorrência de uma doença de natureza genética grave, seja congénita ou de expressão tardia, desde que a sua etiologia seja diferente da que é investigada ou das que são investigadas.

Assim, são indicações para o DGPI:

- O estudo de embriões obtidos de casais portadores de mutação associada a doença monogénica grave e que, por isso, têm um risco elevado de herdarem a mutação em causa e virem a desenvolver doença;
- O estudo de embriões obtidos de casais em que um dos membros seja portador de uma alteração cromossómica estrutural equilibrada;
- A detecção de complementos cromossómicos anormais em embriões obtidos por casais em que a mulher tenha mais de 35 anos;
- O estudo de embriões obtidos de casais em que tenham ocorrido múltiplos abortos (por eventual presença de aneuploidias nos embriões);

- A determinação do sexo genético em embriões obtidos de casais portadores de doença ligada ao cromossoma X.

Para além da utilização do DGPI para os fins previamente descritos, há ainda quem veja nesta metodologia o meio para escolher as características dos filhos, na ausência de qualquer indicação médica, para concretizar estereótipos pré-definidos pelos progenitores. Embora recente, o DGPI já se aplica a um número elevado de doenças de natureza monogénica e ao estudo de casos em que um dos progenitores é portador de uma alteração cromossómica numérica ou estrutural. No quadro seguinte, mencionam-se algumas doenças monogénicas em que esta metodologia tem sido usada.

Exemplos de doenças monogénicas em que tem sido usado DGPI	
Doenças autossómicas dominantes:	Doença de Huntington Distrofia miotónica Neurofibromatose Polineuropatia amiloidótica familiar Polipose adenomatosa familiar Síndrome de Marfan
Doenças autossómicas recessivas:	Anemia de células falciformes Deficiência em α 1-antitripsina Doença de Tay-Sachs Fibrose quística Hiperplasia congénita da suprarrenal Talassemia β
Doenças recessivas ligadas ao cromossoma X:	Distrofia muscular de Becker Distrofia muscular de Duchenne Hemofilia A Hemofilia B Hipogamaglobulinémia tipo Bruton Síndrome de Lesch-Nyhan Síndrome do X-frágil Síndrome de Hunter

DGPI: ORIENTAÇÃO DA LEGISLAÇÃO PORTUGUESA

O facto de existir legislação mais ou menos limitativa da utilização das técnicas de DGPI, permite concluir que nesta o embrião é entendido como merecedor de protecção legal. De facto, é comum a todas as legislações que permitem a utilização do DGPI, o requisito da finalidade terapêutica, limitando a maior parte dos casos o seu recurso às doenças hereditárias graves e dependendo de autorização de uma autoridade independente para serem utilizadas.

Em Portugal e por força da aplicação da Convenção sobre os Direitos do Homem e a Biomedicina do Conselho da Europa, em vigor em Portugal desde 1 de Dezembro de 1997, o uso das técnicas de PMA para escolha do sexo da criança a nascer é proibido, com excepção dos casos cujo objectivo seja para evitar doenças hereditárias graves ligadas ao sexo. No entanto, não está definindo o que é considerado “doenças hereditárias graves ligadas ao sexo”, esta Convenção remete a sua

definição para a legislação interna de cada estado a sua definição. Por outro lado, em Portugal, com a entrada em vigor da Lei nº 32/2006 de 26 de Julho (Procriação Medicamente Assistida), é contemplado, num capítulo, o “Diagnóstico Genético Pré-Implantação” (artºs 28 e 29º).

No actual quadro legal português o recurso ao DGPI contempla três objectivos:

1. A identificação de embriões não portadores de anomalia grave, antes da sua transferência para o útero da mulher, através do recurso a técnicas de PMA (artº 28, nº 1);
2. A identificação do sexo nos casos em que exista risco elevado de doença genética ligada ao sexo (artº 7º, nº 3);
3. A obtenção do grupo HLA compatível para efeitos de tratamento de doença grave (artº 7º, nº 3).

Sendo permitida a aplicação do DGPI no “diagnóstico, tratamento ou prevenção de doenças genéticas grave” (artº 28º, nº 3) assim como para o “rastreo genético de aneuploidias nos embriões a transferir com vista a diminuir o risco de alterações cromossómicas e aumentar as possibilidades de sucesso das técnicas de PMA (artº 28º, nº 2).

Ainda nos termos da actual legislação (artº 29º), a utilização do DGPI depende de dois requisitos cumulativos: a proveniência de famílias com alterações que causam morte precoce ou doença grave e a existência de risco elevado de transmissão à descendência. O que de certa forma se torna de difícil compatibilização com outras aplicações fora deste quadro de destinatários (caso do aumento do sucesso das técnicas de PMA e obtenção de grupo HLA compatível. Não definindo a lei o que se entende por “doenças genéticas graves” é remetido para as boas práticas correntes constantes das recomendações das organizações profissionais nacionais e internacionais da área (artº 29º, nº 2) e que como tal sejam consideradas pelo Conselho Nacional de Procriação Medicamente Assistida (artº 28º, nº 3).

DGPI E BIOÉTICA: SENTIDOS E VALORES

Em Maio de 2001, o Comité Intergovernamental de Bioética (IGBC) convidou o Comité Internacional de Bioética da UNESCO (IBC) a incluir o DGPI como um dos tópicos do seu programa bianual. Os problemas éticos que se põem no DGP começam antes da execução da análise, com o aconselhamento genético não-directivo, a obtenção do consentimento informado e a estrita manutenção da confidencialidade; todavia, os maiores problemas dizem respeito ao estatuto do embrião humano, investigação e manipulação de embriões, selecção de sexo e eugénica e a afectação de recursos.

O grande desafio ético das gerações futuras será a definição de limites considerados razoáveis para a correcção embrionária de sociedades futuras, nomeadamente através da terapia génica pré-concepcional, nunca esquecendo os quatro princípios bioéticos fundamentais - autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça.

As questões éticas mais relevantes associadas ao DGPI, prendem-se com o facto de poder haver lugar à destruição de embriões produzidos “in vitro”, em que sejam detectadas anomalias genéticas associadas à expressão de doenças ou deficiências graves durante o seu posterior desenvolvimento fetal ou pós-natal precoce ou tardio, se forem transferidos para o útero materno. Adicionalmente, mas de forma não específica, as questões éticas têm a ver com a necessidade de ser produzido um número elevado de embriões para serem estudados e seleccionados, o que pode levar a que haja um excesso de embriões disponíveis para transferir, por não serem portadores de anomalia genética. Neste caso, os embriões em excesso podem ser congelados para transferência num outro ciclo, ou serem dados para adopção.

E há ainda as questões que se prendem com as consequências para a mãe decorrentes da estimulação médica da ovulação de modo a obter um número elevado de ovócitos. A questão que precede todas as questões na abordagem ética das consequências do DGPI tem a ver com a prévia definição do estatuto moral do embrião. É o embrião uma entidade portadora, desde a cariogamia, de direito à vida reconhecido socialmente como inviolável, face ao seu potencial, identidade, continuidade e finalidade e merecedor de protecção correspondente? Ou esta entidade tem direito à vida reconhecido socialmente de modo gradualista, cujo valor se torna progressivamente maior ao longo das diversas fases do seu desenvolvimento, até atingir uma dignidade que o torna inviolável por vontade humana de terceiros? Ou o direito à vida desta entidade depende da qualidade com que se apresenta nas fases precoces do desenvolvimento, sendo o grau de protecção a conceder proporcional à extensão da sua normalidade?

Para o Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida (CNECV) “todo o embrião humano tem direito à vida e ao desenvolvimento, no corroborar do princípio universal de que todo o existente requer existir”, em conformidade com o ponto 19 do seu parecer nº 44 de 2004, sobre procriação medicamente assistida. Nas considerações prévias do mesmo parecer, o CNECV afirmou também o reconhecimento “do direito de protecção ético-jurídica do embrião, independentemente do seu estatuto ontológico; da moral entendida como consenso social alargado na partilha de convicções acerca do bem e do mal, do correcto e do incorrecto; da existência de uma pluralidade axiológica na sociedade portuguesa frequentemente representativa de diferentes sectores sociais (religiosos, políticos, étnicos, etc.)”. No relatório nº 48/CNECV/2006, a propósito do enunciado dos princípios fundacionais da bioética (autonomia individual, não-maleficência, beneficência, justiça distributiva), foi entendido o princípio da beneficência, como contribuição para o bem-estar e a dignidade do embrião, pelo que deverão ser eleitos os actos entendidos como os melhores com vista ao seu próprio interesse. Ainda no mesmo relatório, foi feita uma abordagem aprofundada e extensa sobre o facto de o embrião exigir respeito em função daquilo que é, considerando-o como sendo já um membro da família humana, dotado de um património genético praticamente não susceptível de repetição na história da humanidade. Para os autores do relatório, o embrião é considerado como revestido de toda a dignidade que o ser humano merece, uma vez que, se lhe forem concedidas as condições de desenvolvimento, estará em condição de dar origem a um indivíduo adulto. Esta posição considera

que o valor de um ser humano não depende do estado de desenvolvimento em que se encontra, mas que este valor lhe é inerente e é inviolável. A inibição do seu desenvolvimento em função de um estatuto menor que decorre da presença de uma anomalia genética expressa uma clara instrumentalização, que não respeita a condição de fim em si que caracteriza todo o ser humano. Seguindo ainda o pensamento destes autores, um ser humano adulto e consciente cuja morte está prevista a curto prazo, pode considerar, para ele próprio, que a sua morte será mais «útil» se serve outras finalidades, ficando tal facto a dever-se a decisão pessoal, sem imposição de ninguém. Contudo, um embrião não é dotado do exercício da consciência livre e autónoma. São por isso outros que decidem por si.

Do mesmo relatório extrai-se ainda relevante pensamento sobre o princípio da dignidade humana, como princípio cardeal da moral comum contemporânea e também do pensamento bioético. Para os seus autores, a noção de “dignidade humana” é ancestral, sendo desde sempre reconhecida como constitutiva do ser humano. Apontam ainda que esta noção surge primeiramente na tradição judaico-cristã, que dominou a história ocidental das ideias até ao séc. XVIII, como decorrendo da origem do ser humano enquanto o único ser criado à imagem e semelhança de Deus. Depois, foi sobretudo Kant que, com maior impacto, redefiniu a “dignidade humana” como consistindo no carácter único e irrepetível do ser, não existindo qualquer outro igual ou equivalente e não sendo por isso susceptível de vir a ser substituído por qualquer outro. São estes aspectos que, em termos kantianos, justificam que o ser humano seja a única realidade que não tem “preço” mas antes um “valor incondicionado”, isto é, “dignidade”. É ainda procedente para a presente reflexão sobre DGPI, recorrer ao relatório que temos vindo a analisar, quando este aborda as questões da identidade biológica, ontológica e ética do embrião, para sustentar o enquadramento ético do destino a dar a um embrião na sequência de DGPI. A reflexão ética sobre o estatuto ontológico do embrião tem sido amplamente descrita em diversos pareceres anteriores do CNECV, designadamente nos relatórios aos pareceres 44/CNECV/04, 47/CNECV/05 e 48/CNECV/06.

É também relevante a identificação de quem na sociedade assume, no todo ou em parte, as decisões sobre o destino dos embriões, sendo que esta função está atribuída ao casal que gera os embriões, invocando a sua autodeterminação, responsabilidade e direito às escolhas reprodutivas. A tutela de um embrião pelos pais deverá implicar que este seja olhado como sujeito e não como objecto. Assim, e a favor da responsabilidade, da autodeterminação e do direito às escolhas reprodutivas, não deve ser confundido o direito de escolha de um embrião em função de determinada constituição genética preferencial, ou o desejo de congregar num filho determinadas características.

Em sequência do que se acaba de enunciar e no que concerne às consequências para um embrião da realização de DGPI, podem-se enunciar, pelo menos sob o ponto de vista teórico, três posições distintas na sociedade:

- A dos cidadãos que aceitariam sem regras, ou com limitações mínimas, o DGPI, sendo que esta posição se afigura actualmente inconsequente, face às

indicações comumente aceites pelas instituições, às dificuldades decorrentes da elevada especialização metodológica e científica exigida e às restrições que os profissionais ligados à sua execução impõem, no respeito pelos seus próprios princípios éticos e deontológicos.

- A dos cidadãos para quem a combinação da Fecundação *in vitro* (FIV) com os estudos de Genética Molecular são vistos como a invasão do domínio do sagrado ao permearem as fronteiras da criação da vida, pelo que rejeitam categoricamente a manipulação e/ou a destruição de embriões humanos. A rejeição do DGPI assenta na assunção de que o embrião, desde os primeiros momentos do seu desenvolvimento, é um ser único e irrepetível, com uma dignidade que não pode ser molestada, sendo as primeiras formas de vida humana merecedoras do mesmo grau de dignidade e respeito que as fases subsequentes.
- Finalmente a dos cidadãos que aceitam o DGPI, com finalidades médicas ou não médicas, sujeito a regras e indicações estritas, considerando-o eventualmente um “mal menor”, face às vantagens que daí podem advir no combate ao sofrimento humano e como via para alcançar patamares mais elevados de bem-estar para o Homem.

As razões médicas para a realização de DGPI e a eventual selecção de embriões assentam, frequentemente, no risco que existe para doenças hereditárias graves durante o desenvolvimento intra-uterino ou no ente nascido. Em alguns países como o Reino Unido e a Austrália, o princípio do “melhor interesse da criança” é fundamental para distinguir entre selecção para doenças graves e para características físicas e comportamentais desejáveis. A aceitação da rejeição de embriões portadores de anomalias associadas à expressão de doenças graves tem subjacente a ideia de que a eliminação de doenças da espécie humana é um bem, ainda que tenham de ser eliminados embriões. Tem ainda referência o facto de a saúde ser olhada como um dos maiores bens do homem.

Na posição anterior, a eliminação de embriões portadores de um potencial de doença que, em algumas circunstâncias, pode ter expressão apenas na vida adulta ou mesmo em fase avançada da vida adulta, acarreta sérios problemas éticos. Ainda que seja possível argumentar que um embrião se resume a algumas células, ao contrário das fases posteriores da ontogénese em que um enorme número de células se encontra organizado para desempenhar funções diferenciadas e, inclusivamente, para dotar um humano da arquitectura que suporta a razão. Definindo-se “doença grave” de causa genética como a doença que causa sofrimento significativo e morte prematura, devem ser ponderados, como parâmetros a atender na sua definição, o impacto para a saúde do ser nascido em termos da gravidade das limitações funcionais e físicas, o previsível grau de sofrimento, o período de tempo de sobrevivência, a idade em que a doença se manifesta e a penetrância da anomalia genética em causa. Associada a esta reflexão, cabe ainda perguntar se um mesmo caso de doença pode ser considerado “grave” em determinado espaço geográfico e “não grave” noutro, em função das condições ambientais e dos recursos terapêuticos disponíveis.

A focagem do conceito de “doença grave”, não deverá esgotar-se em si mesma, mas atender ao que seja percebido como o melhor interesse para o ente que irá nascer se se processar a transferência do embrião para o útero materno. Por outro lado, a percepção do quanto é “grave” uma doença, pelo casal ou por um dos seus membros, tem muito a ver com vivências prévias das consequências da doença em termos pessoais ou familiares. Para além do presumido nível de sofrimento e de gravidade das limitações funcionais, da idade em que a doença se manifesta e da probabilidade de o genótipo se expressar, é nesta percepção subjectiva que também radica o conceito de gravidade. Na definição de “doença grave”, não deverão ser valorizados parâmetros estranhos ao portador da anomalia genética, como o custo do seu tratamento, motivações médicas de menor interesse, ou motivações não médicas. E, em todas as circunstâncias, a abrangência do conceito deverá ser objecto de consenso sócio-cultural.

Nas condições hereditárias graves de penetrância completa e manifestação congénita ou muito precoce, se não houver tratamento eficaz ou cura disponível, a selecção de embriões assente na detecção directa de mutações por DGPI será a que, aparentemente, colherá maior consenso em comparação com outras indicações, ao prevenir o nascimento de uma criança com “doença grave”.

Em comparação, as questões éticas decorrentes do uso de DGPI para prevenir doenças hereditárias graves de expressão tardia poderão não se esgotar no facto de serem “doença grave”, dada a extensão do eventual período de vida livre de doença, ainda que as mutações sejam de penetrância completa, como é exemplo a doença de Huntington.

As questões éticas põem-se também com o uso de DGPI para casos de mutações associadas a doenças graves em que as mutações sejam de penetrância incompleta, com expressão precoce ou tardia, sobretudo se há recursos que, quando utilizados atempadamente, podem prevenir ou travar o seu desenvolvimento. Nestes casos, há, frequentemente, algumas dezenas de anos de vida livre de doença que não serão vividos se um embrião portador de mutação predisponente para a doença for considerado doente.

As questões éticas prendem-se com a subjectividade dos limiares a partir dos quais, à luz dos princípios bioéticos, seja eticamente aceitável eliminar um embrião após identificação da condição de portador de mutação patogénica por DGPI, sobretudo quando a doença associada à mutação for de expressão tardia ou de penetrância incompleta, restando ainda identificar quem deve definir os limiares.

Em registo contrário ao da selecção de embriões para prevenir o desenvolvimento de doença grave, têm surgido pedidos de casais afectados por doenças de natureza genética que desejam seleccionar os embriões de modo a terem filhos igualmente afectados (exemplo, nanismo por acondroplasia, surdez congénita), com o argumento de que estes seriam mais facilmente integrados na família. No entanto, tendo presentes as múltiplas e irreversíveis desvantagens que afectarão a vida da pessoa gerada, este procedimento não é considerado ético. Nos casos em que o DGPI é realizado para evitar o desenvolvimento de uma doença grave, invoca-se a

defesa do bem do embrião, na perspectiva de uma vida humana que no seu futuro seria vivida com sofrimento, com deficiência grave ou portadora de predisposição genética para doença grave, eventualmente precoce e grave. Poder-se-á dizer que, nestas condições, há uma vida que não é digna de ser vivida por um ser humano? Quem pode decidir, em nome da autonomia futura do portador desta vida, e considerar o que é digno de ser vivido por um terceiro, quando adulto, e o que mais lhe interessa? Não terá esta posição fortes reflexos no modo como são olhados os cidadãos deficientes? Não terá ainda reflexos no condicionamento da decisão dos casais em termos do tipo de escolha a fazer face aos resultados do DGPI? Ou, in limine, em futura penalização dos casais que decidam no sentido da gestação de filhos com risco para deficiência ou doença genética?

As interrogações anteriores poderiam ser ultrapassadas se fosse aceitável e possível a padronização do que se entende como uma vida digna de ser vivida e uma vida sem sofrimento, o que, face à extrema subjectividade do que cada ser humano considera sofrimento, não surge como possível.

A determinação do sexo genético de um embrião por DGPI pode fundamentar a sua eliminação em casos de doença grave ligada ao cromossoma X, mas também pode ser praticada por razões consideradas não médicas.

Nos casos em que o procedimento é usado para evitar o nascimento de portadores de doenças graves ligadas ao cromossoma X, são eliminados todos os embriões do sexo masculino para que o processo seja eficaz, o que implica que 50% dos embriões eliminados não são portadores de anomalia genética.

Nos casos em que haja selecção do sexo do embrião por razões médicas, terá cabimento o argumento baseado no direito à liberdade reprodutiva dos pais, apesar de este argumento não configurar um valor em si. Acrescerá ainda como argumento a defesa do bem representado pela saúde e que este recurso permite acautelar, ao prevenir o nascimento de cidadãos com doenças graves (exemplo, síndrome de Lesh-Nyhan, hemofilia, ou distrofia muscular de Duchenne). Em sentido contrário, acentua-se uma abordagem utilitarista do conhecimento e das metodologias disponíveis.

Por outro lado, e em contraponto à visão da selecção de um embrião subsequente a DGPI como instrumentalização do processo reprodutivo e da vida humana, surge a contra-argumentação de que este processo consubstancia um mal menor, face à “inevitabilidade” da posterior interrupção voluntária de uma gravidez baseada em DPN, a realizar na fase fetal do desenvolvimento, num embrião portador de uma mutação responsável pelo eclodir de doença grave no nascituro ou que tem fortes probabilidades de a vir a ter.

Quando a selecção do sexo do embrião tem motivações não médicas, são invocadas, como razões proeminentes e que devem ser tradicionalmente geridas pelos pais:

- O bem social e individual que representa o desejo de ter filhos do sexo culturalmente preferido;

- O assegurar da utilidade económica da descendência dentro da família;
- O assegurar do equilíbrio da descendência em termos de sexo numa dada família;
- E o determinar da ordem de nascimento em termos do sexo.

Independentemente das razões sociais e psicológicas presentes, salientam-se as preocupações éticas e o registo utilitarista. Estará em causa a visão de que um tipo de sexo e logo um determinado tipo de pessoa tem mais valor do que outro em função do sexo, o que sustenta determinados estereótipos que atentam contra a igual dignidade da pessoa, independentemente do sexo. Deverá também ser ponderado o que significa este método como discriminação na base do sexo quando estiver em causa a eliminação de embriões do sexo feminino, em continuação da tradicional opressão do sexo feminino, para além da dimensão que advém da eliminação de um embrião e do seu valor intrínseco. A finalidade será, tão só, a selecção de filhos em função do gosto dos pais, que estariam a influenciar as características da descendência, por razões supérfluas. Assenta no direito à liberdade reprodutiva, com as limitações que esta comporta.

A liberdade reprodutiva antes invocada deriva do princípio da autonomia. Tem na sua génese a reivindicação dos casais no sentido de poderem decidir sobre o número de filhos que desejam ter e a idade em que os desejam ter e, posteriormente, incluiu o direito à reprodução, sem discriminação de qualquer tipo. Agora, anexa a escolha do tipo de filho que se quer. Na sequência da liberdade reprodutiva, surge a escolha (“slippery slope”), sem que o embrião e futuro ente nascido seja objecto de ponderação dos seus interesses, valendo apenas a satisfação do casal. A escolha decorrente da autonomia do casal, por esta via, de um filho com determinadas características traduz um “direito” de decidir sobre uma nova vida, e expressa um desígnio de “posse” sobre um ser humano, que não encontra suporte ético. Entra em choque com a autonomia do futuro ente nascido, traduz a instrumentalização de um ser humano e não respeita os princípios da beneficência, da não-maleficência e da justiça distributiva. Propõe, tão só, uma selecção de embriões por vontade dos pais, sem qualquer contrabalanço que interesse ao filho, como seja o mais frequentemente invocado da ocorrência futura de doença grave e intenso sofrimento. No âmbito da justiça distributiva, cria assimetrias da despesa, ao deslocar meios que são necessários para diagnosticar e, eventualmente, para tratar ou prevenir condições de doença grave, num ambiente de recursos limitados disponíveis para a saúde.

Em síntese, a selecção de embriões baseada na identificação do sexo genético por DGPI, na ausência de razões médicas poderosas, mas pelo sexo em si, merece objecções maior: a discriminação em função do sexo, o controlo da descendência tendo por base razões supérfluas, a sobrecarga iníqua de trabalho médico e de recursos da saúde, a perturbação psicológica da descendência nascida por via desta selecção pelas excessivas e, eventualmente, desproporcionadas expectativas que são postas sobre os seus ombros, os conflitos eventualmente gerados dentro do casal devidos a divergências sobre o sexo a escolher e o potencial desequilíbrio que

pode ocorrer em termos da proporção de indivíduos do sexo masculino/feminino, a nível da sociedade.

CONCLUSÕES

O tema Diagnóstico genético pré-implantação tal como outros temas relacionados, nomeadamente a crio-conservação, geram muita discussão do ponto de vista da bioética. Discussão essa que está em grande parte relacionadas com as questões: Quando começa a vida humana? É um embrião uma entidade detentora do direito à vida? O Homem tem o direito de decidir qual o destino do embrião?

Pessoalmente sou contra a utilização indiscriminada de embriões em DGPI, no entanto estou ciente das várias vantagens que podem advir dos estudos em embriões, permitindo por isso melhorar a qualidade de vida de outros indivíduos a partir desses estudos. No que diz respeito ao diagnóstico genético pré-implantação as questões éticas mais debatidas dizem respeito principalmente ao facto de ser necessária a criação de um número excessivo de embriões e ainda a destruição de embriões portadores de anomalias genéticas associadas à expressão de deficiências ou doenças graves. Na minha opinião a decisão sobre a destruir ou não os embriões portadores de doenças ou deficiências deve ser analisada e avaliada de uma forma individual. Desta forma defendo o descarte de embriões cujo desenvolvimento fetal ou neo-natal está comprometido devido a doenças congénitas, e sabendo que esses indivíduos à partida não terão uma boa qualidade de vida, um tempo de vida prolongado ou que ainda possam levar a uma interrupção da gravidez após a realização do diagnóstico pré-natal, evitando assim a morte de um feto e perturbações psicológicas para os progenitores.

Por outro lado, sou contra o descarte de embriões com doenças de penetrância incompleta ou de expressão tardia. Isto porque, o facto de um indivíduo ser portador de uma doença ou deficiência não é impeditivo que este tenha uma razoável ou mesmo boa qualidade de vida, uma vez que acredito que existem pessoas sem qualquer malformação física que tem uma qualidade de vida inferior em relação a alguns destes indivíduos. Acredito por isso que a qualidade de vida de uma pessoa não depende apenas da sua condição física e genética mas também da sua mentalidade em relação ao mundo e da forma como decide viver a vida. Tratando-se de uma doença de manifestação tardia, o indivíduo tem a possibilidade de ter uma vida, mesmo que relativamente curta ou com um menor qualidade de vida, e até mesmo constituir família, deixando a sua marca no mundo.

