

Do Corpo à Transcendência pela proximidade do Outro entre Pedro Laín Entralgo e Emmanuel Lévinas

From Body to Transcendence by the proximity of the Other between Pedro Laín Entralgo and Emmanuel Lévinas

MARIA CLARA SIMÕES E RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES*

Summary: On this article we define the very important sense of corporeity according to Entralgo and Lévinas, and a very determinant approximation between soul and body.

There is in the Other's face a more significant propositions of the body in relationship to the soul. And a I know a very important principle of the determination of the Other. According to Entralgo, the human body is the space and time of the person. Therefore there is a new formulation to the person as proximity's sense of the body.

Key words: Entralgo, Lévinas, Other, Person, Proximity, Body and Soul.

Resumo: Neste estudo, procuramos definir o sentido da corporeidade em Entralgo, relacionando-o com o pensamento de Lévinas. Segundo Entralgo, o corpo humano era um microcosmos integrado num cosmos. Assim, o corpo é o único objecto do Universo, do qual temos um duplo conhecimento não de fora, como também temos a sua percepção a partir de dentro. Porém, segundo Lévinas, a corporeidade é a expressão do Rosto do Outro, referindo-se como uma prefiguração do Outro. Segundo Lévinas a pessoa será responsabilidade.

Palavras-chave: Entralgo, Lévinas, Outro, Pessoa, Proximidade, Corpo e Alma.

Introdução

Entralgo vê-se a si mesmo na corrente de um sistema conceptual perfeitamente definido, no âmbito da tradição metafísica cristã, enriquecida com linhas de pensamento de vários autores, entre eles Xavier Zubiri. Entre os aspectos deste antropologista, realçamos as seguintes noções: o homem como ser corpóreo situacional e temporal; o homem como ser de relação que existe «em» e «para» o outro e o outro transcendente, no qual o homem procura sempre encontrar-se. A proximidade surge como relação sem relação não mediada, na imediatez do Outro, que é subjectividade anárquica como implicação, recepção e aceitação do Outro, que vem a mim (Samaritano), significando mais do que a origem e mais do que a consciência¹. A proximidade significa aproximação que, primordialmente, é contacto e não equacionamento intelectual do contactado. Surge como estrutura original e possível do saber,

Fecha de recepción: 22 octubre 2009. Fecha de aceptación: 25 febrero 2010.

* Direcção Postal: Rua Engenheiro Machado Vaz, 234, R/CH., R.6. 4250 – 271PORTO Portugal.

E-mails: Maria Clara Simões: clara.simões@ipsn.cespu.pt, Ramiro Délio Borges de Menezes: borges272@gmail.com

1 Cf. COSTA, M.L., *Lévinas: uma introdução*, Editora Vozes, Petrópolis, 2002, p. 170.

que não se substitui a este elemento original. Será acaso a proximidade uma certa medida de intervalos, traçados entre dois pontos, cuja continguidade é inclusive a coincidência que assinalaria o limite? Assim sendo, a proximidade teria um sentido relativo. Mas, o sentido absoluto e próprio supõe a humanidade. Um dos fins da justiça tem a ver com a proximidade. A questão da justiça derivaria de uma significação primeira, ou seja, exactamente de uma significação «an-árquica» da proximidade².

A proximidade não é um estado, nem um repouso, será precisamente inquietude, não-lugar, fora do lugar e do repouso, que perturba a calma da não-localização do ser que se torna repouso. A proximidade é insuficiente, jamais demasiado próxima. A proximidade converte-se em sujeito. A proximidade é o sujeito que se aproxima e que, por conseguinte, constitui uma relação na qual eu participo como «termo». Este excesso ou este defeito remete-me para fora da objectividade da relação³. A proximidade não está no saber e tão pouco na reciprocidade. A proximidade é não-indiferença à presença do «outro» que me olha. A proximidade é a presença do Outro (semi-morto), como desvalido, que olha e chama o Samaritano.

O humano é uma possibilidade que nasce do questionamento do ser e da saída da dimensão ontológica. Assim a ética surge, exactamente, quando ninguém pode responder em meu lugar. A proximidade significa, então, vencer o medo de superar o esquecimento da responsabilidade ao chamamento e de encontrar a dimensão verdadeira do existir e do pensar. A proximidade é movimento em direcção ao Outro, sem preocupação do movimento de volta. Logo, a responsabilidade, que vem a seguir à proximidade, não é coincidência e muito menos retorno. É sempre abertura. É dar-se inexoravelmente⁴.

A responsabilidade, que supõe proximidade, é, paradoxalmente, de fora para dentro do *eventum*. Inverte a tendência de procurar a possibilidade da comunicação em um ir de dentro para fora desde a coincidência da consciência consigo mesma⁵. Em Lévinas, o privilégio da proximidade, com relação à ordem racional, a qual tende, em princípio, a um sistema de puras relações, é a hipótese da relação pela subjectividade obsessionada, não recíproca, até ao próximo. Na verdade, a subjectividade não se reflecte como prévia à «proximidade» na qual se comprometeria ulteriormente. Todavia, é a partir da «proximidade» que se deve tratar o problema da subjectividade, visto ser esta uma responsabilidade pelos outros, uma extrema «vulnerabilidade». A subjectividade do sujeito é a vulnerabilidade pela exposição à afecção, sendo passividade mais passiva que qualquer passividade. A subjectividade do sujeito é a sensibilidade como «vulnerabilidade». É, enquanto passividade, acusativa e resposta a um chamamento, a qual é ultrapassada pelo Outro e marcada pelo Infinito.

