TEOLOGIA DA CORPOREIDADE

José Mauricio de Carvalho – UFSJ

Pós-Doutor em Filosofia – Universidade Nova de Lisboa – Portugal

E-mail: josemauriciodecarvalho@gmail.com

Fone: (32) 9 9117-8785

Data de recepção: 18/03/2015

Data de aprovação: 11/06/2015

Resumo

Neste trabalho indicamos como a vida humana examinada como corporeidade ganhou destaque na filosofia contemporânea. As características identificadas na corporeidade pelos filósofos propiciaram a renovação dos estudos bíblicos e o desenvolvimento de uma nova linha de investigação teológica.

Palavras-chave: Corporeidade – Fenomenologia – Alteridade – Teologia – Cristianismo

Introdução

O tema da corporeidade ganha importância na teologia contemporânea como resultado de um tempo que revisitou a noção de vida ou existência do indivíduo humano concreto que se individualiza na redução fenomenológica. Essa forma de lidar com a presença humana no mundo é fruto de uma reviravolta intelectual iniciada com as filosofias da existência que criticaram o idealismo romântico.

Ao chamar atenção para a concretude da presença humana no mundo e que essa é uma soma de consciência mais consciência corporal, os filósofos contemporâneos revisitaram as dimensões da existência, destacando que minha experiência de mundo passa pelo entendimento de um corpo que é base da presença no mundo. O mais importante é que essa compreensão que ganha força na fenomenologia existencial, em especial na formulação de Merleau-Ponty, não tem significado idealista, isto é, não reduz o corpo a uma representação do pensamento, mas atribui ao corpo uma realidade objetiva. De tal modo, coloca o problema à filosofia fenomenológica que entendemos não poder tratar a existência humana fora dessa base corporal, questão que mexe com a teologia moral e com a forma histórica de entender a corporeidade.

Refiro-me, em especial, à filosofia de Santo Agostinho onde o corpo é algo separado da alma e que vive em união com ela. Trata-se da retomada de uma vertente do pensamento grego, notadamente platônico, contra o próprio aristotelismo no qual o corpo como matéria não tem substância ou forma. Também é uma leitura diferente da tradição judaica onde o homem é visto como unidade, sem a separação entre corpo e alma, exceto em trechos de clara influência grega, como nos livros de Macabeus (1-2 Mc), que relatam como “os filhos perversos de Israel seduziram o povo dizendo: vamos e façamos aliança com as nações vizinhas, porque desde que nos separamos delas, sobrevieram-nos imensos males” (I Mac, 12). Nessa época, governou Antíoco Epifanes, filho do rei Antíoco, que “reinou no ano cento e trinta e sete da era dos gregos” (I Mac, 11).

Uma boa compreensão do assunto e, sobretudo da exatidão conceitual, parece imprescindível, uma vez que a realidade humana foi tratada de muitos modos ao longo da história. É preciso distinguir a descrição fenomenológica dos estratos da realidade humana, que a mantém íntegra a condição humana de outras abordagens que tratam de corpo e alma (ou pensamento) como coisas distintas. Na Bíblia o corpo é indivisível, tanto na criação (Gn. 1,27) quanto na vida dos personagens. Na antropologia paulina que enfrenta com as noções de corpo natural e corpo espiritual menciona-se a continuidade da vida na ressurreição: “Semeia-se o corpo natural e ressuscita-se com o corpo espiritual” (I Cor 15, 44). Assim, a filosofia contemporânea contribui para valorizar e aprofundar a visão de corporeidade que vem das sagradas escrituras, indicando as diferenças das diversas compreensões históricas sobre a corporeidade.

Aspectos históricos da corporeidade

A referência ao homem e a sua forma de existência passam por momentos diferentes na história do pensamento ocidental. A primeira é a platônica que faz o corpo ser um sinal da alma. Essa forma de pensar foi retomada no romantismo alemão que considera o corpo expressão exterior da alma pela qual o sujeito se reconhece. Nesse tipo de entendimento, o corpo é expressão simbólica e não real da alma. Logo, a presença humana no mundo é expressão da alma e o corpo uma realidade secundária.

