

Ramiro Délio Borges de Meneses

A teologia do estranho: pelo sentido e evolução

Alien theology: meaning and evolution

Keywords: *philosophy, alien theology, alien hermeneutics*

Introdução

A hospedagem dos deuses é um tema que aparece muitas vezes na mitologia grega, na Bíblia e na tradição de diversas culturas. Os deuses tomam frequentemente formas irreconhecíveis, tal como acontece com *Proteus*, o deus das metamorfoses.

Em quase todas as culturas, o direito de hospitalidade está sancionado religiosamente. Muitas são as orientações veterotestamentárias, no Deuteronomio e no Êxodo, em favor dos estrangeiros. O deus, *Xenios* garante, entre os gregos, o bom trato do estrangeiro, função desempenhada na mitologia romana por Júpiter [Nussbaum, 1986: 25-46; 106-125].

A figura do hóspede está carregada de ambigüidades, que a apresenta como lugar incerto, mas em posição significativa para nós, como lugar de temor e desejo de si mesmo.

O hóspede converte-se em símbolo da mediação entre duas esferas distintas. Na recepção do hóspede tem lugar um encontro de seres de ordens diferentes. O divino, o ilimitado e o inconcebível é acolhido no âmbito humano.

Este encontro tem o carácter de uma irrupção que destrói a ordem acostumada e definida.

Os homens, tal como a natureza, viveram em alguma relação com o “estranho”, a partir do assombro, perante o estrangeiro, quando percebem a corporeidade como cenário do padecer, até à alienação da própria acção.

A experiência do estranho é uma constante antropologia, constituindo uma peculiaridade humana, que não possuem outros animais. O que não é tão constante é o modo como os homens conduzem a sua estranheza, como a pensam e a buscam ou a vivem ou a evitam.

Na ordem antropológica, quem pensa e age sobre o “estranho” compreenderá melhor o próprio. Se nos preocuparmos em saber e pesquisar sobre o que é “estranho”, ficaremos a saber mais sobre a natureza humana, sobre aquilo que nos pertence ou nos é familiar. Sem esta verificação, difícil se torna dar conta da condição e da conduta humana, especialmente da sua variabilidade cultural e do modo como cada sociedade determina o espaço da necessidade e da contingência.

Em sentido ontológico, a “estratégia” está entre a necessidade e a contingência. O seu valor gnoseológico encontra-se no erro métrico. Tudo isto se encontra no domínio da natureza física segundo a epistemologia.

Encontramo-nos hoje numa situação anfibológica, com o desaparecimento das certezas. Perdem-se, também, as medidas pelas quais ponderamos as culturas alheias. A universalidade da razão, que era o critério orientador, deu lugar à referência “equivoca”. Na verdade, os filósofos da pós-modernidade criticam o “logocentrismo” e a ditadura do “geral”, reabilitando o conhecimento do singular e afirmam a pluralidade e a heterogeneidade dos discursos. A filosofia deixou de apelar às grandes narrativas sob a égide de emancipação da humanidade. Se a dificuldade da filosofia moderna se deveu ao facto de submeter a diferença a um universalismo homogeneizador, os problemas da filosofia pós-moderna devem-se a que, se a pluralidade dos discursos não está obrigada a nenhuma tradução que os vincule, não haverá qualquer maneira de medir um discurso particular. As épocas passadas e as culturas estranhas convertem-se em mera curio-

sidade ou em indiosincrasia admirável. Onde tudo é igualmente válido, tudo é igualmente indiferente. Logo, procuraremos neste estudo valorizar a diferença. Requer-se a natureza do “estranho” [Zammarchi, 1946: 327-329].

A vida do “estranho”

O *status quaestionis* resume-se na busca da natureza do estranho, qual o grau de existir ou forma de perfeição ou de imperfeição que se revela no “estranho”. Qual o “esse” e o sentido da causalidade? Assim não será possível reduzir o “estranho” a um único conceito, embora a realidade seja “diferente”.

A estranheza é analogia

A estranheza é “plural”. Existem tantas estranhezas, quantos os ordenamentos. Para toda a ordem vale o princípio de que não só cria oportunidades vitais, bem como evita outras, estendendo em torno de si as suas próprias sombras.

Dado que toda a ordem operativa realiza selecções e exclusões específicas, cria condições de acesso e inacessibilidade, isto é, de propriedade e incerteza.

Não existe o “estranho”, há sim uma determinada estranheza que se nos mostra como diferente em relação a uma terceira, que funciona como medida da mesma estranheza.