A proximidade não é reflexão sobre o estado da alma, do Eu que se aproxima do próximo. Não é, portanto, uma configuração que se produz na alma. É uma imediatez mais antiga que a abstracção da natureza. É um contacto do Outro e, neste estar em contacto, não se trata nem de investir contra o Outro, para anular a sua alteridade, nem de suprimir o Eu no Outro. O Eu é «an-arquicamente» ordenado pelo Outro de maneira que a sua resposta resulta da

2 Cf. LÉVINAS, E., *Autrement qu'être*, Nijhof, Hague, 1968, pp. 102-103.

3 Cf. *Ibidem*, p. 103.

4 Cf. LÉVINAS, E., *Autrement qu'être*, p. 103.

5 Cf. LÉVINAS, E., *Humanisme de L'autre Homme*, Librairie Générale Française, Paris, 1987, pp. 84-116.

ordem recebida. Ele é essa resposta: ser Eu é responder ao mandamento⁶. O próximo não se deixa preceder por nenhum precursor e apresenta-se dentro de uma contingência, que exclui o *a priori*. Assim, desta maneira, o próximo concerne-me antes de toda a assunção, antes de todo o compromisso aceite ou anulado. É o primeiro a vir sem anúncio de nivelamento, antes de qualquer relação contratada à margem de qualquer parentesco⁷. O próximo é irmão. É fraternidade irrecusável. É impossibilidade de recusa⁸. É o gemido do humano totalmente Outro. Chego sempre já demasiado tarde e sou culpado deste atraso. Aqui poderemos repetir as palavras de F. Dostojevskii: «Somos todos culpados de tudo e todos diante de todos e eu mais do que os outros»⁹.

Sou sempre responsável pelo Outro, porque estou próximo de modo pleno, inteiro e não restrito a actos. Não sou livre para decidir «onde e quando» pode ser suspensa a minha responsabilidade. Na perspectiva levinasiana, a ética significa partir da minha responsabilidade inalienável pelo Outro, responsabilidade que conduz o sujeito à substituição, condição pela qual o Eu toma o lugar do Outro, respondendo pelas faltas, que ele comete, porque estou na proximidade do Outro. A responsabilidade pelo Outro chega até à substituição que se plasma na figura do «refém».

O Rosto é mais nu que a nudez da pobreza, pele em farrapos, vestígio de si mesmo. Revela-se como lapso de envelhecimento já perdido, que escapa a toda a retenção e altera a minha contemporaneidade. Este Outro reclama antes mesmo que Eu venha. O Rosto não é mais visto teoricamente, mas «acolhido», isto é, como o Mesmo abrindo-se na ordem do ser expansivo e identificador. Transcende-se e responde para além da sua medida e da sua liberdade com infinita responsabilidade. Esta nova relação com o Rosto transcende-se e é a ética da alteridade que inaugura o humanismo do Outro-homem¹⁰.

Na proximidade escuta-se um mandamento, que procede de algo como passado imemorial, um passado que jamais foi presente, que não teve começo em nenhuma liberdade. Este modo do próximo é o Rosto¹¹. O Rosto do Outro é um mandamento, porque está para além do fenoménico e para além do «ser». Ao resistir ao poder da razão, será irredutível ao *cogito* porque chama o Eu para fora de si e exige justiça.

Mas, ainda segundo Lévinas, a proximidade, enquanto é supressão da distância, suprime a distância própria da «consciência de». O próximo exclui-se do pensamento que o busca e esta exclusão tem uma face positiva: a minha exposição a Ele, anterior ao seu aparecer, o meu atraso sobre Ele, o meu sofrer, denodando aquilo que é identidade em mim, tal como encontramos no Samaritano.

Com efeito, a proximidade, supressão da distância que significa a «consciência de», abre a distância da dia-cronia sem presente comum, onde a diferença é passado que não se pode alcançar, um futuro inimaginável, o não presenteável do próximo, sobre o qual Eu estou em

6 Cf. SILVEIRA DE BRITO, J. H., *De Atenas a Jerusalém*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2001, p. 335.

7 Cf. PONZIO, A., *Sujet et Altérité sur Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan, 1996, Paris, pp. 24-26.

8 Cf. LÉVINAS, E., *Autrement qu'être*, pp. 109-110.

9 Cf. LÉVINAS, E., *Ethique et Infini*, Fayard, Paris, 1982, p. 105.

10 Cf. PRIVATTO, P. S., «Ética da alteridade», in: M. A. DE OLIVEIRA (org.), *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, E., Vozes, Petrópolis, 2000, p. 90.

11 Cf. LÉVINAS, E., *Autrement qu'être*, pp. 114-116.

atraso, obsesionado pelo próximo, mas onde esta diferença é a minha não-indiferença para com o Outro. A proximidade é fruto do tempo rememorável¹².

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

O corpo

A pessoa é existência encarnada. O homem é corpo precisamente como é espírito, é totalmente corpo e totalmente espírito¹³.

A encarnação é, porém, também o apoio para a afirmação da transcendência da pessoa; portanto, se considerarmos o homem como um ser natural é também um ser natural humano, distinguindo-se dos outros animais pela capacidade de romper com a natureza. Assim, a pessoa não se reduz à matéria.

O meu corpo não é um objecto, pois, existe corporal e mentalmente e até espiritualmente, sendo uma só e mesma entidade. Isto quer dizer que não sou sem o meu corpo. É por ele que me exponho a mim mesmo, ao mundo e aos outros, é por ele que actuo. O homem vive no seu corpo. Incarnado num determinado tempo, num determinado lugar, numa determinada história, o homem é pessoa porque está incarnado num corpo, que é fundamento e intervenção da abertura ao mundo e aos outros que o rodeia. O corpo tem um papel importante como fundamento e como intervenção, porque a existência será sempre existência incarnada num corpo. Desde a sua existência que o ser humano se interroga sobre si mesmo, sobre a sua relação com os outros e com o mundo. Ao contrário de todos os outros animais, o homem pergunta-se e continuará a perguntar-se e é desta constante interrogação, deste inquietamento, desta vontade para «ser mais», «ser outra coisa», que estimulado pela consciência histórica, o homem reflexivo procura conhecer qual a sua situação na história e no universo.

É o único objecto do Universo do qual temos um duplo conhecimento: não só o conhecemos, por fora, como temos a sua percepção a partir de dentro¹⁴. O homem não é espírito puro, existe no espaço e no tempo. A sua realidade é essencialmente corpórea. «Enquanto realidade cósmica sou espacial, porque o meu corpo me especializa; pela mesma razão, sou temporal, porque meu corpo me temporaliza. Ser corpo faz-me ser «temporolocalmente»; ser um corpo vivo faz-me viver de modo local e temporal»¹⁵.

A experiencia interna do próprio corpo é a expressão imediata do facto primário de existir ou de estar existindo. «Eu tenho consciência do meu existir, de um modo absoluto,

12 Cf. LÉVINAS, E., *Autrement qu'être*, p. 113.

13 «El hombre así como es espíritu, es también un cuerpo. Totalmente «cuerpo» y totalmente «espíritu». *Idem*, p. 463.