Uma segunda maneira de tratar a corporeidade é considerá-la reunião de um conjunto de *mônadas*, como pensou Leibniz. A mônada é substância espiritual e componente simples do universo. Abbagnano define mônada na filosofia de Leibniz (1982, p. 651) como: “um átomo espiritual, uma substância desprovida de partes e extensão, portanto indivisível. Como tal, não se pode desagregar e é eterna; só Deus pode anulá-la ou criá-la”. Na *Monadologia* (1714), Leibniz afirma que o corpo é um conjunto de substâncias, embora ele próprio não o seja. Só a alma é substância, diz Leibniz, entendimento que acabou influenciando diversas formas de espiritualismo moderno. Schopenhauer, por exemplo, pode ser considerado um herdeiro dessa corrente e considera o corpo como vontade.

Uma terceira maneira de abordar a relação entre a alma e o corpo pode ser atribuída a Spinoza. Judeu de origem, expulso da sinagoga, o filósofo considerou corpo e alma expressão de uma mesma substância, embora considerando-os modos diferentes dessa substância. O sujeito é um só, mas ele se concebe ora como pensamento, ora como corpo. Apesar da semelhança com a antiga tradição hebraica e de haver fornecido a chave para uma psicologia psicofísica, a forma spinoziana de tratar a corporeidade associa o universo numa ordem universal onde a materialidade do mundo expressa a divindade.

Enfim, todas essas formas de tratar a corporeidade possuem aspectos interessantes, mas não se adequam à uma reflexão teológica sobre a corporeidade. Essa reflexão se torna possível a partir da perspectiva fenomenológica que vamos apresentar rapidamente, a seguir. Esse fato foi observado pelo teólogo Antônio Galvão, no seu artigo *Corporeidade*, onde afirma: “observa-se a corporeidade como um estudo teológico iluminado, em parte, pela filosofia fenomenológica de Max Scheler (1928), Gabriel Marcel (1973), Jean Paul Sartre (1980), e outros expoentes dessa área”.

O entendimento da guinada histórica que orientou a meditação filosófica para a vida humana concreta se inicia no século XIX, com Kierkegaard. O filósofo faz uma reflexão crítica sobre o Cristianismo e seu significado na história dos homens. Como explicamos em *História da Filosofia contemporânea* (2014):

Kierkegaard não deixa de ser um autor cristão, mas de um tipo muito singular. Não se preocupa, por exemplo, em fazer interpretação da doutrina, oferecendo uma nova proposta como alternativa. E para onde levou sua reflexão crítica do Cristianismo? Para um desencanto com as interpretações religiosas do Cristianismo feitas pelas Igrejas. E qual o motivo da sua insatisfação? A distância que a doutrina está do homem concreto e de sua vida. Ele rejeita uma interpretação do cristianismo que pouco tem a dizer para quem está envolvido em sua rotina de alegrias e dramas. Sim, porque a vida é um misto de drama e alegria, com peso diferente para homens e gerações, para uns com mais alegria, para outros com mais drama. Tal é o peso da história. Jaspers, no ensaio dedicado a Kierkegaard, explica a insatisfação com a doutrina cristã apregoada pelas igrejas do seguinte modo (1953, p. 90): “O que importa é encontrar a verdade, a verdade que seja para mim, pela qual queira viver e morrer. Então surge a resolução: agora

começarei a atuar interiormente". O que Jaspers pretende destacar é que a mensagem cristã da forma como era veiculada não parecia capaz de comprometer intimamente a pessoa, não era algo pelo qual valesse a pena viver e morrer. E há, portanto, em Kierkegaard esse entendimento que a vida é de tal ordem que necessita ter uma razão, um motivo para levá-la adiante. E por que o cristianismo anunciado lhe parecia tão inadequado e distante da experiência do homem concreto? Por que lhe parecia inútil? Porque o cristianismo da religião focava o principal de sua atenção no futuro glorioso da humanidade, resultado da leitura romântica da história cultural da Europa. E aqui surge um problema complicado: até que ponto uma instituição historicamente situada consegue transmitir a mensagem cristã na pureza que talvez fosse desejada por seu Fundador? Será que defender a mensagem em sua pureza radical sem a base de apoio histórico que a sustenta é razoável? Isso pode ser sustentado numa vida como a humana? Eis como Jaspers se refere ao problema: "Se a interpretação do Cristianismo por Kierkegaard fosse a verdadeira, então o Cristianismo não teria futuro algum" (...).