A decisão e a acção dependem como situamos a medida da normalidade no próprio mundo ou nos demais. Esta polaridade estabelece-se em todos os domínios da existência simbolicamente apresentada nos comportamentos.

Talvez o inquietante consista precisamente em que esta ou outras questões parecidas não possam definir que a realidade está ameaçada pela desrealização e a personalidade pelo anonimato, sem que possa estabelecer-se uma ordem que origina a tensão. Por um lado, o estranho é algo que aparece fora do âmbito próprio – xénon – o estrangeiro forânico e, por

outro, o estranho é o que pertence ao Outro – *alienum* -. Não é nosso e não é dos nossos. Vive o estado do outro lado. E como estranho apresenta, também o que se mostra no diferente, faz-se valer enquanto tal, não tanto o desconhecido como o incompreensível (insólitos, heterogêneo e não disponível).

Trata-se, pois, de três aspectos do lugar da possessão e do modo como se distingue o estranho do próprio [Benjamin, 1983: 10-25; 29-36; 50-62].

O estranho poderá aparecer, ao mesmo nível, como no caso de outras formas de vida ou culturas similares ou num nível anterior, como a infância perante a maturidade, ou as chamadas sociedades primitivas frente às ditas civilizadas.

Uma presença não prevista turva o equilíbrio consolidado, colocando em questão os nossos contextos semânticos e a nossa praxis consuetudinária. O estranho condiciona a conduta, ultrapassando-a ou fazendo-se como diferente comportamento [Wheisenberg, 1961: 105-108].

Nas Meditações Cartesianas, Husserl determina a essência do estranho na acessibilidade do originalmente inacessível [Elias, 1987: 60-88].

A Husserl não se colocou o problema sobre o que é o “estranho”, visto que a dita pergunta introduziria o estranho numa ordem prévia. Mas o que pressupomos é que existe algo estranho, que se deixa ou não conhecer pelo tipo de acesso temos o “estranho”. O paradoxo da determinação husserliana consiste em que a acessibilidade se mostra como acessibilidade de algo inacessível. Isto significa que o estranho não representa um “deficit” como o que não conhecemos. Parece que o estranho, ontologicamente, vive de alguns “parâmetros” ocultos que o orientam e lhe dão existência e faz com que desconheçamos a realidade, tal como se processa em Mecânica Quântica.

O estranho aparece, segundo Lévinas, como algo que originariamente não nos é acessível e não nos pertence. Refere-se como relação paradoxal que é caracterizada, ao mesmo tempo, por uma subtracção, tal como relação que não o é [Elias, 1987: 68-88; 90-102].

O estranho não se pode determinar exclusivamente na perspectiva de uma cultura. O próprio e o estranho são conceitos relacionados, não existem em si mesmos. Limitam-se entre si e a primeira condição de toda a existência do “estranho” é que esta relação do próprio ao estranho será conhecida e reconhecida. Compreendemos o próprio no estranho e o estranho no próprio, porque nenhum é definível isoladamente [Husserl, 1950: 17-25; 26-48].

O estranho como “alheio”

A estranheza não se limita à estranheza dos outros sem que comece na própria casa como estranheza de nós mesmos. Existe uma auto-estranheza, para onde se inicia a do Outro. Trata-se assim de um comportamento intersubjectivo de um comportamento intra subjectiva. Como toda a experiência, também a auto-experiência está submetida a determinadas limitações.

Desde Rimbaud sabemos que o Eu é, às vezes, o Outro. Na verdade, diversas estratégias do estranho faz-nos descobrir o menino no adulto, o animal no homem (Darwin). Parece não haver nenhum lugar em que nos encontremos seguros frente aos desafios e ameaças do estranho. O estranho sofre do indeterminismo do nosso existir. A vida humana tem esta forma de indeterminismo.

Em virtude deste indeterminismo no agir, a “estranheza” é uma conduta humana orientada holisticamente. Existem dois graus de estranheza: a exterior e a interior. Husserl falava de uma “estranheza interior” na qual existe algo de “próprio” a um nível superior da consciência que não é elemento extrínseco, mas antes pólo construtivo e fundante.

O antónimo do estranho está no “próprio” e esta contraposição cai uma vez que o “próprio” se alarga mais além do que as suas expressões elementares para alcançar uma profundidade onde se adopta outra presença, um “hóspede” secreto que fundamenta a interioridade.

O estranho é um “hóspede secreto”. Com efeito a estranheza interior e secreta coloca em crise a minha clausura e os meus cálculos para se abrir a

comunicação. É aquela voz da qual falava Sócrates e que S. Agostinho deu um “rosto pessoal”.