No que diz respeito à escolha do sexo dos embriões por razões não médicas, sou completamente contra, independentemente das razões dadas. O sexo do embrião não é uma característica que deva ser escolhida pelo Homem, pois acredito que não deve existir discriminação de um sexo em relação ao outro. Não deve por isso existir preferências entre sexos nas sociedades pois afinal todos nós independentemente do sexo temos o mesmo direito à vida. Um filho não é um objecto que deva ser escolhido pelos pais como se de um objecto se tratasse. Caso não haja uma posição contra este tipo de atitudes e com a evolução da ciência, no futuro os pais irão querer escolher as características dos seus filhos e se esse momento chegar

pouco nos diferenciara de alguns ditadores que controlaram o mundo à algumas décadas atrás. O Homem não deve interferir no equilíbrio entre os sexos apenas para satisfazer as suas vontades.

Em suma, do meu ponto de vista o DGPI pode contribuir para a nossa evolução, evitando possível sofrimento materno e de indivíduos com doenças congénitas extremamente graves, que à partida impossibilitariam a vida na sua fase fetal ou neo-natal. Por outro lado, da origem a discussões éticas sobre o estatuto do embrião, bem como sobre discriminação sexual.

BIBLIOGRAFIA

1. FRASER ROBERTS, J.A.,; PEMBREY, J.A., *A Introduction to Medical Genetics*, University Press, Oxford, 1985.
2. KLUG, W.; CUMMINGS, M.R., *Concepts of Genetics*, Prentice-Hall Internacional, New Jersey, 1997.
3. KREBS, J.E, *et al.*, *Lewin's Genes X*, Jones and Bartlett Publishers, Sidney, 2010.
4. LACADENA, J-R, *Genética y Bioética*, Universidad de Comilas, Madrid, 2003.
5. PASSARGE, E., *Color Atlas of Genetics*, Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1995.
6. REGATEIRO, F.J., *Manual de Genética Médica*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010.
7. STRACHAN, T. *et al.*, *Human Molecular Genetics*, 3, Garland Science, New York, 2004.
8. THOMPSON AND THOMPSON, *Genética en Medicina*, Elsevier, Amsterdam, 2008.
9. <http://www.ufrgs.br/bioetica/complex.pdf>
10. <http://pt.shvoong.com/social-sciences/1783810-que-%C3%A9-bio%C3%A9tica/>
11. <http://www.ifl.pt/main/Portals/0/dic/bioetica.pdf>
12. http://www.apbioetica.org/fotos/gca/11525432883_pt.pdf
13. http://www.cneqv.gov.pt/NR/rdonlyres/44BF91C6-4A80-41FD-A177-3AE-0D00E3AEB/0/P044_ParecerPMA.pdf
14. http://www.cneqv.gov.pt/NR/rdonlyres/B7D2016C-9CBB-431A-8B0E-AAA7E49913A0/0/P048_ParecerClonagemHumana.pdf
15. http://www.cneqv.gov.pt/NR/rdonlyres/A81B2738-8A62-458F-90B5-BEB174E-B3A30/0/P051_RelatorioDGPI.pdf



José Henrique Silveira de Brito

Portugal

E-mail: jhsilveirabrito@gmail.com

Ramiro Délio Borges de Meneses

Portugal

E-mail: borges272@gmail.com

Investigadores do Centro de Estudos
Filosóficos da Faculdade de Filosofia
de Braga da Universidade Católica
Portuguesa / *Researchers at the Center for
Philosophical Studies of the Faculty of Philosophy
of Braga, Universidade Católica Portuguesa*

Abstract

E. Lévinas begins by considering that the Other reveals itself as the “distant”, where transcendence is ensured, then, the “philosopher of the Other”, to accept the Other as the next, affirming here transcendence. The Other is the one I meet - face to face - (*facie ad faciem*). The Other has a similarity with the “Un-valid”, on the way, in the street, (street man) of the parable of the Good Samaritan. It is the one who is helpless (Other) on the street and that the meeting in need, marginalized and treated by brother.

According to Lévinas, the Face is the most expressive part of the Other. And it is in the Face that the other manifests as truly Another. It seems evident in the “philosophy of the Other” that it manifests itself in the Face. Who’s the other one?

But, according to Levinas, transcendence would not be possible when the Other was initially the similar or the next.

The effort of Lévinas that goes beyond considering the other just as the friend or relative.

The Other arrives, confronts me with the “flip-flops,” facing me, as if he has all the rights to me, facing me regardless of my will or my adhesion to him. Inevitably, the Other presents me hostile, my friend, my teacher, my student, through my Idea of Infinity.

It could be said that the Other (the next) is the man of the street, the man of the road (helpless), who passes, the first that arrives. The next as another, “says Lévinas,” does not allow himself to be preceded by any forerunner who would describe or announce his silhouette.

Similarly, in the parable of the Good Samaritan, the Other is the man of the road - half-alive - (Jesus Christ), who was the first to be present because of the robbers (Luke 10:30). The Other is the “half-dead” on the side of the road of life. The Other is the first to appear, which falls

into the hands of the robbers. The Other is the first to arrive. According to the parable of the Good Samaritan, the first who arrived, from the way from Jerusalem to Jericho, was the Other (represented symbolically in Jesus Christ).

Key words: philosophy.

INTRODUÇÃO

É. Lévinas começa por considerar que o Outro se revela como o “distante”, onde se assegura a transcendência, para logo, o “filósofo do Outro”, aceitar o Outro como o próximo, afirmando-se aqui a transcendência. O Outro é aquele com que me encontro – face a face – (facie ad faciem). O Outro tem uma similitude com o “Des-valido”, no caminho, na rua, (homem da rua) da parábola do Bom Samaritano. É aquele que é desvalido (Outro) na rua e que o encontro na condição de necessitado, marginalizado e trato por irmão.¹

Segundo Lévinas, o Rosto é a parte mais expressiva do Outro. E é no Rosto que o outro se manifesta como verdadeiramente Outro. Parece evidente na “filosofia do Outro”, que este se manifesta no Rosto. Quem é o Outro?

Mas, segundo Lévinas, a transcendência não seria possível quando o Outro fosse inicialmente o semelhante ou o próximo.²

O esforço de Lévinas que vai mais além de considerar o outro apenas como o amigo ou parente.

O Outro chega, enfrenta-me à “queima-roupa”, de frente, como se tivesse todos os direitos sobre mim, enfrenta-me independentemente da minha vontade ou da minha adesão a ele. Inevitavelmente, o Outro apresenta-se-me hostil, amigo, meu mestre, meu aluno, através da minha Ideia de Infinito.

Poderia dizer-se que o Outro (o próximo) é o homem da rua, o homem da estrada (desvalido), quem passa, o primeiro que chega. O próximo como outro – diz Lévinas – não se deixa preceder por nenhum precursor, que descrevia ou anunciaria a sua silhueta.³

De modo semelhante, na parábola do Bom Samaritano, o Outro é o homem da estrada – semi-vivo – (Jesus Cristo), que foi o primeiro a marcar presença, por causa dos salteadores (Luc. 10, 30). O Outro é o que está “meio-morto” na bermada da estrada da vida. O Outro é o primeiro que aparece, o que cai às mãos dos salteadores. O Outro é o primeiro que chega. Segundo a parábola do Bom Samaritano o

1 Cf. E. P. Lopes Nunes – “Hieratismo do Rosto? Emanuel Lévinas aproximado dos seus interlocutores”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50 (1994) 128.

2 Cf. “À mon avis, elle n’est possible que lorsqu’ Autrui n’est pas inicialmente le semblable ou le prochain; mais lorsque c’est celui avec qui, initialement, je n’ai rien de commun, lorsque c’est une abstraction.” (E. Lévinas – *Le Temps et l’autre*, Paris: PUF / Quadrige, 1979, 107).

3 “Le prochain comme autre, ne se laisse précéder d’aucun précurseur qui dépeindrait ou annoncerait sa silhouette. Il n’apparaît pas.” (E. Lévinas – *Autrement qu’être ou au – delà de l’essence*, La Haye: Nijhoff, 1974, 109).

primeiro que chegou, do caminho de Jerusalém, a Jericó, foi o Outro (representado simbolicamente em Jesus Cristo).

O OUTRO É O ROSTO

O Outro ordena-me, antes de ser reconhecido, de tal modo que o semelhante não advém da proximidade física, mas de facto de alguém ser para mim – *mandamento* –, que me leva a assumir a responsabilidade como perseguição.⁴ Há o desejo de socorrer aquele que “encontra”, ali, na estrada, na sua miséria e pobreza. Estas, que o tornam o meu próximo, representam a condição de outro como Outro.

Assim, perceber o Outro como outro é perceber, na epifania do rosto, a solicitação do pobre.⁵

O Outro, como outro, é perceber-se, pela epifania do rosto, solicita-nos pela sua miséria e pobreza no rosto do estrangeiro, do órfão ou da viúva. O que fundamenta a transcendência do Outro é o facto de ele englobar a miséria e o expatriamento, do pobre, da viúva e do estrangeiro.⁶

Esta expressão deixa perceber que aqueles que o “pensador do Outro” quer de facto apresentar, são estes desprotegidos, como o semi-morto (Luc. 10: 30). É neles que se apresenta a noção de “alteridade”. O Outro, enquanto Outro, tem a face ou o rosto do pobre, do desvalido, do estrangeiro e no seu olhar, resplandece o olhar destes.⁷

A alteridade exprime-se na pobreza, no despojamento e na miséria.

Na sociedade actual, é evidente uma situação de marginalização que na cultura e etnografia hebraicas, se simbolizava por estas categorias, que representam os marginalizados de hoje, sujeitos a pressões sociais, a perseguições e à guerra.

Quando Lévinas fala da pobreza do rosto, pensamos que, no sentido mais profundo, se refere também, à pobreza destes marginalizados.⁸

A epifania do rosto, enquanto rosto, é a referência a esta ofensa feita, a qual se “encontra” no estatuto do estrangeiro, da viúva e do órfão.⁹ Este refrão é, muitas vezes, repetido, confirmando a escolha de Lévinas, por uma escolha social, que

4 Cf. E. Lévinas – *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, tercera edición, traducción castellana, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, 140-141.

5 Cf. E. P. Lopes Nunes – *O Outro e o Rosto: problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1993, 129.

6 Cf. “Son épiphane même consiste à nous solliciter par sa misère dans le visage de l’Étranger, de la veuve et de l’orphelin.” (E. Lévinas – *Totalité et Infini*, La Haye: Nijhoff, 1984⁴, 50). “Autrui en tant qu’autrui se situe dans une dimension de la hauteur et de l’abaissement glorieux abaissement; il a la face du pauvre, de l’étranger, de la veuve et de l’orphelin.” (*Idem, Ibidem*, 229).

7 “Autrui en tant qu’autrui se situe dans une dimension de la hauteur et de l’abaissement glorieux abaissement; il a la face du pauvre, de l’étranger, de la veuve et de l’orphelin.” (*Idem, Ibidem*, 229).

8 Cf. E. P. Lopes Nunes – *O Outro e o Rosto: problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1993, 130.

9 “L’épiphane même est fait de cette offense subie, de ce statut d’étranger, de veuve et d’orphelin.” (*Idem, Ibidem*, 222).

parece estar sempre presente, implícita ou explicitamente, fazendo do meu “próximo”, qualquer homem, como na parábola do Bom Samaritano.

Mas, o Sacerdote e o Levita, também foram “próximos”. Todavia, o próximo mais próximo, do outro, foi o Bom Samaritano, numa releitura de Lévinas.

A principal característica do “rosto” parece estar no servir o Outro, que está implícito no seu rosto e, neste sentido, faz dele o “próximo”, embora ele me seja, num certo sentido, desconhecido.¹⁰

O rosto do desvalido, segundo a parábola, é que faz “remover as vísceras” e servir do Samaritano.

Logo, o Outro apresenta-se e experiencia-se no “Rosto”.

Em Lévinas, a ideia de Infinito e o próprio Infinito vem-me do exterior, surge numa relação que é pura exterioridade. O infinitamente mais contido no menos produz-se, concretamente, sob a espécie duma relação com o “rosto”. Mas, a ideia de Infinito vem-me do rosto do Outro e o rosto aparece como exterioridade total. A relação com o rosto não é uma relação que se produz no âmbito de um género, não se joga na totalidade, mas é uma relação com o Infinito, o qual faz saltar a totalidade. A exterioridade que se manifesta na relação com o rosto articula uma relação entre seres separados. Esta separação não é a separação na qual o ser se fecha em si próprio, ou no seu egoísmo, num isolamento total, esquecendo a transcendência do Outrém.¹¹

O rosto de Outrém apresenta um transbordamento que não é semelhante ao dado pela imagem de um líquido. O transbordamento do rosto efectua-se como uma posição em face do Mesmo. Assim, o transbordamento do rosto é a própria transcendência e é, neste sentido que o rosto manifesta o infinito.¹²

O transcendente é o *ideatum*, do qual se pode ter uma ideia, em nós, e está infinitamente separado da sua ideia, isto é, exterior, porque é Infinito.¹³

Para Lévinas, ter a ideia do Infinito significa ser orientado e “mandado” pelo Outro, isto é, receber um ensinamento, não através de uma marêutica, mas por meio de uma transitividade não violenta, na epifania do rosto. A transcendência do rosto apresenta-se como exterioridade imediata na relação “face-a-face”.¹⁴

10 Cf. *Idem - O Outro e o Rosto: problemas da Alteridade* em Emmanuel Lévinas, Braga, 1993, 130.

11 Cf. E. Lévinas – *Totalité et Infini*, Paris, 147-148.

12 Cf. *Idem - O Outro e o Rosto*, Braga, 1993, 31.

13 Cf. *Idem, Ibidem*, 31.

14 Cf. “A noção de rosto, a que vamos recorrer em toda a obra, abre outras perspectivas: conduz-nos para uma noção de sentido anterior à minha – Sinngebung – e, desse modo, independente da minha iniciativa e do meu poder. Significa a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, uma exterioridade que não faz apelo nem ao poder nem à posse, uma exterioridade que não se reduz, como em Platão, à interioridade da recordação e que, entretanto, salvaguarda o eu que a acolhe, permite, enfim, descrever a noção do imediato. (...) O imediato é a interpolação e, se assim se pode dizer, o imperativo da linguagem. A ideia do contacto não representa o modo original do imediato. O contacto é já tematização e referência a um

Logo, a ideia de Infinito, enquanto relação com Outrém, é de ordem social, mas o “rosto” apresenta-me a sua verdadeira transcendência e exterioridade na resistência pacífica, pela qual se opõe aos meus poderes.

O rosto não é de ordem sensível nem fenoménica, no entanto, a sua epifania manifesta-se no sensível.

O Rosto aparece como abertura na caricatura da sua forma. Mas, por meio desta, o “rosto” apresenta-me a sua profundidade. O que impede o meu poder é a resistência do Outro, uma resistência não violenta, ela não age negativamente, porque tem uma fundamentação ética.¹⁵

A resistência que o Rosto oferece a mim é uma resistência que se manifesta como uma proibição não violenta.

A alteridade, que se exprime no rosto, fornece a única matéria prima à negação total. Embora, o rosto se exprima no sensível, é a alteridade que se subtrai ao meu poder e é, enquanto tal que surge a tentação de o aniquilar.¹⁶ O outro levinasiano não é empírico, nem puramente fenomenológico. É, antes, uma presença real que eu posso olhar e que me olha por sua vez e é dado no encontro “face-a-face”. O outro é o rosto.

Com efeito, é a partir do encontro – *facie ad faciem* – (rosto) que o Outro se apresenta como verdadeiramente Outro. A sua alteridade é dada pelo facto de que ele “voltou para mim a sua face”. O outro manifesta-se como uma presença dada como exterioridade, mas uma exterioridade que vem de uma interioridade.¹⁷

O rosto levinasiano está carregado de significado e não se reduz à sua manifestação exterior. Esta exterioridade, que não é puramente fenomenológica, mas que significa ir até ao Infinito, constitui o “enigma do rosto”.

A epifania do rosto manifesta a alteridade de Outrém, não sendo por meio de uma representação do outro. Esta epifania de Outrém no rosto é “presença”. Esta é dada num questionamento ético. Assim, o “rosto” coloca-me numa “intriga ética” e revela-se-me como uma “justificação”.

horizonte. O imediato é o frente-a-frente.” (E. Lévinas – *Totalidade e Infinito*, tradução do francês, Lisboa: Edições 70, 1988, 38-39).

15 Cf. “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. (...) A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que, entretanto, o delimita. O rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição, quer seja conhecimento.” (E. Lévinas – *Ibidem*, 176).

16 Cf. G. Petitdemange – “Emmanuel Lévinas on la question d’autrui”, in: *Études*, 30 (1972) 757-764.

17 Cf. “Mas, é por isso que a linguagem instaura uma relação irreductível à relação sujeito-objeto: a revelação do Outro. (...) A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim.” (E. Lévinas – *Totalidade e Infinito*, tradução do francês, Lisboa: Edições 70, 60).

Por aqui se vê que o “rosto levinasiano” se coloca perante um contexto de “nudez” e significação. O que o caracteriza como rosto é a significação que dele emana, a qual faz irromper a forma.¹⁸

A Nudez determina-se como impossibilidade de se ornamentar. A relação com a “nudez” do rosto é uma relação com uma presença imediata sem qualquer mediação, uma relação com uma nudez livre de todas as formas, tendo um significado nela mesma: $\kappa\alpha\tau\tau\grave{\alpha}$ $\acute{\alpha}\nu\tau\omega$. Por isso, esta nudez significa a luz sobre ela mesma.¹⁹

A nudez do rosto não se refere à ausência de ornamentos, nem à ausência de significado. A nudez será aqui uma significação imediata. A significação precede as coisas e ilumina-as. Esta imediata significação é evidente na nudez do rosto. O Outro voltou-se para mim e é isso mesmo a sua nudez.

O voltar-se para mim é já a sua visitação, que não é um desvalamento do mundo. É desnudado da sua imagem. Mesmo espoliado da sua forma, o “rosto” transido na sua “nudez”. É uma miséria. A nudez do rosto é desnudamento e já suplica na rectidão, que me visa.²⁰ O Rosto significa “des-valido”: Analogicamente, interpretando a parábola do Bom Samaritano, e pela leitura de Lévinas, o “rosto”, na sua epifania como nudez, é expressão expoliada da sua imagem isto é, como “semi-vivo / semi-morto” (Luc. 10, 30). O semi-vivo (desvalido no caminho) é o rosto expoliado, desfigurado de Jesus Cristo. Mas, a expressão do rosto, como nudez, não depende da imagem, porque é muito superior a ela: rosto de Cristo. No entanto, Ele é rectidão que me visa concretamente a mim, porque fica à medida daquele que o acolhe.²¹ E quem o acolheu foi o Bom Samaritano. O Sacerdote e o Levita viram-o – desvalido –, mas passaram ao lado. A nudez do rosto (desvalido no caminho, o homem que está na rua) é uma “miséria e um des-nudamento, uma pobreza. O rosto está desfeito e nu²², por isso é tímido, não ousa ousar, solicita-me como um “mendicante”.

O rosto do Outro (semi-vivo) é um “mendicante”, que transforma o Samaritano noutro “medicante”. Na verdade, esta pobreza (semi-morto / semi-vivo) e esta nudez é que dão significado à nudez em si. Será, apenas, pela nudez do rosto que a nudez *per se* será possível ao mundo.

18 Cf. E. P. Lopes Nunes - *O Outro e o Rosto: problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1993, 44.

19 Cf. “A nudez do rosto não é o que se oferece a mim, porque ou o desvelo e que, por tal facto, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz, que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema. É verdade que a nudez pode ter um terceiro sentido ainda fora do absurdo da coisa que perde o seu sistema ou da significação do rosto, que rompe toda a forma: a nudez do corpo sentido no pudor, que aparece a outrém na repulsão e no desejo. Mas, esta nudez refere-se sempre de uma ou de outra maneira à nudez do rosto. Só um ser absolutamente nu pelo se rosto, pode também desnudar-se.” (E. Lévinas – *Totalidade e Infinito*, Lisboa: Edições 70, 1988, 61).

20 Cf. E. Lévinas – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974³, 195.

21 Cf. “Le visage où se présente l'Autre – absolument Autre – ne nie pas le Même, ne le violent pas comme l'opinion ou le surnaturel thaumaturgique. Il reste à la accueille, il reste terrestre.” (E. Lévinas – *Totalité et Infini*, La Haye: Nijhoff, 1984⁴, 177).

22 Cf. E. P. Lopes Nunes – *O Outro e o Rosto: problemas da alteridade em Emmanuel Lévinas*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da U.C.P., 1993, 46.

Não obstante, a nudez do rosto, segundo a parábola do Bom Samaritano manifesta-se essencialmente no primeiro verbo – viu – ou neste “olhar”, que se não pode esconder, nem ornamentar-se. Na nudez do olhar, manifesta-se a pobreza e a miséria do Outro (desvalido no caminho), que “me” olha (Samaritano), olhando-me.

Este olhar que suplica e exige; que não pode suplicar, senão enquanto exige – privado de tudo –, porque desvalido na estrada, pelos salteadores (Luc. 10, 30). Não fala, não geme, não grita. Estou aqui – *facie ad faciem* – sem fala, sem voz, à espera do acolhimento do Samaritano. Este olhar é precisamente a epifania do “rosto como rosto”.

Segundo esta pobreza, os portadores do rosto procuram mascarar a pele do rosto.²³

A nudez do rosto é des-nudamento do des-valido na rua. Poderá dizer-se que a nudez é essencialmente desprotecção, algo que se manifesta aí como num lugar inadequado.

O rosto, na sua nudez de rosto, apresenta-me o desnudamento do pobre e do estrangeiro.²⁴

A nudez representa a sua miséria e a sua fome; mas, nesta miséria e nesta fome, confundem-se os movimentos que conduzem à Altura e à humildade do Outro. Analogicamente, na parábola do Bom Samaritano, está representada a nudez de Cristo, que vamos encontrar no Calvário, no seu despojamento e na sua humildade.

O Infinito brilha nos olhos do Outro, na nudez total, sem defesa, que começa, analogicamente, relendo Lévinas, na narrativa do desvalido no caminho para a Cruz (parábola do Bom Samaritano).

Aqui está a nudez da abertura absoluta do transcendente (Deus). Uma luz que brilha nos seus olhos, na sua miséria e na sua pobreza, é o apelo severo à bondade, de Deus através do Samaritano, que acolhe e restaura o “rosto”.

O rosto do Outro está sem defesa, sem amparo no caminho, como um “semi-morto”, esperando pelo desvelamento do Samaritano, ao aplicar – *oleum et vinum* – em suas feridas (Luc. 10, 32).

O rosto, na sua nudez, deixa uma abertura para o transcendente, a que E. Lévinas chama a – transparência –, uma espécie de fresta para o transcendente. Esta abertura não anula a transcendência, mas é passagem que permite a transcendência, é o lugar onde ela se manifesta de modo vertical. Por detrás desta concepção de “rosto” estão as vítimas do povo de Israel, sobretudo, as que caminharam e viveram o drama de Auschwitz.²⁵

23 “Il y a dans la visage une pauvreté essentielle. La preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance.” (E. Lévinas – *Éthique et Infini*, Paris: Fayard, 1982, 90).

24 Cf. *Idem* – *Totalité et Infini*, 188.

25 Cf. M. de Fátima Marques Rodrigues – *A Sexualidade como responsabilidade pelo Outro*, Tese de mestrado, não publicada, Porto: Universidade Católica Portuguesa, 2002, 63.

A nudez poderá, também, dizer-se como “transparência”.²⁶

O olhar de Lévinas revela-se como fonte de sentido, antes do *noverim me, noverim Te* de S. Agostinho, sendo um “olhar” de súplica, pedindo-me para ser acolhido, porque este olhar é – *facie ad faciem* –, ao qual não me posso furtar. O Samaritano não se furtou. O Sacerdote e o Levita viram o Rosto, mas furtaram-se ao acolhimento ou à abertura ao outro.

Tal olhar é mandamento e ensinamento. O Outro fala-me pelo seu Rosto, estabelecendo-se uma relação assimétrica, dado que Ele é o Senhor, o Mestre, o pobre, o miserável, o desvalido da rua. No silêncio do “semi-vivo” (narrativa segundo S. Lucas) dá-me ordens (Samaritano) pela voz sem voz, que será ao mesmo tempo a sua presença no rosto.²⁷

O rosto nu, pobre, des-valido, espera um Messias, alguém que o venha libertar, que permita a realização do Infinito, que segundo a nossa leitura sobre o pensamento do Outro, em Lévinas será Deus-Pai, que libertará, o Desvalido da parábola, no Golgota pela Ressurreição.

Este rosto pede-me contas pelo seu ser nuserável, pobre, marginalizado, fazendo-me sentir culpável pelo meu egoísmo e bem-estar relativamente a Ele (des-valido).

O Sacerdote e o Levita da parábola iam cheios da identidade do seu compromisso com as “coisas sagradas” (culto do Templo de Jerusalém, a Lei e os Profetas). O Outro, perante eles, não tinha estatuto de ser com dignidade. As “coisas sagradas” eram mais sagradas do que o des-valido no caminho, aquele Outro que é Rosto, como imagem e semelhança de Deus-Pai. O texto do profeta Jeremias ilumina bem a posição do Sacerdote e do Levita ao verem o Rosto no Caminho para passarem para o outro lado da estrada (Jer. 45, 5).

Não foi ele que salvou o outro, foi, antes, este que salvou o Samaritano, libertando-o dos seus projectos, dos seus sistemas, das suas tarefas (contra-dons). O protagonista da parábola não foi o Samaritano, mas sim o “Outro”.