E qual é o nível de profundidade desejada? Um que não deixasse de lado a dor, a fome, as revoluções, as guerras, as doenças, o abandono, o sofrimento, enfim tudo o que parece estar próximo da experiência real de cada pessoa. Tudo aquilo que pede uma resposta e uma posição do sujeito real. Não se pode fugir dos problemas, não se pode temê-los, disse-o em *Temor e Tremor* (1988, p. 45-6): "Quanto a mim direi que tenho coragem de ir até o fim de uma ideia, nenhuma me causou medo até hoje e se algum se apresentar um dia com força para atemorizar-me, espero ter, ao menos, a franqueza de dizer sem rodeios, temo tal pensamento".

A ênfase na vida humana concreta, as lutas e sofrimentos, não só chama atenção para a presença corporal do homem na histórica, como realça a sua inevitável solidão e fragilidade oriunda dessa corporeidade, conforme foi dito na continuidade do texto acima citado:

Ele fala para o homem, enquanto capaz de realizar a experiência da solidão verdadeira que é própria de nossa vida. É para essa solidão que ele busca resposta. E resposta para quê? Para o que deveria verdadeiramente nos ocupar quando tomamos consciência de que nossa vida é única e ninguém pode vivê-la por nós, quando entendemos que nossa vida é feita das escolhas mais íntimas. Nascermos sós, morreremos sós, escolhemos como viver, e isso é a marca de nossa existência. Esse tipo de solidão é que ficou mais

tarde conhecida por solidão ontológica e não se confunde com o estado de estar isolado dos demais homens, vivendo numa ilha, por exemplo (CARVALHO, 2014, p. 47).

Kierkegaard revela que a vida corporal tem ou traz uma inquietude interior extrema. Não há no mundo interior lugar para sossego, tudo está em constante alteração. Kierkegaard tem o mérito de voltar a meditação filosófica para a existência concreta e corporalmente vivida, considerando-a uma forma de viver que será examinada pelos filósofos contemporâneos.

Entre Kierkegaard e os existencialistas que desenvolveram uma descrição da corporeidade, o filósofo alemão Edmund Husserl desenvolveu o método fenomenológico que permitiu não apenas resolver os impasses epistemológicos da modernidade em torno ao conhecimento do mundo, mas estruturar uma nova visão de homem como unidade. E como ele fez isso? Pelo método fenomenológico que se baseia nas reduções:

primeiro fenomenológica e depois eidética. Por elas o real se mostra no pensamento. A primeira não leva à dúvida do mundo, mas suspende o juízo da vivência que dele se tem e, em seguida, procura-se a evidência verdadeira. Para alcançar a essência verdadeira é preciso colocar entre parênteses o próprio sujeito que pensa. Chega-se, então, ao contato com as coisas mesmas, cujas características, quando descritas com cuidado e zelo, revelam a essência escondida do objeto (CARVALHO, 2014, p. 78).

A metodologia de Husserl mostra os caminhos para uma ciência rigorosa, que é o modo como Husserl se refere à Filosofia. Como tal, ela deve enfrentar os relativismos decorrentes de escolas filosóficas do século XIX, as diversas formas de historicismos e naturalismos, pois ambas as filosofias conduzem a formas céticas e relativistas de tratar o real. E a Filosofia é o esforço para chegar à verdade fundamental, sem desanimar com os insucessos das teorias que formam a tradição filosófica.