A estranheza interior não permite uma conversão completa sobre si mesmo como fruição exclusivamente privada da própria subactividade.

O suspeito, nos momentos mais autênticos da sua experiência interior, acolhe pela sua experiência interior, acolhe *per se* uma presença que não é reduzível à própria subjectividade psicológica e é induzida a distrair a sua atenção cognoscita e prática da exclusiva pontualidade da “singularidade empírica”.

Uma moral da diferença não tem plena cidadania, nem a “alma bela”, segundo Schiller, nem o “eu odioso” de Pascal. A alma bela, tão querida por um romantismo evasivo e estatizante, não assume a dramaticidade profunda da diferença, enquanto o Eu odioso simplifica negativamente toda a manifestação do sujeito esquecendo ou negando uma riqueza que transcende os nossos assuntos próprios e a nossa iniciativa. A ética xenológica seria uma moral profundamente “interior” que conserva constantemente algo de publico, válido e motivado.

A alteridade xenológica necessita para construir a nossa identidade conduz-nos a um lugar aporético que nos atrai, desde sempre, à reflexão filosófica.

A estranheza, manifestada no nosso horizonte, pode ser suspendida, exorcizada, mas não se pode destruir. Cancelá-la é um arbítrio e a clausura não pode durar muito tempo [Lévinas, 1978: 12-29; 26-38].

O “estranho” implica novo existir, que se diferencia na forma como se não manifesta directa ou claramente. É uma realidade criptológica e menos plesiológica do ponto de vista do opositor ou de cooperante.

O estranho, segundo Pascal, expressa o “eu odioso”, como se fosse um lado negativo do ser e do agir. A estranheza revela a outra face da dimensão ontológica, no seu modo de evoluir e de estar ou ser. O estranho tem uma não vivência da conduta. Tem tanto de ética, como de “não moral”.

Uma experiência à imagem e semelhança daquela que afecta “o estranho” deverá converter-se, de algum modo, em estranho por si mesmo, isto é, a experiência sofre-se e não se faz simplesmente. Aqui pode referenciar-se o dito de A. Schopenhauer: *sufer ergo sum*. Pareceria surgir o pessimismo do filósofo. Será que o “estranho” vive do “pessimismo”. É verdade que sofre deste pessimismo “o estranho”. É uma dimensão do estranho. Esta dimensão é “não prática” e verdadeiramente sufrológica” (sufer). Trata-se no estranho de um fazer sufrológico” [Lévinas, 1995: 151-156].

Se o estranho se define pela sua inacessibilidade, então não é incomparável o que todavia seria uma qualidade comparativa sem mais. Neste caso, planeia-se a questão acerca de como poderemos falar do estranho sem despojar-se da sua estranheza [Wadensfeld, 1989: 16-36].

A saída do dilema, que representa uma experiência do estranho encaminhado à progressiva apropriação do seu objecto, consiste em que toda a verdadeira experiência modifica o lugar do estranho na experiência e também a instalação do estranho. Em vez de perguntarmos pela sua natureza, é melhor partir dessa inquietude que provoca. O estranho é aquilo a que respondemos e termos de responder. Falar do estranho, significa falar de outra coisa, que é mais do que as nossas concepções e projectos abarcam.

O estranho não é algo a que se dirija o nosso dizer ou actuar, mas algo de que este actuar e dizer, procede. O estranho pertence àquilo que chamamos “ocorrências e oportunidades”.

A experiência do estranho não se circunscreve a um acto que poderemos realizar, mas consiste em acontecimentos que se apresentam frente às nossas intenções, cruzam-se com elas e separam-se delas ou transcendem-nas.

Deste modo, o estranho manifesta a sua imprescindibilidade e a não esgotabilidade como se expressa na arte, no amor e na religião [Wadensfeld, 1994: 18-26; 28-46].

Esta inesgotabilidade está unida a uma certa inevitabilidade. O não responder ao “estranho” é uma forma de resposta, da mesma forma que o silêncio é uma forma de discurso.

O estranho é definido numa contingência inevitável fenomenologicamente. Esta experiência implica algo de observável puro no seu ser. Já a natureza física seguia estes caminhos segundo Heisenberg. Segundo ele, o princípio do indeterminismo (relações de estranheza ou de incerteza) tem valor objectivo e subjectivo.

O estranho é contingente e está ao sabor da imprevisibilidade do agir humano. O estranho surge num agir indeterminístico e parece incausal e marcadamente holístico.

Um pouco à semelhança da natureza física, no tracto com o estranho, faz-se valer uma forma de racionalidade que está para além de toda a intencionalidade e regularidade e que B. Waldenfels denominou de racionalidade responsive [Waldenfels, 1990: 16-29; 46-55; 86-96].