O Samaritano tem uma experiência única, veio de fora, do “Outro”, do dom. Por isso, libertou-se. O Sacerdote e o Levita tiveram como paradigma, não o Outro, mas eles próprios. Eles estavam no centro da lei e dos profetas pela culturalidade em Jerusalém. Não entenderam o Mandamento de Deus, que vem da debilidade daquele que sofre, do grito do oprimido, da voz sem voz, do Rosto, que se espelha do Outro. Para eles, o Mandamento do Senhor era executar os serviços religiosos (culto do Templo), onde se encontravam a si mesmos. Não se libertaram.

26 Cf. Lévinas não lhe chama fresta, nem transparência, mas simplesmente “abertura”. Como abertura absoluta do transcendente. Assim, não será difícil entender que a nudez do rosto não constitui uma figura de estilo, uma vez que o “filósofo” do Outro afirma que ela é uma realidade e um princípio de significação, porque o outro, sem qualquer metáfora, faz-me frente.

Não parece fácil entender o que queria dizer Lévinas com este atributo que dá ao Rosto: abertura. Usando este termo seria tornar o Rosto como plenitude aproximativa. (E. Lévinas – “L’ontologie est-elle fondamentale”, in: *Revue Métaphysique et Morale*, 56 (1951) 97).

27 Cf. E. P. Lopes Nunes – *O Outro e o Rosto*, Braga, 1993, 62.

Deus-Pai, revelado, na parábola do Samaritano, em Jesus Cristo, como “des-valido”, mostra-nos a sua onnipotência, não como aquele que tudo pode, mas o que para permitir o poder do homem se torna débil, fragilizado, como Cristo na Cruz.

Sem poder, para tudo acolher e transformar como o “Rosto do Outro”.

O Rosto envelhecido leva-me a um atraso meu relativamente à necessidade do outro.

A palavra do outro exige que eu me dê e, como tal, a mão que socorre o pedinte possui aqui significado ético. Aqui está o “des-valido” solicitando o auxílio do Samaritano.

A miséria do rosto do Outro é traduzida por todo o seu modo de viver, de vestir, de ser e muitas vezes, pela mão estendida, que é o gesto, mais comum de pedir e suplicar. O Rosto do Outro e tudo quanto me ordena e significa, expressando-se através das mãos, do olhar, da boca, dos lábios, e da pele enrugada,...²⁸

O Rosto poderá considerar-se tal qual, quando o Outro o acolhe. Acolher a face do outro não significa abordá-lo, como um Tu, enquanto ele não é igual a mim, nem tão pouco significa, também, conhece-lo.

Significa, antes, colocar-se – *facie ad faciem* – perante o outro. A relação com o Rosto não é uma relação simétrica, como em M. Bules, ou G. Marcel.²⁹ É no Outro, que se manifesta no rosto nu e que é, simultaneamente, próximo e distante, que eu encontro o Infinito, que me chegou por meio de vestígios, deixados pelo outro.

A abertura ao Outro não é uma abertura totalmente adequada, mesmo que a sua Altura se faça humilde, ele é estrangeiro, está numa condição de expatriado. Porém, esta abertura é também, abertura à miséria e à pobreza dos outros que estão na mesma condição de pobreza e de miséria.

A parábola do Bom Samaritano revela esta abertura do Outro ao, Samaritano a qual origina neste a misericórdia.

Segundo Lévinas, a nudez do Rosto prolonga-se na nudez do corpo que tem frio e vergonha da sua nudez, a existência – *cath auto* – é, no mundo uma miséria.³⁰

A abertura faz-se significado apenas no mundo concreto. Posta esta razão, o rosto é espoliado, desnudado, é presença deste terceiro, que é pobre, estrangeiro e nu. Pela sua presença, o rosto do Outro, que está à minha frente, não é somente um pobre e um estrangeiro. A sua estranheza, eleva-se à dignidade, que são o Senhorio e a Alteza de Outrém.

28 Cf. *Idem* – “Hieratismo do Rosto? Emmanuel Lévinas aproximado dos seus interlocutores”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50 (1994) 71.

29 Cf. R. Burggraeve – “Il contributo de E. Lévinas al personalismo sociale”, in: *Salesianum*, 35 (1973) 580-583.

30 Cf. E. Lévinas – *Totalité et Infini*, 47.

O rosto, enquanto nudez e miséria, será uma exposição ao outro, aos seus poderes, às suas manchas. Mas, o Infinito, que nele se apresenta, que luze já nos seus olhos, é ao mesmo tempo, a própria sua infinidade, que o Rosto se torna uma significação. Na verdade, a resistência é solicitação, que me concerne pela sua miséria e pela sua altura. Esta solicitação é apelo e mandamento de um Mestre.³¹ O Bom Samaritano é solicitado pelo apelo de um Mestre.

Mas, respondeu. Contudo, o Sacerdote e o Levita, igualmente foram “solicitados” pelo Rosto do Outro. Todavia, responderam a si próprios, deram uma resposta de identidade.

O grande convite que Lévinas nos faz, está em desertarmos da tradição da filosofia grega, como um lugar no qual o outro permanece relativo ao Mesmo, incitándonos a “escutar” e “olhar” para uma outra tradição, a vetero-testamentária, na qual o Outro não permanece relativo ao Mesmo, mas revela-se-lhe.

Lévinas propõe-nos a história de Abrão, que deixa Ur da Caldeia, e parte em direção a uma terra desconhecida.

Assim, o Eu significa o – “eis-me aqui”, tal como um Samaritano que exclamou “eis-me aqui” diante do Outro que é miséria, despojamento, dor, sofrimento, desvalido, etc. Tal como o Bom Samaritano, cada ser é virtualmente um eleito, chamado a sair do conceito de Eu e a responder responsabilmente.

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 Outro.³²

Lévinas afirma a prioridade do Outro e a emergência de uma responsabilidade não escolhida, sendo pela ética que nos tornamos nós próprios. A experiência fundamental é, deste modo, a experiência do Outro na sua singularidade e na sua alteridade. Toda a experiência ética, como óptica do divino em Lévinas, consiste em dar e viver a prioridade do Outro.

Assim procedeu o Samaritano da parábola (Lc. 10, 25-37) que viu e viveu a prioridade do Outro sobre si-mesmo (eu). Não perdeu a sua identidade ao colocar-se ao serviço do Outro, pelo contrário, ao experimentar a transcendência sobre si, ele descobriu quem era. Nada a partir de mim, mas sempre a partir do Outro. O Samaritano viveu o Outro, que estava semi-morto / semi-vivo, sem fala, sem gestos, nada diz, sem poder, não tem nada. E o nada do Outro foi o tudo. O Sacerdote e o Levita nada ouviram, nada viram, nada entenderam.

Porém, o Samaritano ouviu a voz que não dizia palavras, mas falava com a voz forte do silêncio, salva-me. Viu o que os outros não viram, nem entenderam. Com efeito, o Samaritano libertou-se pelo Outro, pela opção que fez em plena liberdade. Não passou à frente. Parou, olhou o outro e elevou-se ao mais pleno da sua identi-

31 Cf. *Idem* – *O Outro e o Rosto*, Braga, 1993, 50.

32 Cf. M. Conceição Soares – “Emmanuel Lévinas e a obsessão do Outro”, in: *Didaskalia*, 30 (2000) 172.

dade / singularidade e da alteridade. O des-valido da parábola e Jesus Cristo, que se entregou a mim para que eu nasça para a vida de uma forma diferente. É este Jesus, moribundo, numa Cruz, tendo na parábola o seu prólogo soteriológico, a caminho de Jerusalém, que entregando-se a mim, de forma apelativa, mas silenciosa, faz-me entregar a mim-mesmo de modo singular, para que eu seja livre de me entregar a Ele. Este é o Senhor Deus de Mateus 25, 31-46. este passo dos sinópticos, além de ser a narrativa do Juízo Final, é antes a narrativa com que concretiza o *mandamento* da parábola do Bom Samaritano: *Vade et fac similiter*, porque encerra aquilo que a *didaké* denominou como as “obras de misericórdia corporais”. Nesta narrativa encontramos o “eis-me aqui” e o “face-a-face”. Na narrativa de Mateus, que é o culminar do encontro da prioridade ao Outro, a individualidade torna-se em alteridade e a alteridade em individualidade. Deste modo reconheço o “Outro” como caminho certo e único. Assim, só nesta ambiência, que abre a visão a novas posturas, perante o Outro é que se entende melhor, para viver o diferente. É sempre o Outro que caminho e está no caminho (des-valido), verdade e vida. E esse foi Jesus Cristo.

O Rosto reve-la um paradoxo: quando o posso compreender, ele ainda não é radicalmente Outro, é apenas quando renuncio à tentação de o compreender, que ele surge em toda a sua “alteridade”. A dimensão do Rosto revela, deste modo, uma “alteridade” que se caracteriza pela sua resistência a qualquer tipo de concéptualização, é irreduzível a qualquer imagem ou cristalização plástica.³³

O Rosto do Outro revela-se como uma realidade que escapa à nossa capacidade de redução e de absorção em nós, pondo em causa a nossa identidade, a nossa preservação no ser, sempre por nós entendida como legítima e prioritária.

O Outro é o único Ser que posso querer matar. São a sua nudez e o seu olhar, que originam inquietude. A verdadeira exterioridade está neste olhar, que me entredita a conquista. Desnudamento sem qualquer ornamento, sem protecção, impondo-se aquele que o olha, como convite a destruí-lo e como interdição de não ceder à tentação. Mas, a interdição de matar não provém de alguma coisa estranha ao Rosto, mas de si próprio. Será a alteridade do Outro que, *per se*, conduz à vontade de matar e a inibe, no entanto a inibição é anterior ao desejo de matar.

Segundo Lévinas, o “não matarás”, além de mandamentos traduz o encontro com o Outro, em que se é totalmente despojado de todos os poderes. Não posso subtrair-me ao Rosto do próximo: eis-me votado ao Outro sem demissão possível.³⁴

O Rosto reveste-se de um carácter vulnerável, como sendo a parte do corpo mais exposta e mais nua. É um desnudamento que permanentemente mascaramos, mas o olhar permanece sempre nu. A nudez aparece em Lévinas, significando a visibilidade essencial.

33 J. Comes – “Das problem des Anderen bei Lévinas”, in: *Archivio di Filosofia*, 49 (2001) 800-812.

34 Cf. J. Carlos Barbosa da Costa – “Emmanuel Lévinas: o rosto do Outro ou abertura à transcendência”, in: *Humanística e Teologia*, 18 (1997) 50-51.

Olhar o rosto supõe, então, uma conversão do olhar e uma inversão da intencionalidade objectivamente, deixando que o Outro me ponha em questão.

O Rosto constitui, assim, o *e-ventum* novo de um ser que nos afecta, não no indicativo, mas no imperativo, que aparece como exigência de responsabilidade anterior a todo o consentimento assumido pelo Eu.³⁵

O Rosto oferece-se ao “eu” independentemente de qualquer posição, que o “eu” tenha tomado a seu respeito.

O Rosto, no pensamento de Lévinas, é aquilo que não se pode transformar num conteúdo e que, por isso, o pensamento abarcaria: é o que não se pode conter, é o que nos leva além. Assim, a expressão diz a alteridade que se expressa no Rosto. A expressividade é o contrário da exteriorização, ela exprime uma outra exterioridade, a separação entre seres singulares, onde a expressão de cada um é irredutível. Ela não revela o mundo, vem de uma esfera estranha ao mundo, pela sua infinitude, pela própria transcendência. A sua irrupção, a sua aparição não se anuncia, nem se pode prever, é epifania.

A epifania do Rosto é inteiramente linguagem, nem imagem, nem forma plástica, é expressão viva, expressão por excelência, formula à primeira palavra, que é um “Dizer”, sem dito, sem tema, sem contexto. O rosto significa por si mesmo. Exprime-se e apresenta-se em pessoa. Por isso, o Outro é Rosto. A expressão como auto-apresentação consiste em dizer – eu sou – e nada mais a que alguém seria tentado a assimilar-se.³⁶

O Rosto, em – Totalité et Infini – refere-se como significação da expressão, como uma auto apresentação do indivíduo, quer se trate de mim, quer do outro. No Rosto, manifesta-se, por excelência, a pessoa humana. Tal como se encontra no “desvalido do caminho” (semi-vivo). A alteridade que se expressa no Rosto, fornece a única matéria possível à negação total.

A relação *facie ad faciem* não se deixa pensar em termos de reconhecimento mútuo, a sua nudez não pode ser compreendida por aqueles que lutam pelo reconhecimento, será necessário deixem de querer impor-se aos outros e renunciar aos títulos de reconhecimento. Logo, o – *facie ad faciem* – com o Outro não representa uma luta de poderes, nem é verificação do poder, é antes um desafio ao próprio poder de poder.³⁷

Diversamente da tradição filosófica e teológica que identifica o totalmente outro, como aquilo que transcende os seres finitos Lévinas refere que o rosto nu e indefeso do Outro, seja o totalmente “Outro”, porque vem do Infinito.³⁸

35 Cf. E. Lévinas – *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye: Ed. Nijhoff, 1974, 112.

36 *Idem* – *Totalité et Infini*, 328.

37 “L’expression que le visage introduit dans le monde ne défis pas la faiblesse des mes pouvoirs, mais nous pouvoir de pouvoir.” (Cf. E. Lévinas – *Totalité et Infini*, 193).

38 Cf. O. Todisco – “L’Io e l’Altro secondo G. Duns Scotto e E. Lévinas”, in: *Antonianum*, 71 (1996) 299.

Segundo Lévinas, o homem por excelência não sou “eu”, mas o Outro. Aquilo que define o homem não é a posição do Eu, mas a desposseção ou des-nucleação do Eu, no acusativo, a unidade do sujeito, antes de ser absorvido pelo ser. A identidade do Eu é alteração, responsabilidade, vulnerabilidade, obsessão radical pelo Outro, o outro homem.

O Rosto do Outro é “huella” da passagem do Infinito. Na ética assinala-se o Outro, que “ser”, mais além da essência.

O sujeito, que é afirmação de si, posseção, diz-se, expressa-se até à ex-posição. Assim, o sujeito, como passividade, mais além da passividade. E o sentido de subjetividade humana diz-se como “ruptura da essência”, que testemunha – anárquica, diacronicamente, a glória do Infinito.³⁹

Mas, magna questão da sua filosofia, não será, como em M. Heidegger no – *Sein und Zeit* –: porque é que existe o ser e não o nada? Mas, com Lévinas releva-se a interrogação ética: tenho eu direito ao Ser? A questão do sentido do ser coincide, com o direito ao ser, abrindo-nos a um outro modo de significar que não se reduz a um sistema de diferença, mas a relação de não-indiferença na diferença. A nova filosofia, em Lévinas, começa pela epifania do rosto. Desde toda a eternidade, o homem “responde por outro”. Que ele me olhe, ou não, ele diz-me respeito, porque tenho a ver com ele. Chamo Rosto, o que no Outro diz respeito a mim – me diz respeito.⁴⁰

A parábola do Bom Samaritano é bem o apelo, na nossa releitura, a partir de Lévinas, exprime-se pelo Rosto do Outro (semi-vivo), traduzindo no “semi-vivo”, aquilo que me diz “respeito”, representado no Samaritano: a misericórdia.

Por esta ética do rosto, como moral do “des-valido”, Lévinas descreve-a a partir de quatro aspectos fundamentais: passividade, proximidade, responsabilidade e substituição. A ética é, para Lévinas, a “filosofia primeira”, que se articula numa prioridade fundamental, a possibilidade de dar ao “Outro”, o primeiro lugar em detrimento do Mesmo. Os direitos inalienáveis do Outrém (homens) face aos direitos individuais é a sua reivindicação, são “prioritários” à dimensão de responsabilidade junta-se a de justiça, tranquilizadora, do privilégio do “Outro”.⁴¹

Assim, é o Outro que solicita o humano, em nós, do mais fundo do inumano, o pedido de Outrém visa a nossa humanidade e diz-se ao mesmo tempo culpado e responsável.

O humano respira numa terra instável, que o desvia de si, desvio que não se assemelha à pura desorientação de uma errância, mas terá a encontrar-se com o exílio perpassado na esperança de uma terra prometida. A verdadeira vida está ausente, segundo Lévinas. Mas, nós estamos no mundo.

39 Cf. J. A. Tudela – “Escatología y Filosofía: lo “Otro” de la filosofía en E. Lévinas”, in: *Escritos del Vedat*, 23 (1993) 158.

40 -Cf. E. Lévinas – “La philosophie et L’Éveil”, in: *Les Études Philosophiques*, 3 (1977) 316-317.

41 Cf. S. Decloux – “Existence de Dieu et rencontre d’Autrui”, in: *Nouvelle Revue Théologique*, 86 (1964) 719-724.

Já a parábola do “Bom Samaritano” reclama que a verdadeira vida está “ausente”, por causa da pergunta do legista: “Mestre, que hei-de fazer para possuir a vida eterna?” (Lc. 10, 25).

Mas, este ser, sem lugar no mundo, sem familiaridade com o ser, firma-se na proximidade de Outrem e dá sentido à bondade. Não se trata do “altruísmo”, daquele que deseja tornar-se prestável ou ser generoso, porque esta bondade, em Lévinas, não se decide voluntariamente, é “eleição”.⁴²

Na parábola, surge uma segunda pergunta: quem é o meu próximo? Jesus respondeu com uma parábola que é uma eleição sobre a “misericórdia”, que vem de Deus-Pai (pai da misericórdias), que está em Cristo e é vivida na “remoção das vísceras” do Samaritano.

Ninguém vive em si, a nossa identidade escapa-nos, porque vivemos para o Outro e do Outro, como se vive no Samaritano da parábola. A “não-coincidência” do idêntico confirma a eleição humana. O Bom Samaritano elegeu o “semi-vivo”. É uma eleição aretológica por virtude da “misericórdia”. É também uma eleição humana. Aqui está a eleição, é a “obrigação” infinita em relação a Outrem. O despertar para o humano começa por uma subordinação do ser ao bem. Trata-se de outra coisa – *autrement qu'entre* –, onde se trata de afirmar a própria identidade do Eu humano a partir da “responsabilidade”.

DA PASSIVIDADE DO SUJEITO: O SENTIDO DA PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO

Lévinas fala do sujeito, ali onde parece que não ficará nem o seu murmúrio. Ser sujeito é uma passividade extrema. O fio condutor será oferecido novamente pela verificação de que sempre partilhamos: uma irrecusável e urgente responsabilidade que me incumbe diante dos outros homens. Trata-se de uma incumbência que não espera a demora da deliberação e pela decisão da sua liberdade. Eu já sou responsável antes do jogo decisório e distante da liberdade.

A ideia que Lévinas lança será a de responsabilidade como rectidão que não deixa escapar, como uma imposição que me obriga, sem que seja eu mesmo quem a impõe. Refere-se como responsabilidade que não deixa espaço para uma mínima distância.⁴³ Aí se vislumbra uma “passividade extrema”, uma passividade sem ascendente na relação com o Outro.

A alteridade não a penso, irrompe em mim. A relação do Outro é provocada pelo Outro, que me afecta. Refere-se como uma afecção pelo Outro, irrecuperável pela actividade do sujeito. Aqui está a passividade da exposição ao Outro. Se esta passividade de afecto pelo Outro se produz, haveria um vazio (núcleo) na intencionali-

42 Cf. C. Beckert – *Subjectividade e Diacronia no pensamento de E. Lévinas*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998, 226-228.

43 Cf. J. A. Tudela – “El Exceso del Bien: subjetividad y significación ética en E. Lévinas”, in: *Escritos del Verdat*, 12 (1982) 76.

dade da consciência, que acaba assumindo tudo quanto recebe. Haveria, também, uma ruptura do sujeito soberano, possuído de si, e consciente de mim mesmo.⁴⁴

A passividade da afecção que vem do Outro, sem possibilidade de assumir esta afecção.

Lévinas considera que a passividade escapa ao inumano da realidade e do determinismo, porque é “responsabilidade”.

Assim, a passividade alude a esta conjuntura, na qual me encontro responsável dos Outros, sem que esta tenha começado por minha iniciativa. Antes que me tenha de decidir, já sou responsável, os Outros já me incumbiram. Esta conjuntura poderá definir-se com a pesar do eu pelo Outro.⁴⁵

Este “apesar de mim mesmo” não significa a contrariedade que sofre uma vontade, que já foi desejada ou querida.

A passividade do sujeito indica a afecção “traumática” que vem de fora e a impossibilidade em que se encontra o sujeito de assumir esta afecção. Um sujeito que não assume o que recebe, que não se recupera, que carece da presença, de animo suficiente para se fazer como peso de si mesmo e daquilo que o afecta. Mais do que uma contradição *interminis*, há uma tautologia ao dizer-se: sujeito que sofre passivamente.

Todavia, esta contradição ontológica resolve-se num sujeito oferecido aos outros homens.

Sujeito uno, eu-mesmo, mas não na tranquilidade da consciência. Como aquele que tal, enquanto acusado pela miséria dos outros. A contradição ontológica resolve-se concretamente num homem que se dá sem remédio e sem esperança de restituição. O extremo da passividade é o sujeito enquanto bondade: bondade apesar de si mesmo.⁴⁶

Na parábola do Bom Samaritano encontramos a “passividade de passidade” no “semi-morto” (desvalido no caminho), dado que a bondade de Deus-Pai, que aceita até à Cruz a submissão. Como “semi-vivo” está numa atitude “passiva”, para depois passar à “actividade pascal” pela sua Ressurreição. O desvalido no caminho para a Cruz é a passividade de Deus, no homem crucificado. A Cruz, segundo a soteriologia, é a passividade suprema.

Esta passividade do Des-valido no Caminho estimula à passividade de “esplacnofania” do Samaritano. A actividade vem depois da passividade. Só começou quando o Samaritano usou, nas feridas, do semi-vivo – *oleum et vinum* –.

A passividade do sujeito não é uma passividade ontológica da coisa. Esta é passividade ex-posta à afecção, que vem do Outro e sem que esta abertura, se possa en-

44 Cf. J. A. Tudela – *Ibidem*, 77.

45 Cf. E. Lévinas – A. E., 65-68.

46 Cf. E. Lévinas – A. E., 70.

errar. A afecção passiva que não assume o Outro, mas que confirma a sua absoluta alteridade, será a irrecusável responsabilidade, prévia e sem jogo, pelo Outro.⁴⁷

A passividade da exposição é a resposta à traumática adesão que vem de fora. A consciência a que teremos de voltar será o outro afectando o sujeito e o outro inspirando o mesmo.⁴⁸

A passividade, figura central da ética na filosofia de Lévinas, é, também, uma condição ontológica de subjectividade.

A consciência, como auto-controlo, descreve-se em “passividade” perante o Outro, que urge e que exige. Pra Lévinas, a consciência se assenta já num sujeito, que se levantou, mais prontamente do que Ele: sujeito que passiva e traumáticamente respondeu.

Longe de anular a subjectividade a descrição da sua passividade confirma o seu carácter uno, único e indeclinável. Ser sujeito é ser “eu”-mesmo.⁴⁹

A passividade extrema do sujeito não a faz cair na inércia das coisas, porque, afectado o sujeito por outro, o “por” substitui-se pelo “para” do outro. A afecção do sujeito pelo Outro é uma doação ao Outro, segundo Lévinas.

A subjectividade passiva não encontra a sua origem na consciência. É anterior. A relação ética é antes da lógica e da ontologia. A relação ética ao Outro-homem sem que o Outro apareça ou se mostre ou se faça presente no presente da consciência.

A alteridade não é jamais presente, jamais recuperável. A passividade do sujeito responde a esta “diacronia”. Uma alteridade inacessível que passa, que passou inquietando o presente sem fazer-se o próprio presente.⁵⁰

Todavia, o Bem liberta a alteração daquilo que poderia ter de alienação. Alterado e obrigado pelo Bem, o sujeito é passivo. Generoso, desinteressado, e posto fora de si-mesmo, aberto ao Bem, libertado do enclausamento solitário, que se asfixia em si-mesmo e do encadeamento dos conceitos. A passividade não anula, porque responde ao Bem.⁵¹

Eu não escolho o Bem já estou aberto ao Bem. Não por minha anuência, mas porque o Bem me abriu. A abertura ao Bem é a minha humanidade, minha obrigação e minha libertação. A subjectividade humana, extrema passividade, é uma obsessão irredível pelos outros.

Toda a descrição da subjectividade que Lévinas apresenta está dirigida pela necessidade de sair do sujeito-consciência uma vez que se mantenha, com firmeza, a subjectividade singular do Eu.

47 Cf. C. M. Enrici – “La Passività del Soggetto tra Heidegger e Lévinas”, in: *Studia Patavina*, 46 (1999) 106-107.

48 Cf. E. Lévinas – A. E., 65.

49 Cf. *Idem, Ibidem*, 140-141.

50 Cf. *Idem, Ibidem*, 127.

51 Cf. *Idem, Ibidem*, 118.

Lévinas fala-nos de um Eu singular – de mim mesmo, o eu-mesmos – com minúsculas, não voltado para si-mesmo, mas responsável pelo Outro, aberto ao Outro e sem possibilidade de se fechar. Trata-se de um sujeito que se subjuntiviza a partir “de fora”. O Eu, em si, por si-mesmo, uno e único que se faz uno e insubstituível, como acusado pelo Outro e respondendo por Ele.⁵²

Interpretando a parábola do Bom Samaritano, pelo pensamento de Lévinas, este não está voltado sobre si mesmo. O Samaritano é um Eu-aberto, porque foi levado a responder pelo Outro e para o Outro (desvalido no Caminho). O Samaritano responde pelo Outro e dá conta do Outro, na estalagem: – *redere* –. O Samaritano é acusado pelo semi-vivo, como Outro, que lhe faz “remover as vísceras”.

