

IN ALTVM

REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DA FATEO

ARTIGO

“QUEM É O MEU PRÓXIMO?” NOTAS SOBRE A HERMENÊUTICA BÍBLICO-FILOSÓFICA DE PAUL RICŒUR

*“Who is my neighbor?” Notes on the biblical-philosophical hermeneutics
of Paul Ricœur*

Wellington Santos Pires¹

[Orcid: 0009-0004-5661-2636](https://orcid.org/0009-0004-5661-2636)

[email: wellstauros@hotmail.com](mailto:wellstauros@hotmail.com)

Resumo: O presente estudo propõe uma análise hermenêutica do contexto da parábola do Bom Samaritano no Evangelho de Lucas, articulando o texto bíblico ao pensamento de

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (2008), com especialização em Literaturas Comparadas em Língua Portuguesa (2010). Concluiu o mestrado em Filosofia Prática na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, apresentando a dissertação intitulada “Pensar e agir após o irreparável: o perdão como problema filosófico em Paul Ricoeur” (2015). Obteve o doutorado pelo Instituto Católico de Paris, em cotutela com a Universidade de Poitiers, com a tese “O próximo e o sócio: ensaio sobre Paul Ricoeur” (2021). Suas áreas de pesquisa incluem as fronteiras entre Ética Filosófica e Ética Religiosa, Fenomenologia das Paixões, Metafísica e Filosofia Política. Atua como professor de Metafísica no Seminário Saint-Sulpice, em Issy-les-Moulineaux, desde 2021.

Paul Ricœur. Nosso olhar é filosófico, portanto, deseja compreender como a responsabilidade emerge da linguagem e estrutura a relação com o outro. A leitura ricœuriana permite reconhecer a presença de um chamado originário inscrito na tradição bíblica, no qual amor e justiça formam um nexo fecundo. Ao integrar essa análise a uma perspectiva mais ampla, buscamos mostrar como a hermenêutica do texto pode iluminar as esferas sociais, abrindo espaço para uma reflexão ética que ultrapassa a lógica da equivalência. A nossa hipótese é a de que a parábola do Bom Samaritano apresenta uma modalidade de relação fundada na compaixão, capaz de orientar uma ética racionalmente articulada, sensível à alteridade e adequada às exigências contemporâneas.

Palavras-chave: Hermenêutica, Responsabilidade, Alteridade, Compaixão, Justiça.

Abstract: This study proposes a hermeneutical analysis of the context of the parable of the Good Samaritan in the Gospel of Luke, articulating the biblical text with the thought of Paul Ricœur. Our perspective is philosophical, therefore, it seeks to understand how responsibility emerges from language and structures the relationship with the other. The Ricœurian reading allows us to recognize the presence of an original calling inscribed in the biblical tradition, in which love and justice form a fruitful nexus. By integrating this analysis into a broader perspective, we seek to show how the hermeneutics of the text can illuminate social spheres, opening space for an ethical reflection that transcends the logic of equivalence. Our hypothesis is that the parable of the Good Samaritan presents a modality of relationship founded on compassion, capable of guiding a rationally articulated ethics, sensitive to otherness and adequate to contemporary demands.

Keywords: Hermeneutics, Responsibility, Otherness, Compassion, Justice.

INTRODUÇÃO

A noção de responsabilidade ocupa um lugar decisivo no pensamento de Paul Ricœur, pois ela se articula à condição do sujeito da linguagem. Cada ato de fala

compromete o indivíduo, tornando o dizer uma forma de agir e de responder (Ricœur, 2013, p. 29). Ao falar, o sujeito assume um vínculo ético com a verdade, e o discurso revela o modo como ele se expõe diante do outro. Desse modo, a palavra deixa de ser simples instrumento e passa a ser espaço de compromisso e de exposição ética. No presente estudo, nos propomos a refletir sobre a figura do sujeito convocado a partir do texto bíblico, compreendido como o horizonte no qual a responsabilidade se manifesta. O nosso propósito consiste em investigar, no interior da tradição bíblica, as marcas de uma interpelação ética que atravessa a linguagem e a estrutura do pensamento filosófico do pensador francês. As perguntas “Onde estás?” (Bíblia de Jerusalém, 1988, Gn 3,1) e “Onde está o teu irmão?” (Gn 4,9) indicam esse chamado original que inaugura na esfera bíblica o campo da responsabilidade. Nelas, o ser humano é convidado a responder pela própria vida e pelo outro que o constitui. Isso implica um nexos fecundo e dialético entre o amor na condição de sentimento volitivo em vista de um bem por parte de alguém e a justiça como atividade na qual se reconhece o lugar efetivo de cada membro no corpo social.

O nexos dialético entre amor e justiça sempre esteve presente de um modo veemente na trajetória intelectual de Ricœur. Em seu artigo “O Sócio e o Próximo” (Ricœur, 1950, p.113), publicado no início da década de 1950, podemos compreender que o nexos do qual falamos não é um detalhe efêmero da sua obra, mas uma realidade que permeou o seu trabalho como filósofo (Amherdt, 2001, p. 53). Para Ricœur, o texto bíblico é indispensável, não apenas na esfera hermenêutica, mas também em sua ética filosófica. Isso nos incita a considerar que o nexos dialético presente em Ricœur exige um olhar mais atento à dimensão da alteridade pela categoria bíblica do dom. Amor e justiça exigem a

convocação do tema da alteridade sob a égide do respeito e de uma lógica da abundância, que é aquela vinculada ao amor (Dosse, 2011, p. 170). Segundo Fritz Lienhard, Ricœur busca “determinar as relações entre essas duas categorias heterogêneas de amor e justiça, que são precisamente a forma prática da relação entre teologia e filosofia” (Lienhard, 2013, p. 80). Ricœur segue Kant ao realçar a função ética da religião, mas, nesse caso, não se trata mais de se alinhar ao seu horizonte por meio da observação dos mandamentos presentes nas Escrituras, mas sim de conferir relevância a uma economia da abundância que caracteriza o amor desinteressado (Dosse, 2011, p. 171).