No estranho, a dificuldade em distinguir claramente entre “fazer” e “padecer” apresenta-se quando consideramos que esta racionalidade não se insere adequadamente no domínio das ordens estabelecidas, nem soluciona problemas já formulados, mas a estranheza participa na configuração das ordens a que pertence e na formulação das perguntas a que dá “resposta”.

O grau de experiência que se obtêm perante as irrupções do estranho não são das que se têm à disposição em qualquer momento. Levantam-se na medida em que dão resposta.

Em sentido fundante, são “dia-lógicas”, porque pertencem a um tecido que se subtrai de qualquer apropriação. As apelações do estranho não possuem sentido reconhecível e nem seguem qualquer regra. São antes provocações no sentido em que desorganizam o sistema das regras existentes. O estranho possui tanto de incerteza, quando se manifesta como comportamento holístico [Waldenfels, 1990: 106-120; 120-136; 146-155].

O estranho converte-se no acontecimento da resposta, isto é, não se deixa determinar como absoluto. A vivência fenomenológica do estranho

encontra-se no relativo. Aparece como esse *ad actionis aliquid*. Responder não significa neutralizar as perguntas futuras ou proteger-se contra todo o futuro imprevisível. O estranho parece estar entre a pergunta e a resposta da nossa conduta moral.

A resposta ao estranho não se reproduz nem se entrega e nem se completa num sentido já dado. No sentido surge a resposta de modo que a resposta resulta criativa, porque paradoxalmente o estranho dá aquilo que não tem e não faz o que tem. Aqui surge algo da incerteza no estranho.

A experiência do estranho não obedece a uma lógica da inclusão. Não é uma pluralidade de conceitos ou de comportamentos, que se excluem mutuamente e que não guardam relação entre si.

A relação entre o próprio e o estranho faz-se valer onde é negada. Logo, uma hermenêutica do estranho não está submetida à lógica da exclusão, mas de preferência à lógica da relação ou à lógica da passagem. O estranho é acontecimento de passagem do agir humano e será relativo [Schutz, 1972: 53-59].

Os conceitos e as imagens do estranho pressupõem um certo auto-estranhamento e uma certa comunidade, onde o “próprio” não é sacrificado em favor do estranho, nem o estranho é eliminado em benefício do próprio. O estranho revela-se como não próprio. Na vida moral, são concomitantes. Um não é sem o Outro. A passagem do próprio ao estranho não é uma deserção, é uma realização moral.

Trata-se, segundo Matthes, de percorrer sobre o terreno de um *inter-regnum*, que não está configurado, nem confinado a partir de um ou de Outro. Existe uma premência fenomenológica entre o próprio e o estranho.

Segundo P. Ricoeur, a estranheza, perante si mesma, torna possível que o estranho apareça como um diferente [Ricoeur, 1990: 16-27; 19-36].

Este distanciamento de si não é aniquilação, mas, de preferência, mudança de perspectiva ou intercâmbio de funções. Assim, o interregno de culturas e do agir alimenta-se desta passagem, do próprio para o estranho, como algo de novo – *nova et nove* –, que modifica todas as perspectivas.

O próprio e o estranho não se mesclam, ultrapassam-se e deslizam para além de toda e qualquer apropriação.

Trata-se de aprender a considerar o próprio como estranho e o estranho como próprio. Logo, o estranho é expressivo e vivenciado pela *actionis analogia* [Landmann, 1975: 18-46].

Considerar o estranho significa um olhar para rupturas e paradoxos que, apesar de tudo, habitam no evidente. A experiência ética do estranho supõe uma confrontação com as possíveis alternativas da própria vida e coloca à prova o próprio. O estranho é uma reserva para enriquecer e corrigir a limitação das próprias posições.

Husserl falava de uma "geologia transcendental", como reflexão acerca de um espaço, que se desenvolve a partir de um *hic et nunc* preferente, que poderá ser o nosso corpo, a nossa casa, o nosso país ou as nossas tarefas. Um *lógos* que esquece a sua *oikós* ou até mesmo a sua procedência ética, O estranho está na distância entre estes termos.

Será interessante observar que a mera situação, no espaço, não dá indicações claras sobre o próprio e o estranho, entre o dentro e o fora.

Não existe um limite real que a defina interespacialmente pelo dentro e pelo fora, porque, neste âmbito, existe um "*éthos*" da espacialidade, que tem a ver com o modo de prientar os limites, que podem ser ampliados, reduzidos ou transgredidos. Estes âmbitos definem as nossas oportunidades e possibilidades e estabelecem diferenças entre o *hic et nunc*, o dentro e o fora, ou o antes e o depois.

