

O Vulnerável segundo a parábola do Bom Samaritano

Prof. Dr. Ramiro Délio Borges Meneses

RESUMO

Procura-se um leitura da parábola do Bom Samaritano a partir do conceito de “vulnerabilidade”, que está implícito na mesma parábola. Assim, se permite um adequado conceito de “vulnerabilidade, segundo a teologia.

Palavras-chave: Vulnerabilidade e parábola do Bom Samaritano.

ABSTRACT

Now I can reading the new sense of thre Good Samaritan parable by the concept of vulnerability, that plays a very important role In the theological, and ethical position.

Key-words: Vulnerability, and the Good Samaritan parable

INTRODUÇÃO

Para entender a afirmação socrática de que é preferível sofrer a injustiça do que a praticar, teremos que ter em conta que isto fora dito contra os sofistas.¹

Um dos interlocutores de Sócrates tinha planeado, como ideal, a vida de um tirano, isto é, de alguém que pode fazer o que quer, sem nenhuma outra consideração, sem que nada o possa contrariar.

Para este sofista resulta inconcebível que haja quem não deseje ter como poder sofrer os demais. Seria impensável que pudesse impor os seus

¹ Cf. *Platón – Diálogos, Georgias*, tradução do grego, Editorial Gredos, Madrid, 1981, 469c.

interesses frente aos demais se não o soubesse. A excelência humana consiste, na sua vida, em estar sem impedimentos.

Sócrates considera que, o sofista se enganou acerca da verdadeira natureza da felicidade, dado que a vida de um tirano é uma vida miserável, que nada, no seu próprio juízo, deveria desejar. Um tirano não pode confiar em nada nem de nada. A sua vida está apoiada no poder sobre os demais e não recebe destes um verdadeiro reconhecimento, não podendo esperar qualquer amizade. Antes deverá tomar muitas precauções para entrar numa relação de “semelhança”.

A reciprocidade própria da amizade sacudiria o núcleo invulnerável da sua posição. O tirano não pode nem deve configurar algo assim como uma confiança face ao mundo.²

Para Sócrates, a justiça é um tipo de relação com o mundo, que possibilita a confiança e o abandono recíproco. Daqui se poderá dizer que a injustiça causa discórdia e ódio, enquanto que a justiça proporciona harmonia e amizade.³

Assim, nem o tirano pode estar confiante em si mesmo. A vontade de viver de acordo com os seus desejos torna-o escravo desses desejos, impedindo-o de adquirir uma relação estável consigo mesmo e, assim, o impossibilita viver como – amigo de si mesmo –, quer dizer, como alguém que respeita e protege o próprio bem entendido.

A vida comum é, para Platão, o lugar da verdadeira felicidade, onde só pode ser amigo de si mesmo, quem é capaz de ser amigo dos outros. Mas, a amizade dos outros só está ao alcance de quem se comporta geralmente – frente a quem não é amigo – de tal modo que cultiva a forma de um tracto potencialmente amistoso com os outros.

A justiça é aquela virtude que orienta a acção nessa forma de vida comum. Por isso, Sócrates pode dizer que é melhor padecer a injustiça do que cometê-la. Quem comete injustiças destrói os fundamentos da sua felicidade, enquanto quem a sofre, pese a adversidade, não perde os objectivos para alcançar a felicidade. Aqui começa o sentido da vulnerabilidade, desde a ontologia à fenomenologia, passando pela ética

² Cf. *Ibidem*, 470a-b.

³ Cf. *Platón – Diálogos, Politeus*, tradução do grego, Editorial Gredos, Madrid, 1986, 351d.

* Mestre em Bioética Teológica pela Faculdade De Teologia – UCP, Centro Regional do Porto, Portugal

1 – A VULNERABILIDADE: A FALÊNCIA ONTOLÓGICA

A vulnerabilidade humana deve-se fundamentalmente ao facto de que a vida boa necessita de bens relacionados, de objectos exteriores que recebam uma actividade excelente ou de outros sujeitos, que estejam presentes para receber a oferta de hospitalidade. Isto vale, em particular, para actividades relacionadas com a cidadania e aplica-se ao domínio da saúde, onde se verifica de forma clara o amor pessoal e a amizade.

Tratam-se, assim, de bens frágeis pelo revés da fortuna. A vida resulta vulnerável quando se defende uma concepção de política, cuja pluralidade e vitalidade está aberta à possibilidade do conflito e a uma ideia de amor, que deseja o movimento independentemente do seu objecto, que gira em torno do domínio, não querendo sair do mundo do acontecer.⁴

Este tipo de comunidade amorosa manifesta que as melhores relações, entre pessoas, são muito vulneráveis no mundo em que vivemos.

Na Antígona de Sófocles, falava-se de uma existência vivida sobre um constante fio da fortuna e advertia-se contra o zelo excessivo para eliminar a incerteza da vida humana. Diminui o valor quando se eliminam os rasgos, que levam consigo a virtude especificamente humana. Existe uma qualidade valiosa na existência social que desaparece quando se abandona o âmbito do acontecer incontrolado. Existe uma beleza na vontade de amar alguém – apesar de ser esse amor instável e telúrico – que falta neste outro amor que fecha a possibilidade da traição. Toda a vida humana, que se consagra inteiramente a actividades seguras, é uma existência depauperada. Aqui se insere a vulnerabilidade como uma insuficiência de ser ou de perfeição.⁵ Esta insuficiência marca o ser, o agir e o estar. A vulnerabilidade revela-se, gnoseologicamente, nesta incapacidade dolorosa e interior do ser.

O verdadeiro sentido da vulnerabilidade vem da “ontologia da acção”, porque será uma insuficiência de capacidade para ser ou agir.

O vulnerável é atingido ou ferido no seu ser e no agir. Trata-se, de um ser e de um agir frágil, que, em sentido figurado, aparece como ponto fraco de uma pessoa. Aparece como a ferida do existir. É um *ex-sistere* lábil. Um

⁴ Cf. M. MUESBAUM – *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995, 6-12.

⁵ Cf. *Ibidem*, 15-26.

sistere (ser e estar) a partir da sua imperfeição e infinitude. A vulnerabilidade traz, ontologicamente, a marca da potencialidade do existir.

A vulnerabilidade é um *fieri* das feridas do coração. Denota a grande fragilidade do coração. Surge como a cedência da espiritualidade do coração. A vida resulta especialmente vulnerável quando se defende uma concepção de política, cuja pluralidade e vitalidade está aberta à possibilidade de conflitos e uma ideia de *ordo amoris*, que deseja o movimento independente do seu objecto, que não anda em volta do domínio e que não deseja sair do mundo do acontecer. Este grau de comunidade da *ordo amoris* manifesta as melhores relações entre as pessoas, que são muito vulneráveis no mundo.⁶

Não faz parte da governação racional da vida a máxima racionalização de todos os âmbitos da mesma. A racionalidade ética será a procura de actuar correctamente, nas circunstâncias dadas, quer sejam racionais, quer não. Em muitos aspectos e dentro de determinados limites, será melhor, para nós, manter a natureza exterior como espaço de acontecer contingente ao respeitar a imprevisibilidade de um cuidado livre e espontâneo com os outros, do que tratar de o submeter a toda a nossa planificação.

A própria natureza, em nós, é um âmbito da pessoa que não se pode racionalizar completamente. Daqui surge ontologicamente a vulnerabilidade.⁷

Os desejos e sentimentos são formas elementares da percepção humana sobre os quais se deve construir qualquer conduta racional. Assim, o reconhecimento e manuseamento daquela parte da realidade que não é racional ou racionalizável é um assunto racional. Não se trata tanto de racionalizar o distintivo da razão, mas antes obter um relacionamento racional com eles. Aqui surge um aspecto da vulnerabilidade, que abre caminho para a fenomenologia do ser vulnerável.⁸

A vulnerabilidade reside na insuficiência ontológica, que revela a quebra do ser, do estar e do agir.