14 LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano: Teoría actual*. Espasa-Calpe, Madrid, 1989, p. 117.

15 *Ibidem*, p. 128: «como en tanto que realidad cósmica soy espacial, porque mi cuerpo me espacializa, por la misma razón soy temporal –realidad que es fluyendo y pasando–, porque mi cuerpo me temporaliza. Ser cuerpo me hace ser temporolocalmente; ser un cuerpo vivo me hace vivir de un modo local e temporal».

enquanto digo «eu existo», de um modo relativo na identidade temporal da minha pessoa, quando digo «eu sou, eu»¹⁶.

São condições essenciais da existência humana: dizer «eu» é expressar simultaneamente a consciência de ser «eu», que a si mesmo se realiza, dizendo-o e é ter a consciência de estar no mundo. Sem mundo eu não existiria, não seria possível dizer eu. O meu corpo, a experiência do meu corpo, o que o meu corpo me diz enquanto meu, dá-me consciência clara e inequívoca da realidade do meu existir, da minha identidade no tempo, do meu estar na vida, da realidade do mundo, enquanto mundo de coisas e mundo de pessoas, da minha situação nele, do meu poder e da minha limitação, da minha constitutiva necessidade de viver, expressando-me e ocultando-me, da minha também constitutiva capacidade para a pretensão e apropriação, e os múltiplos modos em que o real se me apresenta¹⁷. Da estrutura dinâmica da realidade do corpo humano, Entralgo expressa, numa original aplicação e ampliação da filosofia zubiriana, «Toda a estrutura cósmica «é por si», possui constitutivamente as notas que a singularizam. Só numa determinada estrutura cósmica, a humana, ao «ser por si» se une, de modo essencial e não meramente como aditivo, «o ser seu», isto é, o possuir-se a si próprio. O homem é pessoa, o mais radical da pessoa é precisamente a capacidade de possuir-se a si mesma. Enquanto pessoa, o indivíduo humano é «seu», *suus* (pertence a si) e a esta peculiaridade metafísica chama Zubiri «auto-pertença». O dinamismo da «auto-pertença» faz com que o homem seja pessoa e, por conseguinte, permite-lhe enfrentar-se em solidão¹⁸. Esta noção quer dizer que para se ser homem é necessário, não só a existência dos outros, como também a capacidade de vencer, de vez em quando, a solidão consigo mesmo. Na solidão, o homem tenta descobrir a condição última da sua existência: o limite do seu viver. O homem actual fala, move-se, pergunta e responde, o animal humano é ao mesmo tempo deficiente e indigente. Isto é, o facto de perguntar demonstra-o claramente. E o de obter respostas mostra que, embora de modo ocasional e parcial, lhe é possível sair da sua indigência¹⁹. O corpo fá-lo sair da indigência do existir.

O homem pergunta algo quando ocasionalmente sente a sua limitação, a sua finitude. Não saber o que se pode saber é uma das formas mais imediatas da finitude humana. A resposta à sua pergunta satisfará essa falta e nessa «pertença», por um momento, não sentirá a sua essencial finitude. Todavia, o homem pergunta e responde pelo seu corpo. O homem, ao utilizar num ou noutro sentido as possibilidades do que tem ou do que faz, é a consequência de uma opção e, portanto, é a expressão da liberdade ingénita e da condição moral essencial. Actuando livremente perante uma situação qualquer, pela via do que é correcto ou pela do que é incorrecto, o ser humano manifesta ser moral, actuando com o propósito de beneficência ou com intenção de maleficência²⁰. Naturalmente, que age pelo seu corpo.

Todo o homem é e tem que ser livre contando com a sua finitude (limitação do seu corpo) e com o estado do mundo, em que o seu corpo actua, quer seja da forma de opção

16 LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano: Teoría actual*, pp. 120-121: «yo tengo conciencia de mi existir, bien de modo absoluto, cuando digo, «yo existo», bien de un modo relativo a la identidad temporal de mi persona, cuando digo “yo so yo”».

17 *Ibidem*, p. 135.

18 LAÍN ENTRALGO, P., *O que é o homem?*, pp. 53-54.

19 *Ibidem*, p. 154.

20 *Ibidem*, p. 148.

quer de criação. A liberdade faz com que a resposta do homem ao seu mundo seja supra-situacional e supra-instintiva. Ao longo da história, a liberdade foi sendo definida como «faculdade de opção», ou seja, a decisão de abster-se, de se escolher e de se aceitar, e, sobretudo, como «faculdade de criação»: a de quem, uma vez, não aceitando as metas e os recursos que lhe oferece a situação histórica e social em que vive, cria e inventa para si mesmo e para os outros novas metas e novos recursos. E é graças à liberdade criativa que pode haver verdadeiro progresso na história²¹. «Quando temos à nossa frente um homem, o que imediatamente percebemos é a sua condição humana: um vulto que se move por si próprio, que ao mesmo tempo é «outro como eu» e «outro que não é eu»²². Isto é, a sua acção intencional sobre o mundo, dado como corporeidade. A liberdade do homem é à medida da sua própria condição, uma liberdade limitada à medida da finitude humana. Nesta condição, estão incluídas as limitações intrínsecas ao homem e ainda os condicionalismos externos que preexistem a qualquer decisão. Não é uma liberdade absoluta e incondicionada, dado que esta é própria do Absoluto. O espírito humano visa o Absoluto (Deus) e a liberdade será a forma de o alcançar, o que dependerá da posição verdadeira ou falsa a respeito dos bens finitos. A liberdade realiza-se na escolha de fins, meios e actos. Todo o homem deve ter presente que a liberdade lhe concede autodomínio e orientação para o fim devido. Não há dúvida que, também, a consciência de cada um pode fazer um juízo de valor sobre o dom e o peso da liberdade existencial. Por esta razão, a liberdade não é apenas um meio para um fim, mas faz parte do sentido desse mesmo fim.