Há limites que são transgredidos na medida em que se acede a outra ordem. Aquilo que fica "mais além" do umbral fascina e estremece, não pertence ao jogo com as próprias possibilidades, senão significará um desafio à própria liberdade como algo que está fora de ordem existente [Krusche, 1975: 10-16; 26-49].

A diversidade das experiências de mudanças indica que o nosso mundo não só está rodeado de zonas de desconhecido e indisponível, como também o nosso mundo se constitui por meio da inclusão e da exclusão. Os limites, onde se situa a estranheza, são contingentes, frágeis e ques-

tionáveis. Se os limites forem rígidos, tudo aquilo que estiver fora do horizonte das experiências não iria em absoluto conosco [Waldenfels, 1990: 19-66].

Na nossa tradição ocidental, encontramos uma ou outra vez intenções de suportar os limites entre o próprio e o estranho.

Para a sabedoria pré-socrática, quem reconhece os limites encontra o seu equilíbrio em tudo quanto abarca o próprio e o estranho.

Nas sociedades modernas há uma generalização da “estranheza”. A expressão sociedade multicultural designa um sistema sociocultural convencido da sua própria contingência e interesse ao relacionar as diversas versões do mundo, que comparecem numa sociedade pluralista.

A cultura contemporânea converteu em rotina aquilo que, no passado, era um feito excepcional. Há um incremento insólito de possibilidades de encontrar o exterior – mediante o desenvolvimento das comunicações –, que não existia noutras sociedades mais simples.

A estranheza é mais acessível, isto é, deixou de ser totalmente alheia. A distinção entre próprio e estranho, entre o familiar e o desconhecido, tornou-se movediça e muito ténue ao ponto de sermos estrangeiros, para nós mesmos. As sociedades fragmentam-se em tribos e tecem alianças entre si, pese a distância.

Um sistema cultural é uma realidade móvel, cuja vitalidade depende do que seja questionar a sua pluralidade interna e dialogar com a estranheza exterior [Matthes, 1992: 39-48].

No âmbito social e político, todavia, continua vigente algo assim como uma “propriedade”, que deve ser delimitada e defendido frente ao estranho, se é que se quer manter a identidade. Hoje não é possível manter uma ideia fechada de identidade, que se constitui e enriquece a partir da oportunidade, que proporciona a abertura e o contacto com o diverso de si mesmo.

A lógica que governa a identidade entendida como delimitação encontra-se condicionada pela obsessão de univocidade dos velhos sistemas

modernos. A identidade coloca-se como unilateralidade e como realidade alternativa, que exclui um terceiro.

O *tertium non datur* faz bem sentido no estranho. Deste modo, perdem-se de vista as possibilidades de uma identidade ambivalente, que se conquista na mistura com o diverso. Esta teoria da identidade sabe muito pouco da riqueza que o estranho constitui para o próprio. A experiência de viver numa sociedade multicultural significa a descoberta do pluralismo dentro do que se entende como bloco compacto e homogêneo.

Aprendemos a respeitar a mobilidade inimaginável das delimitações, surpreendidas pela experiência de que em tantas situações o próprio se transforma em estranho e o inicialmente passa ao âmbito do próprio. Encontrámo-nos num cenário em que faz pouco sentido insistir na identidade como se fosse algo definido e definitivo [Taylor, 1985: 26-39, 40-51].

Pela transgressão dos limites, um comportamento abre-se ao “estranho”, sem o assimilar ao próprio que, ao decidi-lo com Lévinas, põe o centro de gravidade fora de si. A estância no umbral poderia chamar-se *êthos*, no sentido literal da palavra: um determinado costume interessar-se pelo estranho. A aprendizagem, desta hospitalidade, não é indiferente nem avassaladora, ensina a habitar com o heterogêneo e a observar a contingência própria.

O estranho vive da relação com o próprio e é “ele mesmo” uma relação. O “estranho” vive da previsibilidade e do indeterminismo. Não é a exclusão e a inclusão. O estranho vive da indiferença do indeterminismo.

Durkheim dizia que a qualidade moral de uma cultura se media pela sua relação com o “estranho”.

A racionalidade acredita-se no modo de tratar o “estranho”, o estranho quotidiano, também histórico ou o mundo natural.

Há categorias de neutralização do estranho. Existem, também, formas de recepção do estranho, que se escondem numa profunda indiferença de hospitalidade, como advertiu Nietzsche. O sentido dos costumes da hospitalidade será paralisar o hostil no estranho.