Lévinas descreveu a relação com o Outro, como irreduzível e irrecusável pela consciência e pelo presente, na relação com a exterioridade anterior ao acto que abre a exterioridade. Ser afectado sem que a fonte de afecção apareça ou se faça “terna”.

Mas, a incomensurabilidade do Outro perante a consciência não será indiferença. A alteridade afecta sem remédio: exigindo, acusando e assinalando. A vivência do Outro é assignação de mim-mesmo pelo Outro.

O Eu pelo Outro, inquieto, acusado, perseguido, afectado pelo Outro sem qualquer escapatória, com obsessão pelo Outro. Trata-se de um sujeito uno e único, como aquele que repousa tranquilamente em si-mesmo, deslocado e respondendo. Lévinas quer significar que a obsessão pelo Outro não se anula perante um sujeito já terminado e acabado. O sentido da subjectividade coincide com a passividade anárquica da obsessão.⁵³

Lévinas pondera um sujeito uno e único que se alcança como responsabilidade insubstituível, pelos Outros, antes de se identificar numa identidade própria, na sua forma ou na sua essência.

O “ethós” determina a afirmação do sujeito singular e a crítica de um sujeito que escapa à sua obrigação na generalização, dado que as responsabilidades são do sujeito no singular e com minúsculas.⁵⁴

O sujeito uno e porque termo de uma exigência, é incitado a “responder”. O Eu não é um acusativo, mas um “nominativo”. O sujeito não se descreve como origem ou começo, como aquele que tem a iniciativa, abrindo-se como um sujeito, enquanto “passivo”. O sujeito alcança-se passivamente como acusado de uma acusação que não recebe um sujeito já feito e direito, mas que coloque a mesma subjectividade. Um sujeito que se não assume a si mesmo, porque ser sujeito é estar sujeito a Outro.

Uma das maiores conquistas do pensamento ocidental terá sido a afirmação da subjectividade idêntica, que já vem de Parménides. Aparecia o sujeito idêntico,

52 Cf. J. Tudela – “El Exceso de Bien: subjetividad y significación ética en E. Lévinas”, in: *Escritos del Verdat*, 12 (1982) 80.

53 Cf. E. Lévinas – A. E., 139-140.

54 Cf. *Idem, Ibidem*, 17.

presente a si mesmo, apreciando-se a partir da sua interioridade, identificando-se a si mesmo nos seus atributos e em seus qualificativos. Perante o chamamento do Bem, o sujeito não é isto ou aquilo, não se determina pela sua natureza, que o limita, limitando também a exigência e a responsabilidade.⁵⁵

Antes de ser este ou o Outro, sou já uno, que responde pelo Bem. O sujeito não é isto ou aquilo, mas tem uma experiência que o determina.

Perante o Bem, o sujeito não fica no abrigo, no seu lugar, expulsa-se depõe-se. O Bem despoja, até deixar a desnudez do uno, como pura resposta, como puro assentimento.⁵⁶ A nudez é estar na intempérie. O sujeito nu está exposto a esta sorte de inclemência libertadora que é a exigência de alteridade e que impede toda a possibilidade de me encerrar em mim mesmo e de bloquear-me. Perante o Outro, diante o chamamento do Bem, o sujeito permanece exposto e na sua nudez, sem poder revestir-se ou dissimular-se do conceito ou da identidade, do género ou da forma. A nudez inqualificável, um sujeito sem mais.⁵⁷

Mas, ao contrário surge como um que é para o Outro, como ferida aberta que nunca mais fecha, o sujeito uno como exposição ao Outro, antes que se refugie em mim e na minha identidade. O pensamento de Lévinas quer indicar que a presença a si mesmo não tem a última e definitiva palavra. Mas, é impossível uma reflexão absoluta, que faça do sujeito um possuidor total de si mesmo.

Antes do jogo de autoconsciência e da coincidência consigo próprio, o sujeito levanta-se sem identidade, como “alterado” sem possível separação. Com efeito, esta debilidade nas entranhas do sujeito, esta falta de identidade não é a anulação do sujeito.

Indica o seu carácter indeclinável e irreprimível por tal alteração, e por esta obrigação imposta face ao Outro, que se revela como sujeito sem vacilações nesta passividade sem jogo.⁵⁸

Passividade que nenhuma actividade do sujeito pode re-assumir, constituindo o sujeito como origem de tudo. Aparece como impossibilidade de uma auto-identificação do sujeito, que faça d’Ele substância contemporânea a si mesma. É uma unicidade que não se retém na própria identidade, porque já foi até ao Outro.

Se o sujeito, uno e suporte de responsabilidades é mais antigo do que a consciência, e resiste a toda a recuperação e a toda a reflexão que o faz voltar como dono de si.

A excisão do sujeito, sempre ferido de alteridade, flexionado “de fora”, não deixa nem esse mínimo espaço interior, que como ponto fixo, está aberto ao de permanência em si mesmo.

55 Cf. J. H. Silveira de Brito.

56 Cf. E. Lévinas – A. E., 61.

57 Cf. *Idem, Ibidem*, 65.

58 Cf. *Idem, Ibidem*, 72.

Segundo Lévinas, o sujeito-uno que não coincide consigo-próprio, que não assume a própria identidade, despojado, inquieto na sua unicidade, uno que não repousa na sua unicidade, um “des-fazer”, que impede ao uno de coincidir consigo-próprio, aberto e desprendido de si-mesmo.⁵⁹

Com estas formulas quer dizer Lévinas uma subjectividade una e única na qual se exterpou, o – *conatus essendi* – de B. Spinoza. O uno é aberto pelo Outro, para o separar da tendência do ser: o uno se des-interessa.⁶⁰

Esta unicidade não se fecha em si mesma, mas des-interessa-se por e para o Outro, rompe o tempo que unifica e sintetiza, e coloca o sujeito entre dois tempos, fazendo entrar o sujeito no tempo do Outro. O tempo da subjectividade não é sincronia que acaba na síntese, mas antes diacronia, que será servir e entrar – sem recuperação possível – no tempo do Outro, que é mais além do meu tempo.⁶¹

A temporalidade referencia-se como factor determinante na transformação do sujeito exposto a um Outro, que assume, prioritariamente, o papel de alteridade, capaz de violência e destruição da intimidade própria, em ser contra a morte, permitindo-lhe ignorá-la como facto súbito e aniquilador e encará-la como a eclosão de um Outro, que me põe em causa e obriga a “responder”, sobrepondo à nadificação-mortal o apelo do mistério. Na verdade, o tempo ou essa distância infinita, porque infinita e infinitesimal, que me sou capaz de interpor à aproximação implacável da morte, revela bem a incapacidade do sujeito em assumi-la, incapacidade dessa exemplarmente presente na figura do herói trágico, que capta sempre uma última oportunidade, ciente que está da impossibilidade derradeira de se decidir entre o ser e o não ser.

Na própria raiz da subjectividade aborda-se um “des-fase” inaudito da alteridade num que não permite a autoidentificação de um sentido que o arranca até ao Outro.

Mas, a palavra extrema da subjectividade chama-se “substituição”.

O sujeito é uno e único, como um átomo, absolutamente um “termo”. O sujeito não se define por um sistema de referências. Aqui aparece o sujeito como termo e sujeito como uno. Há uma unicidade do seu refúgio do acusado. A unicidade do em si, está feita de passividade absoluta. Trata-se de uma unicidade sem possibilidade de assunção, sem que possa converter-se em “para si”. O sujeito uno e único, sujeito “em si”, mas identificado a partir de fora. É passivo e passado sem descobrir-se no presente, mais velho do que o tempo recuperável de consciência e que aporta à consciência, a identidade já feita de uma responsabilidade. A subjectividade que na sua unicidade de acusado não pode refugiar-se na flexão sobre si mesmo, onde a reflexão já vive da responsabilidade pelos “Outros”.⁶² A unicidade absoluta e atômica do sujeito está exposta ao exterior. A unicidade do sujeito, em Lévinas,

59 Cf. *Idem, Ibidem*, 86.

60 Cf. *Idem, Ibidem*, 64.

61 Cf. C. Beckert – *Subjectividade e Diacronia no pensamento de E. Lévinas*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998, 74.

62 Cf. J. H. Silveira de Brito.

não se divide desde o “interior” é denominada “inquietude”. O sujeito uno será como uma torção, como uma contracção, como a crispação de uma provocação: “réurrence à soi à partir d’une exigence irrécusable de l’autre”.⁶³

A mísmidade do sujeito é obra do Outro. A unidade *per se* do sujeito é o termo, a “hipostasis” de uma apelação. O “Outro” é a entranha do sujeito-uno, que se confirma na sua unicidade. Este outro é o coração e a bondade do mesmo, a inspiração ou o próprio psiquismo da alma.⁶⁴

Relendo Lévinas, pela parábola do Bom Samaritano, encontramos o Outro como o protagonista e o paradigma do coração, e da bondade, que inspira a própria alma do Samaritano à “remoção das vísceras” (*splanchnôn*). O Samaritano torna-se no Outro e “fez-se” (*poimô*) no outro por causa do mandamento do Outro: *vade et fac tu similiter* para o legista. O Bom Samaritano afirmou-se como um sujeito activo por causa da passividade do Outro, que metaforicamente se encontra no “semi-vivo”, da narrativa segundo S. Lucas. A alteridade prende a subjectividade, como aconteceu, de forma analógica, com o Outro, símbolo da alteridade, que prendeu o Samaritano (o sujeito), dando-lhe “prioridade”.

Este procedimento é o “des-prender-se” da subjectividade. Segundo a parábola, o Samaritano surge-nos, metaforicamente, como um sujeito-uno, mas “des-prendido”, es-vaziando-se por causa do Outro (semi-vivo), como uma – expulsão de si mesmo –.

Segundo Lévinas, a unicidade irreductível do sujeito é a contracção do sofrer pelo Outro, que já é um sofrer para o Outro. No em si do sujeito é para o “Outro”. A subjectividade do sujeito é a transferência do “pelo outro” no “para o outro”. Diz-se aqui a inextingível doação do sujeito do “Outro”.⁶⁵

Na parábola, ao aplicar o sentido levinisiano, do sujeito, o Samaritano vive na doação do pelo Outro para o “para o Outro”, através da proximidade ao acolhimento des-interessado.

A alteridade que “acusa” constitui a subjectividade como um estar obrigado a responder. O “Outro” no mesmo é a subjectividade. A animação do sujeito revela-se como inspiração que é “alteridade”.⁶⁶

O sujeito refere-se como acusado do que sofrem os Outros (erros, falácias, negligência clínica, etc). Tudo está previamente no acusativo. Eu sou um “em si” pelos Outros. O outro é em mim, porque eu sou como expiação pelos Outros, como substituição dos Outros. Eu coloco-me como “refém” em vez dos Outros. Isto diz esta obrigação sem limites, mais além da vida ou da morte, que eu tenho e que sou face aos “Outros”.⁶⁷

63 Cf. E. Lévinas – A. E., 139.

64 Cf. E. Lévinas – A. E., 139.

65 Cf. *Idem, Ibidem*, 141.

66 Cf. *Idem, Ibidem*, 141-142.

67 “Reivindicação do Mesmo pelo Outro no coração do mim-mesmo, tensão extrema do ordenamento exercido pelo Outro em mim, sobre mim, empresa traumática do Outro sobre

O Bom Samaritano, no seu agir responsável, realiza uma obrigação exemplar (sem limites), que está para além da vida e da morte, sem o interesse, perante o Outro. Este é a motivação e a “substituição” do Samaritano, pelo acolhimento misericordioso de si mesmo.

O “Outro” não é o meu limite, tão pouco será o meu complemento. É aquele que levo às costas – “Auf dem rücken” – como uma responsabilidade anterior ao mundo. Desta forma, o sujeito liberta-se de si mesmo e dos limites que marca o Outro. Antes de ter um nome, (certo homem) levo as misérias e a súplica de todos os homens, como é o “semi-vivo” da parábola.

Assim, a humanidade do homem (são ou doente) não se levanta pelo esforço prometeico do herói.

A humanização em saúde, segundo o paradigma da parábola do “comportamento exemplar” (Bom Samaritano) revela a humanidade do homem (médico e/ou doente) na sua debilidade interna, essa desigualdade insuperável, esse quebrantamento interior, que nos faz estar em favor dos outros (marginais, doentes, etc), quando queríamos repousar em nós-mesmos. Mas, esta debilidade da humanização, em saúde, manifesta-se como a resistência do sentido do humano, que desmente as proclamações da morte do *homo dolens*. Segundo a humanização da saúde, a libertação e a irreductibilidade do humano é o “des-interesse”.

Mas, segundo Lévinas, o “Dizer” é justamente, a subjectividade humana. A subjectividade, como sinal dado ao Outro, é subjectividade, que não se fecha “sobre si mesmo”, porque já está aberta eticamente ao “Outro”.⁶⁸ Descrevemos o – Dizer – como relação ao outro homem, cuja intenção não se esgota na transmissão de mensagens. A relação ao outro homem, descrita como um “Dizer” é diferença do sujeito, que diz do interlocutor. Trata-se, pois, de uma diferença que é não indiferença ética.

Como se provoca esta palavra prévia, como o Dizer pré-original ao Outro?

A provocação vem de fora, da alteridade do Outro. E este provoca antes de aparecer, antes de se mostrar. Provoca como Outro, arrancando a palavra e com a palavra a vida.⁶⁹

A alteridade arranca o “Dizer” que tem uma significação prévia ao conteúdo do que se diz. Revela-se como significado que é a relação ao Outro. Relação que é “aproximação”. Proximidade que é responsabilidade e que vai mais além do ser e do “lógos”.⁷⁰

Esta “palavra” arrancada, no silêncio do “semi-vivo”, da parábola do Bom Samaritano, pelo traumatismo da irrupção da alteridade é justamente a subjectividade

o Mesmo” (Cf. E. Lévinas – *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye: Ed. Nijhoff, 1974, 180).

68 Cf. Lévinas propõe um modelo dessubstancializado de subjectividade, uma maneira de quebrar toda a coisificação do subjectivo. (Cf. E. Lévinas – A. E., 62).

69 Cf. *Idem*, *Ibidem*, 98.

70 Cf. J. H. Silveira de Brito.

ou a “humanidade”. O ser *sub-jectum*, do comportamento do Bem, (Samaritano) é palavra dada ao Outro (semi-vivo), arrancada e pro-vocada pela sua “alteridade”.

A subjectividade como “Dizer” está aberta ao Outro sem reserva. Mais para cá da afirmação de si mesmo, que é sinal que dá. Desde antes do fundamento, é comunicação com o Outro. Comunicação como condição de toda a comunicação.

A alteridade irrompe e provoca. A resposta é esta exposição que é subjectividade. Esta, como exposição, não pode desprender-se em si mesma. O gesto que pretende reter esta exposição é reduplicação da abertura. O sujeito é exposição da exposição, isto é, expressão. Assim, poderá dominar como descoberta arrancada de si, na sinceridade, abandono de todo o abrigo, e exposição ao traumatismo.⁷¹

O sujeito é expressão aberta sem possibilidade de clausura, sem refugio e sem abrigo, sujeito como sinal dado ao “outro” e em descoberta: dom ao Outro, doação que sou eu-mesmo, dando-me ao “Outro”. O Samaritano, na proximidade e no acolhimento, dá-se ao Outro (semi-vivo) que é “dom de Deus-Pai”. Assim, o Samaritano constitui-se como “contra-dom”, que vem do dom do Outro. Este contra-dom multiplica-se em “tarefas”, como vamos encontrar na humanização da saúde.

O Samaritano dá-se ao Outro, porque primeiro “se deu” (dom) este como “semi-vivo” ao Samaritano, no estar do silêncio do caminho, como “des-valido”, como um dizer primeiro. Só depois é que vem o “comportamento exemplar” de um homem da Samaria. A prioridade à primidade vem do “des-valido do caminho”, que “se oferece” ao Samaritano, como “dom”. Este recebe-o e acolhe-o como um “contra-dom”.

Ser sujeito, como o Bom Samaritano, interpretando e relendo o pensamento de Lévinas, é ser para o “outro”, ordenado para o Outro, obrigado ao Outro, até à substituição sem reserva e sem refugio.

O Samaritano estava obrigado, por ordem irrevogável, pelo “Outro”. O Samaritano está ordenado pelo Outro e para o Outro. A ordem do Outro está impressa no Rosto, na sua miséria, no seu olhar, no seu silêncio, na “semi-vida”, como des-valido na nudez da rua e é esta imperatividade que obcessionou o Samaritano. O Sacerdote e o Levita passaram para o outro lado da estrada, não obedeceram ao imperativo do Outro, porque já tinham os imperativos do culto do Templo e as “beracot”. Não foram obedientes ao duro presente da oferenda, o dom (semi-vivo / semi-morto). O Samaritano viveu a doação que veio do Outro, sem limites, que lhe permitiu, como des-valido no caminho (semi-vivo), a “remoção das vísceras”.

Nessa doação sem limites e crescente e passa ao “Infinito”. Este não aparece, não é presente na presença, é an-arquico e diacrónico. Mas a extrema sinceridade – a doação sem limites – do sujeito reenvia ao Infinito que apelou ao sujeito na sinceridade do “Dizer”.⁷²

71 Cf. J. H. Silveira de Brito.

72 Cf. E. Lévinas – A. E., 183.

Na subjectividade do sujeito assinala-se o Infinito que passou: quanto mais respondo, mais sou responsável.⁷³

O Samaritano deu variadas respostas, significando que foi mais responsável. A responsabilidade sem limites e crescente do Samaritano é apelação imemorial do “Outro”.

Mas, Lévinas chama, à resposta sem termos, a glória do Infinito. A luz do logos não o ilumina, mas o Infinito significa positivamente a extradição do sujeito, que repousa sobre si e “responde” a uma provocação que jamais foi presente.⁷⁴

O sujeito passivo, extremamente “passivo”. Não como uma coisa, mas como um colocar-se em vez do “Outro”, antes de toda a iniciativa até ser para o “Outro”: esta será toda a glória do Infinito. No sujeito, como – eis-me aqui –, há a glória do Infinito se “glorifica”.

Com efeito, o sujeito, como Dizer, que é “dom” como testemunho do Infinito.⁷⁵ O Dizer não encerra o Infinito. Nada, nem ninguém fecha o Infinito.

Só se testemunha no sujeito como “Dizer”, que é dar ao “Outro”. E se testemunho como uma – obediência ao Infinito – que ordena ao “Outro” – homem. O Infinito não é uma luminosidade, que se imponha. É desmesurado e absolutamente “Outro”. Mas, ecoa na minha resposta e no meu oferecimento.

É pela voz do testemunho como a glória do Infinito glorifica-se, que diz e dá aos Outros, passivamente, como uma assignação absoluta.⁷⁶

Mas, essa “obrigação” que se entrega e dá, testemunho do seu passo. A ordem ressoa na obediência mesma, a chamada ouve-se na mesma resposta, como ordem que me ordena pela “minha boca”.⁷⁷ Mas, um Deus que é Bem e que inspira o – sujeito –, que levanta o sujeito, tirando-o de si mesmo. O Infinito não tem glória mais pela subjectividade, pela aventura humana da aproximação ao “Outro”, pela substituição ao “Outro”, pela expiação pelo Outro.⁷⁸

O sentido ético rompe a sincronia do – lógos –, a unidade total e imanente do mundo. A bondade é outra coisa ser e a responsabilidade ética, abre o caminho ao Outro, porque “des-valido no caminho”, pelo “comportamento exemplar”, que é dizer “ética”, como óptica do divino,⁷⁹ será dizer “transcendência”.

E o Infinito transcendente não é fenómeno, senão que se testemunha gloriosa e crescentemente nesta responsabilidade. Na minha resposta e no meu “dom”, aí passa o Infinito (Deus). Como é possível este extremo “des-interesse”, que quebra o destino do ser – *eius conatus* – e vai mais além da vida e da morte? Só pelo Bem

73 Cf. *Idem, Ibidem*, 184.

74 Cf. *Idem, Ibidem*, 184-185.

75 Cf. *Idem, Ibidem*, 184.

76 Cf. *Idem, Ibidem*, 186.

77 Cf. *Idem, Ibidem*, 187.

78 Cf. *Idem, Ibidem*, 189.

79 Cf.

– outro nome de Deus – que me alcanço no sujeito uno e único, como responsável do Outro, o desvalido da parábola.⁸⁰

PELA PROXIMIDADE DO OUTRO: O DESVALIDO NO CAMINHO

O Rosto de Outrém, na proximidade do Dizer, vem de um para além e diz-me respeito a partir de um passado imemorial. As noções de distância e de proximidade devem ser entendidas em relação à noção de criação, da qual o homem é dependente. Lévinas parte do postulado bíblico do homem criado à imagem de Deus e só aceita que se diga que o “Rosto” é imagem, se se entender como “imagem de Deus”, não como um ícone, significando caminhar no seu rasto.⁸¹

O Rosto do próximo significa-me uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo o consentimento livre, todo o pacto, e todo o contacto.⁸² Daqui que Ele permanece absolutamente “assimétrico” em relação a mim. Refere-se como proximidade nunca totalmente próxima, não sendo um contacto com Outrém, que anula a “alteridade”.

Assim, a expiação pelo Outro, a responsabilidade, não supõe uma consciência comprometida num presente; trata-se antes de uma significação da proximidade do Mesmo e do Outro, onde a implicação de um no Outro, significa a entrega de um pelo Outro, “proximidade” numa suficientemente próxima. Abre-se numa sujeição que precede a “proximidade” mesma do Rosto, ou a decisão em assumir uma ordem.

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

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

O próximo, mais próximo, segundo nossa interpretação da parábola pela leitura de Lévinas, aquele que chegou primeiro foi um certo homem, que descia de Jerusalém para Jericó, que caiu nas mãos dos salteadores, que o despojaram e abandonaram, deixando-o “meio-morto” (Luc. 10, 30).

A proximidade consiste no facto de estar lançado, abraçado a um próximo que é estranho, um absolutamente outro. O próximo é o desenraizado, o apátrida, o exposto ao frio e ao calor das estações, o que, em suma, está dependente de mim.

80 Cf.

81 “Être à l’image de Dieu, ne signifie pas être l’icône de Dieu; mais se trouver dans sa trace.” (E. Lévinas – *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: J. Vrin, 1988, 202).

82 Cf. M. da Conceição Soares – “Emmanuel Lévinas e a obsessão do Outro”, in: *Didaskalia*, 30 (2000) 174.

O próximo mais próximo da parábola, como “des-valido” no caminho gerou a proximidade de um samaritano, chegou a seguir. E a proximidade é ditada pelo facto de que o seu ser “estrangeiro” me incumbe, me acusa de uma falta, que não cometi livremente, pondo em questão a identidade do Samaritano, obrigando-o a um despojamento de si mesmo para cuidar do Outro, como des-valido no caminho dos salteadores (dado como semi-morto).

A humanidade e humanização consiste num ir para o Outro, sem me preocupar do seu movimento para mim, num abeirar-se do próximo, de tal maneira, que o Eu esteja sempre disposto a manter uma “resposta”, a responder pela responsabilidade.⁸³

O Outro torna-me “vulnerável” confirmando a minha permanência e não me deixa fugir, tal como o Samaritano que viu e aproximou-se. O Sacerdote e o Levita significaram uma ruptura com o Outro (semi-morto). O Outro (des-valido) está próximo, provocou no Samaritano a questão ética, leva-me para além da minha vontade e consciência, desperta-me para a minha responsabilidade, que se tornou possível na atitude do Sacerdote e do Levita como “vergonha”. Esta poderá ser, segundo Lévinas, um “nascer de novo” de responsabilidade de identidade, para a responsabilidade de alteridade, devido o cumprimento ritual/cultural da Toráh e os profetas, simbolicamente dadas na narrativa de Lucas no comportamento obrigatório do cumprimento da Lei (instituição de Israel do tempo de Cristo).

Foi o Outro (desvalido no caminho) que apareceu primeiro no caminho da proximidade, tendo levado o Samaritano à proximidade do outro, acolhendo-o e respondendo aos seus apelos (entre dores e sofrimento, pela ajuda terapêutica), desde o silêncio e vulnerabilidade entre a vida e a morte.

A proximidade é o sentido mais profundo da vida humana. É anterior à consciência como caminho de retorno a si e dada no des-valido do caminho. Não se trata de negar a consciência, mas de recorrer ao nível prévio do saber, a subjectividade, vulnerabilidade.

Lévinas recorre à categoria de proximidade. Surge como uma relação sem relação não mediada, imediatez do outro, que é subjectividade anárquica (anterior à arche) implicação, recepção e aceitação do Outro, que vem a mim – Samaritano –, significando mais do que a origem da “ab-origem” e mais do que a consciência e seu tema.⁸⁴

A proximidade significa aproximação que, primordialmente, é contacto e não equacionamento intelectual do contactado, surge como uma base original possível do saber, que não se substitui a esta base original.

Anarquicamente, a proximidade é, assim, uma relação com uma “singularidade” sem a mediação de nenhum princípio e de nenhuma idealidade.