Em virtude dessa postura, essa economia se aplicaria a questionar a estrutura da justiça para que ela pudesse efetivar-se sob a lógica da equivalência e também se abrir à possibilidade de pensar e agir sob a égide da abundância. Seria isso possível? Isso constitui um dos objetivos da nossa pesquisa. Outra tarefa mostra-se eminente: visto que é decisivo conceber o outro como objeto do nosso amor; cabe-nos perguntar de que modalidade de amor se trataria? O ponto de partida de Ricœur é a parábola do Bom Samaritano, na qual é possível explorar uma modalidade de relacionamento ancorada no valor da compaixão (Ricœur, 1950, p. 116). Tal perspectiva aproxima o pensamento de Ricœur da dimensão ética inscrita no texto sagrado. Destarte, a responsabilidade aparece como uma tarefa confiada, uma vocação que se cumpre na esfera da reciprocidade. Segue-se que a figura do outro se torna central, pois nela se entrelaçam as exigências do amor e da justiça (Cucci, 2007, p. 277). Essa relação não se propõe a anular o exercício da razão, mas a ampliá-la pela economia da abundância, pela qual a alteridade se torna fonte de sentido e critério da ação. O objetivo desta pesquisa é compreender como essa

dinâmica do chamado e da resposta pode oferecer fundamentos para uma ética racionalmente pensada e capaz de dialogar com as exigências da sociedade contemporânea. A reflexão sobre o sujeito convocado permitirá delinear, à luz do pensamento de Ricœur, os contornos de uma ética sustentada pela responsabilidade.

1. O CONTEXTO DA QUESTÃO FUNDAMENTAL: QUEM É O MEU PRÓXIMO?

O nosso objetivo consiste em analisar a perícopa bíblica na qual encontra-se o cerne da nossa questão, nomeadamente Lc 10,25-37, não com os olhos de um exegeta profissional, mas através do nosso modesto olhar de pesquisador em filosofia. Aproveitaremos a análise hermenêutica para compreendermos o fator criativo da categoria bíblica do próximo. Para apreender o significado da parábola, é necessário apreciar devidamente os detalhes significativos relacionados aos recursos narrativos que compõem o episódio, como o cenário, a profundidade psicológica das personagens, a força dos diálogos e a relação com os textos que pertencem à antiga aliança (*Tanakh*). Destacamos a relevância de contextualizar essa parábola na literatura do evangelista Lucas.

Lucas frisa constantemente as desigualdades sociais do seu tempo, pondo os pobres como protagonistas da nova economia salvífica. Sem negligenciar as especificidades do anúncio evangélico, o autor deseja demonstrar que a sua mensagem se destina a uma vasta gama de leitores dotados de boa vontade. Por isso, identificamos em seu evangelho um número razoável de relatos que envolvem a presença da figura do estrangeiro (Vouga, 1988, p. 99). Isso sinaliza a relevância que Jesus de Nazaré reconhece

nas pessoas mais frágeis e vulneráveis em seu ministério messiânico. Nisso, apresentamos o contexto textual em que a parábola é apresentada:

²⁵ Nisso um jurista se levantou e, para pôr Jesus à prova, lhe perguntou:

— Mestre, que devo fazer para herdar a vida eterna?

²⁶ Jesus lhe respondeu:

— O que está escrito na Lei? O que é que você lê?

²⁷ Replicou ele:

— Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento, e ao teu próximo como a ti mesmo.

²⁸ Respondeu-lhe Jesus:

— Respondeste corretamente; faze isso e viverás.

²⁹ Ele, querendo justificar-se, perguntou a Jesus:

— E quem é o meu próximo? (Bíblia do Peregrino, 2005, Lc 10, 25-29).

A prudência requer identificar não só a parábola, mas também o diálogo que envolve a perícopes, reconhecendo as suas referências fundamentais. A principal referência dessa interlocução é o conjunto de exigências para alcançar a vida eterna. A parábola e o diálogo partilham de uma linguagem paradoxal: o doutor da lei, ao interrogar Jesus sobre a vida eterna, confere-lhe, talvez involuntariamente, uma autoridade notável. O episódio não é um interrogatório, mas um reconhecimento da autoridade daquele que pode responder, razão pela qual Jesus mantém o controle do diálogo.

Um doutor da lei faz a Jesus a seguinte pergunta: “O que devo fazer para herdar a vida eterna?” (Lc 10,25). Ora, a natureza da pergunta parece eminentemente escatológica. Descobriremos, ao longo do seu desenvolvimento, que nem todas as reflexões que ela revela se limitam ao domínio teológico. Ante a questão posta pelo doutor da lei, a primeira resposta de Jesus torna-se visível por intermédio de outra questão: o que diz a lei sobre esse tema? A resposta de Jesus parece-nos natural, visto que a *Torá* é a parte mais relevante da Bíblia judaica, lida segundo critérios razoáveis, a fonte primal da qual flui a sabedoria. Convém recordar que a Bíblia Hebraica possui uma organização canônica própria. O seu conteúdo se divide em três partes: a *Torá* (a Lei), os *Nevi'im* (os Profetas) e os *Ketuvim* (os Escritos, como os Salmos e os textos sapienciais). Deve-se acrescentar que os mandamentos aos quais nos referimos, isto é, o amor a Deus (Dt 6,5) e o amor ao próximo (Lv 19,18), encontram-se em livros que, como observamos, pertencem à *Torá*. Até que ponto podemos falar de uma novidade cristã a esse respeito?