Quando não se sente no estranho, um inimigo diminui a hospitalidade que vive na sua medida em que está o seu pressuposto [Nietzsche, 1980: 45-66; 69-88].

A parábola Bom Samaritano: pelo contexto xenológico

Uma das mais expressivas narrativas xenológicas de Cristo, pelo evangelho segundo S. Lucas, descreve-se como "parábola do Bom Samaritano".

Este texto de teologia xenológica (Lc 10, 25 – 37) apresenta-se, na narrativa exemplar, sob duas formas: a dimensão xenofílica revela-se nas relações de acolhimento e do "fazer esplacnofânico" do Samaritano ao Desvalido no Caminho. O Samaritano era um "xénon" como outros personagens da parábola. O Samaritano era o símbolo de todos os antagonismos. Os judeus do templo de Cristo não aceitavam o povo de Samarita, porque se separam destes [Noth, 1975: 33-434].

Apesar do Samaritano apresentar uma conduta xenofílica, perante o Desvalido (certo homem/homem desconhecido) era considerado como "sujeito xenofóbico", pelo "nomikós".

Surgem em Lc 10, 31-32 dois episódios paralelos, com idêntico comportamento do Sacerdote e do Levita, perante o "semi-morto", como uma expressão xenofóbica perante o Desvalido no Caminho (Jesus Cristo).

O Sacerdote e o Levita, por motivos rituais, que têm a ver com a Torah, passaram para o outro lado do caminho (Lc. 10, 31-32), são o símbolo do estranho e são marcados por uma "conduta xenológica" negativa. Esta atitude xenofóbica está vivificada pelo receio em tocar cadáveres e pela prática do culto do Templo. Estamos no ponto alto da narrativa exemplar, dado o sentido de *tremendum* que era para um judeu, quando se pronunciava a palavra Samaritano. É uma longa história xenológica que levou nos tempos de Jesus ao acumular de uma aversão tão profunda que vem de séculos anteriores [Lourenço, 1985: 61-68].

O Samaritano, inimigo mortal dos judeus, assume o papel principal, na narrativa xenológica, sendo o seu "papel xenofílico". O verbo usado neste caso, não faz referência ao sentido em que este vem. O Samaritano poderia

ter tido as mesmas dificuldades, que os personagens anteriores. Estas eram xenológicas [Dezinger, 1998: 744-756].

Quando se subtrai o anonimato do “homem-ferido”, o Samaritano poderia pensar muito bem, que o ferido seria provavelmente um judeu. Também ele poderia ter visto os que lhe antecederam e ter-lhe dito “se eles, Judeus, não o fizeram, porquê eu? Um samaritano?”. Se, para o Sacerdote e para o Levita, a ideia de que o homem não fosse um “próximo”, a quem se devia socorrer, então podê-los-ia motivar a seguir o seu caminho, e muito mais poderia ter movido o Samaritano a este pensamento. Mas viu-O e compadeceu-se. O comportamento xenofílico do Samaritano, perante o Desvalido, está narrado pelo próprio estranho, ao culto do Templo de Jerusalém, o Samaritano, que revela um comportamento plural, na forma como “faz” ao Desvalido (Lc. 10, 34-36). Trata-se de um “fazer xenofílico”, que se traduz em variadas dimensões, desde de derramar azeite e vinho, nas feridas, até O ter conduzido ao estalajadeiro. O Samaritano é o “estrangeiro do estranho”, dado que se revela na analogia do fazer. Desenvolve uma “xenologia poiética”.

A xenologia espiritual do Samaritano foi motivado pela “comoção das vísceras”. O termo verbal “*rahamim*”, que se traduz por “compadecer-se”, tem, em si mesmo, todo o valor xenológico, que vem da vivência e do estatuto do Samaritano.

Aqui, na parábola xenológica de Lucas, narrativa exemplar do Bom Samaritano, menciona-se a “poiética xenofílica”, como momento deliberativo esplancnofânico ao homem, que havia sido vítima dos salteadores (Lc 10, 30 ss) [Koster, 1977, 1971].

A narrativa exemplar xenológica, segundo S. Lucas, conduz-nos a uma leitura teológica do estranho. O comportamento “euxenológico” está nas atitudes do Samaritano pelo “fazer plesiológico”.

A parábola sintetiza duas formas recitativas, ora pelo aspecto xenofóbico (monikos, Sacerdote e Levita), ora pela dimensão xenofílica, representada no Samaritano [Borges de Meneses, 2004: 48-50].