O sentido da vulnerabilidade depende de um ser que se desestrutura e tem implicações no seu comportamento histórico.

⁶ Cf. *Ibidem*, 26-36.

⁷ Cf. Th. ADORNO – *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, 6-12.

⁸ Cf. *Ibidem*, 15-27.

Frente aos ideais de uma vida, assegurar contra todos os riscos resulta possível viver, oscilando razoavelmente o infortúnio, a ideia de hospitalidade recorda-nos algo de peculiar na nossa condição. A nossa existência frágil, necessitada e dependente de coisas que não estão à nossa absoluta disposição, expressa a fortuna. Por aqui, sofremos penalidades, necessitamos dos outros, buscamos o seu reconhecimento.⁹

A vulnerabilidade traz a marca do “não-ser” e a não capacidade de existir. A vulnerabilidade caracteriza-se como realidade ontológica.

Um dos motivos pelos quais Aristóteles se negou a proteger a nossa vida, frente a alguns ataques da fortuna, tem a ver com a sua resistência ao converter a ética em técnica.

As ações, especificamente humanas, desenvolvem-se em cenário incerto, pela diferença do comportamento assegurado pelo instinto. A insegurança favorece a vulnerabilidade, é um momento de abertura de possibilidades, sem a qual seriam impensáveis tanto as inovações quanto a evolução cultural.

A vulnerabilidade refere a grande instabilidade em que se estrutura o “existir”, que naturalmente implicará a “essência” dos nossos comportamentos e do nosso agir.

Naturalmente, a vulnerabilidade tem um fundo axiológico, porque está na alteração do Bem.

Segundo Lévinas, antes da polaridade do Bem e do Mal, apresentada pela “eleição”, o sujeito encontra-se comprometido com o Bem na mesma passividade. Assim, a “vulnerabilidade” é uma forma de passividade do sujeito. Este “sofre” acontecimentos e vivências.

A vulnerabilidade está plenamente condicionada por esta passividade, que permanece no ser do seu sofrer. Poderemos dizer que esta experiência é necessária *in passo*.

Para P. Ricoeur, a vulnerabilidade faz com que a autonomia permaneça uma condição de possibilidade que a prática transforma em “tarefa” (*Aufgabe*). Assim, a autonomia, como crítica ao pensamento de Kant, será a tarefa dos sujeitos chamados a sair do estado de submissão.

⁹ Cf. M. MUESBAUM – *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995, 12-38.

A autonomia será aquela que vem de um “ser frágil”, ou vulnerável. E a fragilidade não será mais do que uma patologia do agirsendo ela não apenas a fragilidade de um ser chamado *fieri* autónomo.

Segundo P. Ricoeur, as fragilidades da ordem do agir são directamente concentradas por uma pedagogia da responsabilidade.

A autonomia implica que um sujeito será capaz de conduzir a sua vida de acordo com a ideia de coerência narrativa.¹⁰

Todas as formas de fragilidade, que afectam esta reivindicação da singularidade, procedente da colisão entre esta e as múltiplas formas, que se encontram na pressão social.

Toda a vulnerabilidade, que faz contraponto no sentido da responsabilidade, deixa-se, com efeito, resumir na dificuldade que terá para cada um inscrever a sua acção e o seu comportamento, numa ordem simbólica, e, na impossibilidade daquela encontra-se nos nossos contemporâneos, principalmente aqueles que são afectados pelo sistema sóciopolítica.¹¹

Igualmente surge, para P Ricoeur, a fragilidade na obrigação moral e mesmo jurídica. A obrigação moral é muitas vezes frágil devido às suas condicionantes, que alteram a autonomia da acção.

A autonomia e a vulnerabilidade crescem, paradoxamente, no mesmo universo de discursos, como a do sujeito de direitos. Aqui estamos numa prática de mediações, que poderão suceder entre a singularidade e a socialidade. P Ricoeur, ao terminar o capítulo sobre a autonomia e a vulnerabilidade, diz: “Entre les deux pôles du paradoxe – l’autonomie comme condition de possibilité, et comme tâche à remplir – il existe de multiples médiations pratiques. Nous en avons évoqué quelques – unes à propos des incapacités qui affligent notre capacité di agir: elles relèvent d’une pratique de l’éducation. Nous en avons évoqué d’autres à propos des contradictions de l’identité narrative, elles reflèvent d’une mise en rapport critique entre la mémoire et l’histoire.”¹²

A vulnerabilidade, segundo a linguagem simbólica de P. Ricoeur, supõe uma “mediação”.

¹⁰ Cf. R. DÉLIO BORGES MENESES – “O princípio da Autonomia: entre o fundamento e as aplicações”, in: *Enfermagem Oncológica*, 25 (Porto, 2004) 40-44.

¹¹ Cf. P. RICOEUR – *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, 10-64.

¹² Cf. P. RICOEUR – *Le Juste*, Esprit, Paris, 1995, 193-196.

Finalmente, nesta estrutura de mediação entre o pólo da finitude e o pólo da infinitude do homem, é procurada a fragilidade específica do homem e a sua falibilidade essencial.¹³

Segundo P. Ricoeur, uma antropologia mostrará que o mal entra no mundo através do homem, daí a sua “falibilidade”, isto é, a sua fragilidade constitucional, que faz com que o “mal” seja possível.

Daqui que, segundo P. Ricoeur, as hipóteses serão:

Esclarecer o conceito de falibilidade;

Tomar em consideração a desproporção de si a si e do homem consigo mesmo.

Para compreender a vulnerabilidade serão necessárias mediações sucessivas, algo que possibilitará formar uma noção do carácter global desta “característica ontológica”.¹⁴

Uma filosofia da “falibilidade” tenta colmatar o abismo entre o patético (pré-filosófico) e o transcendental (a filosofia). A vulnerabilidade é do “patético” está presente na concepção da alma em Pascal ou em Platão. Este último vê nela uma tensão entre a razão e o desejo. O – *thumós* – é essa potência, que tanto pode ser influenciada pelo desejo como pela razão.

O patético da vulnerabilidade é então essa “pré-filosofia”, donde tudo parte. Tal significa que ele é o solo da desproporção da vivência pela polaridade finito/infinito, o que uma reflexão filosófica (transcendental) tentará esclarecer.¹⁵

A vulnerabilidade, segundo P. Ricoeur, acaba por ter diversos aspectos: perspectiva; dilecção originária de si mesmo; perseverança e inércia.

A verdadeira instância de uma antropologia da falibilidade é o coração (le coeur) “Gemüt” ou “feeling”.

A vulnerabilidade tem um “thumós” que se realiza em dois pólos: os do prazer e da felicidade. Aqui reside a dualidade que caracteriza a vulnerabilidade.¹⁶

¹³ Cf. P. RICOEUR – *Le Jeust 2*, Éditions Esprit, Paris, 2001, 201-206.

¹⁴ Cf. P. RICOEUR – *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève, 1986, 13-26.

¹⁵ Cf. M. RENAUD – “Solidariedade e Vulnerabilidade”, in: *Cadernos de Bioética*, 13 (1997) 7-10.

¹⁶ Cf. P. RICOEUR – *Le Juste*, Esprit, Paris, 1995, 197-199.