A relação

Segundo Entralgo, «mediante os seus movimentos, gerações, acções, paixões, os entes do Universo relacionam-se entre si, e não podem não o fazer, porque a sua constitutiva finitude os refere necessariamente ao que eles não são, portanto a Deus e aos outros entes e porque sua constitutiva actividade os leva a centros de emergência de acções e centros de aceitação de afecções passivas, de paixões»²³. A minha existência está constitutivamente aberta às coisas e aos outros, ou seja, ao mundo. O homem pode encontrar-se com os outros, porque a sua existência tem um carácter genitivo. Coexistir não é só estar com outro, é mais que «existir com», é também «existir para», ou seja, é um existir activo e orientado, um existir intencional «para» os outros, em definitivo, um «com-viver». A minha liberdade e a do outro co-determinam decisivamente o conteúdo e o vínculo da nossa relação. O «outro», segundo Entralgo, é o que «não sou eu». É diante e diferente de mim, mas contemplado desde a minha própria posição. A outridade surge no encontro. Mas, o «outro», eu posso utilizá-lo ou manipulá-lo como um objecto; conviver com ele, interpretando-o e imaginando o seu «eu» íntimo e pessoal ou posso entregar-me voluntariamente a remediar as suas necessidades.

21 *Ibidem*, pp. 167-168.

22 *Ibidem*, pp. 151-152.

23 LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 375: «mediante sus movimientos de generación, acción, pasión, etc., los entes del universo se relacionan entre sí, y no pueden no hacerlo, porque su constitutiva finitud les refiere necesariamente a lo que ellos no son, por tanto a Dios y a los otros entes, y porque su constitutiva actividad les lleva a ser centros de emergencia de acciones y centros de acepción de afecciones pasivas, de pasiones».

Para Entralgo, objecto, pessoa e próximo são as três «essências» do possível «outro». Com Entralgo, surge uma nova plesilogia personalista. O Rosto do Outro, na proximidade do dizer, vem de um para além e diz respeito a partir de um passado imemorial. As noções de distância e de proximidade devem ser entendidas em relação à noção de criação, da qual o homem é dependente. Lévinas parte do postulado bíblico do homem criado, segundo a imagem e semelhança de Deus, e só aceita que se diga que o Rosto é imagem, se se entender como «imagem de Deus», não como um ícone, mas significando caminhar no seu rasto²⁴.

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

O surgimento do Outro será a vida da minha responsabilidade, que revela a finitude numa dimensão ética, porque o homem não pode ilibar-se da chamada suplicante e exigente do Rosto do Outro-homem. Esta proximidade não se revela com carácter espacial, mas sublinha, naturalmente, o carácter contingente desta relação, porque o «próximo» é o primeiro que chega²⁵. A proximidade consiste no facto de estar lançado e abraçado a um «próximo» que é estranho, um absolutamente Outro. O próximo é o desenraizado, o apátrida, o exposto ao frio e ao calor das estações, o que, em suma, está «despido de dignidade» (*des-valere*). O próximo, mais próximo da parábola, como «des-valido» no caminho, gerou a proximidade. E a proximidade é ditada pelo facto de que o seu ser, como «estrangeiro», me incumbe, me acusa de uma falta, que não cometi livremente, obrigando-se a um despojamento de si mesmo para cuidar do Outro como «desvalido no caminho».

A proximidade surge como relação sem relação não mediada, na imediatez do Outro, que é subjectividade anárquica como implicação, recepção e aceitação do Outro, que vem a mim, significando mais do que a origem e mais do que a consciência²⁶.

Será acaso a proximidade uma certa medida de intervalos, traçados entre dois pontos, cuja continguidade é inclusive a coincidência que assinalaria o limite? Assim sendo, a proximidade teria um sentido relativo. Mas, o sentido absoluto e próprio supõe a humanidade. Um dos fins da justiça tem a ver com a proximidade. A questão da justiça derivaria de uma significação primeira, ou seja, exactamente de uma significação «an-árquica» da proximidade²⁷. A proximidade não é um estado, nem um repouso, será precisamente inquietude, não-lugar, fora do lugar e do repouso, que perturba a calma da não-localização do ser que se torna repouso. A proximidade é insuficiente, jamais demasiado próxima. A proximidade converte-se em sujeito. Chega ao superlativo quando desencadeia a «inquietude», que não cessa, convertendo-se em única e, desde este momento, esquecendo-se completamente da reciprocidade. A proximidade é o sujeito que se aproxima e que, por conseguinte, constitui uma relação na qual eu participo como «termo». Este excesso ou defeito remete-me para fora da objectividade da relação²⁸.

24 Cf. LÉVINAS, E., *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, p. 202.

25 Cf. LÉVINAS, E., *Du sacré au saint*, Minuit, Paris, 1977, p. 106.

26 Cf. COSTA, M. L., *Lévinas: uma introdução*, Vozes, Petrópolis, 2000, p. 170.

27 Cf. LÉVINAS, E., *Autrement qu'être*, pp. 102-103.

28 Cf. *Ibidem*, p. 103.

A responsabilidade, que supõe proximidade, é, paradoxalmente, de fora para dentro *eventum*. Inverte a tendência de procurar a possibilidade da comunicação em um ir de dentro para fora desde a coincidência da consciência consigo mesma²⁹. Em Lévinas, o privilégio da proximidade, com relação à ordem racional, a qual tende, em princípio, para um sistema de puras relações, é a hipótese da relação pela subjectividade obsessional, não recíproca, até ao próximo. Todavia, é a partir da «proximidade» que se deve tratar o problema da subjectividade, visto ser esta uma responsabilidade pelos outros, uma extrema «vulnerabilidade». A subjectividade do sujeito é a vulnerabilidade pela exposição à afecção, sendo passividade mais passiva que qualquer passividade. A subjectividade do sujeito é a sensibilidade como «vulnerabilidade». É, enquanto passividade, acusativa e resposta a um chamamento, a qual é ultrapassada pelo Outro e marcada pelo Infinito. Por outras palavras, o Outro está no cerne da subjectividade, precedendo a própria identidade, já que tudo se produz previamente ao despertar da consciência.

A proximidade não é reflexão sobre o estado da alma, do Eu que se aproxima do próximo. Não é, portanto, uma configuração que se produz na alma. É uma imediatez mais antiga que a abstracção da natureza. É um contacto do Outro e, neste estar em contacto, não se trata nem de investir contra o Outro, para anular a sua alteridade, nem de suprimir o Eu no Outro. O Eu é «an-arquicamente» ordenado pelo Outro de maneira que a sua resposta resulta da ordem recebida. Ele é essa resposta: ser Eu é responder ao mandamento³⁰. O próximo não se deixa preceder por nenhum precursor e apresenta-se dentro de uma contingência, que exclui o *a priori*. Assim, desta maneira, o próximo concerne-me antes de toda a assunção, antes de todo o compromisso aceite ou anulado.