Quer a xenologia teológica, quer a xenofilia, como a encontramos na parábola, revela-se na “responsabilidade poiética” e aparece fundamentada na “responsabilidade agápica”, que tem uma pergunta, antes de ser enunciado o “conto exemplar” (Lc. 10, 27).

A responsabilidade da identidade é o discurso xenofóbico e plural, que nos é dado pelo “fazer” do “monikós”, do Sacerdote e do Levita.

Com efeito, a responsabilidade de alteridade é a resposta xenofílica do Samaritano e do Desvalido no Caminho.

Esta vivência plesiológica, que nos aponta a parábola, permanece representada quer pela dimensão xenofílica, quer pela xenofóbica. As duas formas fazem uma “recitação xenológica”. A humanização, segundo este paradigma, é uma experiência de xenologia clínica, cuja subjectividade se enquadra na estranheza da relação médico-doente, como “recitação plesiológica”.

A desumanização tem um carácter xenofóbico, devido às experiências que determinam, sendo uma plesilogia xenológica, em sentido negativo.

A humanização é uma vivência plesiológica, segundo o nosso paradigma pelo Bom Samaritano, na qual se descrevem as manifestações concretas do “fazer” pelo amor entranhado, como resposta à pergunta: de quem sou próximo? A humanização, como “fenomenologia plesiológica”, revela-se nas vivências da parábola. A desumanização faz a pergunta de quem sou distante? Esta distância revela-se na conduta do “estranho”, no caminho de Jerusalém a Jericó [Linnemann, 1982: 72-73].

A parábola do Bom Samaritano inspira uma nova morada de conduta humana, como “ética de alteridade”, assente na vocação plesiológica do Samaritano, através de uma experiência xenofílica, que por sua natureza era xenofóbica”.

A experiência xenofóbica, que está na desumanização, é a singularidade do “fazer plesiológico”, que se traduz numa responsabilidade de identidade.

Surge; segundo a antropologia bíblica, uma “ética poiética” ou uma ética do próprio ou de alteridade.

A ética xenológica encontra-se representada numa moral, onde as personagens são a identidade de si. Com efeito, a humanização vive e alimenta-se do “fazer plesiológico” entre um Bom Samaritano e um Desvalido no Caminho.

Se a desumanização se descreve como uma “vocação xenofóbica”, a humanização, em saúde, experiencia-se como “vocação plesiológica xenofílica”, não pela distância, entre dois sujeitos: Desvalido no caminho da doença e um Samaritano que cuida.

O verdadeiro sentido da humanização “faz-se” em nova metodologia plesiológica, porque se revela noutra virtude humana xenofílica.

Esta poderá traduzir-se, no “amor ao inimigo”, como regra de ouro de humanização (Mt. 7, 12) [Spicq, 1996: 153].

A parábola do Bom Samaritano coloca-nos, pela xenologia teológica, na compreensão do estranho, do fazer ou do não fazer ao próximo, e coloca-nos na “plesiológica xenológica”.

Conclusão

Certo é que a estranheza e o estranho afectam as nossas experiências diárias e determinam uma forma xenológica, para o pensar, ser e agir.

Naturalmente que a ética não é alheia ao estranho. Desde “estranhos morais” de Engelharth, até a uma leitura sobre o sentido ético desta hermenêutica, que nos faz enquadrar na “ética da hospedagem”.

Naturalmente que, segundo esta ética, o estranho determinará a possibilidade de não vivenciar a norma objectiva da moralidade: *recta ratio*. O discurso do estranho, além de plural, não se fica entre o geral e o particular, segundo o valor que lhe foi conferido pela pós-modernidade.

Como o estranho é algo que surge do âmbito próprio (*xénon*), será aquilo que pertence ao Outro (*alienum*).

Como *alienum vitae* cria variadas circunstâncias, que orientam o modo ético, social, político, etc. O estranho manifesta-se na vida e tem formas de se caracterizar. As condutas éticas poderão estar no próprio ou no *alienum*.

O estranho leva consigo certa “utopia”. Assim, está fora lugar do ser, do pensar, do agir e do fazer.

Esta “u-topia” é ontológica, porque sofre da *analogia actionis*, mas também é fenomenológica. Tem um descrição de aparências e de vivências. O estranho bem poderá ser outra forma de dar prioridade ao “Outro” [Sandhler, 1998:123-130].

Estes dois aspectos conduzem-nos a uma hermenêutica do estranho, a qual permitiu uma leitura sobre os fundamentos filosóficos da “xenologia clínica.”