83 Cf. E. Lévinas – *Du sacré au saint*, Paris: Ed. Minuit, 1977, 106.

84 Cf. M. L. Costa – *Lévinas: uma introdução*, Petrópolis: Editora Vozes, 2000, 170.

Será acaso a proximidade uma certa medida de intervalos, traçados entre dois pontos cuja contiguidade é inclusive a coincidência assinalariam o limite? Assim sendo, a proximidade teria um sentido relativo. Mas, o sentido absoluto e próprio supõe a humanidade. Um dos fins da justiça, tem a ver com a proximidade.⁸⁵ A questão da justiça, já que esta derivasse de uma significação primeira, ou seja, exactamente de uma significação “an-árquica” da proximidade.⁸⁶

A proximidade não é um estado, um repouso, senão precisamente, inquietude, não-lugar, fora do lugar do repouso, que perturba a calma da não-localização do ser que se torna repouso em algum lugar. Logo, a proximidade é sempre insuficiente, jamais demasiado próxima. Não se basta numa estrutura fixa, tal como na física de Aristóteles, senão quando se representa na exigência da justiça como reversível, recai em relação. A proximidade converte-se em sujeito. Chega ao seu ponto superlativo, quando desencadeia a inquietude, que não cessa, convertendo-se em única e, desde este momento, esquecendo-se completamente da reciprocidade.

Trata-se de um amor do qual não se espera correspondência. Aqui aparece este sentido amor ao próximo des-interessado, para chegar ao amor de Deus, como parábola do azar do amor ao próximo, que tem uma vivência para Lévinas se apresenta como justiça, e como discurso ético, para o cristão aparece na mundividência ética da misericórdia, como fonte de humanização.

A proximidade é o sujeito que se aproxima e que, por conseguinte, constitui uma relação na qual eu participo como “termo”. Este excesso ou este defeito remete-me para fora da objectividade da relação. Agora, é necessário falar na primeira pessoa. Eu sou um termo irreduzível à relação e, sem dúvida, em recorrência, que me esvazia de toda a consistência.

A proximidade não é um estado em repouso, mas é antes uma inquietude, um “u-tópos”, fora do lugar do repouso num lugar. Surge sempre como proximidade de um modo insuficiente. Jamais demasiado perto, a proximidade não se fixa numa estrutura, mas quando se representa numa exigência da justiça, como elemento reversível, recai numa simples relação. A proximidade, como a cada vez mais próxima, converte-se em “sujeito”. Ela atinge um ponto superlativo como minha “inquietude”, que não cessa. Converte-se em única e a partir desse momento qualquer um esquece a reciprocidade como se se tratasse de um amor do qual não se espera correspondência. A proximidade é o sujeito que se junta e que, por conseguinte, constitui já uma relação na qual eu participo como um termo. Mas, na qual sou mais ou menos do que um termo.⁸⁷

A proximidade não se resolve na consciência que um ser adquire do outro ser, ao qual estimaria como “próximo”, enquanto encontraria à sua vista ou no seu alcance, e enquanto seria possível captá-lo, tê-lo ou entretê-lo na reciprocidade

85 Cf. E. Lévinas – *De Otro modo que ser, o más allá de la esencia*, tercera edición, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, 140.

86 Cf. *Idem, Ibidem*, 141.

87 Cf. *Idem, Ibidem*, 142.

do aperto de mãos, da carícia, da colaboração, do comércio ou da conservação. A proximidade não está no saber e tão pouco na reciprocidade. A proximidade é não-indiferença à presença do “outro”, que me olha. A proximidade é a presença do Outro (semi-vivo), como desvalido, que olha e chama o Samaritano à misericórdia.

A parábola foi dita, em arameia, por Jesus Cristo, oralmente, depois composta por um “escriva” em grego “Koive”. Mas, foi a resposta concreta a uma pergunta do Doutor da Lei: quem é o meu próximo? Jesus Cristo começou esta narrativa casuística como o próximo-mais-próximo: o “des-valido” no caminho de Jerusalém a Jericó. O Outro (des-valido) tornou próximo o Samaritano. O Sacerdote e o Levita marcaram posição com a indiferença, que os conduziu à não-proximidade. O último a chegar foi o Samaritano, que se tornou o primeiro a chegar, no Reino de Deus, por causa da primeira pergunta do legista: que hei-de fazer para alcançar a vida eterna. O caminho do amor é “proximidade” que termo e ponto de chegada ao acolhimento do “des-valido” no caminho pelo azar do amor ao próximo para chegar ao amor a Deus. A proximidade do des-valido é o novo “ethós” do Samaritano.

A diferença constitui-se, portanto, como não-indiferença e a ruptura com o sistema da reciprocidade como uma obsessão. O comportamento exemplar do Samaritano foi marcado pela não-indiferença, porque proximidade pela proximidade do Outro (des-valido).

Mas, obsessão, enquanto não-reciprocidade e afecção de sentido único irreversível como a diacronia do tempo que escapa entre os dedos, anula-se em mim, nomeando-me na primeira pessoa, isto é, eu sou responsável pelo Outro desde sempre.

Na linha levinasiana, o humano não nasce nem da decisão, nem da obediência. Logo, o humano é uma possibilidade que nasce do questionamento do ser, da saída da dimensão ontológica. Assim, a ética surge, exactamente, quando ninguém pode responder em meu lugar.⁸⁸

A proximidade, em Lévinas, significa, então, vencer o medo de superar o esquecimento da responsabilidade ao chamado e de encontrar a dimensão verdadeira do existir e do pensar. A proximidade é o movimento em direcção ao Outro, em sentido único, sem preocupação do movimento de volta. O Samaritano foi em direcção ao Outro, viu e aproximou-se e acolhe-O, sem se preocupar pelo movimento de volta.

Mais, exactamente, é o “aproximar-se” de tal maneira que, acima de todas as relações recíprocas, que não deixam de se estabelecer entre mim e o próximo, porque tenho dado um passo a mais até ele. Mas, este passo é possível se tal passo é “responsabilidade”, de tal modo que na “responsabilidade”, existente, em mim, com relação ao Outro, eu sempre possuo uma resposta a mais para responder à sua própria responsabilidade. Logo, responsabilidade, que vem a seguir à proxi-

88 Cf.

midade, não é coincidência e muito menos retorno. É sempre abertura. É o dar-se inexoravelmente.⁸⁹

Ser eu (Moi) significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre os meus ombros. Mas, a responsabilidade esvazia o Eu do seu imperialismo e do seu egoísmo da salvação, não o transforma em movimento da ordem universal, porém confirma a unicidade do Eu (Moi). A unicidade do Eu (Moi) é o facto de que ninguém pode responder em meu lugar.

A responsabilidade, que supõe a proximidade, é, paradoxalmente, de fora para dentro – e-ventum –. Inverte a tendência de procurar a possibilidade de comunicação em um ir de dentro para fora, desde a coincidência da consciência consigo mesma.⁹⁰ Em Lévinas, o privilégio da proximidade, com relação à ordem racional, a qual tende, em princípio, a um sistema de puras relações, é a hipótese da relação em subjectividade obcessionada por uma obsessão não recíproca até ao próximo.

Na verdade, a subjectividade não se reflecte como prévio à “proximidade”, na qual se comprometeria ulteriormente. Ao contrário, na “proximidade”, enquanto relação e termo, é o lugar no qual se tece todo o compromisso.

Todavia, é a partir da proximidade que se deve tratar o problema da subjectividade, visto ser esta uma responsabilidade pelos outros, uma extrema vulnerabilidade.⁹¹

A subjectividade do sujeito é a vulnerabilidade, a exposição à afecção, sensibilidade, passividade mais passiva, que qualquer passividade.⁹²

Em Lévinas, a subjectividade do sujeito é a sensibilidade como “vulnerabilidade”. É, enquanto passividade acusativa, resposta a um chamamento, a qual, perpassada pelo Outro é marcada pelo Infinito. Por outras palavras, o Outro está no cerne da subjectividade, precedendo a própria identidade, já que tudo se produz previamente ao despertar da consciência.⁹³

A proximidade não é reflexão sobre o estado da alma, do eu que se aproxima do próximo. Não é, portanto, uma configuração, que se produz na alma. É uma imediatez mais antiga que a abstracção da natureza. É tão pouco uma fusão. É um contacto do Outro, e neste estar em contacto não se trata nem de investir contra o Outro para anular a sua alteridade, nem de suprimir o Eu no Outro. Pois, o próximo não se deixa preceder por nenhum precursor e apresenta-se dentro de uma contingência, que exclui o todo a priori. Assim, desta maneira, o “próximo” concerne-me antes de toda a assunção, antes de todo o compromisso aceite ou anulado. É o primeiro a vir sem anúncio de nivelamento, antes de qualquer relação contratada, à margem de qualquer parentesco.⁹⁴

89 Cf. E. Lévinas – *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, 141.

90 Cf. E. Lévinas – *Humanismo do outro homem*, Petrópolis: Vozes, 1993, 61.

91 Cf. *Idem* - *Humanismo do outro homem*, 124.

92 Cf. J. H. Silveira de Brito.

93 Cf. A. Ponzio – *Sujet et Altérité sur Emmanuel Lévinas*, Paris: L'Harmattan, 1996, 24-26.

94 Cf. E. Lévinas – *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 148.

O próximo não concerne por ser reconhecido como pertencente ao mesmo Género que eu, mas, antes, pelo contrário, porque é precisamente “Outro”. O próximo é irmão. É fraternidade irrecusável. É impossibilidade de recusa.⁹⁵

Marca-se antes que eu o designe. É o gemido do humano totalmente “Outro”. O Samaritano exprime-se na impossibilidade de recusar o “acolhimento” do “des-valido”. O próximo é o des-valido no caminho, que está como “semi-morto”. Mas, a proximidade da proximidade está, na parábola, no “des-valido” (o Outro como semi-morto), que estimula à proximidade do Samaritano, que é irrecusável, dando-se inexoravelmente, dizendo “responsabilidade pelo Outro”. O silêncio, o gemido Outro leva à proximidade do Samaritano, para que este responda, primeiramente, com a “remoção das vísceras” (misericórdia). Ao fim da parábola o legista responde a que foi mais próximo: aquele que usou da “misericórdia”.

Para o Sacerdote e para o Levita o próximo não é o irmão, mas aquele que cumpre a Lei e os Profetas (Escrituras).

O não reconhecimento do próximo consiste em passar para o outro lado do caminho.

Na aproximação, eu sou, desde sempre, servidor do próximo, chego sempre já demasiado tarde e culpado deste atraso. Aqui poderemos repetir as palavras de F. Dostoievski, nos Irmãos Karamazoo: “Somos todos culpáveis de tudo e todos diante de todos e eu mais do que os outros”.

Sou sempre responsável pelo Outro, porque estou próximo, de modo pleno e inteiro e não restrito a actos ou, então, à imputação dos actos e suas consequências. Não sou livre para decidir “onde e quando” pode ser suspensa a minha responsabilidade. Na perspectiva levinasiana, a ética significa a partir da minha responsabilidade inalienável pelo Outro, responsabilidade que conduz o sujeito à substituição, condição na qual o eu toma o lugar do Outro, respondendo inclusive pelas faltas, que ele comete. É a responsabilidade inalienável pelo Outro, porque estou na proximidade do Outro.

A responsabilidade pelo Outro chega até à “substituição”, que se plasma na figura do “refém”.

Estou como que ordenado “de fora”, traumáticamente, por uma autoridade, que me dirige. Não é a consciência, nem uma espécie de consciência, que me faz devedor da chegada em atraso ao próximo. O Sacerdote e o levita, chegaram antes do Samaritano, mas chegaram “em atraso”, porque não “se comprometeram com o Outro” (respondere). Porque a proximidade está à margem da representação, da ontologia, do logos. O próximo não se mantém numa forma. Bem antes da consciência de escolha o homem (Samaritano) aproxima-se do homem (des-valido).

O próximo é o totalmente Outrém. Nada é mais elevado do que o próximo e, enquanto tal, não pode deixar-me indiferente. O samaritano, como próximo, tor-

⁹⁵ Cf. *Idem, Ibidem*, 148.

nou-se próximo devido à proximidade da proximidade, o des-valido no caminho, que não o deixou indiferente, segundo a nossa leitura a partir do pensamento de Lévinas.

O próximo golpeia-me, antes mesmo de me golpear, como se já o tivesse ouvido, antes mesmo de me falar.⁹⁶

De acordo com Lévinas, a proximidade mais próxima expressa-se no “rosto do Outro”, que me olha, que me escuta, que está em farrapo e em silêncio. É, segundo a narrativa do Bom Samaritano, aquele homem que foi despojado, roubado e levou pancada dos salteadores no caminho da vida, entre a vida e a morte (Lc. 10, 30). O Rosto é proximidade e responsabilidade irrecusáveis, que antecede todo o consentimento livre, todo o pacto e todo o contracto. Escapa a toda a representação. O descobrimento do rosto é nudez, não-forma, abandono em si, envelhecimento, semi-vivo ou semi-morto (Lc. 10, 30).

O rosto é mais nu que a nudez pobreza, pele em farrapos, vestígio de si mesmo. Revela-se como lapso de envelhecimento já perdido, que escapa a toda a retenção e altera a minha contemporaneidade com o “Outro”. Este Outro reclama antes mesmo que eu venha. Já era “des-valido no caminho”, quando chega o Samaritano e se entrega ao Outro, pela “remoção das vísceras”. O Sacerdote e o levita simbolizavam o atraso sempre irrecuperável, como a minha presença que não responde à extrema urgência do vencimento.

Sou acusado de ter demorado. Mediante esta miséria, o Rosto do próximo obsessiona-me, levando Lévinas a dizer: “Quanto mais respondo, mais responsável sou, quanto mais me aproximo cuja carga tenho, mais longe estou. Nada mais me é indiferente. O olhar torna-me “imperativo”.⁹⁷

Não como um “imperativo categórico” à maneira de Kant, mas um “imperativo de alteridade”, segundo Lévinas. Como comenta P. S. Privatto, o rosto não é mais visto teoricamente, mas “acolhido”, isto é, o mesmo, abrindo-se na ordem do ser expansivo identificador, transcende-se e responde para além da sua medida e liberdade, com infinita responsabilidade. Esta nova relação com o Rosto, relativizando a ordem do ser expansivo, transcende-se e é a ética da alteridade, que inaugura o humanismo do “Outro-homem”.⁹⁸

Na proximidade escuta-se num mandamento, que procede de algo como um passado imemorial, um passado que jamais foi presente, que não teve começo em nenhuma liberdade. Este modo do próximo é o “rosto”.⁹⁹

96 Cf. “El prójimo me golpea antes de golpear-me, como se ya lo hubiese oído antes de hablarme” (*Idem, Ibidem*, 150).

97 *Idem, Ibidem*, 156.

98 Cf. P. S. Privatto – “Ética da alteridade”, in: M. A. De Oliveira – (org.) – *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000, 90.

99 Cf. E. Lévinas – *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 150.

O Rosto do Outro é um mandamento, porque está para além do fenoménico e além do “ser”. Ao resistir ao poder da razão, será irreduzível ao ego cogito, porque chama, o eu para fora de si, e exige “justiça”.¹⁰⁰

A proximidade realiza-se num mandamento e numa virtude, segundo a narrativa de S. Lucas. Como mandamento é no: *Vade et fac tu similiter*, mas pela virtude está na misericórdia. A proximidade do “des-valido” cria-me uma ordem (dita a ética normativa) e vivência-me pela misericórdia (actualiza uma ética de virtudes). Pela proximidade há um “éthos” que é complementaridade. Assim, a “proximidade” do Outro, segundo a parábola, não é um imperativo de alteridade (ético) como alternativa, mas como complementaridade do Outro-homem.

P. Ricoeur coloca a categoria do próximo, por oposição ao – socius. Enquanto que o – socius – é o homem da história, o próximo é “l’homme du regret, du rêve, du mythe.”¹⁰¹

A categoria do próximo é uma categoria “périmée”. A esta está ligado o Samaritano. Ele é aqui uma categoria para os outros. Ele é, segundo o juiz piedoso, a categoria do “estrangeiro”. Ele não faz parte do grupo social.

Segundo P. Ricoeur é um homem sem passado e sem tradição, considerado um impuro de raça e de piedade, menos do que um gentio. O Samaritano é a categoria de não-categoria.¹⁰²

O Samaritano é ele próprio da ordem do acontecimento, pois ele é sem a mediação de uma instituição, de tal forma que o Samaritano é uma pessoa com capacidade de se reencontrar. Toda a sua compaixão é um gesto que está para além do papel social, da personagem e da função. Ele inova uma mutualidade hipersociológica.¹⁰³

Mas, ainda segundo Lévinas, a proximidade, supressão da distância, significa a “consciência de”, abre a distância da diacronia sem presente comum, onde a diferença é passado que a dia-cronia é sem presente comum, onde a diferença é passado que não se pode alcançar, um provir que se não pode imaginar, o não-representável do “próximo”, relativamente ao qual permaneço atrasado, obsessivo pelo próximo, mas onde esta diferença é a minha “não-indiferença” para o Outro. A proximidade é fruto do tempo memorável.¹⁰⁴

100 “A justiça consiste em reconhecer em outrém o meu mestre. A igualdade entre pessoas nada significa por si mesma.” (E. Lévinas – *Totalidade e Infinito*, 59). Segundo Lévinas, a justiça só é possível se houver privilégio da assimetria sobre a reciprocidade. A justiça não é comparação, não é proporção, mas contínua correcção e superação do mero limite fixado por uma lei objectiva.

101 P. Ricoeur – *Histoire et Vérité*, Paris: Editions du Seuil, 1955, 220.

102 “Le Samaritain est aussi une catégorie, si l’on veut: mais il est ici une catégorie pour les autres, il est, pour juif pieux, la catégorie de l’Etranger, il ne fait pas partie du groupe, il est l’homme sans passé ni tradition emthenteques, impur de race et de piété, moins qu’une gentile, un relapse. Il est la catégorie de la non-catégorie. Il n’est pas occupé, il n’est pas préoccupé à force d’être occupé: il est en voyage, non encombré pas sa charge sociale, prêt à changer de route et à inventer un comportement imprévu, disponible pour la rencontre et la présence. (*Idem, Ibidem*, 215).

103 Cf. *Idem, Ibidem*, 215-216.

104 Cf. E. Lévinas – *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 151.

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

Não é casual que Jesus escolha como protector desse des-valido, que é “Ele-próprio”, que é entregue a um “samaritano”, que era de categoria inferior, sem categoria como refere P. Ricoeur, que determina pela “compaixão”. O próximo exige uma ternura capaz de assumir rasgos. O próximo, no sentido da parábola, não nos pode deixar indiferentes e provoca uma “resposta”.

PELA RESPONSABILIDADE DO DESVALIDO NO CAMINHO: O DAR-SE DE UM SAMARITANO

A subjectividade é rodeada, obsessionada pela “alteridade”. Existir, então, é superior, carregar o peso do “Outro”. Responsabilidade, enquanto resposta (*respondere*), é o peso que a subjectividade carrega. Por outras palavras, a responsabilidade qualifica a subjectividade. É o sofrer pelo “Outro”. Significa ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele. A subjectividade é uma responsabilidade pelos “Outros”, uma vulnerabilidade extrema. É tecido da responsabilidade.

A tese desenvolvida por Lévinas dá ênfase à “responsabilidade” do eu em relação ao Outro até chegar à “substituição”, o “para-o-outro” do desvalimento, da mostração ao Outro, convertendo-se em “para-o-outro” da responsabilidade.¹⁰⁵

Portanto, “responsabilidade”, enquanto princípio de individualização, é a impossibilidade de não-indiferença e de abandono do próximo, que se “aproxima”. A responsabilidade pelo “Outro”-homem, a impossibilidade de abandoná-lo sozinho, ao mistério da morte é, concretamente, através de todas as modalidades do dar, susceptão do Dom – último de morrer por “Outrem”.¹⁰⁶

Assim, encontramos o “prólogo”, por esta parábola do Bom Samaritano, do “desvalido no caminho” na Paixão e Morte, como *via crucis*.

Segundo Lévinas, a substituição de “um – para – o – outro” não é um acto. Trata-se, pois, de uma passividade inconvertível em acto, aquém da alternativa acto-passividade. É o outramente que ser. Ser si mesmo é levar a miséria e a falha do Outro, inclusive com a responsabilidade que o Outro possa ter para com o Samaritano.

De uma maneira geral, ser responsável por alguém é assumir um “compromisso” e *respondere* por aquilo em relação ao qual se compromete.¹⁰⁷ Referi-mo-lo, se-

¹⁰⁵ “En suma, la tesis de la presente obra es que el énfasis de la abertura sea la responsabilidad respecto al otro hasta llegar a la substitución, el para u otro del desvalimiento, de la postración al otro convirtiéndose en para el otro de la responsabilidad.” (E. Lévinas - *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 190.

¹⁰⁶ Cf. *Idem*, *Ibidem*, 148.

¹⁰⁷ Cf. P. Knauer – *Para compreender a nossa Fé*, tradução do alemão para brasileiro, S. Paulo: Edições Loyola, 1987, 200-201.

gundo a ética clássica (fundamental) fundada em escolhas livres, que permanecem limitadas espaço-temporalmente, em que a responsabilidade se mede pelos compromissos livres de consciência.

Com efeito, a “Responsabilidade” que Lévinas propõe não é medida por “compromissos” que se assumem, é anterior a qualquer compromisso. É uma responsabilidade de “alerta”, que se não fecha num código de decisões livres.

Uma tal responsabilidade é por tudo e por todos, que investe o eleito, sem esperar pelo seu assentimento, sem que tenha tempo para discutir. Aparece como uma subjectividade investida, em que a metáfora mais adequada se retira do profeta maior de Israel, Isaías: “Eis-me aqui.”

Em “Totalité et Infini”, esta identificação fazia-se mediante a “fruição”, num contentamento de si, agora a identificação faz-se num sentido inverso e exterior: Eis-me aqui. Enviei-me, que se clarifica na subjectividade de Um para o Outro, obtido num – “autrement qu’être” – do eleito. Este coloca-se na ordem da responsabilidade, não se decifrando para decidir nada a seu respeito. Uma tal eleição assemelha-se a uma carga obsessiva e inquietante, que interdita o repouso, porque somos todos responsáveis de tudo perante todos e eu mais do que os Outros. Aquilo que faço, ninguém pode fazer no meu lugar. O nó da singularidade é a responsabilidade.

O eleito não pode fugir à responsabilidade, ela persegue-o até ao mais íntimo e não lhe permite viver uma vida tranquila.

Ao referir-se à resposta de Caím, depois de ter morto o seu irmão Abel (Gen. 4, 1-36), Lévinas sublinha a interrogação: “Serei eu responsável pelo meu irmão?”¹⁰⁸ Esta pergunta não tem sentido se cada um de nós se ocupar de si, se permanecermos apenas ao nível da “fruição”. Se existíssemos apenas para nós, era incompreensível que outrém, este fora de nós absoluto, nos dissesse respeito. Mas, o contexto, de E. Lévinas, coloca a noção de responsabilidade como centro do imperativo ético, dado que é a partir do Outro, que a liberdade própria recebe a sua definição e o seu estatuto. Por tal motivo, a responsabilidade está no coração da ética, porque a relação com o Outro, mais do que recíproca, é “assimétrica” no sentido em que o relacionamento entre o “Eu-Tu” é interpretado a partir do Outro e não de si mesmo, como fez o idealismo transcendental Kantiano.¹⁰⁹

A subjectividade, antes de ser para si, deve responder pelo sofrimento e pela morte de Outrem. Há uma passividade que “responde” e desperta o homem para as suas exigências mais elevadas. A passividade é, para Lévinas, uma afecção do homem para o bem, uma afecção que o torna vulnerável ao sofrimento do Outro e do Mundo.

A eleição ao serviço enraíza-se na passividade, que faz de cada um de nós responsáveis pelo seu irmão, mesmo quando a nossa liberdade recusa.¹¹⁰

108 Cf. E. Lévinas – E. N., 128.

109 Cf. C. Zuccaro – *La Vita umana nella riflessione etica*, Brescia: Queriniana, 2000, 40-41.

110 Cf. M. Coceição Soares – “Emmanuel Lévinas e a obsessão”, in: *Didaskalia*, 30 (2002) 179.

Mas, o despojamento do Eu consiste numa responsabilidade irrenunciável pela sorte do Outro homem. Assim, esta passividade radical mais passiva, que qual quer passividade reside na obsessão da responsabilidade pelo outro homem oprimido, que compreende não só o que o outro homem sofre, mas o que livremente elege.¹¹¹ Também aparece na parábola do Bom Samaritano.

A relação com o Outro realiza-se como uma “diaconia” e como hospitalidade (Luc. 10, 37-45). Eu devo que receber, quem se apresenta para mim como um interactivo de alteridade (imperativo ético). Ele – des-valido – estende-me a mão e olhame (Samaritano) e diz: preciso de ti. O eu é (Moi) é, pois, sensibilidade, vulnerabilidade, sujeição, refém, porque sujeito do Outro, expiação, porque sua vítima e, finalmente, “responsabilidade”.

A minha identidade recebo-a a partir do Outro. Só no encontro contigo verdadeiramente, quando o Outro se entrega a mim, me liberta e me dá a vida e a salvação. O Samaritano só encontra sua identidade, quando “*re-spondere*” do moribundo do caminho de Jerusalém a Jericó.

Logo, o Senhor Jesus Cristo está naquele Outro, que a mim se dirige. Pelo primeiro testamento, surge a prioridade ao Outro sobre mim. O pobre, o moribundo, o des-valido na estrada, é aquele que é imperativo ético (de alteridade) e me provoca, é o Outro, que me dá oportunidade de me tornar nele.

No acolhimento do Outrém, acolho o Altíssimo, ao qual a liberdade pessoal se subordina.