A proximidade mais próxima expressa-se no Rosto do Outro, que me olha, que me escuta, que está num farrapo e em silêncio. O Rosto é mais nu que a nudez da pobreza, pele em farrapos, vestígio de si mesmo. Revela-se como lapso de envelhecimento já perdido, que escapa a toda a retenção e altera a minha contemporaneidade. Este Outro reclama antes mesmo que Eu venha.

O Rosto não é mais visto teoricamente, mas «acolhido», isto é, como o Mesmo abrindo-se na ordem do ser expansivo e identificador. Transcende-se e responde para além da sua medida e da sua liberdade com infinita responsabilidade. Esta nova relação com o Rosto transcende-se e é a ética da alteridade que inaugura o humanismo do Outro-homem³¹. Na proximidade escuta-se um mandamento, que procede de algo como passado imemorial, um passado que jamais foi presente, que não teve começo em nenhuma liberdade. Este modo do próximo é o Rosto³². O Rosto do Outro é um mandamento, porque está para além do fenoménico e para além do «ser». Ao resistir ao poder da razão, será irredutível ao *cogito*, porque chama o Eu para fora de si e exige justiça. Mas, ainda segundo Lévinas, a proximidade, enquanto é supressão da distância, suprime a distância própria da «consciência de». O próximo exclui-se do pensamento que o busca e esta exclusão tem uma face positiva: a minha exposição a Ele, anterior ao seu aparecer, o meu atraso sobre Ele, o meu sofrer,

29 Cf. LÉVINAS, E., *Humanisme de L'autre Homme*, Librairie Générale Française, Paris, 1987, pp. 84-116.

30 Cf. SILVEIRA DE BRITO, J. H., *De Atenas a Jerusalém*, p. 335.

31 Cf. PRIVATTO, P. S., «Ética da alteridade», in: M. A. DE OLIVEIRA (org.), *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, Editora Vozes, Petrópolis, 2000, p. 90.

32 Cf. LÉVINAS, E., *Autrement qu'être*, pp. 114-116.

denodando aquilo que é identidade em mim. Com efeito, a proximidade, supressão da distância que significa a «consciência de», abre a distância da dia-cronia sem presente comum, onde a diferença é passado que não se pode alcançar, um futuro inimaginável, o não presenteável do próximo, sobre o qual Eu estou em atraso, obcecado pelo próximo, mas onde esta diferença é a minha não-indiferença para com o Outro. A proximidade é fruto do tempo rememorável³³.

O outro como objecto

O outro, como objecto, pode aparecer perante mim como um obstáculo, algo que se entremete perturbadoramente no meu caminho. Citando Entralgo: «Em ti e por ti, tu eras uma pessoa; mas sendo tu pessoa –podendo e devendo eu, portanto, ver-te e tratar-te como a tal pessoa– eu decido com a minha resposta à tua presença que tu sejas meu mero objecto, algo posto ante mim ou lançado até mim, no caminho da minha vida»³⁴.

A vida terrena do homem é um constante revelar-se em realidades, que constituem o seu próprio mundo; sem elas eu não poderia ser «eu», não poderia ser homem, mas os obstáculos sobretudo quando esses são outros homens, vão dando conteúdo à minha vida e constituindo os meus contornos e limites. Sentindo o outro como obstáculo, eu olho-o e trato como puro objecto, esforço-me por transformar a sua realidade pessoal em pura natureza. Olhando o «outro», eu abstenho-me de satisfazer as tendências da minha natureza que pedem comunicação pessoal com ele. Logo, suprimo a minha própria alma e suprimo a sua, porque objectivo a sua realidade, tornando as suas possibilidades em possibilidades mortas e, por isso, violento a sua liberdade.

A comunicação com o outro objecto é exterior, distante aditiva, ele é para mim «outro» embora outro ser humano, meu semelhante; nunca consegue ser um «tu» íntimo e pessoal, mas será sempre um «ele». Citando Entralgo: «A conversação do outro em objecto exige de mim certa violência, porque ele e eu somos e naturalmente tendemos a ser pessoas». (...) Na minha relação contigo, eu quero que tu sejas para mim o que em ti e por ti és, quero que sejas pessoa»³⁵.

O outro como pessoa

O conceito de «pessoa», ainda que por determinar, é entendido como uma referência a algo de específico do ser humano, apesar das diferenças culturais e filosóficas. A origem do termo pessoa deriva do latim, *persona*, significando primeiro soar por meio de máscara de actor e com os sentidos estilísticos: papel, carácter, personagem; carácter, individualidade, personalidade. Referia-se àquilo que o actor colocava diante do seu rosto, nas comédias e

33 Cf. LÉVINAS, E., *Autrement qu'être*, p. 113.

34 *Ibidem*, p. 548: «En ti y por ti, tú eres una persona; pero siendo tú persona –pudiendo y debiendo yo, por tanto, verte y tratarte como tal persona– yo decido con mi respuesta a tu presencia que tú seas para mí mero objeto, algo puesto ante mí o lanzado hacia mí –*ob-iectum*– en el camino de mi vida».

35 *Ibidem*, p. 577: «La conversión del otro en objeto exige de mí cierta violencia, porque él y yo somos y naturalmente tendemos a ser «personas». (...) Em mi relación contigo, yo quiero que tú seas para mí lo que en ti y por ti eres, quiero que me seas persona».

tragédias gregas. A definição de «pessoa» mais conhecida é, sem dúvida, a de Boécio, no século VI d.C., ««substância individual de natureza racional» (*rationalis naturae individua substantia*)»³⁶, que S. Tomás de Aquino (século XIII) sintetizou na formulação: *subsistens in rationali natura*³⁷. Contudo, é uma definição fisicalista, marcada pelas categorias ontológicas de Aristóteles. Na realidade, alguém é pessoa não só porque pode dizer «Eu sou eu mesmo», mas também porque pode dizer «Eu sou meu». De facto, ser pessoa é estruturalmente «meu». O outro tem de ser para mim um «eu» íntimo e pessoal; o que é igual a dizer um «tu». Isto é, quando se objectiva o «outro», este será «ele» e nunca um «tu». Para quem o trata como pessoa, o outro será sempre um «tu» e nunca um «ele». O outro será para mim pessoa. Esta será «outridade» pelo *esse ad* (relação).