O resultado desse método foi uma filosofia que toma a vivência intencional como um tipo de procedimento cognitivo que supera os limites da filosofia moderna. O mundo que surge na consciência não é um pensamento claro, puro e simplesmente, mas uma intuição fundamental dos objetos da consciência, por sua vez esse pensamento revela a consciência corporal e mostra o corpo humano como um aspecto da presença humana no mundo.

A consciência de si mesma ou eu é ato pelo qual o sujeito apreende a si como sendo o mesmo, ainda que viva experiências distintas ao longo da vida. Seria mais exato dizer que o sujeito se reconhece idêntico, ainda que passe por mudanças que a experiência provoca. Isso significa dizer que o sujeito conserva um estilo, uma identidade, em meio aos fatos de sua história de vida. *A presença do sujeito no mundo, isto é, o modo de o indivíduo experimentá-lo e representá-lo passa pela intermediação do corpo. O corpo*

situa a consciência no espaço e no tempo. Por sua vez, o corpo do outro é o modo como ele aparece para mim e se situa no espaço e tempo (CARVALHO, 2014, p. 79).

A corporeidade na filosofia contemporânea: Merleau-Ponty e Karl Jaspers

Vamos tomar como referência neste item o que apresentamos em *Subjetividade e Corporalidade na Filosofia e na Psicologia* (São Paulo, Filoczar, 2014). Ao tratar a realidade humana, os fenomenólogos passaram a abordá-la como corporal. Nosso corpo está sob as leis da Física, significando que ele se fere, adoece no contato com coisas, bactérias e vírus. Porém, isso não é tudo, é pelo corpo que experimento o que sou e me relaciono com as outras pessoas e coisas de forma intencional. E, sobre isso, Merleau-Ponty dedicou parte importante de seus estudos. O corpo não é só um objeto, mas aquilo a partir do qual o mundo surge para mim. As considerações mais importantes de Merleau-Ponty sobre a corporeidade estão nos livros *La Structure du Comportement* e *Phénoménologie de la perception* onde ele supera o dualismo cartesiano. Para o filósofo, o corpo é sujeito e a consciência não é uma substância pensante distinta dele. Ela é atividade intencional, parte da existência corpórea, e a subjetividade decorre do corpo. O filósofo procura compreender a existência humana a partir de sua realidade corpórea. A discussão é filosófica, mas as conclusões interessam a muitos outros campos da cultura inclusive à Teologia. No livro em questão explicamos:

O ponto de partida do filósofo é o entendimento de corpo como corporeidade, isto é, corpo vivido ou próprio, o que é diferente de corpo biológico. E o que é mesmo corpo próprio? É o que torna possível eu deparar-me com um mundo de objetos. Então quando se refere a corpo, o filósofo quer dizer não o corpo físico ou anatômico, isto é, o corpo enquanto objeto, mas o corpo que sente o mundo, que toca e é tocado, observa e é observado. É por isso que seu conceito de corpo é alternativa ao dualismo cartesiano e às metafísicas espiritualistas, pois o toma como referência ao contato com as coisas e os outros homens, incluindo o que se passa no seu interior. Corpo não é nem coisa nem ideia, mas algo que permite entender ambos (CARVALHO, 2014, p. 120).

Como investigação filosófica *La Structure du Comportement* renova os estudos de psicologia, apresentando-se como alternativa não só ao behaviorismo e outras formas de cientificismo, mas às filosofias intelectualistas e espiritualistas de forte presença na França. Merleau-Ponty usa o conceito de corpo para tratar do sensível, apesar das dificuldades que isso implica. No capítulo final do livro, o filósofo explica que a consciência perceptiva é fundante da representativa. Consciência perceptiva, explica, é a que surge no corpo fenomênico e que faz dos seus órgãos os instrumentos da relação com o mundo.

Sobre a obra *Phénoménologie de la perception* comenta-se que ela completa o que foi proposto em *La Structure du Comportement*. Os dois livros trabalham com o método fenomenológico, mas na *Phénoménologie* o filósofo se mostra mais próximo de Husserl ao propor um retorno às coisas mesmas como elas aparecem para o indivíduo. E como se manifesta essa compreensão fenomenológica? Merleau-Ponty explica que a percepção é entendida como ato originário, como vivência. Esta vivência é o que tomamos como a verdade do mundo, pois é ela que abre o mundo para o homem. É sobre esta percepção originária de mundo que ele se refere ao corpo, usando-o para descrever o homem situado.