A noção clássica de próximo consagrada no cristianismo é mediada pela noção de respeito. O nosso próximo é aquele por quem devemos nutrir um comportamento respeitoso, independentemente da sua origem (Gourgues, 1997, p. 10). A noção cristã disso é o resultado de uma construção, e não um ponto de partida inalterado ao longo dos meandros da história. A palavra “próximo” em hebraico não possui o mesmo significado que usamos hoje. Na *Torá*, o termo correto é *re'a* e pode significar amigo, colega, alguém que está ao nosso lado. (G. De Virgilio; A. Gionti, 2007, p. 247). Para alguns estudiosos da *Torá*, o termo “próximo” é apontado no contexto da aliança na qual a lei é a principal referência, e ele é o membro e parceiro de aliança que aceita e vive de acordo com as

regras desse pacto sagrado (Gourgues, 1997, p. 21). Em contrapartida, o estrangeiro tinha que ser respeitado e até mesmo acolhido: “Se um estrangeiro morar com vocês na sua terra, não o molestarão. O estrangeiro que morar com vocês será para vocês como um compatriota, e vocês o amarão como a si mesmos, pois vocês foram estrangeiros na terra do Egito” (Lv 19,33-34).

Na mentalidade geral da Palestina do primeiro século, não seria razoável julgar um indivíduo que não participa do horizonte dessa aliança como um próximo (G. De Virgilio; A. Gionti, 2007, p. 253). Isso significa que para um judeu da época de Jesus, os próximos são: “antes de tudo, compatriotas de raça pura: sacerdotes, levitas e israelitas de pleno direito; depois, possivelmente, estrangeiros, na medida em que tornam-se prosélitos” (Gourgues, 1997, p. 21). A narrativa de Lucas busca questionar essa noção de próximo. Para ele, estabelecer uma relação com o divino que negligencie a relação com os outros, independentemente da sua origem, é tão inautêntico quanto fútil. Visto que o seu discurso pretende ser uma breve interpretação das Escrituras, concordamos com o fato de que a proclamação do Evangelho não busca romper com o cânone bíblico, mas favorecer uma interpretação mais viva e enriquecedora das Escrituras. Para Lucas, importa despertar no leitor a vontade de crer no que lê por meio da descrição minuciosa da história. Acreditamos que os detalhes presentes nas narrativas lucanas possuem como objetivo principal desenvolver uma compreensão suficientemente teológica da conduta ética da pessoa humana (Marguerat, 2018, p. 85).

A proposta cristã não significa uma inversão completa do espírito da *Torá*, mas a sua culminação por meio de uma palavra audaciosa e libertadora. Ademais, a tarefa do

cristianismo é sobretudo hermenêutica, na medida em que explora as possibilidades interpretativas do texto sagrado (Dosse, 2011, p. 410). Jesus põe em movimento uma reflexão hermenêutica centrada no que lhe parece essencial e pontua a compaixão como estrita observância da lei. É por isso que, com essa resposta, Jesus demonstra ao seu interlocutor o seu conhecimento dos textos que compõem a tradição judaica (Lc 10,25). Diante da pergunta do doutor da lei, Jesus encena um diálogo maiêutico. Ele não deseja simplesmente responder a uma pergunta, mas, diante da insistência do seu interlocutor, aproveita a pergunta para desenvolver um ensinamento. Notamos que o fato de colocar a *Torá* no centro da discussão parece-nos ser uma prova da boa vontade de Lucas para com as instituições de Israel.

Diante da questão posta por Jesus, o doutor da lei cita os versículos bíblicos, expressos por sua vez, como a síntese da lei: “Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento, e ao teu próximo como a ti mesmo” (Dt 6,5). Jesus tenta concluir a conversa com esse interlocutor, recomendando-lhe que coloque essas leis em prática para que possa viver, isto é, para que possa obter favor aos olhos do ser divino. No entanto, o que aguça a discussão não é o tema da relação com a divindade, mas a sua conduta ética enquanto homem em face dos outros homens. Em outras palavras, o cerne da questão colocada pelo doutor da lei não é apenas teológico, mas também ético. Para o doutor da lei, o vínculo com Deus como disposição fundamental para a obtenção da vida eterna é tão claro quanto crucial. Essa convicção também é necessária para o desenrolar das questões que implicam uma interpretação correta da lei. Ele sabe que o amor ao próximo é um

mandamento essencialmente vinculado ao amor a Deus.

A associação entre o amor a Deus e o amor ao homem configura a unidade de dois caminhos que pertencem à interpretação rabínica. De acordo com uma história do *Talmude Babilônico*, um pagão apresentou-se a Shamai, prometendo converter-se ao judaísmo, com a condição de que lhe explicasse a essência da *Torá* no tempo que conseguisse descansar o corpo apenas na ponta dos pés. Esse último teria sido afugentado pelo venerável sábio. Então, ele procurou Hillel, outro sábio de Israel, e lhe apresentou a mesma proposta. Hillel se comportou diversamente, dizendo ao seu interlocutor: “O que não queres que te façam, não faças ao teu próximo! Essa é toda a *Torá*; o resto é apenas interpretação” (Talmude, Shabat 31, 2016). A frase atribuída a Hillel é encontrada em outros textos associados à tradição judaica, independentemente da literatura rabínica, por exemplo, no Livro de Tobias (4,15). No contexto do diálogo que antecede a parábola, o doutor da lei recusa o fim da questão e pergunta a Jesus pela segunda vez: “Quem é o meu próximo?” É a partir desse momento que Jesus usa uma *mashal* (parábola) para esclarecer a questão.

Sabemos que a resposta a essa questão não é de fácil resolução pois a noção de próximo é, em geral, entendida de acordo com a relação com a lei. Somente aqueles que se submetem à lei podem usufruir da categoria de próximo em Israel. Tal questão em aberto foi, durante muito tempo, objeto de disputas casuísticas entre os sábios de Israel. André LaCocque, estudioso bíblico e parceiro intelectual de Ricœur, sustenta que o *Tanakh* apresenta uma noção ampla de próximo, em concordância com aquela defendida por Jesus (2018, p. 248). Contudo, notamos que no primeiro século, Israel não gozava de

autonomia política e as circunstâncias econômico-religiosas aprofundaram o mal-estar desta população em face dos estrangeiros.