2 – A VULNERABILIDADE: A CEDÊNCIA FENOMENOLÓGICA

A autodeterminação depende de circunstâncias exteriores, dado que não existe vida autónoma sem o mundo ou sem o contexto social. Por isso, actuar razoavelmente é independente até um certo ponto do resultado que se alcança. A vida humana não aponta para uma felicidade autónoma, que estaria separada das contingências e patologias da existência humana e social. A capacidade de governar a nossa própria vida depende de condições que não estão ao nosso alcance, assim como a própria fragilidade. As impotências catastróficas ou as ignorâncias trágicas não são um assunto privativo da literatura.

Mas, quem renuncie governar à sua própria vida, está entregue à impotência e à ignorância, mais do que quem desenvolva uma tarefa. Não existe uma alternativa de vida invulnerável assegurada perante o fracasso. Poderemos discutir sobre a dimensão deste perigo, mas não resulta razoável deixar de o afrontar.

A própria determinação da vida, por muito própria que seja, pode ser empobrecedora e ser pequena. Logo, uma vida boa não está suficientemente definida se se entende como vida autodeterminada. A nossa autodeterminação só pode ser acertada como orientação aberta ao mundo. Na verdade, a autodeterminação não implica que um deveria poder determinar tudo o que afecta as condições da própria vida, a maior parte das quais não estão ao nosso alcance. A determinação de que somos capazes, tem lugar necessariamente em contextos partilhados com outros, permitindo proporcionar a perspectiva, a partir da qual podem ser aceites ou modificados. Toda a autodeterminação tem um significado de contraste, levando a cabo determinações, que se adaptam do meio social e cultural e marcantes da vulnerabilidade.¹⁷

Uma vida marcada pela verdade e pelo bem possui uma significação na possibilidade de correcção desse modo de vida. A racionalidade ética é uma procura para concluir a própria vida, de tal maneira que se possa corrigir no seu desenvolvimento e que seja modificável pelas boas razões. Pertence à própria de autodeterminação, que poderá ser corrigida, a vulnerabilidade, tanto pela opinião dos outros, quanto pelos objectos sobre os quais se tem opinião.

¹⁷ Cf. I. KANT – *Grundlagen zur Metaphysik der Sitten*, in: Kants Werke, Band I, Buchlung, Darmstad, 1958, 112-114.

A autodeterminação é a competência para dar uma resposta própria a vários graus de resistência. Será a capacidade – pela resposta às condições históricas, sociais e biográficas – para definir o curso da própria acção, a partir de uma experiência e reflexão próprias. Esta orientação para a verdade mostra-se como enriquecimento do espaço no jogo da liberdade pessoal.¹⁸

Quem conduza a sua vida assim, de tal modo que a exponha à possibilidade de corrigir-se, será menos um juguete à mercê das circunstâncias que quem está entregue a estas circunstâncias sem a possibilidade de adoptar, frente a elas, uma posição distanciada, desde o exame até ao projecto.¹⁹

Não poderemos regular tudo o que nos acontece. Pretendê-lo seria irracional, resultando, muitas vezes, deixar-se levar pelos acontecimentos. Devemos deixar determinar quando e em que medida queremos abandonar o jogo das circunstâncias. A condução irracional da vida não é outra coisa senão o exercício continuado desta tentativa. Tal ensejo permite-nos desfrutar a fragilidade da nossa existência, na capacidade para a corrigir.

Será possível uma interpretação positiva dos limites de toda a autodeterminação, que nos coloca no centro da vulnerabilidade, em sentido fenomenológico. A vida terá de estar ao alcance da irrupção do momento. Ao arrancarmos da continuidade da vida, dos desejos e da previsão, o momento inesperado faz-nos sentir que estamos num tempo finito, com possibilidades limitadas, onde podemos escolher o tolerar, conhecer o ignorar e aceitar o desprezo.

Uma autodeterminação obtida seria, portanto, a de quem procura realizar um projecto de vida prometedor e não se deixa encadear por esse projecto.

Tratar-se-ia de estar aberto à experiência do momento, onde a própria determinação permite a liberdade, que consiste em adoptar uma forma que seja mais do que mero instrumento para a realização plena dos nossos objectos. O bem humano não consiste na coincidência plena com a realidade, mas suporá um espaço onde resulta possível a descoberta das possibilidades e situações vitais, que nos saem ao encontro. Não se trata de estar em concordância com o mundo nem consigo mesmo. Consiste sim numa abertura subjectiva para as possibilidades relevantes do mundo.

¹⁸ Cf. I. KANT – *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in: Kanta Werke, Akademie, Band VI, W. de Gruyter and Co, Berlin, 1968, 29-32.

¹⁹ Cf. E. TUGENDHAT – *Vorlesungen ubre Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993, 16-74. ____ - ____.

A vida boa só pode ter lugar no horizonte de um mundo intersubjectivo. Neste sentido, não existe uma condução privada da vida. O governo da própria vida é sempre uma modificação de experiências e orientações, num mundo, que partilhamos com os outros.

O conhecimento do mundo é sempre conhecimento da realidade, que resulta acessível a outros. Aqui está um sentido da vulnerabilidade.

Se a felicidade da vida não é ilusória, então essa felicidade terá de incluir a abertura a uma realidade, que seja perceptível por outros, com independência de que o seja de facto.

A felicidade descreve o espaço do jogo de uma vida boa, pelo que o bom não é exclusivamente bom para mim.

Experimentamos o modo de vida boa como a realização de uma possibilidade de vida, da qual poderá dizer-se que é ou que poderia ser um bom modo de vida para os outros.²⁰

A vulnerabilidade aparece como cedência das aparências sob as quais eu vivo.

Existe uma beleza especial no mudável que apreciamos pelos relatos da incerteza, enredos e tragédias, uma beleza escassamente valorada nos ideais humanos de autosuficiência e racionalidade. O intento de governar a vida, eliminando a fortuna, e substituindo o aspecto activo, frente à passividade, leva à desconsideração daquelas actividades e dimensões humanas, especialmente vulneráveis à mudança.

Uma vida planeada, para excluir o risco, pode empobrecer-se gravemente. A excelência humana é insuperável da vulnerabilidade, do reconhecimento inexigível dos outros, da sociedade, cuja lógica escapa ao nosso controlo, supõe uma racionalidade que não se identifica com o domínio para a abertura, para a receptividade e para o assombro.²¹

A alternativa, entre a liberdade e o destino, resulta cada vez menos adequada para compreender a condição humana, fundamentalmente porque

²⁰ Cf. ARISTÓTELES – *Ética a Nicómaco*, trad. de M. Araújo y J. Marias, CEC, Madrid, VIII,265b-334^a.

²¹ Cf. B. WILLIAMS – *Moral Luck Philosophical Papers*, 1973-1980, At University Press, Cambridge, 1981, 10-56; 60-63; 72-85; 95-110.

a sua distinção precisa é cada vez mais difícil. O acaso tem muito a ver com a nossa liberdade e a felicidade tem muito a ver com a fortuna.

Por isso tem pleno sentido falar de uma “liberdade afortunada”. Não estamos perante dois domínios contrapostos, mas, de preferência, dois âmbitos que se ultrapassam no homem, de maneiras diversas, e que desaconselham afrontar os problemas antropológicos com o único sentido de um discriminizador, entre a liberdade e a necessidade, ou entre o que fazemos com a natureza e aquilo que a natureza faz connosco. Existem dois motivos fundamentais para desconfiar desta simplificação: frequentemente a liberdade converte-se em destino e o destino adopta a forma de liberdade.