Por conseguinte, é como um «tu» que eu sinto em mim, faço minha a sua tristeza e a sua dor. Só é de veras meu o que eu faço em mim e por mim, o que incorporo nas minhas possibilidades e nas minhas acções pessoais. De facto, para que eu compreenda psicologicamente o outro e ele me compreenda é necessário que eu entre na sua intimidade e que ele entre na minha e este duplo acto de «auto-penetração» não será possível sem uma mútua abertura, nas nossas almas, sem uma recíproca disponibilidade. Mas a disponibilidade não é uma atitude passiva da alma, é, antes, o fim comum de duas actividades psíquicas: a de manter-se aberto às expressões do outro (como a compreensão, a abertura da alma é, por sua vez, uma estrutura metafísica e uma oscilante actividade psicológica da existência humana) e a de solicitar manifesta e delicadamente, mediante a palavra, o olhar, o gesto e a oportuna produção de tais expressões. A condição íntima da pessoa impõe um limite razoável à «co-execução» da vida alheia e ao conhecimento do outro. Porque eu não posso passar da intimidade, para comigo, isto é, algo que há no outro que só ele conhece e que eu não poderei conhecer jamais, por maior que seja a sua sinceridade para comigo. A consciência individual conduz, alma dentro, até ao que nem sequer por via da interpretação pode ser consciente. A instância «co-executiva» faz-se a si mesmo, limitada pela condição livre da pessoa. «Co-executando» os actos físicos e espirituais da pessoa «compreendida», eu não posso estar seguro de «ter na mão» a sua alma. Frente ao «outro», a própria compreensão de mim mesmo mostra-se incerta, porque do «outro» depende, em boa parte, o sentido do que ante ele, eu sinto, penso e digo³⁸. Na relação interpessoal, a vida pessoal do outro escapa-se-me e a minha vida pessoal escapa-se também a ele³⁹. Na minha relação com a pessoa do outro, eu quero antes de mais nada, uma companhia real e efectiva, não só cooperação objectiva e externa, como também, no «outro», busco especialmente o «amigo».

O outro como próximo

O «outro» tem que ser para mim «pessoa», senão a minha relação com ele degrada-se e desnaturaliza-se. O «outro» revela-me sua condição pessoal (na sua intimidade, na sua liberdade e na sua propriedade) evadindo-se de mim, nos meus contactos/tentativas de

36 ANDORNO, R., *Bioética y Dignidad de la Persona*. Tecnos, Madrid, 1998, p. 62.

37 «*subsistens in rationali natura*» AQUINAS, St. Th. - *Summa Theologiae*, Formmann Verlag, Stuttgart, 1985, I, q. 29, a.3.

38 *Ibidem*, pp. 610-611.

39 *Ibidem*, p. 612.

trata-lo como pessoa. A compreensão instantânea do «outro», não me permite descansar, com certeza, na sua companhia. Para que o meu amigo real e verdadeiramente me acompanhe, é preciso que além de ser meu amigo, seja também meu «próximo»⁴⁰.

A amizade, para Entralgo, é o amor a «este homem» concreto e o amor, ao próximo, a ajuda amorosa a um homem. O meu amigo é e não pode não ser tal homem determinado. O meu próximo pode e deve ser, em princípio, qualquer homem. No amor, o outro é um indivíduo insubstituível; na caridade, um ser humano necessitado de ajuda. Para um amigo, o amigo é seu igual, para quem caritativamente socorre. A ajuda ao amigo é incondicionada e o auxílio ao necessitado está habitualmente condicionada pela «vontade egoísta de viver»⁴¹. Entralgo diz que se o amor ao amigo e o amor ao próximo são distintos, entre si, nem por isso deixam de ser complementares. Quando a minha instância «co-executiva» na alma do meu amigo é ao mesmo tempo crença e doação, a minha amizade com ele é também proximidade, além de ser meu amigo, sou seu próximo. E quando aquele de quem eu sou próximo passa a ser para mim um homem e passa a ser o tal homem. Com efeito, quando a minha crença na sua necessidade e a minha sacrificada doação para remediá-lo se une à «co-execução» complacente do que nesse homem é vida pessoal, então o meu próximo chega a ser meu amigo e a relação de proximidade torna-se relação de «personidade»⁴². Entralgo faz a distinção entre «personidade» e «personalidade», a primeira é a radical e constitutiva condição de pessoa e de essência aberta e a segunda é um modo de ser individual, numa determinada situação biográfica.

Na relação de «personidade», a minha pessoa e a pessoa do outro fazem-se mutuamente implicadas no «nós» diádico, que os dois constituímos e a que pertencemos; e assim as nossas fluições implicam-se mutuamente e o objecto do nosso comprojecto fica possuído, não pelos nossos dois «eus» socialmente unidos entre si, mas pelos «nós-sujeito» interpessoal, que só o amor e a amizade são capazes de criar. A existência humana tende naturalmente para esse amor, para essa amizade, mas esta natural tendência do nosso ser não seria nunca um verdadeiro amor e muito menos amor «co-efusivo», sem a operação transfiguradora da própria liberdade. Assim, e como tudo o verdadeiro e plenamente humano, o amor pessoal é filho da nossa condição livre. Neste sentido, é possível dizer que na génese do amor «co-efusivo» se implicam de maneira unitária, como em todo o empenho plenamente humano, a natureza e a liberdade das pessoas, que se encontram e tratam. No entanto, o decisivo será sempre o emprego da liberdade num acto de doação efusiva e gratuita do próprio ser pessoal à pessoa do outro e, *in extremis*, ao possível «nós» diádico, em que a amizade, se existe no fim, terá aqui o seu verdadeiro fundamento teleológico. Nesse «nós», coincidiram harmoniosamente o amor de amizade e o amor de proximidade e esta coincidência será, ao mesmo tempo, oferta da realidade e vitória da nossa liberdade⁴³.

Segundo Lévinas, é na subjectividade que o Eu, sempre posterior à alteridade, se manifesta ao Outro, que existe necessariamente antes do Eu e que chama o Eu à existência. Então toda a subjectividade é em relação com o Outro, na dependência do outro que o faz

40 *Ibidem*, p. 614.

41 *Ibidem*, p. 615.