Diante dessas tensões históricas, religiosas e políticas, a parábola do Bom Samaritano emerge como um gesto de descentramento radical. Quem é, afinal, o verdadeiro próximo? Onde se encontra o limite entre a lei e a compaixão? A leitura ricœuriana dessa narrativa não oferece respostas imediatas, mas abre um espaço de interpretação em que o sentido se desloca, pouco a pouco, para além da evidência moral. No próximo momento, a parábola será apreciada e explorada como uma passagem, na qual algo ainda não inteiramente nomeado começa a se insinuar.

2. UM OLHAR HERMENÊUTICO SOBRE A PARÁBOLA

Leiamos atentamente a parábola apresentada por Jesus:

³⁰ Jesus retomou a palavra e disse:

— Um homem descia de Jerusalém para Jericó e caiu nas mãos de assaltantes, que o despojaram, cobriram de golpes e se foram, deixando-o meio morto.

³¹ Por acaso descia por esse caminho um sacerdote; viu-o e passou longe.

³² Do mesmo modo um levita chegou ao lugar, viu-o e passou longe.

³³ Mas um samaritano, que viajava, chegou ao lugar onde ele estava, viu-o e se compadeceu dele.

³⁴ Aproximou-se, tratou-lhe as feridas, derramando nelas azeite e vinho; depois o colocou em seu próprio animal, levou-o a uma pousada e cuidou dele.

³⁵ No dia seguinte tirou dois denários, deu-os ao dono da pousada e lhe disse:

— Cuida dele; o que gastares a mais eu te pagarei quando voltar (Lc 10, 30-35).

Por estarem associadas ao plano poético, as parábolas bíblicas resistem à tradução conceitual ou filosófica. Por conseguinte, o desafio que se impõe consiste em torná-las inteligíveis sem reduzi-las a narrativas alegóricas. Isso porque uma interpretação precipitada as limitaria a simples conselhos morais, impedindo o sujeito de se maravilhar e transformar a sua conduta em vista de uma relação mais aprofundada consigo mesmo. A parábola exerce o seu potencial por meio do paradoxo e da hipérbole, de modo que ela incita no leitor a sensação de desorientação, de maneira que ele sinta o desejo de reencontrar uma direção crível para reler o mundo e deixar-se conduzir pelos frutos da sua trajetória interpretativa (Ricœur, 2001, p. 229). Segue-se que para os evangelistas, as parábolas reforçam um ensinamento; contudo, o contexto literário revela o diálogo como o espaço essencial do seu surgimento. Elas emergem quando o entendimento mútuo é interrompido e funcionam como tentativas de restaurar a comunicação (Vouga, 1988, p. 115). A parábola reacende o debate e desafia o interlocutor a participar do movimento da história e assumir uma linguagem inovadora.

A objetivação de uma parábola é paradoxal: embora o discurso exija interpretação, ele recusa uma leitura definitiva, pois nenhuma decifração esgota o seu potencial hermenêutico. A passagem do figurativo ao conceitual deve respeitar o horizonte metafórico. O conceito limitador “amor ao próximo” não define a sua essência, mas a sugere pela encenação narrativa. O conhecimento objetivo desse amor exige

discernimento e permanece condicionado pela noção de limite. A parábola se apresenta como outras, sob forma de narrativa exemplar. À primeira vista, parece ilustrar valores a serem imitados; no entanto, quando lida com transparência, escapa à lógica moralista ou propagandística. Ela é o eixo sobre o qual Jesus ilumina a noção do Reino de Deus e a sua estrutura metafórico-dramática desperta a consciência do leitor e o impele a uma práxis libertadora.

O tempo ocupa uma função de destaque nas parábolas, especialmente naquelas que possuem um aspecto escatológico. Ao observarmos a maioria das parábolas, encontramos a maneira como os personagens fazem uso do seu próprio tempo. Salientamos isso porque na maioria das parábolas, a temporalidade está conectada à noção de urgência. Ora, quando a urgência se impõe, devemos escolher o indispensável, e isso encoraja-nos a vislumbrar os componentes essenciais de todas as parábolas. As narrativas parabólicas conduzem o leitor a distinguir e a priorizar as dimensões cronológica (tempo ordinário) e kairológica (tempo favorável) da temporalidade. Essa distinção não pode ser entendida a partir da perspectiva da oposição. Dito isso, o *kairos* se manifesta pelas tramas do tempo cronológico. Como Odile Flichy escreve em um artigo sobre a dupla temporalidade nos Evangelhos Sinóticos: “Colocadas em alternância com a de *kairos*, as seguintes ocorrências do termo *kronos* continuarão, juntamente com outras indicações temporais, a significar esse duplo registro da temporalidade da narrativa lucaniana” (Flichy, 2018, p. 215). Nessa temporalidade cronológica, o sujeito é movido pelas circunstâncias a priorizar a sua vida sob a égide do que para ele é essencial. Diante de situações críticas, os personagens devem tomar resoluções. Acontece que uma decisão

não é tomada ao sabor das circunstâncias. Para que seja eficaz e consistente, é preciso prepará-la, até mesmo discernir a importância do momento propício, para que a decisão seja tomada em um cenário favorável. A maioria das parábolas estimula-nos a crer que não há decisões sérias e conscientes sem um *habitus*, isto é, sem uma virtude que o preceda. Assim, quando a ocasião se apresenta, a decisão será tomada de modo consciente (Bianchi, 2009, p. 14).