A vulnerabilidade não é um destino e não se conforma com ele. Contudo, poderá condicionar a vida e o ser da mesma. A vulnerabilidade marca encontro com a liberdade, onde poderá situar-se o destino da fragilidade humana.²²

A vulnerabilidade marca os deveres dos acontecimentos e denuncia que o homem é um “animal patético”, alguém por quem lhe passam as coisas, com tal frequência, mesmo quando tem a iniciativa dos acontecimentos. A vulnerabilidade é um “acontecimento patético”, desde a etimologia à fenomenologia. É tão patético que define o sentido da vulnerabilidade e a sua evolução.

Será necessário sustentar que os acontecimentos podem ser da maior importância para a ética, dado que, na passividade humana, em circunstâncias de contrariedade, tolerância, respeito, atenção ou risco, mede-se melhor a nobreza de um carácter.

Aqui a vulnerabilidade surge como excelência do patético, que aparece ou se manifesta como “patético”.²³ Um dos sinais da vulnerabilidade abrange-se na estupefacção. Esta é uma nota metafórica.

A ética qualifica actos livres e não parece ter nada a dizer sobre a mera passividade. Mas, no homem, teremos que ter um âmbito em que o activo e passivo resultam dificilmente discerníveis, enquanto que o inequivocamente livre ou necessário será uma forma de vulnerabilidade.²⁴

²² Cf. D. INNERARITY – “Convivio con la inidentidad”, in: *Anuario Filosófico*, 36 (1993) 361-374.

²³ Cf. A. EIDDENS – *Self identity and Modernity*, Polity Press, London, 1991:17-46., ____ - ____.

²⁴ Cf. R. SPAEMANN – *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1983, 16-73

A vulnerabilidade é uma forma de “passividade”. Esta antecede frequentemente as nossas acções. Contudo, das nossas acções resulta uma certa passividade.

Uma larga tradição planeia a excelência humana como se fossemos *de facto* seres invulneráveis ou como se o ideal ético consistisse em conquistar essa invulnerabilidade.

Neste cenário frágil não somos só agentes. Nós próprios somos responsáveis de alguns riscos que provocamos, sendo a maioria hóspedes não convidados. São aspectos inevitáveis da vida num mundo incerto e muitas vezes hostil.

Uma longa tradição ética coloca a excelência humana como se fossemos *de facto* seres invulneráveis ou como se o ideal ético consistisse em conquistar essa invulnerabilidade. A profunda influência desta maneira de pensar acostumou-nos a conceber o valor como dimensão incondicional, inafectável pelo mundo exterior, como um reduto de intenção pura, uma vez que nos surpreende que a ética poderá ter algo a dizer às nossas dimensões mais vulneráveis à mudança, como o amor, a actividade política, os sentimentos e as paixões, que nos empurram para o mundo dos objectos perecedores e nos ligam a ele, colocando-nos perante o risco da perda e do conflito. Neste cenário frágil não somos só agentes.

Nós próprios somos responsáveis de alguns riscos que provocamos, mas a maioria são hóspedes não convidados. A vulnerabilidade é uma hospedagem, que poderá ser ou não ser hostil ou benéfica.

As tragédias são a melhor crítica da razão. Nelas descrevem-se a relação entre o bem humano e o universo do acontecer exterior de um modo mais apropriado, que em muitos tratados deontológicos. No Agamemón mostra-se que a experiência do conflito é uma ocasião para a aprendizagem pessoal e não tanto a elevação até aos bens mais imutáveis, onde desaparece toda a rivalidade. Os autores trágicos sugerem que para descobrir toda a complexidade e riqueza da vida, é necessário a comoção do sofrimento. O valor descobre-se num acontecer patético. Da mesma forma acontece com a vulnerabilidade, que tem tanto de trágico, quanto se assume como expressão patética do agir humano.²⁵

²⁵ Cf. W. JAEGER – *Paideia*, tradução do alemão, Aliancia, Madrid, 1986, 64-160.

Este tipo de saber aprende-se no sofrimento, denominado “sofrologia”, uma vez que este é precisamente a percepção adequada, de como é a vida humana em casos semelhantes. Algumas pessoas podem alcançar este saber sem viver situações trágicas extremas, outras têm comportamentos piores e endurecem-se ao viver uma experiência dolorosa. Para muitos, a permanente boa fortuna poderá ser uma desgraça e a tragédia surge como acontecimento venturoso, dado que a súbita experiência da situação trágica parece ser-lhes imprescindível para reconhecer correctamente esta situação e outras semelhantes com posterioridade.

Uma das coisas que as tragédias ensinam é que a identidade humana é resultado das contrariedades. Aqui reside a notoriedade da vulnerabilidade.²⁶

A vulnerabilidade não é o resultado de uma acção, mas de uma história, isto é, de um processo desenvolvido, sob condições, que se comportam frente às próprias pretensões.

A vulnerabilidade é o que resulta do complexo de intenções discrepantes, que pugnam antes de ser derrotadas, finalmente, pelo imprevisto. Na vulnerabilidade, o que somos resulta da mistura entre a intenção e a contrariedade.²⁷

O resultado de uma história, a situação final a que conduz, não tem o carácter de um produto. Aquilo que resulta da história não é o que umquer, mas, dentro da história, os agentes fazem com frequência aquilo que querem. A vulnerabilidade não é propriamente algo que esteja à nossa disposição. A vulnerabilidade é uma experiência histórica e de entidade.

3 – A VULNERABILIDADE: A METÁFORA TEOLÓGICA

A parábola do Bom Samaritano é uma narrativa sobre a vulnerabilidade. Trata-se, sim, de revelar uma metáfora vivente, que se centra no Desvalido no Caminho e que é o “rosto da vulnerabilidade”. O “des-valere”, ausência de valor e de dignidade tem a sua metáfora no “semi-morto”, que irá de Jericó a Jerusalém, onde no Gólgota realizará a paixão. O Desvalido no Caminho da parábola é, além do *homo viator*, o *homo pateticus* que carrega em si a “vulnerabilidade” pela cedência do Outro, como forma de passividade.

²⁶ Cf. H. JOAS – *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1997, 19-36; 45-66; 68-82.

²⁷ Cf. J. DONZELOT (ed.) – *Face à l'exclusion*, Esprit, Paris, 1991, 29-45.

A fragilidade do Desvalido no Caminho é referida pelo versículo: Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e caiu às mãos dos salteadores que, depois de o despojarem e encherem de pancadas O abandonaram, deixando-O “meio-morto” (Lc 10, 29). A vida da vulnerabilidade vive-se na Paixão e Morte do “semi-morto”, que está presente neste texto de Lucas. A vulnerabilidade é a vida do *homo pateticus* como se revelam nas narrativas.²⁸

O texto de Lucas, narrativa de vulnerabilidade, não nos fornece qualquer detalhe sobre “certo homem”. Observamos que a narrativa patética refere a acção dos salteadores: desnudaram-No, deram-Lhe pancadas, deixando-O “meio-morto”. Necessariamente, vêm, à nossa mente, os passos da narrativa da Paixão de Jesus Cristo, que encontram na parábola do Bom Samaritano a sinopse e o proto-evangelho do sofrimento, como símbolo da vulnerabilidade. Logo, no interrogatório de Pilatos a Jesus (Lc 23, 2-7; 13-24), cada vez que os acusadores se dirigem ao Senhor, utilizam a expressão “certo homem”. Encontramos “este homem ...” (Lc 23, 2), afirmam os judeus. E Pilatos respondeu: Nenhum delito encontro neste homem (23, 4).