Lévinas, indo buscar a ideia de Infinito, e de Deus, ao encontro com o Outro, que não é algo abstracto, mas manifesta-se num Rosto e é manifestação de alguém. Naquele Rosto não temos uma representação, mas sim uma epifania há nele uma “presença ausente”, a ideia de Infinito que ordena. É um rosto completamente nu e indefeso, que nos lança na intriga e nos leva ao Infinito. O episódio dos discípulos de Emaús, e ao terminar na fracção do pão, é quando os discípulos reconhecem o Senhor, foi então que se deu o: ἀφαντός. Perante o numinoso do Outro, a resposta, foi: *cor nostrum ardens erat in nobis* (Lc. 24, 30-32).

Porventura, a nudez deste rosto tem significado em si, além de abertura ao transcendente é abertura ao pobre, ao doente, ao marginal. Enquanto Outro, o “rosto” é o homem da rua, é o primeiro que chega e aparece (o des-valido no caminho).

Deus, para o homem, é um “rosto”, é o rosto do pobre, do necessitado, do indigente, e do doente. A glória de Deus manifesta-se no rosto do sacrificado. Na fragilidade do Outro, do pobre e do doente está o verdadeiro poder salvador. Por isso, o rosto do Outro nunca me deixa indiferente: nele se depara toda a humanidade. Logo, perante o Rosto do Outro (des-valido no caminho – Jesus Cristo) só poderei ter uma atitude: “Eis-me aqui.”

111 Cf. G. Römpf – “Verantwortung als obsession?”, in: *Theologie und Philosophie*, 74 (1999) 527-544.

De outra maneira, o “eis-me aqui” de Isaías, que se apresenta como resposta, é expresso pela narrativa do Bom Samaritano (Lc. 10, 25-37). Este não vive para si e a partir de si, debruçado sobre si mesmo, mas vive para o Outro e a partir do Outro, não com preocupação auto-realizadora, e de auto-satisfação, do proveito próprio ou de lucro, mas destituindo-se de si para servir incondicionalmente o Outro, para dar a vida pelo Outro.¹¹²

O acolhimento do Outro não é mera contemplação, mas uma dádiva, porque acolher o Outro é oferecer-lhe o meu mundo.

Este despojamento do Eu, que aparece na parábola, consiste numa “responsabilidade” irrenunciável pela sorte do Outro homem.

Esta passividade radical mais passiva que qualquer passividade reside na obsessão da responsabilidade pelo outro homem oprimido, que compreende não só que o outro homem sofre, mas também o que o livremente te elege.¹¹³

Rômpp resume os variados sentidos da “Ver-antwortung”, na qual a “assimetria” tem uma razão ética, no início do Sujeito.¹¹⁴

Lévinas vai descobrindo a condição de subjectividade, desde sempre “afectada” pela obrigação para com o “Outro”, pelas significações como: perseguição, expiação e substituição.

A subjectividade constitui-se neste passo da perseguição à expiação e à substituição: o sujeito é um “refém”. Eu significa – “eis-me aqui” – respondendo por tudo e por todos. Substituição que não é alienação, mas inspiração, pela qual o próprio eu se transcende na inspiração, dilui a sua essência em favor do Outro.

Eu sou responsável pela responsabilidade de Outrém. Assim, a justiça só tem sentido se conservar o espírito do “des-inter-esse”, que anima a ideia de responsabilidade pelo outro homem. A subjectividade, ao constituir-se no próprio movimento, em que lhe incube ser responsável pelo Outro, vai até à substituição por Outrém. Assume a condição – ou a incondição – de refém. A subjectividade como tal é inicialmente “refém”, responde até expiar pelos outros.¹¹⁵

A subjectividade é a instauração de um ser, que não é para si, mas que é para todos. O “ser-para-si” traduz a consciência de si, a essência. O “ser-para-todos” significa simultaneamente ser e desinteresse, responsabilidade pelos outros. O Eu domina-

112 Cf. A. Couto – “Desafios bíblicos à prática da vida humana e cristã, uma leitura de Lc. 10, 25-37”, in: *Igreja e Missão*, 187 (2001) 197.

113 Cf. G. Rômpp – “Verantwortung als obsession?”, in: *Theologie und Philosophie*, 534-535.

114 “Von dieser absoluten, bedingungs – und grenzlosen Verantwortung ist es nicht mehr weit birzu den jeden Nicht – Levinasianer befreundlich klingenden Begriffen, mit denen die Asymmetrie im Ahischen Verhältnis zum Ausdruck gebracht-wird, die am Anlang des Subjekts als “sich” steht: “subjectin” als Besessenheit (obsession), Opfer (sacrifice), Vorladung (assignation), Anklage (accusation), Geiselschaft (otage), Verfolgung (persecution), traumatische Gewalt. Die zentrale Bedeutung dieser. Unschreibungen dürfte jedoch als Geschehen einer Differenzierung durch die Substitution der absoluten Verantwortung am deutlichsten angegeben sein.” [Cf. G. Rômpp – “Verantwortung als obsession?”, in: *Theologie und Philosophie*, 74 (1999) 536].

115 Cf. E. Lévinas – *Ética e Infinito*, tradução do francês, Lisboa: Edições 70, 91-92.

do pela obsessão do Outro, como responsável, torna-se como que “posseço”, sem eira nem beira, “nómada”.¹¹⁶

Lévinas, contrariamente ao pensamento sarteriano, diz que a liberdade já está chamada e promovida pela responsabilidade pelos Outros. A responsabilidade pelos outros, anterior a todo o “compromisso” e a qualquer decisão, tal como a imposição ou como a uma eleição. A alteridade do Outro homem ecoa na minha responsabilidade. Assim, se rompe a ordem omónima do ser e alcança-se a singularidade única e irredutível de cada ser humano.¹¹⁷

Assim, este responder não se revela como fruta da liberdade, será anterior à distinção entre ser livre ou não livre. É, com efeito, uma responsabilidade antes de qualquer iniciativa minha e encontro-me pelo Outro nessa responsabilidade.¹¹⁸

É uma responsabilidade que vai além do que faço. Lévinas, diz, em – Autrement qu'être –, que a responsabilidade é inicialmente “um por outrém”. Isto quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade.

A responsabilidade é a adopção de uma presença, é o preenchimento dessa presença, mais especificamente é essa presença mesma. Se não respondo por mim, tudo se desvanece, num anonimato universal.

Segundo a leitura talmudica, a responsabilidade mostra-se como a constituição da identidade própria, sendo a génese e o fundamento, a atitude estruturante. Assim, a responsabilidade é a razão de um processo de auto-identificação, sendo de natureza “dia-logic”.

A responsabilidade bíblica é a responsável indeclinável pelo “outro”. – Segundo Lévinas, existe o paradoxo de uma responsabilidade da qual eu não sou responsável. Tal asserção deixa entender que existem duas concepções de responsabilidade. Por um outro, a concepção corrente, a de uma “responsabilidade – imposição e, por outro, a de uma “responsabilidade assumida”, bem como a concepção de uma responsabilidade, que precede toda a iniciativa pessoal, toda a intervenção prévia da liberdade.

A figura mítica de Caim, a quem Deus pergunta: Onde está o teu irmão Abel? Caim responde: Não sei. Serei eu o guarda do meu irmão?

A resposta, na sua negatividade, é altamente reveladora de uma responsabilidade que Caim não “escolheu” a qual precede a liberdade de “meurtrier”. Caim não pediu para ser responsável do seu irmão. Ele é responsável d'ele, como de todos os outros, em virtude desta fraternidade originária, que ultrapassa o parentesco biológico.

116 Cf. G. Rómpp – *Ibidem*, 537-539.

117 Cf. J. A. Tudela – “Porqué escuchar a Lévinas?”, in: *Studium, Filosofia y Teologia*, 4 (2001) 147-180.

118 Cf. *Idem* – *Ética e Infinito*, 87-88: “Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrém, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito, é por mim abordado como rosto.”

Biblicamente Caim é incapaz de reconhecer a benção concedida ao seu irmão. A narrativa vetero testamentária dá a entender que Caim não compreende que a presença do Abel (o Outro) é uma aliança porque é dele que recebe a vida.¹¹⁹

Como um “deverá” cooperar como sujeito na realização da benção, que recebe, ora de Deus, ora de outrém.

Como dom, Deus oferece a benção à humanidade, pelos Patriarcas do primeiro testamento, o eleito, ao recebe-la, oferece-a à comunidade e finalmente, o não-eleito (Caim) deveria alegrar-se com a benção e pela escolha que Deus faz do eleito.¹²⁰

Segundo A. Contos Deus confia nos homens, no eleito e nos outros, escolhendo entregar-se a eles a “acolher” e a oferecer a alegria da salvação. Daqui a necessária responsabilidade de cada vértice do triângulo: Deus, o eleito e o não-eleito.

A narrativa mítica revela-nos formas de eliminar o Outro, sendo-nos oferecidas como um “dom”. Nesta versão vetero testamentária de Caim e Abel. Este é o eliminado fisicamente. Contudo a mesma revelação oferece-nos outras formas, como: indiferença, o esquecimento, a exclusão, o silêncio. Deus concebe a unidade, não de uniforme, onde as diferenças permitem a comunhão.¹²¹

Caim ficou condenado a andar pelo mundo na busca de si mesmo. Definimos o relacionamento entre os seres, sem afirmando, neles, as diferenças existentes, dado que o Universo se mantém pela diferença.

O fundamento da responsabilidade, segundo Lévinas, reside naquilo que a “eleição” confere segundo os versículos de Ezequiel (Ez. 9, 48). Sentir-se como “eleito” é fazer parte da Aliança e ser único, como sujeito-escolhido, na condição de “refém”, ser “vocado” no acusativo, pelo pronome e não pela reflexão. A eleição, expressão da responsabilidade, nomeia-se por passividade, na seguinte flexão: consumir-se entregar-se, etc.¹²²

A responsabilidade supõe o reconhecimento da Aliança, dado que recebemos a existência e somos recebidos como um “dom”. Exige-se, assim, uma responsabilidade que faça da “resposta” um – contra-dom – (aufgabe). Perante esta “responsabilidade” o Des-valorado no Caminho (semi-morto / semi-vivo) constitui-se como “gabe” (dom) e o Samaritano apresenta-se como “aufgabe” (contra-dom / tarefa). A responsabilidade é uma “vorgabe” (afirmação) aparecendo como “pretexto de misericórdia”, que vem de deus-Pai, através do des-valorado, para o Samaritano. Finalmente, há uma “eingabe” (petição / apelo), pelo silêncio e pelo sofrimento do Outro (des-valorado). Finalmente, o Samaritano, pela eleição do Des-valorado, reali-

119 Cf. R. Simon – “Vers une nouvelle approche de la responsabilité”, in: *Église et Théologie*, 26 (1995) 17-18.

120 Cf. A. Couto – “Da cobiça à aliança – uma leitura de Gn. 4-11”, in: *Igreja e Missão*, 189 (2002) 20-21.

121 “Certes, Dieu désire également que les hommes soient unis, mais pas n’importe comment. Pas au prix de l’abolition des différences. Car ce Dieu est un Dieu d’alliance, et une alliance ne peut vraiment se vivre que si les partenaires restent eux-mêmes, différence et à distance. (...) L’uniformité écrase, exclut, réduit au silence. Bref elle fait mourir.” (Wenin - *L’Homme biblique*, Paris: Du Cerf, 53).

122 Cf. E. Lévinas – *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 176.

za uma “vergabe” (entrega), pela remoção das vísceras, aplicando óleo e vinho e curando-lhe as feridas com ligaduras (Luc. 10, 33).

O Samaritano, pela responsabilidade “entrega-se” ao Desvalido no Caminho, porque este se entregou primeiro ao Samaritano.

O Sacerdote e o Levita foram contra-dons de si mesmos, não realizaram a “vergabe” e perderam-se na sua “identidade”. Toda a parábola, única nos sinópticos, é uma palavra que foi *eventum* marcando o acontecimento da “palavra” (teologia). O Bom Samaritano surge na proximidade da Bondade e do Bem, por causa da “gabe” divina, que se tornou humana e vice-versa.¹²³

A existência assim entendida exige de nós uma responsabilidade, que faça da resposta um “contra-dom”.

Logo, a responsabilidade, pelo Outro, refere-se como uma “eleição”. O eleito nada faz para ser bom, ele é solicitado, pelo Bem, na proximidade, a sê-lo. Assim se passou com o Samaritano que foi “eleito” pelo Outro no caminho, porque Este é que o chamou, removendo-lhe as vísceras. O protagonista é o Desvalido, por isso a esta parábola deveria chamar-se narrativa do Desvalido no Caminho, com um sub-título: O Samaritano pelo comportamento exemplar. Primeiro temos a narrativa metafórica do – *Homo Viator* –. A responsabilidade, assim compreendida, ultrapassa, em muito, a responsabilidade fundada sobre uma livre escolha, que se circunscreveria à temporalidade do livre-arbítrio. Aqui está presente uma responsabilidade de infinito, uma responsabilidade por tudo e por todos. A minha responsabilidade é anterior à minha liberdade de consciência, na medida em que sou chamado a responder ao “amor”. É que quanto mais justo, mais culpado sou.¹²⁴

O homem é guardião do seu irmão, segundo o “mito de Caim”, sendo vulnerável e responsável pelo sofrimento, como encontramos na narrativa sapiencial de Job, que revela a prioridade do Outro sobre mim. Nem Deus isenta e liberta o eleito da responsabilidade pelo Outro.

A liberdade não se fundamenta numa – Gute Wille – como em Kant ou como em Schopenhauer; mas, no pensamento de Lévinas, subordina-se a uma exterioridade – Outrém –.

O homem livre, como o Samaritano, é alguém que está votado ao “próximo”. A obediência ao mandamento de um Outro não significa qualquer forma de tirania ou escravidão, mas “responder” à Palavra – acontecimento (Jesus Cristo) que me interpela.

123 “Le Bon Samaritain, pour qui le blessé de la route est devenu le prochain, en raison de cette proximité incontournable sur son passage.” (N. Neusch – “Emmanuel Lévinas: responsabilité d’Otage”, in: *Nouvelle Revue Théologique*, 116 (1994) 574).

124 “O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade actual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que ela se assume, os deveres alargam-se à medida que se cumprem. Quanto melhor cumpro o meu dever, tanto menos direitos tenho; quanto mais justo sou, mais culpado sou.” (E. Lévinas – *Totalidade e Infinito*, 222).

Por influência de F. Rosenzweig, Lévinas salienta que deus se “revelou” sob forma de um - mandamento – pelo “ama-me”.¹²⁵

Este “mandamento” não é uma autonomia, como em Kant, apresentado como imperativo categórico.¹²⁶

Contudo como “heteronomia”, que se apresenta como mandamento, que convoca à bondade/bem. Aqui é um imperativo ético, que se vivência como um imperativo do “des-valor”.

Segundo Lévinas, o mandamento prescreve o “amor” e é para o “amor”. Daqui a complementaridade entre o mandamento e a virtude. O mandamento orienta a virtude. A responsabilidade, biblicamente compreendida, não é nem pode ser um produto da história, da cultura ou da natureza.

A responsabilidade, que não surge de um “compromisso com o para...”, como se traduz etimologicamente e filosoficamente, mas está sempre como “resposta”, obediência a uma vocação, a uma eleição pelo Bem, é anterioridade da responsabilidade, em relação à liberdade.¹²⁷

A vontade será livre de determinar a – responsabilidade – no sentido que se desejar, mas não rejeitará essa mesma responsabilidade, desconhecendo o mundo palpável em que o “Rosto de Outrem” a introduza. Assim sendo, a responsabilidade é aquilo que exclusivamente me incumbe e que humanamente não posso recusar.¹²⁸

Assim, a infinitude não está na liberdade, mas reside na responsabilidade. A liberdade constitui-se e é permitida pela responsabilidade.¹²⁹

A posição do “Outro-homem”, na relação comigo, está na afirmação do meu ser votado a outrem, como determinação do homem como um ser independente e responsável. O Outro é aquele por quem se responde para se apresentar como uma pessoa responsável.¹³⁰

A responsabilidade pelo Outro (Autrui) não pode ter início no meu “mandamento”, na minha decisão. A responsabilidade ilimitada, na qual me encontro a mim próprio, vem do lado mais elevado da minha liberdade, de um anterior a toda a memória e um ulterior a toda a realização.¹³¹

125 Cf. F. Rosenzweig – *La Estrella de la Redención*, traducción del tudesco, Salamanca: E. Sígueme, 1997, 222.

126 Cf. I. Kant – *Fundamentação da metafísica dos Costumes*, tradução do alemão, Lisboa: Edições 70, 85.

127 Cf. R. Bernasconi; S. Critchley (edit.) – *Re-Reading Lévinas*, Bloomington: Indiana University Press, 1991, 85-86.

128 “A vontade é livre de assumir a responsabilidade no sentido que quiser, mas não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introduziu.” (*Idem – Totalidade e Infinito*, 196).

129 Cf. A. T. Peperzak et alii – *Emmanuel Lévinas: basic philosophical writings*, Indianapolis: Indiana University Press, 1996, 115-117.

130 Cf. M. B. Pereira – “Fenomenologia e transcendência: a propósito de E. Lévinas (1906 – 1995)”, in: *Revista Filosófica de Coimbra*, 10 (1997) 249.

131 Cf. *Idem – Emmanuel Lévinas: basic philosophical writings*, 1996, 117.

O Samaritano deixa-se encontrar pelo “semi-morto” (Jesus Cristo) ao removerem-se as vísceras (misericórdia) foi encontrado e agraciado pelo Desvalido no Caminho. O mandamento do amor fundamenta a liberdade do Samaritano

5.4.3 – Sacerdote e Levita pela responsabilidade de identidade:

Segundo a parábola existem dois tipos de amor, que se traduz no “compromisso com o Outro”, expresso na “responsabilidade”, que poderão ser de identidade ou de alteridade.

Curiosamente, a “responsabilidade de identidade” começa, logo, na conduta do – nomikós –, que ficara a saber, provavelmente, mais do que queria “fazer” e menos do que queria saber e agir. Mas, ficara a “saber” aquilo que “fazer” (agir) para ser o “próximo” de alguém. Permanece na sua “identidade”, porque poderá não ter ficado a saber quem será o verdadeiro próximo, o único que nos pode fazer próximos. Até porque as duas perguntas do “legista” não parecem ser inocentes, uma vez que a primeira é para – ekpeirázô – a Jesus (Lc. 10, 25) e a segunda “pergunta” é para se justificar a si mesmo, afirmando a sua “identidade” (Lc. 10, 29), como se expressa na narrativa: dikaiôô heautón.¹³²

Logo, as duas perguntas mostram um – nomikós – centrado em si mesmo, auto suficiente, arrogante, calculista e senhor de si, que quer “agir” antes de “receber” e “ser recebido”, vendo os outros em círculos à sua volta, armando uma cilada a Jesus.¹³³ O legista preocupa-se consigo e afirma-se pelo seu “agir de identidade”.

Se o legista viu o “próximo” na proximidade de si-mesmo e a partir de si. Mas, o mesmo sucedeu com os “salteadores” que viram – certo homem –, que descia de Jerusalém para Jericó, como um “objecto” que poderiam usar e fruir, aumentando o seu mundo e posse.

Há aqui o sentido levinasiano, analogicamente, da “fruição”, tal como a sentirão os ladrões. A fruição, aparece, neste paradigma de identidade, a “fruição” é a última consciência de todos os conteúdos, que enchem a minha vida – ela abraça-os. Abraça as perguntas e as respostas “de mim”. Segundo Lévinas, a vida que eu ganho não é uma nua existência; é uma vida de trabalho e de alimentos, são conteúdos que não apenas a preocupam, mas que a ocupam, que a divertem, dos quais ela é “fruição”.¹³⁴ Os salteadores vivem a fruição do desvalido, que é roubado e meio-morto (um homem) da parábola não tem, jamais, dinheiro, nem nenhum poder e os homens do poder e do culto (Sacerdote e Levita) bem o vêem, e, uma vez que o vêem, passam para o outro lado da estrada (anti-parêlthen). A “responsabilidade

132 Cf. A. Couto – “Desafios bíblicos à prática da vida humana cristã”, in: *Igreja e Missão*, 187 (2001) 195.

133 Cf. *Idem, Ibidem*, 194. Ao perguntar: quem é o meu próximo? Implica perguntar de forma negativa: quem não é o meu próximo?, delineando um círculo mais ou menos fechado, ou mais ou menos aberto, que não representa nada da “Geometria de Euclides” (ao tempo de Cristo).

134 Cf. E. Lévinas – *Totalidade e Infinito*, tradução do francês, Lisboa: Edições 70, 1980.

de identidade” sabe que aquele “des-valido no caminho” em nada aumentará o poder deles e a importância deles.

Nenhum desejo e fruição deles pode satisfazer, porque só lhes definiria complicações. O Sacerdote e o Levita, que olham e passam, iriam perder tempo, tirar-lhe o espaço cultural (rito do templo), beliscar o prestígio e manchar as mãos. Aquele “des-valido no caminho” deixou de ser uma “fruição”, pela terminologia levinasiana, passando a ser um “desejecto” da sociedade

O Sacerdote e o Levita vêem-no e, por terem visto, afastam-se.

A “responsabilidade de identidade” marca as condutas dos assaltantes, do Sacerdote e do Levita e mesmo do – nomikós –, mesmo de maneiras variadas, vivendo todos para si e a partir de si e consigo, “agindo” no seu comportamento pelo interesse, auto-estima, auto-conservação, auto-extensão, auto-realização e auto-satisfação, precisamente aquilo que Lévinas denomina – egoísmo alérgico –, que são os nossos egoísmos em guerra uns contra os outros, todos contra todos.¹³⁵

O Sacerdote e o Levita são na parábola, a expressão do viver “a partir” de mim, segundo espontaneamente ou dando livre curso aos meus desejos, projectos e instintos, procurando-se, integrando e dominando o “Outro” para o pôr ao meu serviço.

O modelo da responsabilidade identitária, em que “me comprometo” só pelos sucessos, insucessos e in-teresses, apresenta a sua pauta de comportamento (intrínseca e/ou extrínseca) revelada metaforicamente no Sacerdote e no Levita, que não detêm e seguem em frente. O des-valido é considerado um ser sem categoria, como um estranho, não pertence ao seu “in-grup” e/ou “out-grup”, não pertence ao seu ciclo de amigos. Isto quer dizer que aquelas duas figuras do templo de Jerusalém representam, para Lucas, o “amor de identidade”, que se compromete de forma identitária (responsabilidade identitária).¹³⁶ Trata-se de um “amor” que ama o outro se pertencer ao seu mundo, enquanto que ignora o des-valido: “viu, desviou-se e passou ao lado” (Lc. 10, 31-32). O Sacerdote e o Levita amam aqueles que já estão dentro do seu mundo (afectivo, de sangue, de parentesco ou de interesses) mostrando-se desinteressados, desconhecedores dos demais. Estes são os

135 Cf. A. Couto – “Desafios Bíblicos à prática da vida humana e cristã, uma leitura de Lc. 10, 25-37”, in: *Igreja e Missão*, 187 (2001) 196-197. “Não tem o homem uma intrínseca dimensão de animalidade a cujo serviço estão postos a sua mente, o seu “éros” e o seu próprio “lógos”, como quer a mais nobre definição de homem, como animal racional, apresentada pelo pensamento grego. Neste sentido, Lévinas fala da impugnação da perseverança no ser tida como fonte de todo o direito e de todo o sentido, normal lei da evolução biológica assente na violência dado que cada espécie vive à custa de outra, não se podendo viver sem matar, e propõe um paradigma de vida humana de outro modo que ser” (E. Lévinas – *Ética e Infinito*, tradução do francês, Lisboa: Edições 70, 2000, 114-116).

136 Cf. C. di Sante – *Il Padre Nostro, l'esperienza di Dio nella tradizione hebraico-cristiana*, Assisi: Cittadella Editrice, 1995, 59-60. Como refere C. Di Sante: “Aoé vuol dire che le due figure della classe sacerdotale rappresentano, per Luca, quel tipo di amore che è l'amore di identità, l'amore che ama l'altro se appartenente al proprio mondo, mentre – lo ignora – lo vide e passò oltre se appartenente ad un altro mondo, oltre o contro. Essi amano chi è già dentro il loro mondo, mentre mostrano dis-interesse, disconoscimento e indifferenza per gli altri...”.

protótipos do “amor de identidade”, onde o outro é amado, porque já está dentro do Eu e me é necessário.

O amor de identidade, que condena uma responsabilidade adequada, simbolizada nos servidores do Templo, é um amor só aparente que nega a própria realidade do amor, não só porque nele, o “outro” é definitivamente inalcançável, como também porque nele o Eu fica irremediavelmente irrealizado e, por isso mesmo, “alienado”.

O amor de identidade é um amor duplamente paradoxal, tanto para o Eu, que em vez de se realizar fica perdido na Lei e nos Profetas e no ritual das “beracot”, quanto para o “Outro”, que, no momento em que é possuído ou incorporado, em vez de estar “próximo”, revela-se inacessivelmente distante.

O relato de Jesus não contém palavras “piedosas”, parecendo criticar as condutas religiosas do seu tempo e do seu povo, dado que um Sacerdote e um Levita, servidores do Templo, como guardiões da Toráh, (Leis de Moisés), esqueceram a “profecia”, pelas palavras de Oseias: “Pois, o que eu quero é o amor e não os sacrifícios.” (Os. 6, 6).

Jesus não admoesta o Sacerdote e o Levita, simplesmente descreve a sua “conduta ética”, por não terem agido responsabilmente, não se comprometendo no auxílio ao des-valido pelo caminho da vida (na doença e no sofrimento): “Viram e passaram adiante”. Esta narrativa do comportamento exemplar (parábola do Bom Samaritano) manifesta-se no seu “contra-valor” moral, precisamente pela “conduta identitária” e pelas pautas obrigatórias da “Toráh” do Sacerdote e do Levita, sem qualquer margem para a: *caritas non quairit quae saiae sunt*.