Também existe uma hermenêutica do “estranho”, que se descreve pelo “sentido xenológico” das personagens, reais e fictícias, da parábola do comportamento exemplar. Ao fazer misericórdia, o Samaritano fez o sentido escatológico da pergunta, que primeiro foi soteriológica e que terminará numa pergunta plesiológica, que é eco paradigmático para a humanização, pela “esplancnofania” do Bom Samaritano, que cuidou e tratou do Desvalido.

A desumanização segue um caminho inverso da humanização em saúde, porque se exprime no “fazer xenofóbico” das vivências, na relação médico-doente. Nunca alcançará o verdadeiro sentido plesiológico e nem a grandeza da “esplancnofania” do Bom Samaritano.

Summary

These two aspects lead us to Alien hermeneutics. It has allowed for the lecture on the basics of xenology – philosophy of an Alien.

There is also Alien hermeneutics which describes signs in a "xenological sense", real and fictitious, a parable about faultless behaviour. The Good Samaritan showing mercy not in an eschatological sense, but for the first time in a soteriological sense and finally in a plesiológica sense.

There is a question what is the paradigm for eco-humanisation by "esplancnofania" of the Good Samaritan who took care of the man lying helpless by the roadside. Dehumanisation works in much the opposite fashion as humanisation of healthcare, because it expresses "xenofobic" experiences in

the doctor-patient relation. It will reach neither the true plesiológico meaning nor grandeur "esplancnofania" of the Good Samaritan.

- [1] Benjamim, W. 1983. *Da Passagem Werk*, Franckfurt, Suhrkamp.
- [2] Borges de Meneses, R.D. 2004. *O Desvalido no Caminho* (LC 10, 25-27), O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde, Porto, Faculdade de Teologia.
- [3] Dezinger, F. 1998. *Samaria und Samaritaner*, in *Theologische Realengzyklopaedie, XXIX*, Berlin, W. De Gruyter.
- [4] Elias, N. 1987. *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfrut, Suhrkamp.
- [5] Husserl, E. 1950. *Cartesianische Meditation*, Husserliana, La Haya.
- [6] Koster, H. 1977. *Splanchnon*, in *Grande Lesico del Nuovo Testamento*, tradução do alemão, XI, Brescia, Paideia.
- [7] Krusche, D. 1975. –et alü – *Hermeneutik der Fremde*, Patmos verlag, unchen.
- [8] Landmann, M. 1975. *Das Fremde und die Entfremdung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buschgesellschaft.
- [9] Lévinas, E. 1978. *Autrement qu’etre ou au-delá de l’essence*, Nijhoff, La Haya.
- [10] Lévinas, E. 1995. *Sobre o fundamento da Moral*, tradução do alemão, São Paulo, Martins Fonte.
- [11] Linnemann, E. 1982. *La Parabole di Gesu*, Brescia, Queriniana.
- [12] Lourenço, J. 1985. *Os Samaritanos: um enigma da história bíblica*, in: *Didaskalia*, 15.
- [13] Matthes, J. 1992. *Zwischen den Kulturen*, Goetingen, 1992.
- [14] Nietzsche, F. 1980. *Morgenrote*, in *Kritische Studienaugabe*, Berlin, W. De Gruyter.
- [15] Noth, M. 1975. *Storia D’Israel*, Tradução do alemão, Brescia, Paideia.
- [16] Nussbaum, Mc. 1986. *The fragility of godness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, London, CUP.
- [17] Ricoeur, P. 1990. *Soi même comme un autre*, Paris, Editions de Seuil.
- [18] Sandhler, S. 1998. *Die humliche Geburt des Subjekts*, Stuttgart, W. Kol Hamner, Nerlarg.
- [19] Schutz, A. 1972. *Der Fremde: Ein sozial ppsychologischer Versuch*, in: *Gesemmelte Aufstaze*, La Haya, Ny Hoff.
- [20] Spicq, C. 1996. *Ágape dans le nouveau testament*, analyse des textes, I, tradução do alemão, Paris, L. Licoffre.

-
- [21] Taylor, CH. 1985. *Philosophy and the Human Sciences*, At the University Press, Cambridge.
- [22] Wadensfeld, B. 1989. *Profite der Phaenomenalogie*, Freilag, Alber.
- [23] Waldenfels, B. 1990. *Der Stachel des Fremden*, Franckfurt, Syhrkamp, 1990.
- [24] Waldenfels, B. 1994. *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp.
- [25] Waldensfeld, B. 1990. *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt, Sunrkamp.
- [26] Wheisenberg, W. 1961. *Physique et philosophie*, tradução do inglês, Paris, editions A. Michel.
- [27] Zammarchi, A. 1946. *Física dell'atomo*, Brescia, La Scuola Editrice.