Na passagem que delimita o diálogo entre Jesus e o doutor da lei, Lucas mostra que o amor ao próximo não se opõe ao amor a Deus, mas o expressa concretamente. O amor autêntico a Deus manifesta-se quando a compaixão se torna visível. Após ouvir Jesus associar o amor a Deus e ao próximo, o doutor da lei pergunta: “Quem é o meu próximo?”. Essa questão introduz a parábola, que não surge como elemento externo, mas como parte essencial do diálogo, inscrevendo-a na ordem simbólica. Se Jesus tivesse respondido diretamente, teria constrangido o seu interlocutor; por isso, recorre à linguagem narrativa. Ao fazê-lo, Jesus abandona o discurso conceitual e propõe a via da dramaticidade, método capaz de tocar os afetos, mas também o intelecto. É inegável, porém, que a parábola não alcança a sua potencialidade virtuosa se não encorajar o interlocutor a refletir sobre a própria conduta.

A parábola proposta por Jesus relata a história de um homem que caminhava por uma estrada em direção a Jericó. Como frequentemente acontecia nas estradas palestinas, ele foi surpreendido por bandidos que o deixaram entre a vida e a morte. Uma leitura mais atenta dessa história nos permite verificar que o homem não está apenas ferido, ele também está despojado das suas roupas, de modo que não podemos identificar

nenhum sinal de distinção social ou religiosa. Nesse caso, não somos capazes de saber se ele era judeu ou *goy* (gentio, não judeu), nobre ou pobre, morto ou vivo. Essa dificuldade de identificação teria perturbado a mente dos oficiais do sagrado.

É possível que os guardiões do sagrado tenham sido tomados por sentimentos de piedade, mas não de um tipo de compaixão capaz de questionar os seus caminhos. Apenas o terceiro é tomado de compaixão pelo homem cujo corpo está reduzido a um estado deplorável e cuida dele integralmente. Parece-nos interessante o método de Michel Gourgues que estrutura essa história em três partes: a) O homem maltratado (10,30); b) O homem negligenciado (10,31-32); c) O homem resgatado (10,33-35). As três ações são representadas pelos personagens sucessivamente na história, a saber, os bandidos (10,30), o sacerdote e o levita (10, 31-32) e o samaritano (10'33-35) (Gourgues, 1997, p. 15). Essa análise do corpo da narrativa nos ajuda a observar que todas as cenas são anunciadas da mesma maneira: em 10'30 “Um homem (*ánthrōpós tis*)”; em 10,31 um sacerdote (*hiereús tis*); em 10,33 um samaritano (*Samarítēs tis*). Isso dá um certo ritmo ao desenvolvimento da parábola, preparando o narrador para o seu desfecho.

O terceiro e último personagem pertence a um povo que nunca gozou de boa reputação entre os judeus (LaCocque, 2018, p. 248). A presença dessa figura aumenta o caráter provocativo da parábola e destaca um certo paradoxo em seu desfecho. Como dois personagens, paradigmas da santidade cultural em Israel, não foram capazes de demonstrar compaixão por um provável irmão? Ressaltamos que judeus e samaritanos mal falavam entre si. Todo contato era proibido, e os Evangelhos nos mostram em várias ocasiões como essa animosidade se manifestava entre eles. Por estar consciente do

conflito permanente entre esses dois povos, Jesus propõe a figura do samaritano como modelo de comportamento extraordinário para com esse homem reduzido a um estado deplorável.

O aspecto ordinário reside no fato de que ele não questiona as origens desse homem ferido, nem mesmo a sua classe social. A sua atenção se concentra em uma pessoa que necessita ser acolhida em seus braços. O samaritano considera o seu rosto e não a origem social revelada por suas feições. Em outras palavras, o samaritano devolveu a visibilidade a um indivíduo que havia se tornado invisível. Diante da demanda interior expressa pelo espírito de compaixão, ele impõe uma mudança de temporalidade e espaço, pois, ao atendê-los, muda momentaneamente o seu destino e redimensiona a sua agenda. Em seu comentário ao texto, Ricœur não sublinha a pergunta inicial: “Quem é o meu próximo?”, mas a resposta apresentada por Jesus: “Qual dos três, na sua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?” (Ricœur, 1950, p. 122). Podemos sustentar, atentos ao contexto em que as perguntas foram feitas, que a parábola oferece uma resposta à pergunta e corrige a forma como ela foi formulada. Essa correção é tão essencial quanto proveitosa, pois se tentarmos responder à pergunta da forma original como ela foi posta, a resposta estará necessariamente atrelada à busca de uma categoria social.

Ao questionar Jesus sobre quem seria o seu próximo, o doutor da lei quer saber quais categorias de pessoas ele deve respeitar como seu semelhante, até mesmo como seu irmão. A correção de Jesus revela a preocupação não em reduzir a pessoa a uma categoria social, mas em salvaguardar a sua identidade essencial, apesar do estado em que ele se

encontra. O infeliz da história possui um nome, uma narrativa pessoal, uma personalidade, embora nenhum desses elementos seja destacado. O anônimo é alguém cujo nome ainda é desconhecido. Em virtude dessa visão, o próximo não é uma pessoa idealizada, mas um comportamento em primeira pessoa. Uma sociologia do próximo é impossível, uma vez que ele não existe, isto é, o próximo implica sempre pessoas em situações éticas singulares e não é possível estabelecer protocolos científicos sobre experiências singulares pensadas de modo isolado. É por isso que uma ciência do próximo deve ser substituída por uma *práxis* do próximo. A proximidade é a condição essencial para que o indivíduo experimente a compaixão enquanto princípio para a realização do encontro (Ricœur, 1950, p. 122).