O Sacerdote e o Levita estavam eticamente preocupados com a “norma objectiva da moralidade” (*recta ratio agibilium*) expressa na Toráh, mas pouco “interessados” na “consciência recta” (norma subjectiva da moralidade). O Sacerdote e o Levita referem um paradigma de humanização, muito frequente, em saúde, que tem a ver com o pragmatismo ou com o puritanismo deontológico da Lei.

Lucas ao narrar a “ajuda caritativa” (pela misericórdia) do Samaritano usa uma série de verbos (diz verbos, pelo menos), com os quais descreve de “a” a “z” o processo do “amor ao próximo”, feito acção concreta por meio de um agir livre e responsável. Trata-se de um processo de alteridade, que Jesus de Nazareth assinala como digno de imitação: como imperativo, não categórico, mas como “exigência do Outro”, ao modo de Lévinas: *Vade et fac tu similiter* (Lc. 10, 37), diz o doutor da Lei, que o interrogou sobre: “quem é o meu próximo”.

O legista (nomicós) falava no sentido abstracto da pergunta. Jesus, porém, corrija-o fazendo ver que não se trata de saber: quem é o meu próximo?, mas a pergunta concreta será: De que sou eu próximo? Jesus, assim, realiza uma mudança radical de perspectiva. No centro de quem participa da nova aliança, não deve estar o Eu, mas o “Outro”.¹³⁷

137 Cf. P. L. Entralgo – *Teoría y realidad del otro*, volume II, Madrid: Revista de Occidente, 1961, 14-15.

É precisamente a aparição de Deus como – agapé –, sob a figura de uma instância que se secunda e não sob a figura do objecto que se contempla, a que leva a acabo o impossível e se realiza o milagre. Surpreendido por Deus, o Eu sente-se chamado e torna-se capaz da mesma alteridade que o tocou, pelo que o outro deixa de ser objecto para compreender, para se fazer “sujeito” incompreensível. Deixa de ser instrumento da própria identidade para se transfigurar, recorrendo à terminologia de Lévinas, num “Rosto” estranho e miserável que nos manda e nos condena.¹³⁸

A insuperável página, na qual se descreve o “amor de alteridade”, aberto e como eleição (responsabilidade na leitura levinasiana) torna-se possível pela manifestação (fazer brilhar = *fainô*) do – agapé – divino, que se revela, no perdão do Messias e como Desvalido no Caminho para a Cruz, no “topós” de Jerusalém, é a parábola do Bom Samaritano, segundo S. Lucas (Lc. 10, 30-37), onde Jesus explica o sentido do duplo mandamento do “amor a Deus” e aos irmãos, isto é, o segredo para herdar a vida eterna, ou, o que será o mesmo, para atingir ao sentido objectivo da existência, como responsabilidade pelo “Outro”.¹³⁹

Segundo a narrativa de Lucas, os personagens manifestam-se no seu agir, sob uma dupla tipologia: por um lado, segundo a semântica de Lévinas, representam metaforicamente, a “responsabilidade de identidade” e, por outro a “responsabilidade de alteridade”.¹⁴⁰

Segundo P. Knauer, a narrativa segundo S. Lucas representa o agir responsabilmente de um Samaritano, dado que toda a parábola é a descrição de uma acção do “amor ao próximo”, significando, que nos sabemos colocar na situação do “Outro”, como se estivéssemos no seu lugar. Só, assim, saberemos avaliar o que o “Outro” necessita (doente, marginal, etc).¹⁴¹ O Samaritano nem se põe a reflectir sobre as suas responsabilidades éticas, agiu responsabilmente, na busca de dar a prioridade ao “des-valido”, sobre el. Agiu pela “remoção das vísceras”, por impulsos que vinham da sua consciência (falando eticamente) e por aqui que vinha do fundo do seu coração, porque foi movido pelo “Outro” (des-valido). Em última instância, é exigência divina porque o mundo é o mundo de Deus, é criação de Deus. A fé (do Samaritano) impeliu às “obras” ao des-valido, dado que pressupõe a responsabilidade ética do homem.

In stricto sensu, a fé cristã não encerra nenhum outro mandamento senão os que já foram dados à própria qualidade do ser humano. Não aumentará a “obrigação”, uma vez que esta eticamente *per se* é absoluta desde o princípio – *ratio insita in natura* – que no caso do Samaritano transparece numa – *ratio insita in corde* –. O Samaritano não sente o temor, assim foi impelido ao amor – *caritas Christi or urget nos* –.¹⁴²

138 Cf. C. di Sante – *Parola e terra. Per una teologia dell'ebraismo*, Genova: Marietti, 1990, 72-74.

139 Cf. *Idem* – *Il Padre Nostro, l'esperienza di Dio nella tradizione ebraico-cristiana*, Assisi: Cittadella Editrice, 1995, 59.

140 Cf. *Idem* – *El Padre Nuestro, la experiencia de Dios en la tradición judeo-cristiana*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998, 48.

141 Cf. P. Knauer, S. J. – *Para compreender a nossa Fé*, tradução do alemão, S. Paulo: Edições Loyola, 1987, 196.

142 Cf. *Idem, Ibidem*, 197.

O Samaritano, movido pelo “desvalido no caminho” que o move visceralmente realiza o seguinte esquema:

- Deus (Jesus Cristo)
↓ [fé → saber-se “agradecido”]
- Homem (Samaritano)
↓ [amor de alteridade → obras de misericórdia]
- Mundo (Desvalido)

Lévinas defende que a responsabilidade elege o sujeito “para outrém”, o qual, criado, vem anarquicamente a si a responder ao apelo persecutório da alteridade.¹⁴³

Lévinas deu-se a tarefa e a responsabilidade de perscrutar um conceito de responsabilidade – que não é sequer um conceito, um conceito moral em sentido tradicional – mais exigente e mais antigo paradoxalmente mais jovem do que o pensado pela forma juridico-ético-egológica, que imperou hegemonicamente no seio da ocidentalidade filosófica.¹⁴⁴

É, diz o filósofo da alteridade, uma responsabilidade nunca apaziguada e para sempre futura, que não está para vir, mas que advém. É uma responsabilidade anterior à deliberação, à qual foi exposto, votando antes de estar votado a mim-mesmo.¹⁴⁵

O Samaritano está votado a este chamamento a partir da resposta de Deus, em Jesus Cristo, pelo Pai das Misericórdias. Foi o desvalido no caminho, como resposta de Deus-Pai, que con-vocou à “remoção das vísceras”.

Antes de ser, do saber, da compreensão ou da intenção, antes da consciência e da sua liberdade, antes do Mesmo, o sujeito-para-o-Outro (Samaritano) como um refém do Outro (des-valido) está arquioriginariamente con-vocado (chamado pelo des-valido no caminho) e votado a esta responsabilidade de alteridade, que advém, que está sempre ainda por vir ou prometida e que – alguém ou além, do ser e do possível – põe o ser em si em défice.¹⁴⁶

143 Cf. E. Lévinas – A. E., 157.

144 Cf. F. Bernardo – “Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjectividade do sujeito segundo E. Lévinas”, in: *Revista Filosófica de Coimbra*, 8 (1999) 287-288.

145 “Responsabilité jamais acquittée et toujours à nouveau future, qui n’est pas à venir, mais qui advient. Responsabilité antérieure à la délibération à laquelle j’ai été exposé, voué avant d’être voué à moi-même: la proximité de l’autre.” (E. Lévinas – A. T., 115).

146 C Chalier sublinha a proximidade etimológica existente na língua hebraica entre responsabilidade (acharaiout), a ideia de “Outro” e de “diferente” (acher) e de irmão (ah). Em hebraico,

Tal como sucede com o Samaritano, usando terminologia levinasiana, a responsabilidade é o próprio, a própria espiritualidade, a própria “incondição” de um sujeito auto-hetero-nomicamente talhado, isto é, de um sujeito absoluto e anarquicamente sujeito à anterioridade da alteridade, de um sujeito que vem a si, a si mesmo, respondendo à/pela anterioridade anárquica do Outro, como “des-valido” no caminho.¹⁴⁷

Surge a resposta responsável, obsessiva ou “in-finita”, a responsabilidade sem começo e ilimitada, uma quem que não é nunca, a individualidade de uma coisa idêntica a si, a responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que humanamente, eu não posso recusar. Este fardo ou tarefa é uma suprema dignidade do único. Eu não intermutável, eu sou eu na justa medida em que sou responsável.¹⁴⁸

A identidade, uma identidade em diastase, a singularidade ou a espiritualidade do humano acusa-se como responsabilidade, como analogicamente se vive no paradigma de alteridade do Samaritano.

Esta responsabilidade não é um acto deliberado e assumido ou um predicado da consciência, segundo a leitura de Lévinas, mas um “trauma sofrido”. A responsabilidade aparece como um trauma ou um fardo absoluto, que consagra a suprema dignidade do único, substituível – insubstituível, único entre únicos, a individualização ética manifesta-se como “responsabilização”. Logo, a sujeição do sujeito até à substituição, até à expiação, é a sua – eleição – pela responsabilidade e para a responsabilidade de alteridade.¹⁴⁹ A sua eleição pela anterioridade do Bem para a bondade do Bem ou para o “des-inter-esse” para o cuidado absoluto e absolutamente desinteressado pelo Outro, tal se encontra no paradigma de alteridade pela responsabilização do des-valido pelo Samaritano da narrativa segundo S. Lucas. A incondição do humano é a responsabilidade pelo outro até à substituição.

CONCLUSÃO

O Samaritano, diferentemente do Sacerdote e do Levita, sendo um estrangeiro e mal-visto, por razões étnicas e culturais e ainda inimigo, enquanto Samaritano, é o representante do “amor de des-interesse”, pelo qual o “Outro” não é homogêneo ao próprio projecto, mas rompe-o e o coloca ao seu serviço. Detendo-se e inclinam-

outro, irmão e responsabilidade estão arquioriginariamente ligados entre si a partir da raiz da sua própria significação. (C. Chaliel – *Les Matriarches*, Paris: Editions du cerf, 1986, 64).

147 Cf. B. Furgalska – “responsabilité per l’Altro come fedeltà all’humano nella filosofia di E. Lévinas”, in: *Sapienza*, 55 (2002), 214-215.

148 “Il s’agit de dire l’identité même du moi humain à partir de la responsabilité, c’est à dire à partir de cette position ou de cette déposition du moi souverain dans la conscience de soi, déposition qui est précisément sa responsabilité pour autrui. La responsabilité est ce qui exclusivement m’incombe et que humainement, je ne peux refuser. Cette charge est une suprême dignité de l’unique. Moi non interchangeable; je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable.” (E. Lévinas – E. I., 97).

149 “Le Bien n’a-t-il peu élu le sujet d’une élection reconnais-sable dans la responsabilité d’otage à laquelle le sujet est voué, à laquelle il ne saurait se dérober sans se démentir et par laquelle il est unique? Election à laquelle, en philosophie, ou ne peut accorder que la signification circoscrite par la responsabilité pour autrui. Cette antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté, signifierait la Bonté du Bien: la nécessité pour le Bien de m’être le premier avant que je sois à même de l’être, c’est-à-dire d’accueillir son choix. C’est ma susception pré-originale.” (E. Lévinas – A. E., 157).

do-se sobre o “desvalido”, semi-morto, que encontrou no caminho, o Samaritano não somente não o prende dentro do seu projecto, bem como o vê como o seu projecto que irrompe e se re-define, não já como uma auto-realização, mas como um “serviço”. O amor de alteridade, como de irmão, como uma responsabilidade arqueoriginariamente considerada, do qual o Samaritano é a imagem narrativa, não conleva o Outro (des-valido) ao horizonte do Eu, mas antes converte o seu Eu no serviço do “Outro”.¹⁵⁰

Aproximando-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 (Lc. 10, 34).

O amor de alteridade, na sua “resposta ética” (responsabilidade do Outro) aproxima-se do Outro, mas não para realizar-se, mas antes para realizar o Outro, não para projectar-se, mas para cuidar do Outro e fazê-lo viver. Pela parábola de Lucas, a “responsabilidade de alteridade” que julga e que redefina qualquer Outro, será o de – “des-identidade”, o único que aproxima do Outro e aproximando-se do Outro (des-valido) realiza o próprio Eu, revelando-lhe a sua “autenticidade” (Eigenheit).

O amor de alteridade, colocando o Eu ao serviço do Outro e fazendo morrer a sua própria identidade, fá-lo nascer para a “vida eterna” a uma vida com densidade, divina, libertada da aparência e arraigada na permanência.¹⁵¹ O Bom Samaritano é um hino à responsabilidade de alteridade, constituindo-se como uma invocação do “Desvalido no Caminho”.

O Samaritano chegou primeiro, e foi por ter chegado junto dele, é que viu o Outro (desvalido), que está na estrada da vida, entre a vida e a morte.

O “ver” do Samaritano vem depois do chegar-se junto d’Ele. Não é logicamente, um “antecedente” (aproximo-me de ti, porque te vejo); mas, antes, uma consequência (vejo-te porque me aproximo de ti).

O Samaritano não viu o des-valido, no caminho, como se vêem objectos, mas ouviu a sua palavra – silenciosa – e foi precisamente, porque lhe obedeceu “respondendo” – eis-me aqui –, que ficou na “implicação” e “in-vocação” de o ver e, logo, teve “compaixão” (revolta das vísceras) d’Ele. Interrompeu a viagem, cuidou dele, perdeu tempo e dinheiro com Ele.¹⁵²

O Samaritano não vive para si e a partir de si, debruçado sobre si mesmo, como diz A. Couto, renunciando as suas palavras (Sl. 49, 14) dentro do seu arco projectural e instintivo, dado na – ἐπιθυμία –, mas vive para o Outro e a partir do Outro (des-valido ou semi-morto no caminho), não com o objectivo de auto-realização e da auto-satisfação, do proveito próprio ou do lucro, mas auto-destituindo-se para servir incondicionalmente o “Outro”, para dar a vida ao “Outro”. O Samaritano sente a – ἔμφια –, que segundo P. Ricoeur é a humanidade do coração, em “Finitude et Culpabilité”.

150 Cf. C. di Sante – *Il Padre Nostro*, Assisi: Cittadella Editrice, 1995, 60.

151 Cf. *Idem*, *Ibidem*, 61.

152 Cf. A. Couto – “desafios bíblicos à prática da vida humana e cristã, uma leitura de Lc. 10, 25-37”, in: *Igreja e Missão*, 187 (2001) 196.

Tendo-se aproximado daquele – certo homem – (meio-morto), sem poder, sem dizer, sem grito e gemido, sem fala, sem gestos, o Samaritano sentiu-se interpelado por uma “invocação” (responsabilidade originária) ou por um mandamento, que o ordenou a “cuidar de mim, salva-me”. Ali estava “um homem” que se entregava completamente àquele samaritano, deixando a sua vida toda nas suas mãos (tal como se entrega o paciente nas mãos do clínico). Exactamente como acontece – *eventum* – (responsabilidade) quando no meu caminho se “atravessa” um ser humano entre a vida e a morte.

Mas, neste – *eventum* – o “des-valido” nada faz, nada diz, não eleva a voz, porque não tem voz, não reivindica nada. Contudo, “está” e “é” no silêncio da berma da estrada. Contudo, eu oiço a sua “voz”, o seu apelo que me “ordena”, num mandamento e, logo, estou na “invocação do Outro”, que é a responsabilidade, segundo a semântica levinasiana.¹⁵³

Aqui surge, segundo o espírito de Lévinas, uma instauração relacional com o “Outro”, do qual sou sempre “responsável”, independentemente de qualquer ligação prévia e da sua própria reacção de acolhimento ou de recusa. Uma responsabilidade como vontade de proximidade do Outro (des-valido) pela sua estranheza ou inimizade. E, finalmente, “responsabilidade” que é prioridade do Outro sobre o Eu. E ainda uma responsabilidade que é renúncia aos seus direitos e outros deveres, como se apercebe na viagem do Samaritano pelos “caminhos tortuosos” da Judeia.

A minha resposta positiva a um certo homem, meio-morto, como des-valido não se inscreve no horizonte da animalidade, da necessidade e da espontaneidade, pois não há nele nenhum valor, que nos seduza, que satisfaça os meus desejos, realize os meus projectos. Mas, ouvimos um “mandamento”, o maior dos mandamentos que não provém da ponta de uma arma ou de qualquer outra coacção exterior. Porém daquele homem “meio-morto”, que, na sua pobreza e impotência, me aparece como um verdadeiro soberano.¹⁵⁴

Assim, entregando-se a mim, ordenou que eu me entregasse livremente a ele, concedendo-me aí a liberdade radical e instituindo-me como um sujeito de responsabilidade indeclinável por ele.

Daqui se conclui que o verdadeiro beneficiado é o “Samaritano”, a que o homem “meio-morto” abriu um horizonte novo e original, que ultrapassa a necessidade e a espontaneidade. Este horizonte da “gratuidade” e da liberdade para o amor de alteridade não de “éros”, mas o de “agapé”.¹⁵⁵

Mas, a responsabilidade é o apelo e o sinal da “proximidade”. A do Samaritano será a “resposta”, seguida de uma proximidade, que foi primeira que, primeiro, me chamou e amou, que vem do “desvalido no caminho”. Como sublinha A. Couto, a parábola do Bom Samaritano revela que a proximidade do estrangeiro não brota

153 Cf. *Idem, Ibidem*, 198.

154 Cf. C. di Sante – *Responsabilità, l'io – per – l'Altro*, Roma: Edizione Lavoro, 1996, 33.

155 Cf. *Idem* – “Desafios bíblicos à prática da vida humana e cristã, uma leitura de Lc. 10, 25-37”, in: *Igreja e Missão*, 487 (2001) 199.

da visão, pois está antes da visão, vem da “escuta”, não se produzindo diante do Outro, como objecto, nem como simples sujeito, mas, diante do Outro, como “apelo”, que me precede e me institui como “próximo”.¹⁵⁶

A responsabilidade cria-me como próximo e do próximo mais próximo que depende: Jesus Cristo.

No discurso do primeiro testamento, “próximo” é YHWH (Dt. 4, 7; Sl. 145, 18; Is. 55, 6). Próximo e dador da vida e de liberdade é Cristo “crucificado”, que, tal como o Servo de YHWH, não abriu a boca (Is. 53, 6), que foi exposto por escrito, aos nossos olhos (Gl. 3, 1), tornando, assim, a – palavra da Cruz – (1 Cor. 1, 18) uma evidência para os olhos, como também foi o Servo de YHWH, para aqueles que vendo-o (Is. 52, 14-15), reconheceram no seu aspecto disforme e nas suas feridas as nossas transgressões (Is. 53, 4.6.8.11.18) e a nossa “cura” (Is. 53, 5).¹⁵⁷

A responsabilidade traz-me o “próximo”, que é o homem “meio-morto”, da parábola do Bom Samaritano, que será o mesmo que eu encontro no caminho ou deitado, quebrando o círculo férreo e idolátrico do meu ser, da animalidade e espontaneidade e instituindo-me no horizonte novo da dádiva e da responsabilidade.¹⁵⁸

156 Cf. *Idem, Ibidem*, 200.

157 Cf. *Idem, Ibidem*, 201.

158 Cf. P. Beauchamp – *La legge di Dio*, Piemme: Casale Monferrato, 2000, 248.



Ramiro Délio Borges Meneses

Instituto Superior de Ciências da Saúde do Norte – Gandra;
Instituto de Bioética da U.C.P. – Centro Regional do Porto – Portugal
Centro de Estudos Filosóficos da Faculdade de Filosofia - Centro
Regional de Braga da Universidade Católica Portuguesa (U.C.P.)
E-mail: borges272@gmail.com

A desconstrução e a química orgânica / *Deconstruction and organic chemistry*

Abstract

Deconstruction is present in the field of Chemistry from Analytic to Synthetic. Naturally arises as a method and as a foundation. Deconstruction affects the Chemistry, particularly Organic, as an experimental science. Traditionally, the principles of chemistry starting with the study of elementary particles, atoms, molecules, substances and other aggregates of matter. This is anything that occupies space and possesses rest mass (or invariant mass). It is a general term for the substance of which all physical objects consist. Typically, the material includes atoms and other particles having a mass. The mass is said by some to be the amount of matter in an object and volume is the amount of space occupied by an object, but this definition confuses mass with matter, which are not the same thing. Different fields use the term in different ways and sometimes incompatible, there is a unique meaning that scientific consensus is for the word "matter", although the term "mass" be well defined. The article can be found mainly in solid, liquid and gas, in isolation or in combination. Chemical reactions and other transformations such as phase changes involving the rearrangement of chemical bonds and other interactions between the molecules. These changes invariably involve several important concepts such as energy, chemical equilibrium among others. The deconstruction affects all Chemistry from method to foundations.

Key words: Jacques Derrida, deconstruction, Chemistry, Organic Chemistry, method and foundation.

INTRODUÇÃO

Segundo Derrida, a desconstrução exige uma dissociação difícil, quase impossível, mas indispensável entre a incondicionalidade (justiça sem poder) e a soberania (o direito, o poder e a força). Porém, a desconstrução está do lado da incondicionalidade, mesmo onde ela parece impossível, e não da soberania, mesmo onde ela parece ser possível¹. A desconstrução tem-se do lado do

¹ Cf. Jacques DERRIDA / Elisabeth ROUDINESCO - *De quoi demain, ... Dialogue*, Paris: Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée, 2001, 153.

“sim”, da afirmação da vida, de tal forma que não deverá ceder ao poder ocupante, não cedendo, assim, a qualquer hegemonia. Desta feita, a desconstrução não constitui somente um “acto de resistência”, mas surge de um ato de fé. Ela não é, nem poderá ser unicamente uma análise dos discursos, de enunciados filosóficos ou de conceitos e de uma semântica. A desconstrução deverá ser considerada pelas instituições, pelas estruturas sociais e políticas e pelas mais duras tradições². Um dos saberes, onde a “desconstrução” está presente, refere-se ao mundo da Química, da Inorgânica à Orgânica, passando pela Química Física. Toda ela é um projeto desconstrutivo, dado que busca permanentemente a “invenção” da doença e do doente. A desconstrução, como afirmação e reafirmação do sim do Outro, vive numa “experiência absoluta” do Outro, tal como se passa na relação médico-doente. A Medicina sofre, na sua evolução, do progresso e do insucesso. Constrói-se e desconstrói-se constantemente. Um processo desconstrutivo implica quatro pontos essenciais: 1 - Identificação da construção conceptual de um campo teórico determinado (religião, metafísica, teoria ética, medicina, etc.), que utiliza habitualmente uma ou mais pares irredutíveis; 2 - Coloca a ordem hierárquica dos pares; 3 - Apresenta-se por ordem inversa dos pares, mostrando que os termos de baixo (o material, o particular, o temporal, o feminino, o doente, etc.) poderão ser, com razão, dispostos em cima, no lugar do espiritual, do universal, do eterno, do masculino, da saúde); 4 - Finalmente, a inversão declara que o ordenamento hierárquico reflete certas escolhas ideológicas, mas que não correspondem a caracteres intrínsecos nos pares. Com efeito, se as duas primeiras ações consistem em descrever uma construção conceptual dada; as duas seguintes visam “déformer” (deformar, alterar), reformar e, conclusivamente, transformar³

A Química é a ciência que estuda a composição, estrutura, propriedades da matéria, as mudanças sofridas por ela durante as reações químicas e sua relação com a energia.^{2 3} O desenvolvimento desta ciência teve como base as observações de experimentos, sendo portanto, considerada uma ciência experimental. As disciplinas de química são agrupadas basicamente em cinco grandes divisões a saber: a Química Inorgânica (que estuda a matéria inorgânica), a Química Orgânica (que estuda os compostos de carbono), a Bioquímica (que estuda a composição e reações químicas de substâncias presentes em organismos biológicos), a Físico-Química (que compreende os aspectos energéticos dos sistemas químicos em escalas macroscópicas, molecular e atômica) e a Química Analítica (que analisa materiais e ajuda a compreender a sua composição, estrutura e quantidade). A Química é chamada muitas vezes de ciência central porque é a ponte entre outras ciências como a Física e outras ciências naturais, como Geologia e Biologia.^{4 nota 2} É considerada, juntamente com a Física e a Matemática, uma ciência exata. A química possui papel fundamental no desenvolvimento tecnológico, pois a utilização dos conceitos e técnicas desta ciência permite a obtenção de novas substâncias, além de preocupar-se com a prevenção de danos e exploração sustentável do meio ambiente. Dado que a Química estuda as leis dos fenômenos de composição e de decomposição na natureza, através da interação de moléculas e de átomos entre si,

2 Cf. Fred POCHÉ - *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, Lyon: Chronique Sociale, 2007, 55.

3 Cf. *Ibidem*, 54.

sera uma ciência experimental tipicamente desconstrutiva. Esta surge simultaneamente como analítica e sintética.