42 *Ibidem*, p. 620.

43 *Ibidem*, p. 654.

ser⁴⁴. Reconhecer no humano a vulnerabilidade é o mesmo que dizer que ele é passivo a uma acção, provinda do outro ser. Significa afirmar que o Homem é um ser colocado no mundo que interage com outros. Reconhecer o Homem como ser finito significa afirmar que a sua corporeidade não é única e simplesmente identificável a uma coisa mundana, objectivável. Pela sua corporeidade, o ser humano é um ser encarnado capaz de afectividade, de acção e desejo e de tomar consciência de si, como ser mortal. Inerente à sua corporeidade reconhece-se a capacidade de transcender o estatuto de objecto ou de algo manipulável. Corporeidade e transcendência sustentam-no como consciente de si, capaz de se reconhecer como finito vulnerável e como agente moral. Em sentido concreto, vulnerável é aquele que pode ser atingido no plano físico, psíquico, social ou moral. O *pathos* próprio do homem faz dele um ser de múltiplas potencialidades e de fragilidades. Por outros termos, ser corpóreo, será aquele que se projecta para fora de si e se relaciona com o Outro⁴⁵.

A vulnerabilidade, no cenário do existir humano, tem permitido a expressão de uma ética de solicitude ao Outro. Fica assim configurada a relação entre o *pathos da* vulnerabilidade, na situação de sofrimento e de doença, e o apelo aos actos do cuidado.

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

O surgimento do Outro, como vulnerabilidade, será a vida da minha responsabilidade, que revela a finitude numa dimensão ética, porque o Homem não pode ilibar-se da chamada suplicante e exigente do Rosto do outro Homem. Esta proximidade não se revela com carácter espacial, mas sublinha, naturalmente, o carácter contingente desta relação, porque próximo é o primeiro que chega⁴⁶. O próximo mais próximo, segundo a interpretação da parábola, pela leitura de Lévinas, é aquele que chegou primeiro. O próximo é o desenraizado, o apátrida, o exposto ao frio e ao calor das estações, o que, em suma, está despido de dignidade ou de valor, aquele que é Desvalido e vulnerável. E a proximidade é ditada, não pela distância, pelo espaço ou pelo tempo, de que o seu ser, como «vulnerável», me incumbe, me acusa de uma falta, que não cometi livremente, obrigando-se a um despojamento de si mesmo, para cuidar do Outro como frágil⁴⁷. A proximidade converte-se em sujeito, chega ao superlativo, quando desencadeia a «inquietude» que não cessa, convertendo-se em única e, desde este momento, esquecendo-se completamente da reciprocidade. A proximidade é vulnerabilidade, fazendo com que esta seja uma plesiologia quenótica. Na vulnerabilidade há quenose do sujeito. A proximidade não está no saber e tão pouco na reciprocidade. A proximidade é não – indiferença à presença do Outro, que me olha.

A proximidade do vulnerável cria-me uma ordem (pela ética normativa) e vivencia-me, pelos cuidados, pela «esplancnofania plesiológica» (acção da misericórdia ao próximo),

44 NEVES, M. C. P., Sentidos da Vulnerabilidade: característica, condição, principio, in: *Revista Brasileira de Bioética* 2 (2), 2006, p. 163.

45 ZUBEN, N.A.V., Vulnerabilidade e Decisão: tensão no pacto médico. *Revista O Mundo da Saúde* - ano 30v. 30 n.3 Jul/Set 2006, p. 442.

46 LÉVINAS, Du Sacré au saint, Minuit, Paris, 1977, p. 106.

47 MENESES, R. D. B., *O desvalido no Caminho. O Bom Samaritano, como paradigma da Humanização em saúde*, Edições Passionistas, Santa Maria da Feira, 2008, pp. 124-125.

actualizando uma aretologia soteriológica. A proximidade é a soterologia da vulnerabilidade pelo cuidado. A proximidade é dar prioridade ao vulnerável.

Transcendência

O homem é uma natureza cósmica e imagem e semelhança de Deus. Isto faz com que a temporalidade da existência humana, unitária na sua raiz, ofereça no seu aspecto duas formas cardinais: primeiro – o «tempo contínuo» do viver intra-mundano, no qual se realiza ou fracassa sucessivamente, e segundo, o antes e o depois, o que na decisão e na intuição amorosa é fulguração instantânea; o segundo como «instante» da decisão autêntica e do encontro interpessoal, no qual se radicaliza repentinamente a vivência que o homem tem da sua peculiar implantação no fundamento da realidade⁴⁸.

Ligada ao cuidado do mundo, a existência vive a sua temporalidade como «finitude». A morte é o término irrefutável dessa finitude. No instante do encontro amoroso, a existência e a co-existência são vividas como uma realidade interminável, como uma plenitude infinitamente projectada, mais além do que a morte. Amando a outra pessoa com amor «credível» e co-efusivo», eu, pela forma de oferta, sacrifício ou confiança, faço doação de uma parte do meu ser e o homem não pode dar ao outro, seu ser quando este ser se tornou vida, palavras, gestos, tempo e actos psicofísicos, de toda a espécie. É certo que eu posso morrer voluntariamente pelo outro; morrendo assim, dou-lhe toda a minha vida. No entanto, não quer dizer que lhe dou todo o meu ser⁴⁹.

A pressão do mundo, a força da carne e a deformação egoísta do amor de si mesmo impedem, uma ou outra vez, que a mútua doação de ser, a mútua diafanidade e a mútua assunção do ser alheio logrem perfeição e permanência. O primeiro passo do amor de «co-efusão» deve ser um respeitoso reconhecimento da pessoa do outro. O segundo passo do amor «co-efusivo» é a obra de perfeição da pessoa do outro. O amor de perfeição, na própria pessoa, não deve encobrir a multiplicidade dos seus defeitos, o amor de perfeição na pessoa do outro; deve, ao contrário, encobrir a sua multiplicidade de defeitos e este é justamente o limite que separa a transparência amorosa do cinismo.