O samaritano pertence a uma categoria, na medida em que, para o hebreu, ele representa um tipo especial de estrangeiro sem passado e privado de uma tradição autêntica. Ele é impuro do ponto de vista racial, relapso do ponto de vista religioso, visto que não está disponível para acolher a verdade da qual o povo judeu é o autêntico guardião. Em suma, ele constitui a categoria da não categoria (Ricœur, 1950, p. 114). Ele é adequado para constituir a categoria do próximo, isto é, a relação direta entre os homens, sem a mediação de uma instituição, abraçando as circunstâncias da sua própria livre vontade. Ricœur defende no início do seu artigo “O Sócio e o Próximo” a ideia segundo a qual o samaritano é o personagem que aceita as circunstâncias como a realidade inescapável da vida (Giambetti, 2013, p. 176). Ricœur provavelmente concordaria com o personagem de Balzac, Monsieur Vautrin, em seu romance *O Pai Goriot*, quando se dirige a Eugène de Rastignac: “Um homem que se orgulha de nunca mudar de opinião é um homem que se

encarrega de sempre seguir em linha reta, um tolo que acredita na infalibilidade. Não há princípios, existem apenas eventos; não há leis, existem apenas circunstâncias: o homem superior abraça eventos e circunstâncias para guiá-los” (Balzac, 1976, p. 144). No entanto, por mais caridosa que seja, essa categoria não é a regra, mas a exceção. Acostumado a viver em um sistema social bem estruturado, a ideia de viver fora desse padrão pareceria tão impossível quanto excêntrica. Agora, observemos o desfecho do contexto no qual a parábola foi proferida:

³⁶ Qual dos três te parece que foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?

³⁷ Respondeu o jurista:

— Aquele que o tratou com misericórdia.

Jesus lhe disse:

— Vai e faze tu o mesmo (Lc 10, 30-37).

A parábola do samaritano apresenta a vida como o espaço do imprevisível e do complexo no qual se entrelaçam encontros e conflitos, tornando-se o lugar do exercício da virtude e da exposição ao acaso. A comunicação, nesse contexto, ocorre tanto no plano do conteúdo quanto no do comportamento. O presente recurso narrativo é, em certa medida, a expressão mais concreta do argumento de Ricœur, baseado no fato de que a linguagem parabólica não se preocupa em narrar elementos sobrenaturais. Embora se possa apreender o imaginário *post-mortem* da mentalidade judaica, como na parábola do rico e

do pobre Lázaro (Lc 16, 19-31), Ricœur visa mostrar as consequências éticas de uma decisão tomada no mundo terreno.

O caminho proposto por Jesus para obter algo tão extraordinário quanto a vida eterna realiza-se mediante uma jornada ordinária. O extraordinário, nesse sentido, nada mais é do que o ordinário vivido com a devida intensidade. O núcleo semântico da parábola não reside no regime do puro-impuro, mas sim na relação entre a manifestação da compaixão e a sua correspondência com a noção de próximo. No entanto, nesse ponto da nossa explicação, postulamos que Jesus não escolheu dois ministros do sacrifício por acaso. O *corpus* da parábola nos provoca a pensar na famosa proclamação do profeta Oséias: “Quero fidelidade, não sacrifícios, conhecimento de Deus mais do que holocausto” (Os 6,6). Se Jesus nunca negou a legitimidade do templo, não é inútil dizer que uma ação litúrgica privada do sentimento de compaixão para com as pessoas é tão inútil quanto imoral.

Essa compreensão parece encontrar eco na perspectiva da filósofa francesa Simone Weil, para a qual a plenitude do amor ao próximo reside simplesmente em ser capaz de lhe perguntar: “Qual é o teu tormento? [...] Para isso, basta, mas é essencial, saber como olhá-lo de uma certa maneira” (Weil, 2016, p. 106). Diríamos que a pergunta que melhor expressa o próximo seria: “Como posso reconhecê-lo?”. Ao mudar a forma de considerar o próximo, passando do possessivo (meu próximo) para a forma pronominal (eu me faço próximo), a proposição de Jesus demonstra que, se um inimigo histórico não pode tornar-se repentinamente um amigo, ele deve ser considerado um indivíduo digno do meu reconhecimento. LaCocque se expressa nestes termos: “Os guardiões da lei oral tendem a

proceder por restrição legal, enquanto Jesus procede por ampliação do amor (para usar as categorias de Paul Ricœur)” (LaCocque, 2018, p. 249). Se a lei da retaliação tinha como critério crucial a categoria da reciprocidade, o amor se propõe a transcender os limites da justiça e revela o seu objetivo último, que é o reconhecimento da dignidade de cada pessoa (LaCocque, 2018, p. 250).

Jesus conclui a sua intervenção sugerindo que a vida eterna não está reservada àqueles que nutrem uma piedade formal. Ela seria oferecida àqueles que não pensam muito sobre isso, mas se propõem a transformar o mundo por uma abordagem solidária. Uma leitura atenta desta parábola sublinha a afirmação de Ricœur de que a parábola não se detém em questões teológicas ou jurídicas, mas sim nas preocupações práticas e nos problemas éticos que surgem na vida cotidiana (Bianchi, 2009, p. 11). A interpretação de Jesus da parábola não visa escrutinar um problema dogmático, mas problematizar um sujeito *hic et nunc*. Os problemas que afetam a existência não devem ser considerados além da morte, mas sim na vida (Ricœur, 2009, p. 38).

O interlocutor de Jesus é um doutor da lei, cuja questão concerne à administração da justiça fundada no princípio da equivalência. Na parábola, os clérigos ignoram o homem ferido sem considerar a sua omissão como moralmente significativa, apoiando-se nas prescrições sacerdotais que proibiam o contato com cadáveres sob pena de impureza ritual (Lv 21,1). Todavia, tal justificativa se mostra insustentável, pois o relato indica que os religiosos retornavam de Jerusalém e, ademais, a interdição aplicava-se apenas aos sacerdotes, não aos levitas, encarregados do serviço cultural (Gourgues, 1997, p. 16).

Sem romper com a lei, Jesus desloca o eixo interpretativo para o registro do amor, que se pauta no princípio da abundância. Enquanto a justiça tende a impor limites, o amor transcende-os, revelando que a identidade cultural do ferido é irrelevante: ele permanece um homem e deve ser tratado como tal. A reciprocidade jurídica é, assim, inaplicável, pois o ferido nada pode oferecer, e o samaritano nada espera em troca. A compaixão se torna o fundamento ético de sua ação, afastando toda lógica cambial. O comportamento dos sacerdotes e levitas ilustra a ausência de proximidade física e existencial (Green, 1997, p. 426). O clamor do homem visibilizado por seu corpo ferido representa a expressão extrema da dor humana, convertendo-se em apelo por uma escuta solidária. A parábola sugere, portanto, que viver é responder a esse clamor, e que a existência perde sentido quando tal resposta não ocorre. Outrossim, tornar-se próximo implica deixar-se tocar e modificar pelo sofrimento alheio, que rompe barreiras que limitam a solidariedade.