O Evangelho, segundo S. João, será mais explícito neste aspecto quando Pilatos mandou flagelar Jesus, apresentou-O ao povo e disse: *Ecce Homo* (Jo 19, 5). Segundo a narrativa do Desvalido no Caminho (Lc 10, 30-37): desnudaram-No, encheram-No de pancadas, deixando-O “meio morto”. O evangelho de Lucas é uma metáfora da vulnerabilidade, ao relatar a intenção de Pilatos de dar um “castigo” a Jesus, para depois O deixar em liberdade (23, 16). O procurador romano cedeu diante da multidão e entregou Jesus para ser crucificado (23, 25). O texto de João juntamente com os outros dois sinópticos (Mt 27, 26-31; Mc 15, 15-20), ampliam a narração destes acontecimentos. Pilatos, então tomou a Jesus e mandou açoitá-Lo.²⁹

Pilatos reconheceu não encontrar nenhuma culpa no *Ecce Homo*, que os judeus O apresentaram, para que O sentenciasse à morte (Lc 23, 1-4). O homem, que descia de Jerusalém a Jericó, não tinha cometido qualquer delito. Estava inocente, mas vulnerável, porque os bandidos caíram sobre Ele e maltrataram-No injustamente. Desnudaram-No, ataram-Lhe as mãos a

²⁸ Cf. R. D. BORGES DE MENESES – *O Desvalido no Caminho: o Bom Samaritano como paradigma de humanização em saúde*, tese de mestrado, UCP, Porto, 2005, 42-46. ____ - ____.

²⁹ Cf. J. RADERMAKERS *et al.* – *Lectura Pastorale del Vangelo di Luca*, E. Dehoniane, Bologna, 1986, 457-458.

um poste e encheram-No de golpes, deixando-O meio morto, tendo falecido, pouco depois, na cruz.

O homem, assaltado no caminho, segundo a parábola, recebeu um tratamento semelhante ao que recebeu quando foi flagelado no pretório de Pilatos. Estamos perante a “metáfora vivente” da vulnerabilidade. A fragilidade vive-se na Paixão e tem um local (Golgóta) e um nome (Jesus Cristo).

O rosto de Cristo ensanguentado revela-Se no “rosto sofredor” de cada pessoa, que nos sai ao encontro pelos caminhos da humanização. Este rosto apresenta-se “frágil” e presente na dor e no sofrimento.

A vulnerabilidade tem um “rosto”. Este é sofredor e está aniquilado pela fragilidade da sua angústia existencial. Na vulnerabilidade, o coração está quebrantado pela dor e pelo sofrimento. Há uma cedência do coração. Cristo passou por esta vulnerabilidade interior no Monte das Oliveiras.

O Desvalido no Caminho da dor e do sofrimento (Jesus Cristo) é a “metáfora vivente” da *via crucis* dos doentes, dos deserdados, dos pobres, dos frágeis, que possuem um paradigma de discípulo, que ajuda a levar a Cruz, de tantos “desvalidos”, pela *via doloris* (Lc 5, 1-11; 9, 23-25, etc.). Ser Desvalido é ser frágil e vulnerável ou sem “valor”.³⁰

Mas, no versículo 33: aproximou-se, ligando-lhe as “feridas”, deitando nelas azeite e vinho,

Aqui está a actuação do Samaritano (estrangeiro perante Israel e agnóstico) que trata do “desvalido”, que está “fragilizado”.

O Samaritano aparece como o “pastor da vulnerabilidade”. É aquele que está ao seu serviço, que cuida d’Ele.

O Samaritano cuida das “feridas”. O termo que aqui aparece, somente uma vez em S. Lucas e neste contexto é “*trauma*”, que quer dizer “ferida”. Mas, S. Jerónimo, na Vulgata Clementina traduziu pelo termo latino *vulnus*, *vulneris* (s.n.; 3ª declinação) que significa: ferida, golpe, corte, toda a espécie de lesão, abertura.

Será a partir desta palavra que surge a designação latina *vulnerabilitas*, que originou o termo luso, vulnerabilidade.

³⁰ Cf. E. P. LOPES NUNES – *O Outro e o Rosto: problemas de alteridade em Emmanuel Lévinas*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1993, 129.

Assim, segundo a nossa leitura bíblica sobre o sentido da vulnerabilidade na parábola do Bom Samaritano, perante o Desvalido no Caminho, ser e estar vulnerável, surge um agir frágil no Bom Samaritano dado que a “comoção das vísceras” é uma espécie de ferida no coração *sub pectore vulnus*.

O Samaritano vive das *vulnera* do Desvalido no Caminho da fragilidade (Lc 10, 29). Tudo quanto os salteadores fizeram foi um caminho avulnerabilidade no Desvalido no Caminho da vida.

A grande narrativa da vulnerabilidade de Jesus Cristo encontra-se no texto sobre a acção da Paixão e Morte.

O proto-evangelho da vulnerabilidade revela-se na parábola do Desvalido no Caminho (Lc 10, 25-37).³¹

O Desvalido no Caminho está na vulnerabilidade passiva, enquanto que o Samaritano representa a vulnerabilidade activa.

Devido aos ferimentos e despojamento na berma do caminho, – certo homem – não fala, não grita, não age.

Está ali! Mas, aqui o termo como narrativa viva da vulnerabilidade passiva. Necessita de ajuda e aqui surge uma vulnerabilidade activa, como pastorícia da fragilidade, que é a revolução das vísceras, (Lc 10, 33).

O versículo central que refere o sentido da misericórdia e segundo o termo de S. Jerónimo é: “*Samaritanus autem quidam iter faciens, venit secus eius videns eum misericordia motus est e et apropians alligavit vulnera eius infundens oleum et vinum, ...*” (Lc 10, 33-34).

O Samaritano sentiu a *sub pectore vulnus*, que é motivada pelo movimento das vísceras, de baixo para cima, que se traduziu incorrectamente por misericórdia.³²

Os – rahamim – são condições que motivam a vulnerabilidade activa. O Samaritano ficou combalido ao ver o Desvalido, mas houve a revolução das vísceras e foi levado à acção, aplicando azeite e vinho nas feridas.³³

³¹ Cf. S. SANDHER – *Die heimliche Geburt des Subjekts*, W. Kohlhanimer-Verlag, Stuttgart, 1998, 123-130.

³² Cf. JOÃO PAULO II – *Epistula Apostólica Salvifici Doloris*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 76, 3 (1984) nº 28, 243.

³³ Cf. H. KOSTER – “Splanchnon”, in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XI, Paideia, Brescia, 1971, 1453-1459. ____-____.

A vulnerabilidade passiva (Desvalido no Caminho) determinou a vulnerabilidade activa (Samaritano), que esquematicamente poderemos dizer:

Este estremecimento motivou a compaixão do Samaritano para com o Desvalido. O Samaritano é a expressão da vulnerabilidade activa, que acode, *sub pectore vulnus*, ao necessitado, como vulnerável passivo.

A parábola do Bom Samaritano é uma narrativa da vulnerabilidade, ora na activa, ora na forma passiva. As duas formas de vulnerabilidade são expressão de uma mesma vulnerabilidade existencial (funcional), que afecta toda a narrativa.

Poderemos dizer que esta é a parábola da vulnerabilidade. Uma narrativa plesiológica, que tem um elenco próprio e denominado de “argumento vulnerável”, onde se centra a vida frágil de um Desvalido.. As acções plesiológicas do Samaritano são marcadas pela vulnerabilidade do Desvalido. Há uma proporcionalidade, no agir, entre as duas formas de vulnerabilidade. Todas as conotações plesiológicas da “comoção das vísceras” aparecem e manifestam-se nos significados do agir vulnerável.

Em todo o Novo Testamento, esta é a narrativa mais expressiva da vulnerabilidade, sob a forma de parábola.³⁴

A parábola da vulnerabilidade do Desvalido (Lc 10, 25-37) tem uma *prova ética* e uma *prova patética*. A parábola além de mostrar uma conduta de vulnerabilidade (ética da fragilidade) aparece como um “elenco” marcado pelo patético ou pela emotividade do “fazer plesiológico” do Samaritano.