O ideal da relação inter-humana não consiste em que o outro seja como eu, em que a minha «consciência de si» se duplique, mas sim em que através da virtude transfiguradora e clarificante do mútuo amor, ele e eu –e todos os outros– possuamos, em transparente comunhão, a «mesmidade» da nossa própria perfeição. Eu tenho que aspirar a que o outro e eu sejamos iguais naquilo que em nós é natureza e razão genéricas e devo aspirar a que ambos sejamos distintos um do outros, naquilo que a cada um dos dois singulariza como pessoas⁵⁰. Mas, o amor humano só pode actualizar-se com certa perfeição na díade. Um «nós» que não seja «tu-e-eu» não pode passar de ser um nós cooperativo e programático. Viver é ir constituindo distintas díades amorosas, uma cada vez que se produz o encontro com alguém a quem possamos chamar «amigo». Todavia, a díade torna-se virtual e incoativamente aberta aos outros homens, a todos os homens. Por íntima exigência da nossa constituição, o que

48 *Ibidem*, p. 644.

49 *Ibidem*, p. 673.

50 *Ibidem*, p. 679.

em nós é mais pessoal é também o mais universal. Chamando «tu» ao «outro», dizendo ao outro, a sós com ele, uma palavra de amor, a criatura humana está proclamando a sua radical solidariedade ontológica com o seu Criador e com a criação inteira⁵¹.

Entralgo tem uma ideia universalista do corpo humano, estudou-o intensamente, pois não só o refere à sua natureza cósmica, à intimidade pessoal e a Deus, mas também tenta sintetizar a filosofia e a ciência do corpo presente em toda a história do Ocidente. Como personalista, que é, investiga o que humaniza o nosso corpo, distinguindo-o do resto da matéria cósmica. Considera que «Dentro de uma teoria total da pessoa, o corpo representa um papel analisador, catalisador e limitador: analisa o fluxo contínuo de vivências e expressões em que a pessoa vive; cataliza a chegada de vivências ao nível da consciência (...) e limita o viver no espaço e no tempo»⁵². O corpo por si só não existe. É importante para a constituição da vida humana a relação com «os outros». A ontologia do encontro – o sentido geral do «ser um- com o outro», aclara-se e confirma-se a partir da experiência determinada do diálogo com um logos em participação. O «eu» e o «tu» de «coexistência» fazem-se «coerentes» e «essenciais» na sua individualidade. Não há encontro com o «outro» se não houver a possibilidade de um «alternar-me», isto é, de ser o meu próprio ser em reciprocidade. Mas o encontro torna-se perfeito no amor com Deus. Só aí encontramos a nossa radical solidariedade ontológica. Só no amor com Deus descobrimos a nossa liberdade.

Entralgo tem um pensamento humanista, concebendo o homem como inquietude, insatisfeita e inacabada, uma realidade corpórea, sempre caminhante, que crê, espera e ama. O seu pensamento acerca da natureza do homem é produto de uma revisão profunda, sincera e honesta dos pressupostos filosóficos e religiosos que possuía conjugados com os conhecimentos científicos mais actuais, que nunca deixou de procurar, adaptando-se inclusive às novas tecnologias e extraindo delas o necessário para um maior conhecimento do ser humano.

A compreensão, daquilo que numa determinada época ou numa sociedade em particular, era entendida por «sadio», foi variando de forma notória ao longo da história. Teve marcada influência o sistema de valores de cada sociedade, bem como a adaptação das pessoas às exigências dessa sociedade. As concepções de «saúde» já não deveriam significar que é sadio nem deveriam considerar a pessoa sadia, pois podem tornar o corpo humano doente. As reacções do corpo humano são inversas dos critérios de «saúde», que normalmente se lhes aplicam quando sadios e quando os consideram enfermos patológicos. Neste sentido, não se pode reler o conceito de saúde apenas pelo sistema de valores de uma sociedade, mas também se ele tem em conta a sua compatibilidade com a pessoa e se respeita a figura corpórea da mesma pessoa. A saúde deve ser definida de modo pluridimensional, se esse conceito quer servir toda a vida da pessoa. Tem de contemplar um acordo entre alma e corpo, entre ser humano e mundo circundante, entre pessoa e sociedade, entre imanência e transcendência e tem de ter em conta a unicidade da pessoa humana em todos os seus

51 Cfr. *Ibidem*, pp. 686-687.

52 Cfr. ORIGES, N., *La antropología médica de Pedro Laín Entralgo*. Círculo de Lectores, Barcelona, 2004, p. 103.

espaços vitais⁵³. No domínio da transcendência, os grandes sofrimentos revelam ou não o sentido vivido da vida humana.

Conclusão

A vida humana não pode ser apenas concebida, gerada, criada e feita nascer. Ela deve também ser assumida pelos pais e por outras pessoas, deve ser confirmada e amada, não somente no nascimento, mas durante toda a vida, até à morte, visto que ela pode ser rejeitada, negada ou desprezada. A vida só se pode desenvolver humanamente num espaço de «recepção», de reconhecimento e de afirmação. A pessoa estará viva na medida em que está interessada na vida e participa numa outra vida, confirmando a vida comum e abrindo-se, com todos os sentidos, à aventura da vida como a da parábola. Quanto mais amarmos a vida de modo incondicional e apaixonado e quanto mais nos expusermos às experiências da vida mais felizes seremos. Quanto mais amarmos a vida e quanto mais perdermos a timidez, mais experimentaremos as dores da vida, as surpresas, as preocupações e a morte da pessoa, que nós amamos. Quanto mais vivamente experimentarmos a fortuna da vida, mais normalmente será para nós a perda da vida pela morte. Quando não se ama mais, mesmo a si mesmo, quando nos tornarmos indiferentes e não partilhamos nada com ninguém, morremos. Paralisa-se o corpo vivente na apatia da alma. Esta é a morte da alma antes da morte física. Esta morte normalmente surge como consequência da morte da alma, já activada. Enquanto estás interessado, estás vivo. A vida humana é biológica tal como outra vida que a si mesmo se reproduz. A humanidade desta vida consiste no facto de que ela é recebida, afirmada e é, enquanto tal, uma vida interessada. Naturalmente que a vulnerabilidade está condicionada pela solidariedade. Quanto mais vulnerável, mais solidário se é. Esta resolve as muitas feridas do coração e do ser. Segundo o sentido fenomenológico, a vulnerabilidade tem tanto de solidariedade, quanto esta daquela. É uma necessidade plesiológica que vem do sentido axiológico-ético da vulnerabilidade de um Desvalido no Caminho.

53 AQUINO, S. Th. – *Princípios da Natureza*, Porto Editora, Porto, 2001, pp. 26-29.