Diante da omissão, agir solidariamente torna-se a manifestação concreta da responsabilidade enquanto valor ético que confronta o sujeito com o outro e o convoca à resposta (Cucci, 2007, p. 65). Assim, a parábola une o amor a Deus ao amor ao próximo em uma mesma dimensão teológica e ética. O gesto hermenêutico de Jesus recusa a rigidez legalista e privilegia a pessoa sobre a letra da lei. A *Torá*, mais do que *nomos* (Lei), é *dabar*: palavra viva, capaz de responder ao clamor humano. Isso nos incita a considerar que aquele que sofre não deseja ouvir um discurso teológico ou jurídico, mas sentir uma presença apta a transformar o seu grito em uma abertura inteligível ao encontro. Não basta interpretar a *Torá* casualmente; é preciso arriscar interpretações ousadas à medida que a escuta do sofrimento exige uma leitura ousada e misericordiosa, instaurando uma

metaética fundada na compaixão, na qual fidelidade à lei e fidelidade ao divino convergem na prática solidária (Dosse, 2011, p. 411).

No contexto judaico do primeiro século, o amor ao próximo era primeiramente dirigido aos membros da própria aliança e, em seguida, aos estrangeiros, excluindo, contudo, os samaritanos. A parábola de Jesus inverte essa lógica, pois o gesto exemplar provém de um excluído. O próximo deixa de ser objeto de compaixão e torna-se sujeito de ação. Em Lucas, a definição de “próximo” não deriva da aparência, mas de um sentimento que se traduz em decisão prática. Sem enfrentar a alteridade, o sujeito não acessa a profundidade do próprio íntimo, ou seja, na medida em que acessa o outro em profundidade, se alcança a ascensão espiritual esperada. (Ricœur, 2009, p. 42).

O encontro entre o samaritano e o ferido abre um espaço de acolhimento recíproco, revelando que a memória é movida pelo afeto, não pela objetividade dos fatos. Recordar é procurar um rosto: é reconhecer quem nos tornamos quando alguém entrou em nossa vida. Essa busca articula o dinamismo ético da equivalência e a esfera metaética da abundância, ambos orientados pela descoberta do rosto do outro, que nos transforma (Ricœur, 2016, p. 65).

Cada encontro revela a multiplicidade de possibilidades que nos atravessam e constitui um componente essencial da nossa identidade. Estar disponível ao outro exprime o cuidado de um mundo ferido, começando por nós mesmos. A cura emerge do esforço de unificar as dimensões subjetiva e objetiva das relações humanas, mostrando que uma sustenta a outra. Como lembra Ricœur, “é o abstrato que protege o concreto, é o social que institui o íntimo” (Ricœur, 1950, p. 122).

CONCLUSÃO

A parábola do Bom Samaritano não apresenta conclusão, nem continuidade visível do diálogo entre Jesus e o doutor da lei. Ambos permanecem em um clima de suspensão e abertura ao imprevisível. Perguntas sobre o destino do homem ferido ou sua reação ao saber que o seu benfeitor era de outra etnia situam-se além dos limites textuais. O essencial é compreender a função da parábola na micronarrativa lucana. Segundo Ricœur, o que importa não é a continuidade da história, mas como ela se configura na vida do leitor (Cucci, 2007, 91). Cabe a este acolher o acontecimento, a conversão e a decisão, pois cada parábola desperta a inteligência e explora os limites da liberdade humana (Ricœur, 2001, p. 261).

Ao convidar o doutor da lei a agir como o homem que se fez próximo, Jesus não oferece preceitos morais, mas uma consciência desperta para agir responsavelmente (Marguerat, 2018, p. 90). A parábola solicita de cada discípulo uma decisão criativa e responsável. É possível que Jesus o tenha convidado a “fazer teshuvah”, isto é, retornar à essência da fé, incorporando o novo que provém do sagrado (Naiweld, 2011, p. 118). Assim, a parábola insere-se em uma constelação de estratégias voltadas à renovação da relação com o divino e com o outro.

A leitura da parábola conduz a refletir sobre a integração da poética no pensamento social. Ricœur reconhece o caráter secundário da filosofia em seu itinerário, propondo a meditação parabólica como eixo de reflexão sobre as fronteiras das relações

humanas e sobre os fundamentos de uma teologia da caridade. O tema da fronteira é central em sua ética, pois todo cruzamento implica consequências. O limite, longe de ser obstáculo, é condição para que o conhecimento não se perverta em drama. A partir dessa leitura, emergem valores ligados à hermenêutica da hospitalidade: amizade, acolhimento e perdão.

A parábola do Bom Samaritano esclarece o verdadeiro sentido da “vida eterna”, compreendida não como expansão temporal, mas como categoria do encontro. No rosto ferido do outro, o samaritano vive o horizonte da vida eterna, enquanto valor mais precioso da esfera bíblica. O doutor da lei reconhece que o personagem central ama como Deus, pois demonstrou misericórdia (Ho poièsas to eleos). Em Lucas, o termo *eleos* refere-se apenas a Deus (Hron, 2012, p. 115); e o verbo *splanchízomai*, “movido de compaixão”, designa uma emoção divina que impulsiona à ação. O samaritano, ao aproximar-se e examinar o ferido, é tomado por essa compaixão, recordando o Deus do Êxodo que liberta seu povo. Ao escolher essa figura, Jesus sugere que o samaritano ama como Deus (Gourgues, 1997, p. 16). A parábola cumpre, assim, sua função: não convencer, mas abrir novos campos de discussão e propor novas formas de compreender o mundo da vida. Por conseguinte, a vida eterna se realiza no evento, no encontro e na decisão, dimensões tornadas visíveis na narrativa (Ricœur, 1976, p. 17).