A parábola resume uma poética patética. A narrativa é de exemplaridade vulnerável. A parábola do Bom Samaritano é uma “narrativa deliberativa de vulnerabilidade”. O Samaritano, segundo este encómio, é símbolo de vulnerabilidade, porque houve uma outra vulnerabilidade retratada no estado do Desvalido no Caminho (Lc 10, 79).

O Sacerdote e o Levita eram senhores de si e do seu mundo, nunca nos seus corações sentiriam a vulnerabilidade. Julgavam-se incólumes e fortes. A vulnerabilidade do Desvalido nada lhes diz.³⁵

³⁴ Cf. R. DONAHUE – *El Evangelio como parábola*, trad. do inglês, E. Mensajero, Bilbao, 1997, 171.

³⁵ Cf. R. FUNK – “The good Samaritan as Metaphor”, in: *Semeia*, 2 (1974) 78-79.

Per naturam suam, o estremecimento das vísceras (*rahamim*) é vulnerabilidade por excelência e marca um novo – *ethós* – na conduta deliberativa esplancofânica do Samaritano.

Iremos mais longe e diremos que a vulnerabilidade activa será uma dimensão ou qualidade fenomenológica da esplancofania do agir do Samaritano.

A parábola do Desvalido no Caminho – *homo viator* – define uma teologia da vulnerabilidade, cujo discurso se inicia pela pergunta: que fazendo para alcançar a vida eterna?.

A resposta é plesiológica, de acordo com a parábola do Bom Samaritano, mas os resultados são vulneráveis, porque marcados pelo “fazer esplancofânico” de um estrangeiro, que marca a dimensão teológica da estranheza ou uma “teologia xenológica”. A parábola apresenta-se como um discurso de vulnerabilidade xenológica, que permitirá uma nova forma de abordagem teológica.

O discurso da vulnerabilidade xenológica está na parábola que nos conduz, perante o Desvalido no Caminho, a uma esplancofania, como novo *ethós* do agir moral.

A morada da conduta humana, segundo a parábola, reside na vulnerabilidade passiva, em primeiro lugar, do Desvalido, a personagem mais importante do discurso plesiológico, para passar a outra morada da conduta, que é uma morada xenológica (Samaritano), que “faz” a pastorícia da fragilidade nos – *rahamim* –, que são impulsionadas pelo Desvalido. A vulnerabilidade é uma realidade xenológica que nos afecta e que determina nova conduta e nova morada do “fazer” plesiológico. A vulnerabilidade é um elemento plesiológico.

4 – A VULNERABILIDADE: A VIVÊNCIA CLÍNICA NA DECISÃO

A vulnerabilidade é marcante nas decisões clínicas. Esta encontra-se, neste início de mistério, num interrelacionamento de três grandes universos: *relação médico-doente*, com seus factores culturais, crenças e educação, etc; a *ciência clínica*, com dados empíricos, doentes, ensaios clínicos e evidência científica e a *ética e políticas de saúde*.

Assim, o acto médico moderno é muito complexo, porque tem de dominar a informação e os aspectos práticos referentes a estas três áreas da vida clínica. Todos estes três factores da decisão clínica são marcados

pela vulnerabilidade em maior ou menor grau. O conhecimento clínico, as “guidelines” e a ética são afectadas pela fragilidade do doente e marcam a vulnerabilidade intersubjectiva na relação médico doente.³⁶

4.1 – A decisão clínica é marcada pela estranheza e/ou incerteza

Uma decisão clínica possui marcada estranheza, quer na relação médico-doente, quer na orientação diagnóstica, no estabelecimento do prognóstico, ou na escolha terapêutica, ou ainda, no exame dos resultados. Ela também se mostra arriscada, para impedir dano no doente. Aqui temos o lado “vulnerável”, onde surge o *primum non nocere*. A vulnerabilidade coloca-nos no risco da decisão clínica, a qual deverá ser gerida. A vulnerabilidade é proporcional ao risco.

Assim, no risco e na vulnerabilidade da decisão clínica, teremos de identificar os seus factores, verificando se são comuns, qual o seu impacto e se existem padrões preditivos, que possamos detectar.³⁷

4.2 – A decisão clínica necessita de respostas rápidas e de qualidade

É certo que os médicos têm de enfrentar um grande número de questões referentes aos doentes, que são observados diariamente, desde o diagnóstico até ao prognóstico, passando pela terapêutica. Há a consciência de uma profunda vulnerabilidade nessas áreas, porque podem surgir hiatos de conhecimento, sendo raramente resolvidos de forma rápida e eficaz. Assim torna-se rápida a vulnerabilidade até para o clínico.³⁸

O *quid bene diagnoscit, bene curat* reduz, em muito, o valor e sentido da vulnerabilidade clínica, porque é um dos axiomas fundamentais da “decisão médica”.

As fragilidades da competência e da correcta informação científico-técnica do clínico são inversamente proporcionais à decisão clínica, que matematicamente se traduzem por uma função exponencial:

³⁶ Cf. J. DONZELOT – *Face à l'exclusion*, Esprit, Paris, 1991, 19-26.

³⁷ Cf. A. SCHÜTZ – “Fremde: Ein sozial- psychologischer Versuch”, in: *Gesammelte Aufsätze*, Nijhoff, Haag, 1972, 53-69.

³⁸ Cf. A. VAZ CARNEIRO – “As bases científicas da Medicina”, in: *Revista Ordem dos Médicos*, 5 (2005) 40-41.

$$D = \ln N.$$

A decisão clínica aparece como “megaentrópica”. A vulnerabilidade determina um grau aparente de desorganização do sistema clínico. A vulnerabilidade é um momento ontológico da decisão clínica, que poderá ser reduzida pela Medicina da Evidência.

4.3 – A decisão clínica implica uma prática médica com base científica

A convicção de que a experiência, que o médico individualmente pode ter na fonte quase exclusiva para a decisão clínica, é posta em causa pelos estudos que, de maneira sistemática, analisam a “performance” dos profissionais.

Quanto mais avançado na carreira se encontra o médico, pior será a sua “performance”, pondo directamente em causa a clássica noção, de que médicos mais experimentados praticam melhor medicina.

A defesa do uso da melhor evidência, para suporte das nossas decisões clínicas – um imperativo ético –, implica a proposta de uma metodologia, que faça com que este desiderato seja possível, em termos práticos.³⁹

A metodologia da Medicina baseada na Evidência (MBE) – uso consciente, explícito e criterioso da evidência científica actualizada na tomada de decisões clínicas referentes ao doente – permite esse passo, dado que a prática da MBE integra a “expertise” individual do clínico, com a melhor evidência científica, gerada pela investigação. Naturalmente, a “expertise” individual refere a capacidade e proficiência na decisão e julgamento, que adquirimos na prática clínica. Logo, a “expertise” diminui a vulnerabilidade clínica, dizendo-nos que é inversamente proporcional. Quanto mais vulnerável for a prática médica, menos evidente será. Uma Medicina, sem a evidência científica, torna-se muito vulnerável, desde a humanização, até à decisão científica.

A nova evidência dirige-se naturalmente para substituir factos, em que se baseia a decisão clínica tradicional, com a introdução de novos elementos de informação, que ajudam a diagnosticar e a tratar, mais exacta e eficientemente, as situações encontradas na prática clínica.⁴⁰

A nova evidência demarca-se da vulnerabilidade, reduzindo, na decisão clínica, a fragilidade do agir.

³⁹ Cf. *Ibidem*, 42.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, 43.