1. A DESCONSTRUÇÃO: SENTIDO ANALÍTICO E SINTÉTICO

A impossibilidade é o idioma da desconstrução. A desconstrução é a anacronia na sincronia e será um modo de correspondermos a qualquer coisa “out of joint”.⁴ Com efeito, segundo a carta a um “amigo japonês”, a desconstrução não se reduzirá a qualquer instrumentalidade metodológica, a um conjunto de regras e de procedimentos transponíveis. Surge, pois, como meta-método, segundo a nossa crítica. Esta não é mesmo um ato ou uma operação. Ela tem em si alguma coisa de “passivo”.⁵ Na verdade, a desconstrução não é, simplesmente, a decomposição de uma estrutura arquitetural. Será antes uma questão sobre o fundamento, sobre a relação fundamento/fundado, referindo-se à vedação da estrutura, sobre toda uma arquitetura da filosofia, não sobre uma tal ou qual construção, mas sobre o motivo arquitetónico do sistema.⁶ A desconstrução será formada como modalidade da autocrítica interna da filosofia.⁷ Com efeito, a desconstrução conduz a um projeto generalizador da filosofia pela descoberta dos seus próprios limites. Em nome do Outro, a desconstrução afronta os edifícios do mesmo. Todavia, a desconstrução está em crise permanente, dado que é o próprio segredo da sua frágil identidade, da sua vida constantemente ameaçada, estando condenada a operar nos limites do abismo que separa o ser do não ser, entre o tudo e o nada. Toda a desconstrução é, também, uma lógica do espectral, do assombro, da sobrevivência, não sendo neutra.

Na verdade, esta procurará subverter a tradição metafísica ocidental, considerada logocêntrica e dominadora. De acordo com Derrida, a especificidade de uma desconstrução existe, não sendo necessariamente redutível à tradição luterano-heideggeriana. A operação desconstrutiva não é somente analítica ou somente crítica – quer dizer capaz de decidir entre dois termos simples, mas trans-analítica, ultra-analítica ou mais do que crítica.⁸ A desconstrução é a marca da “différance”, como um movimento, no qual a distinção do espaço e do tempo ainda não chegou.⁹ Com efeito, a “différance” é não somente irreduzível a toda a reapropriação ontológica ou teológica, mas abrindo o espaço no qual o onto-teológica produz o seu sistema e a sua história. A ordem da “différance”, a ordem da resistência a oposições, não será somente aquilo que resiste, mas aquilo que abre o jogo das forças opostas ou a própria resistência encontra o seu lugar. Juntamente com Roudinesco, poderemos asseverar que a desconstrução é, de certo modo, resistir à tirania do Um, do *logos*, da metafísica ocidental, na própria língua em que é enunciada com

4 Jacques DERRIDA/ Maurizio FERRARIS – *O Gosto do Segredo*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Fim de Século, 1997, 138.

5 Cf. Jacques DERRIDA – *Psyché: Invention de l'autre - II*, Paris: Éditions Galilée, 12

6 Cf. Jacques DERRIDA – *Points de suspension, Entretiens*, Paris: Éditions Galilée, 1992, 224-225.

7 Cf. Jacques DERRIDA – *Du droit à la philosophie*, Paris: Éditions Galilée, 1990, 118.

8 Cf. Jacques DERRIDA/ Antoine SPIRE – *Au delà des apparences*, Paris: Le Bord de L'Eau, 2002, 20, 22.

9 Cf. *Ibidem*, 43.

a ajuda do próprio material deslocado, movida por fins de reconstruções cambiantes.¹⁰ Com efeito, a desconstrução é entendida como uma expressão teórica, que pretende minar as correntes hierárquicas, sustentadoras do pensamento ocidental, tais como: dentro/fora, corpo/alma, fala/escrita, presença/ausência, etc.

A desconstrução é o caminho do “por vir” da Palavra. Desta feita, a desconstrução é uma “paixão inventiva”, tanto do criador literário quanto do filósofo. Pela desconstrução, o *venire* do *por-venire* revela-se ao *venire* do *in-venire*. Na verdade, a desconstrução apresenta-se, quer como uma resistência, quer como uma resposta. É a resposta a um “dever teórico”. Esta, como “invenção”, só pode ser pensada juntamente com o dom. Com efeito, a desconstrução é um pensamento catártico de contaminação. A desconstrução surge como aquilo que recusa toda a exterioridade à linguagem e ela reconduzirá tudo à interioridade da linguagem.¹¹ A desconstrução não se limita nem a uma reforma metodológica tranquilizadora, para uma dada organização, nem inversamente a uma exibição da destruição irresponsável.¹² A desconstrução não será jamais um conjunto de procedimentos discursivos e ainda menos um novo método hermenêutico, trabalhando sobre os arquivos ou exposições de refúgio de uma dada instituição¹³

A desconstrução derridiana revela-se como uma desconstrução dos fundamentos arqueo- onto- lógicos da ocidentalidade filosófico-cultural.¹⁴ Não sou eu que desconstruo, é a experiência de um mundo, de uma cultura, de uma tradição filosófica, à qual “acontece” qualquer coisa a que se chama “desconstrução”. Aquilo que acontece, acontece desconstruindo-se.¹⁵ Na perspectiva de Derrida, a desconstrução nem se poderá limitar ou passar imediatamente a uma neutralização, ela deverá ser, por um duplo gesto, uma dupla ciência, uma dupla escrita e praticar uma ruína da oposição clássica e um deslocamento geral do sistema. Talvez a desconstrução deva ser entendida como a tentativa de prestar contas de uma variedade heterogênea de contradições não-lógicas e de desigualdades discursivas, de todos os lados e de todas as sortes, que continua a assombrar o debate filosófico. A desconstrução é pensamento do “talvez”, um pensamento contaminado. É um pensamento do impossível, da incondicionalidade e da interrupção, da interrupção ininterrupta. Derrida lembra-nos que a desconstrução introduz um *e* de associação e de dissociação no próprio coração de cada coisa

A desconstrução será um “pensamento por vir”. Assim, a desconstrução manifesta-se como uma “meditação re-inventiva e re-criativa”. A desconstrução pode afirmar-se como pensamento da afirmação¹⁶ A tarefa de uma memória histórica e interpretativa está no coração da desconstrução.¹⁷ A desconstrução obedece ine-

10 Cf. Jaques DERRIDA / Elisabeth ROUDINESCO - *De quoi demain ... Dialogue*, 9.

11 Cf. Jacques DERRIDA/ *Moscou Aller/Retour*, Paris: Éditions de l' Aube, 1995, 108.

12 Cf. Jacques DERRIDA - *Points de suspension*, 224-225.

13 Cf. *Ibidem*, 424.

14 Cf. *Fernanda BERNARDO* - “A crença de Derrida na justiça: Para além do direito, a justiça”, *Agora, Papeles de Filosofia*, 28/2 (2009) 70.

15 Cf. Jacques DERRIDA/Maurizio FERRARIS - *O Gosto do Segredo*, 135.

16 Cf. Jacques DERRIDA - *Points de suspension, Entretiens*, Paris: Éditions Galilée, 1992, 198.

17 Cf. Jacques DERRIDA - *Força de Lei*, 33.

gavelmente a uma “exigência analítica”. Ela é uma “dissociação hiperanalítica”.¹⁸ A desconstrução é o pensamento do pensamento. É a meditação ou a imaginação inventiva. Acontece que, como pensamento da hiper-responsabilidade, a desconstrução é, por isso, desde sempre, um hiper-questionamento da origem, dos fundamentos e dos limites do aparelho conceptual e normativo da nossa cultura, como algo de incondicional.¹⁹

2. A QUÍMICA ORGÂNICA COMO “DESCONSTRUTIVISMO”

Segundo *De la Grammatologie*, a linguagem é uma estrutura – um sistema de oposições de lugares e de valores – e uma “estrutura orientada”. Digamos antes, brincando um pouco, segundo Derrida, que a sua “orientação” é uma “desorientação”. Poder-se-ia dizer uma “polarização”²⁰. Da mesma forma, a linguagem matemática será uma estrutura de oposições entre constantes e variáveis. Surge como uma estrutura orientada (da quantidade numérica passando pela linguagem figurativa. Trata-se, pois, de uma linguagem polarizada. Toda a Química sofre de uma polarização entre funtores e números. É uma linguagem exacta e determinística. A Química vive de uma escrita (história clínica) e duas linguagens. Apresenta um texto que é “escrito”, que é um “passado”, numa falsa aparência de presente, que é presente, segundo Derrida, ao leitor como seu “avenir” (futuro)²¹. Em primeiro lugar, há uma “linguagem operativa”, que se caracteriza pela recolha de operações formais: soma, potenciação, radiciação e logaritmação, etc. Assim, não basta dizer que, em Química, a desconstrução é uma maneira de bem estruturar a natureza.

A desconstrução, como desedimentação de estruturas (teórica e prática), está presente em todos ramos da Química. A química orgânica é uma especialidade dentro da química que envolve o estudo científico da estrutura, propriedades, composição, reações e preparação (por síntese ou por outros meios) de compostos contendo carbono e seus derivados. Estes compostos podem conter átomos outros elementos, incluindo o hidrogênio, nitrogênio, oxigênio, além de halogênios, fósforo, silício e enxofre. Compostos orgânicos formam a base de toda a vida terrena e são estruturalmente bastante diversificados. A gama de aplicação de compostos orgânicos é enorme, sendo os principais componentes de muitos produtos, como plásticos, medicamentos, produtos petroquímicos, alimentos, materiais explosivos e tintas. Reações orgânicas são reações químicas envolvendo compostos orgânicos. A teoria geral dessas reações envolve conceitos de afinidade eletrônica do átomo-chave, impedimento estérico, ácido-base e intermediários reativos. Os tipos de reação básicos são: reações de adição, reações de eliminação, reações de

18 Cf. Jacques DERRIDA - *Résistances de la psychanalyse*, Paris: Éditions Galilée, 1996.41-42.

19 Cf. *Ibidem*, 57.

20 Cf. Jacques DERRIDA – *Gramatologia*. Tradução do francês por Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro, S.Paulo: Perspectiva, 2004,264. Cf. “ Le langage est une *structure* – une système d’oppositions de lieux et de valeurs – et une *structure orientée*. Disons plutôt, en jouant à peine, que son *orientation* est une *désorientation*. On pourra dire une *polarization*.” (Jacques DERRIDA - *De la Grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967,309).

21 Cf. “...le texte est un écrit-un passé - que, dans une fausse apparence de présent, un auteur caché et tout-puissant, en pleine maîtrise de son produit, présente au lecteur comme son avenir”. (Jacques DERRIDA - *La dissémination*, 13).

substituição, reações pericíclicas, reações de rearranjo e reações redox. Cada reação possui um mecanismo de reação passo a passo que explica como acontece a sequência reacional, embora a descrição detalhada de alguns passos nem sempre é clara a partir de uma lista de reagentes isolados. A Química Orgânica aplicada é chamada de química orgânica sintética. A síntese de um novo composto é normalmente uma tarefa de resolução de problemas. Os compostos são sintetizados seguindo uma rota sintética, onde a molécula ganha forma depois de várias etapas de conexão de moléculas menores. A prática de criar novas vias sintéticas para moléculas complexas é chamada de síntese total. Devido a complexidade e a utilização de reagente muitas vezes caros, é necessário um adequado planejamento de cada etapa reacional, sempre visando o máximo rendimento possível. Como exemplo de desconstrução em Química Orgânica teremos os grupos funcionais. O conceito de grupos funcionais é central na química orgânica, tanto como um meio para classificar estruturas e como para a previsão de suas propriedades físico-químicas. Um grupo funcional é um módulo molecular, e a reatividade de um determinado grupo funcional, dentro de certos limites, é semelhante em diferentes moléculas. As moléculas são classificadas com base em seus grupos funcionais. Álcoois, por exemplo, possuem sempre a subunidade C-OH. Os hidrocarbonetos alifáticos são subdivididos em três grupos de séries homólogas de acordo com seu estado de saturação: parafinas ou alcanos, não possuem quaisquer ligações duplas ou triplas; olefinas ou alcenos, contêm uma ou mais ligações duplas e os alcinos têm uma ou mais ligações triplas. As outras moléculas são classificadas de acordo com os grupos funcionais presentes: álcool, ácido carboxílico, éter, éster, aminas, amida entre outros. Compostos saturados e insaturados existem também como estruturas cíclicas. Os anéis mais estáveis contêm cinco ou seis átomos de carbono. Outra importante classe de compostos orgânicos são os aromáticos: o benzeno é a substância mais conhecida, simples e estável. Estes hidrocarbonetos aromáticos contêm diversas ligações duplas conjugadas e que obedecem ao modelo postulado por Kekulé. Outra importante propriedade do carbono é que formam cadeias, ou redes, que são ligados por ligações carbono-carbono. Este processo de ligação é chamado de polimerização, ao passo que as cadeias ou redes, são chamadas polímeros. O composto de origem é chamado um monômero. Dois grupos principais de polímeros existem: polímeros sintéticos e biopolímeros. Os polímeros sintéticos são artificialmente produzidos e são comumente referidos como polímeros industriais.

Todavia, a expressão suprema da desconstrução em Química reside na Química Analítica. A Química analítica é um ramo da química que visa estudar a composição química de um material ou de uma amostra, usando métodos laboratoriais. É dividida em química analítica quantitativa e química analítica qualitativa. A busca por métodos de análise mais rápidos, seletivos e sensíveis também é um dos objetivos essenciais da química analítica. Na prática, é difícil encontrar um método de análise que combinem essas três características e, em geral, qualquer uma delas pode ser suprimida em benefício de outra.

A desconstrução é a tentativa não de negar as oposições (tais negações), mas de neutralizar depois de as ter derrubado. O exemplo mais conhecido é aquele que

se refere à inversão, para Derrida, sobre a hierarquia tradicional entre a palavra e a escrita, sendo esta pensada como instrumento técnico inessencial, derivado da palavra falada e do presente. Esta subordinação metafísica da escrita à palavra, e o sistema de oposições que ela governa, é chamado por Derrida “fonocentrismo” ou “phonologocentrismo”. O “fonocentrismo” e sua estrutura de pressupostos estruturam constantemente a metafísica²².

O labor desconstrutivo realiza-se por uma espécie de “assédio” (hantise), que acontece dentro do pensamento filosófico e da escrita literária e que se aproveita das suas debilidades e contradições das suas aberturas, das suas aporias, das suas fissuras, para determinar uma possibilidade ao “por-vir”. Sempre que um sistema de pensamento (filosófico, literário, político ou jurídico) for tido por homogêneo, hegemónico e inatacável, erguendo-se como dominante, será então aí que a desconstrução actua. Esta não será com a ajuda de alguma técnica exterior ao texto, mas antes pela agitação das suas próprias forças interiores.

A desconstrução como “pensamento em acção”, vive simultaneamente sob as três formas de pensamento, a saber: teórico, prático e poético. Como pensamento contaminado, procede *per se* à descontaminação de todo o saber e do pensar. Na verdade, pela contaminação, a “desconstrução” surge como um pensamento cártico. É a purificação do pensamento. Revelar-se-á como pensamento do pensamento. A desconstrução reside no pensamento do pensamento.

Com efeito, a desconstrução não chega *ad extra* num determinado momento, recomendada por uma autoridade ou avisada por um determinado método. Ela é o método do método. A desconstrução é aquilo que está sempre a acontecer a todas as coisas (ça se déconstruit), a todo o momento. Assim, é o caminho para além do caminho. É *meta-meta-odos* A desconstrução será, em Química Orgânica, um “meta-método”.

CONCLUSÃO

A Qu]imica tematiza - se naturalmente pela desconstrução do conceito de estrutura”. O número é o centro desta desconstrução abstrata. O próprio número é uma desconstrução formal e abstrata da quantidade concreta. Um e outro (filósofo e matemático) devem aprender a “caminhar” (meta-método) pela desconstrução abstrata, debaixo daquilo que está, ou se julga estar, *in solidum*, adequadamente estabelecido. Desta feita, a desconstrução não recompõe os sistemas dedutivos, não os reabilita, mas também não os destrói, não promete soluções para os problemas, que constantemente levanta. Deixa-os em aberto. Com efeito, a desconstrução desfaz as sedimentações teóricas, práticas e poéticas e, também, das instituições, segundo o pensamento de Derrida, tal como se avalia em toda a Química. A des-

22 “ La deconstruction est la tentative non de nier ces oppositions (ces negations) mais de les neutralizer après les avoir renversées. L'exemple le plus connu est celui de l'inversion, par Derrida, de la hiérarchie traditionnelle entre la parole et l'écriture, hiérarchie selon laquelle l'écriture est pensée comme un instrument et une technique inessentielle, dérivée de la parole vive et présente. Cette subordination métaphysique de l'écriture à la parole, et le système d'oppositions qu'elle régit, est appelée par Derrida “phonocentrisme” ou “phonologocentrisme”. Le “phonocentrisme” et ses presupposes structurent constamment la métaphysique. ” (Marc GOLDSCHMIT - Jacques Derrida, *une introduction*,21).

construção é pensamento em movimento. Um pensamento do “talvez”, um pensamento contaminado. A desconstrução leva sempre, num momento, ou a um outro, sobre a confiança realizada pela instância crítica, crítico-teórica, isto é, longe da possibilidade última do que se decide. Desta feita, a desconstrução será desconstrução da dogmática crítica²³. A desconstrução não se constitui somente como ato de resistência. ²⁴. A desconstrução obedece inegavelmente a uma “exigência analítica”. Ela é uma “dissociação híper-analítica”.²⁵ Naturalmente, a Química é uma construção híper-analítica de estruturas. Toda a estrutura química determina um sentido gnoseológico inerente à desconstrução, dado que é uma “inovação estrutural” entre átomos e moléculas.

Segundo a leitura de Higinio, uma das estratégias da desconstrução, delineada pelo estilo cortante e hiperconceptual cultivado por Derrida, encontra-se na desmontagem das oposições clássicas, elaboradas pelo pensamento ocidental, tais como teórico/prático, real/virtual, literal/metafórico, discurso filosófico/discurso literário, etc. A Ontologia Clássica radicou quase sempre numa lógica construtiva, tética, de consolidação dos saberes a partir de uma pretensão totalizante. Assim, pertence à desconstrução revelar o engano e a ilusão desta pretensão, visto que se os textos desta tradição filosófica forem analisados com cuidado, verificar-se-á a sua insegurança estrutural, uma vez que todos eles estão habitados pelo fantasma da ruína²⁶. Esta desmontagem encontra-se revelada em Química Orgânica desde os Grupos Funcionais até à estereo-isomeria.

23 Cf. Jacques DERRIDA – *Points de Suspension*, 60.

24 Cf. Jacques DERRIDA – *Papier Machine*, 341.

25 Cf. Jacques DERRIDA - *Résistances de la psychanalyse*, 41-42.

26 Cf. Nuno HIGINIO - “Entre filosofia e literatura: responsabilidade infinita”, in: *Humanistica e Teologia*, 32 - 2 (2011), 67- 68.

Informacja dla Autorów

Redakcja „PROSOPOŃ” zaprasza do współpracy Autorów, którzy chcieliby publikować swoje teksty na łamach naszego pisma. Uprzejmie informujemy, że przyjmujemy do publikacji artykuły nie dłuższe niż 20 stron znormalizowanego maszynopisu (1800 znaków ze spacjami na stronę), a w przypadku recenzji – niż 8 stron. Do artykułów prosimy dołączyć streszczenie w języku polskim i angielskim (wraz z angielskim tytułem artykułu) o objętości do 200 słów. Prosimy o niewprowadzanie do manuskryptów zbędnego formatowania (np. nie należy wyrównywać tekstu spacjami czy stosować zróżnicowanych uwypukleń, wyliczeń itp.). Sugerowany format: czcionka Arial, 12 pkt., interlinia 1,5. Piśmiennictwo zawarte w artykule należy sformatować zgodnie z tzw. zapisem harwardzkim, zgodnie z którym lista publikacji istotnych dla artykułu ma być zamieszczona na jego końcu i ułożona w porządku alfabetycznym. Publikacje książkowe należy zapisywać:

Fijałkowska B., Madziarski E., van Tocken T.L. jr., Kamilska T. (2014). Tamizdat i jego rola w kulturze radzieckiej. Warszawa: Wydawnictwo WSM.

Rozdziały w publikacjach zwartych należy zapisywać:

Bojan A., Figurski S. (2014). Nienowoczesność – plewić czy grabić. W.S. Białokozowicz (red.), Nasze czasy – próba syntezy. Warszawa: Wydawnictwo WSM.

Artykuły w czasopismach należy zapisywać:

Bobrzyński T.A. (2009). Depression, stress and immunological activation. British Medical Journal 34 (4): 345-356.

Materiały elektroniczne należy zapisywać:

Zientkiewicz K. Analiza porównawcza egocentryka i hipochondryka. Żart czy parodia wiedzy? Portal Naukowy „Endo”. www.endo.polska-nauka.pl (data dostępu: 2014.07.31).

W tekście artykułu cytowaną publikację należy zaznaczyć wprowadzając odnośnik (nazwisko data publikacji: strony) lub – gdy przywołane jest nazwisko autora/nazwiska autorów w tekście – (data publikacji: strony), np.: Radzieckie władze „[...] podjęły walkę z tamizdaten na dwóch płaszczyznach: ideologicznej i materialnej” (Fijałkowski i wsp. 2014: 23). lub: Radziecka prasa, jak stwierdzają Fijałkowski i współnicy, „lżyła autorów druków bezdebitowych” (2014: 45). W przypadku przywoływanych tekstów, gdy nie ma bezpośredniego cytowania, należy jedynie podać nazwisko i rok publikacji (bądź sam rok, jeśli nazwisko autora pada w tekście głównym). W odnośnikach w tekście głównym należy w przypadku więcej niż dwóch autorów wprowadzić „i wsp.”, np. (Fijałkowski i wsp. 2014). W tekście piśmiennictwa (tj. alfabetycznej ułożonej literaturze) prosimy wymienić wszystkich autorów danej publikacji. Więcej o zasadach stylu harwardzkiego m.in. na Wikipedii (http://pl.wikipedia.org/wiki/Przypisy_harwardzkie). Uwaga, przypisy krytyczne, inaczej tzw. aparat krytyczny, prosimy w miarę możliwości zredukować do minimum i wprowadzać do głównego tekstu manuskryptu.

Zaznaczamy, że Redakcja nie płaci honorariów, nie zwraca tekstów niezamówionych oraz rezerwuje sobie prawo do skracania tekstów.

Teksty prosimy przesyłać drogą elektroniczną za pomocą formularza na stronie WWW: <http://humanum.org.pl/czasopisma/humanum/o-czasopiśmie> lub na adres e-mailowy: biuro@humanum.org.pl

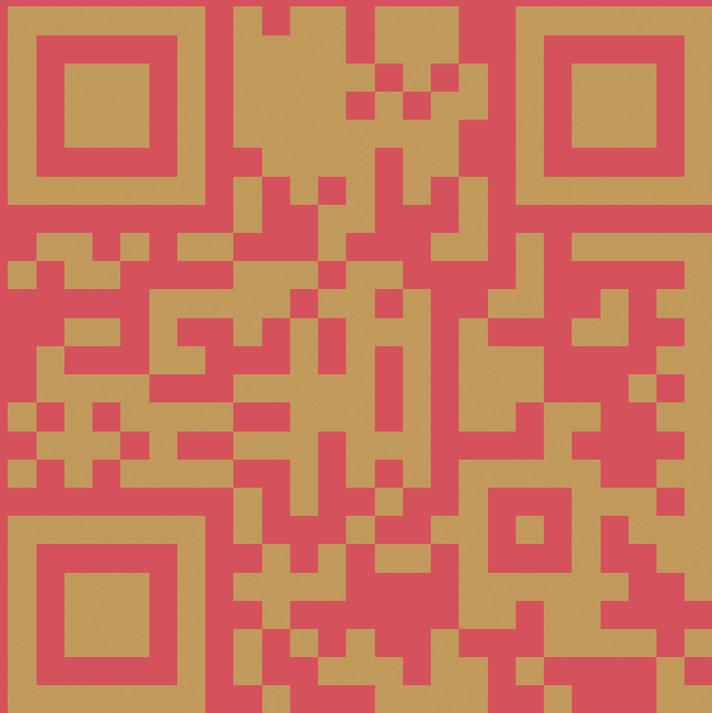
Do tekstu należy dołączyć informację o aktualnym miejscu zamieszkania, nazwie i adresie zakładu pracy, tytule naukowym, stanowisku i pełnionych funkcjach. Każdy tekst przesłany pod adres Redakcji z prośbą o druk na łamach czasopisma podlega ocenie. Proces recenzji przebiega zgodnie z założeniami „double blind” peer review (tzw. podwójnie ślepej recenzji). Do oceny tekstu powołuje się co najmniej dwóch niezależnych recenzentów (tzn. recenzent i autor tekstu nie są ze sobą spokrewni, nie występują pomiędzy nimi związki prawne, konflikty, relacje podległości służbowej, czy bezpośrednia współpraca naukowa w ciągu ostatnich 5 lat). Recenzja ma formę pisemną i kończy się stwierdzeniem o dopuszczeniu lub niedopuszczeniu tekstu do druku.

W związku z przypadkami łamania prawa autorskiego oraz dobrego obyczaju w nauce, mając na celu dobro Czytelników, uprasza się, aby Autorzy publikacji w sposób przejrzysty, rzetelny i uczciwy prezentowali rezultaty swojej pracy, niezależnie od tego, czy są jej bezpośrednimi autorami, czy też korzystali z pomocy wyspecjalizowanego podmiotu (osoby fizycznej lub prawnej).

Wszystkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów (instytucje zatrudniające Autorów, towarzystwa naukowe itp.).

Do przedłożonych tekstów z prośbą o druk, Autor tekstu jest zobowiązany dołączyć:

1. Informację mówiącą o wkładzie poszczególnych Autorów w powstanie publikacji (z podaniem ich afiliacji oraz kontyubcji, tj. informacji, kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, protokołu itp. wykorzystywanych przy przygotowaniu publikacji), przy czym główną odpowiedzialność ponosi Autor zgłaszający manuskrypt.
2. Informację o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów.



HUMANUM Instytut Studiów Międzynarodowych
i Edukacji w Warszawie