Ricœur observa que uma ciência do próximo é impossível, já que o próximo se revela como atitude em primeira pessoa. A escolha narrativa de Jesus, ao apresentar o sacerdote e o levita, intensifica a tensão ética, pois ambos, presos a funções institucionais, tornam-se insensíveis à surpresa do encontro. O samaritano, ao contrário,

pertence à “categoria daqueles que não têm categoria” (Ricœur, 1950, p. 114). Livre das restrições sociais, ele se mostra disponível ao encontro e estabelece uma relação de homem para homem. Sua compaixão excede toda função e inaugura uma mutualidade ultrassociológica. O movimento de caridade que ele encarna revela que as relações humanas não se sustentam apenas em direitos e deveres, mas em um impulso que ultrapassa a simples racionalidade, iluminando o mistério do vínculo entre os homens (Antier, 2010, p. 309). É-nos evidente que o cerne da parábola do Bom Samaritano é a compreensão segundo a qual cada pessoa entra na vida eterna, isto é, em uma relação com o divino, na medida em que se faz próxima do outro.

BIBLIOGRAFIA

AMHERDT, François-Xavier. *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, En débat avec la New Yale Theology School*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004.

ANTIER, Guilhen. *L'origine qui vient : une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle*. Genève: Labor et Fides, 2010.

BALZAC, Honoré de. *Le Père Goriot, La Comédie humaine III*, Gallimard, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », (1835) 1976.

BIANCHI, Enzo. Introdução. In RICŒUR, Paul, *La logica di Gesù*. Testi scelti. Magnano. Edizioni Qiqajon. Comunità di Bose. 2009. pp. 5-17.

BIBLE DE JÉRUSALEM. Trad. de L'École biblique de Jérusalem, Paris: Éditions A. Sigier, 1988.

CUCCI, Giovanni. *Ricœur oltre Freud, L'etica verso un'estetica*. Assisi. Cittadella Editrice. 2007.

DE VIRGILIO, Giuseppe; GIONTI. Angela. *Le parabole di Gesù. Itinerari: esegetico-esistenziale; pedagogico-didattico*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2007.

DOSSE, François. *Paul Ricœur, Le sens d'une vie*, Paris, La découverte/Poche, 2001.

FLICHY, Olivier. Temps de Dieu, temps des hommes... La fonction narrative de Καίρός et de Κρόνος dans l'intrigue des évangiles synoptiques. In: AUSLOOS, H.; LUCIANI, D. (Eds.). Temporalité et intrigue. Hommage à André Wénin. Leuven: Peeters, 2018.

FUSCO, Vittorio. *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*. Roma: Edizioni Borla, 1983.

GIAMBETTI, Andrea. *Ricœur nel labirinto personalista*. Milano: Franco Angeli, 2013.

GOURGUES, Michel. Les paraboles de Luc. D'amont en aval. Montréal: Médiaspaul, 1997.

HRON, Olav T. *The Mirage Shall Become a Pool: A New Testament Theology of Social Justice and Charity*. Eugene: Pickwick Publications, 2012.

LA COCQUE, André. *Jésus, le juif central, son temps et son peuple*, trad. par J. M. Degrevé, Paris, Cerf, 2018.

LIENHARD, Frédéric. Paul Ricœur, face au péché, à la mort et à la souffrance. In: FREY, Daniel; GRAPPE, Christian (Eds.). La réception de l'œuvre de Paul Ricœur dans le champ

de la théologie. Étude de théologie et d'éthique, Vol. 3, Verlag, Lit, Berlin, 2013, pp. 77-104.

MARGUERAT, Daniel. Raconter Dieu, l'évangile comme narration historique, in P. Buhler ; J. F. Habermacher (Eds.), *La narration, Quand le récit devient communication, op. cit.*, pp. 83-106.

NAIWELD, Richard. *Les antiphilosophes, Pratiques de soi et rapport à la loi dans la littérature rabbinique classique*, Paris, Armand Colin, 2011.

NOVO TESTAMENTO: *Bíblia do Peregrino*. Tradução de Luís Alonso Schökel. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

RICŒUR, Paul. *Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, (1955) 2001,

RICŒUR, Paul. *L'herméneutique biblique*, présentation et traduction par François Xavier Amherdt, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.

RICŒUR, Paul. *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*. Genève: Labor et Fides, 2016.

RICŒUR, Paul. Le 'Royaume' dans les paraboles de Jésus, *Études théologiques et religieuses*, 51, (1976), pp. 15-19.

RICŒUR, Paul. *La logica di Gesù*. Testi scelti. Cura di Enzo Bianchi. Trad. do francês por Laura Marino. Magnano. Edizioni Qiqajon Comunità di Bose. 2009.

RICŒUR, Paul. In ascolto delle parabole: uno stupore rinnovato in BIANCHI, Enzo. RICŒUR, Paul, *La logica di Gesù*. Testi scelti. Magnano. Edizioni Qiqajon. Comunità di Bose. 2009. pp. 37-54

RICŒUR, Paul. *Anthropologie philosophique, Écrits et conférences 3*, Éditions du Seuil, Paris, 2013.

VOUGA, François. Jésus le conteur, in P. Buhler ; J.-F. Habermacher (Eds.), *La narration, Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988, pp. 107-130.

TALMUD, Chabbat, hébreu-français, commentaire d'Adin Steinsaltz ; Traduction française, Jean-Jacques Gugenheim ; direction du projet, Mèir Hanegbi, Paris, Éditions Steinsaltz, Institut israélien des publications talmudiques, 2016.

WEIL, Simone. *Attente de Dieu*, Paris, Albin Michel, 2016.