4.4 – O conjunto de princípios que servem de orientação à prática da Medicina assenta em conceitos-base

A vulnerabilidade é sempre uma condicionante da vida clínica, tornando-a “menos clínica”. A habilidade do agir clínico tem causas e efeitos. As consequências éticas são nefastas para o doente. Não menos severo será o sentido científico-técnico perante a fragilidade da Medicina.

Na MBE, a experiência e o desenvolvimento, de instintos clínicos, constituem indiscutivelmente uma característica crucial de um bom médico, mas deverão ser apropriados pela evidência científica, que esteja eventualmente disponível. Só no caso de não existirem estudos públicos sobre esse problema – ausência de evidência – é que a experiência clínica isolada poderá servir de base exclusiva de actuação, não esquecendo que essa experiência prática pode não se revelar fiável no doente.⁴¹

Na vida clínica, a vulnerabilidade nunca desaparecerá, uma vez que, por um lado a Medicina é uma arte e uma ciência; e, por outro, é a doença que vai determinando a fragilidade do paciente, numa luta desigual entre qualidade de vida e a penumbra da morte.⁴² Se, na verdade, a vulnerabilidade nos aproxima da morte, ela redime a vida de muitos constrangimentos e algumas incertezas.

Todo o clínico, que pratica uma MBE, entra em conta nas suas decisões, seja diagnosticas seja terapêuticas, com três factores fundamentais: interesses do doente, em sentido individual, numa perspectiva humanista e moral; conhecimento aprofundado das patologias, lançando mão da sua experiência clínica e dos dados científicos relevantes no caso específico; gestão racional de recursos postos à disposição com uma visão global da acção individual. Todos estes elementos metodológicos são necessários para reduzir a vulnerabilidade da relação médico-doente e da própria fragilidade como se apresenta o paciente, consumido pela dor e pelo sofrimento. *Per naturam suam*, a vulnerabilidade já encerra a dor e o sofrimento. A vulnerabilidade traz esta marca que informa o *existir* da imperfeição e da insuficiência do agir moral. A fragilidade do existir está na vulnerabilidade do agir, segundo a máxima ontológica – *ager sequitur esse* –. Por aqui se vê que a vulnerabilidade decide o agir moral para o bem ou para o mal.⁴³

⁴¹ Cf. *Ibidem*, 44.

⁴² Cf. M. RENAUD – “Solidariedade e a Vulnerabilidade”, in: *Cadernos de Bioética*, 13 (1997) 10-17.

⁴³ Cf. P. RICOEUR – “Finitude e Culpabilité”, in: *Philosophie de la Volonté*, -2-, Aubier, Paris, 1988², 31-49.

Naturalmente que a – expertise-clínica – transforma a vulnerabilidade do médico e doente. A MBE constitui nova abordagem da prática clínica, na medida em que transforma os problemas médicos em questões respondíveis e selecciona a evidência científica, usando critérios de avaliação crítica, de forma restrita e rigorosos. Será a articulação entre – expertise – individual do médico e a existência proveniente da investigação científica que permite uma prática clínica racional, eficaz e ética. Mesmo assim, a vulnerabilidade do agir clínico pesa nas decisões do médico, alterando-as ou condicionando-as. A vulnerabilidade caracteriza muitas cedências fenomenológicas, que motivam a Medicina, baseada na Evidência. A própria evidência científica revela-se, muitas vezes, alterada pelas dimensões da vulnerabilidade. A MBE constitui poderoso instrumento de ensino e permite que os médicos participem de maneira mais eficaz no trabalho de grupo.

Para o doente, a MBE permite uma comunicação mais eficaz com o médico, quer acerca das opções lhe dizem respeito em termos de tratamento, quer acerca do consumo de recursos que necessariamente deverão ser devotados à Saúde.⁴⁴

A vulnerabilidade poderá depender das condições de vida e estar condicionada pela educação. A falta de preparação induz-nos na “fragilidade” do existir.

A vulnerabilidade estará sempre presente na vida clínica, ora sob a forma de negligência, ora sob a forma de incerteza ou estranheza dos doentes, perante as patologias.

A vida clínica não é determinística, mas marcada pela incerteza, onde se vislumbra a vulnerabilidade do doente e da relação médico/doente.

CONCLUSÃO

A vulnerabilidade dos grandes homens é notória. Assim, é notória a “vulnerabilidade” do Desvalido, desde a perda de dignidade ou de valor até à “paixão”.

A vulnerabilidade é a situação daquele que está “ferido” pelas pancadas dos salteadores até estar sujeito à dor, como se simboliza no justo sofredor de YHWH.

⁴⁴ Cf. D. SERRÃO – “A Ética Médica e os custos dos cuidados de saúde”, in: *Ética em Cuidados de Saúde*, Porto Editora, Porto, 1997, 157-160.

O fraco de uma pessoa está naquela insuficiência de esse, que poderá conduzir à insuficiência de racionalidade. Daqui surge a cedência da individuação no ser e no agir.

A vulnerabilidade implica uma correlação intersubjectiva onde se encontra o patético do agir. A vulnerabilidade possui uma morada, onde “habita” a falência do estar, do ser e do agir.

A vulnerabilidade implica uma relação de cedência do ser e do fazer. Assim, encontramos o Samaritano, que se tornou vulnerável e se revelou no seu ponto fraco, porque o Desvalido no Caminho era um ser passivo, que lhe despertou o “fazer esplancofânico”.

O Desvalido era passível de ser alvo de críticas, de apresentar imperfeições, falhas ou insuficiências, como as que os salteadores lhe infligiram.

A vulnerabilidade traz consigo xenologia ou a dimensão da estranheza do agir e do fazer. Segundo a parábola do Bom Samaritano, é possível verificar-se uma “teologia da vulnerabilidade”, caracterizando-se pelo papel do estranho na doação e serviço da fragilidade do Outro. O ser e o agir são condutas e dimensões quebráveis.⁴⁵

A vulnerabilidade poderá significar uma falta de consistência ontológica e revelar a natural precariedade do ser e do agir. Assim, a vulnerabilidade é marcada pela temporalidade.

O Desvalido no Caminho apresentava uma certa debilidade física ou falta de vigor, com aspecto delicado. O Samaritano, pelo “fazer esplancofânico”, apareceu como o restaurador do vigor, diminuindo a fragilidade do Desvalido.

Fenomenologicamente, a vulnerabilidade diz uma relação plesiológica pelo “fazer”. Não necessitará de imperativos, nem de exigências, dado que é “debilidade”. Esta encontra-se viva e realizada desde a responsabilidade de alteridade à proximidade do Samaritano ao Desvalido. Este é o rosto da fragilidade do acontecer e do fazer.

A comoção das vísceras do Samaritano é uma dimensão da vulnerabilidade, dado que é esta que origina a outra.

⁴⁵ Cf. A. COUTO – *Como uma Dádiva, caminhos de Antropologia Bíblica*, UCP, Lisboa, 2003, 58-62.

A vida do Desvalido no Caminho é determinada pela debilidade ontológica, onde esta está e age. Naturalmente que a vulnerabilidade está condicionada pela solidariedade. Quanto menos vulnerabilidade, maior será a solidariedade. Esta resolve as muitas feridas do coração e do existir.

Pela vulnerabilidade, o Desvalido está no enfraquecimento do existir e do fazer. Virá outro existir que levante a terna debilidade em vigor, como se encontra na vivência do Samaritano.

O *ethós* da debilidade será uma alteração ao agir e fazer das condutas, que se encontram fragilizadas. A falta de vigor define a fenomenologia da vulnerabilidade no mundo do Desvalido no Caminho. A sua direcção e sentido encontra-se nesta estranheza de debilidade.

A *lectio divina* da vulnerabilidade refere-se na narrativa do comportamento exemplar (parábola do Bom Samaritano). A verdadeira narrativa bíblica da vulnerabilidade encontra-se personificada no Desvalido do Caminho (Lc 10, 30-37).

A vulnerabilidade tem um nome, uma narrativa, uma acção, uma conduta no Desvalido. O desamparado, o necessitado, o doente, o triste, o desvalido são os adjectivos narrativos que tem o seu “elenco” na parábola do Bom Samaritano.

A solidariedade, em sentido espiritual, de um Samaritano, casa com a vulnerabilidade de um Desvalido no Caminho.

A parábola do Bom Samaritano aponta para que a solidariedade apresente a vulnerabilidade como sinónimo. A solidariedade é a outra face da vulnerabilidade. Onde acaba a vulnerabilidade, começa a solidariedade e aqui temos a outra lição da parábola.

A riqueza comportamental da parábola vive-se entre estes dois termos: vulnerabilidade e solidariedade, respectivamente. Se a vivência exemplar do Samaritano se revê na solidariedade, então a vulnerabilidade estampa-se no Desvalido da dor e do sofrimento. Estas realidades têm expressão na solidariedade e vulnerabilidade da vida.⁴⁶

Na parábola, a solidariedade transforma-se num *modus operandi* de unidade entre pessoas, cuja expressão mais acertada será da “comunhão” do Desvalido ao Samaritano.

⁴⁶ Cf. W. OSSWALD – “Solidariedade, fraternidade, política: questões nem sempre fáceis”, in: *Humanística e Teologia*, 26 (2005) 51-65.

A solidariedade surgida do medo, como a do Sacerdote e do Levita, é competitiva e busca a união para defender-se de alguém e cujos efeitos são, muitas vezes, insolidários, tendo o seu antónimo no Samaritano.

A solidariedade é consequência da interdependência entre o Samaritano e o Desvalido, que é fruto da “liberdade”. Aqui está a assunção, no plano ético, da interdependência, por cuja virtude os homens se dão conta de construir um destino comum pela misericórdia.

A solidariedade foi a resposta – com atitude aretológica – que o Samaritano, no empenho esplacnofânico, prestou ao Desvalido.

Tal como o Sacerdote e o Levita, não se é solidário se não reconhecer nos outros uma “pessoa-desvalida”.

A solidariedade transforma a mútua desconfiança em colaboração que, junto com a liberdade, constitui o marco, de onde se realizará o desenvolvimento do Desvalido, como pessoa-digna.

O autêntico progresso e a real dignidade do homem manifestam e avaliam-se na solidariedade. Esta conduta ética reconduz a dignidade ao Desvalido, porque, na ordem teológica, tem um nome: misericórdia de Deus-Pai.

A pessoa, pela vulnerabilidade, é mantida como Desvalido no Caminho (Lc 10, 30-31). Pela solidariedade a pessoa reveste-se da sua dignidade (*valere*).

A dignidade da pessoa-desvalida (doente) está chamada a progredir e a participar no projecto de ser e de agir, pela solidariedade. A vulnerabilidade assenta no *des-valere* de “certo homem” (Lc 10, 30).

Ontologicamente, a imperfeição é contrária ao progresso, que se traduz pela vulnerabilidade do Desvalido no Caminho.

A perfeição perfectível, tal como se apresenta o “certo homem” (ἄνθρωπος τις) consiste em tornar-se “perfeição defectível”, ou perfeição defeituosa, ou numa imperfeição pela sua vulnerabilidade, como “meio morto”. Este é o lado regressivo do Desvalido, que se revelou na fragilidade do ser, do estar e do agir. Mas aqui, naturalmente, articulam-se os dois termos: solidariedade e vulnerabilidade que são determinados pelo Desvalido. O Samaritano é chamado, à solidariedade, pela comoção das vísceras (Lc 10, 33) ao ajudar o Desvalido (certo homem) (Lc 10, 30).

Perante a vulnerabilidade e a necessidade de prestar cuidados, a *solidariedade* está para além e para cá do progresso da arte e ciência do cuidar, sendo sua raiz e seu vértice.

Pelo pensamento de W. Osswald, bastará invocar a antropologia ou a bioética para concluirmos que a solidariedade é *secundum naturam*. No aspecto teológico, a própria história da salvação deve entender-se como revelação progressiva da solidariedade. Deus escolheu ser solidário com todos e com cada um, dando-nos o seu Filho que é conosco (Emanuel) e nosso. Daqui que, para o cristão, a solidariedade é Emanuel, sendo igualmente viver na relação com o Outro, na lógica do Dom, indo mais longe do que ordena a justiça, criando condições para o desenvolvimento de toda e qualquer pessoa.⁴⁶

A solidariedade não pode confinar-se ao círculo estrito da convivência de cada um com familiares, amigos e conhecidos, tal como o fizeram o Sacerdote e o Levita da narrativa da conduta exemplar. Mas, esta conduta está reservada ao Samaritano Lc 10, 30-37), porque chamam por nós os que vivem como “desvalidos”, (sem direitos, nem deveres), abaixo do limiar da pobreza, os desenraizados, os fragilizados e os marginalizados, bem como os que enfrentam a solidão, o vazio das vidas inúteis (Desvalido no Caminho) e ainda o desafecto generalizado. O Samaritano é sinónimo de solidariedade ao elevar a vulnerabilidade à condição de “cura” e de serviço ao outro, que sente necessidade de amparo. A solidariedade é iniciativa *ad extra*, como elemento plesiológico, dado que existem narrativas viventes de condutas solidárias, tendo como ícone o Bom Samaritano, que se tornaram testemunhas da entrega ao próximo. A conduta plesiológica do Samaritano é naturalmente “solidária”, podendo ser o ideal de não cristãos e comum a estrangeiros como o “Samaritano”.

Quanto mais solidário sou, menos vulnerável será o Outro. Esta é uma *ratio insita in corde*, não *in racione* que torna e releva a dignidade e o valor do “*des-valere*”, no caminho.

Pela solidariedade, o Samaritano estava *in solidum viae crucis*.

O Samaritano foi solidário com um vulnerável, Desvalido no Caminho, porque soube criar e recriar o “essencial plesiológico”, nas realidades temporais, de modo a que não ofendesse os valores humanos.

Se a solidariedade é uma dimensão axiológica, a vulnerabilidade é uma dimensão ontológica, onde está o “desvalido”. Quer uma, quer outra aparecem, pela fenomenologia, como “tautologias plesiológicas”, uma vez que uma e outra são independentes e necessitam-se na morada da conduta humana, que é o “*ethós*” da hospitalidade do Samaritano.

Segundo o sentido fenomenológico, a vulnerabilidade tem tanto de solidariedade, quanto esta daquela. Encontram-se sempre irmanadas. Uma leva à outra. É uma necessidade plesiológica, que vem do seu sentido axiológico-ético.

Assim, a parábola da vulnerabilidade (Desvalido no Caminho) é a parábola da solidariedade (Samaritano): Lc 10, 25-37.

Prof. Dr. Ramiro Délio Borges de Meneses

Investigador do Instituto de Bioética

Universidade Católica Portuguesa-Centro Regional do Porto

BIBLIOGRAFIA

COUTO. A., – *Como uma Dádiva, caminhos de Antropologia Bíblica*, UCP, Lisboa, 2003, 58-62.

DONAHUE. R. – *El Evangelio como parábola*, trad. do inglês, E. Mensajero, Bilbao, 1997, 171. KOSTER . H – “Splanchnon”, in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XI, Paideia, Brescia, 1971, 1453-1459.