Já no prefácio da *Phénoménologie*, Merleau-Ponty diz que o mundo não é algo distante do sujeito, mas é o que surge como sentido de minhas experiências e, no esclarecimento desse problema, deve se concentrar a verdadeira filosofia. E o conceito de corporeidade, como entendê-lo?

Para compreender o conceito de corporeidade usado pelo filósofo francês é necessário lembrar seu entendimento de que o ato de perceber não significa receber passivamente o estímulo ambiental, mas é uma ação do corpo que vai ao encontro deles e a eles se refere. Merleau-Ponty reconhece algo no homem que está na base do que ele percebe. Esta referência preciosa que distingue o transcendental do meramente empírico (CARVALHO, 2014, p. 132) (...). Como função básica, a percepção revela um mundo que surge para mim como corpo que sou e que no mundo está posicionado e se depara com a totalidade de coisas perceptíveis. E o que é o mundo? Para o filósofo é o que sustenta o conhecimento que o corpo consegue. O mundo é o campo de onde surge o que o homem é, pois é no mundo que o homem se descobre (*idem*, p. 134).

E o que é mesmo o corpo? É uma realidade limitada, opaca, temporal, única, singular, histórica. Eis como o apresentamos no mesmo texto citado acima:

Ele não é um mecanismo com funções causais, mas o instrumento para o ser do mundo. Dito de outro modo, corpo é um novo fundamento, um tipo de presença. O corpo nasce no mundo, está no mundo como coisa única. Ele é coisa entre coisas, mas não é exatamente como elas, ele está entre elas para tomar parte dos outros seres. Isto significa que cada homem é um mundo na inerência do mundo entorno. O filósofo avalia que a noção de corpo passa pelo modo como se estabeleceu a relação com os outros. E essa relação fica na base de como o outro surge para mim. O outro é um corpo, mas um corpo em movimento o que significa que ele se manifesta como ação. A noção de corpo de Merleau-Ponty nos coloca diante de um entendimento de cogito diverso do cartesiano como foi comentado no início desse item. Não se trata mais de um cogito pensante, mas encarnado na medida em que não substitui o mundo por sua significação. É esse entendimento que revela o

mundo como saber real e permite aquilatar o sentido da presença do outro (CARVALHO, 2014, p. 134).

Eis como se dá a relação com as coisas. Tanto como reação como ação voluntária. Não apenas retiramos a mão quando um objeto quente nos encosta, mas estendemos a mão para alcançar o objeto que queremos. E esse movimento voluntário se estabelece porque movemos nosso corpo na direção do que desejamos. É assim que se forma entre o corpo e o mundo um sistema de interações e possibilita experimentar a condição que o filósofo descreve: o corpo está aí na existência.

E Karl Jaspers como ele pensou a corporeidade? Ele tratou o assunto cientificamente antes de pensá-lo filosoficamente, isto é, como modo humano de ser. Ele apresentou suas posições em *Psicopatologia Geral*, obra de 1913 lançada quando ele se tornou professor de Psicologia na Faculdade de Medicina. Inicialmente ele descreve consciência subjetiva que se caracteriza, por: 1. ser atividade e não ente; 2. referir-se à unidade da personalidade; 3. assegurar a identidade do sujeito e 4. opor-se a coisas externas e outras pessoas.

E a corporeidade propriamente dita? Eis como o explicamos:

No que se refere à corporeidade ou à consciência corpórea trata-se, para o filósofo, da experiência do corpo. Ele explica: “o corpo é a única parte do corpo que se sente _ na superfície _ e se percebe por dentro” (*idem*, p. 109). Assim, a identificação do corpo forma um fundo da consciência que a fortalece. Essa consciência é maior na atividade muscular e menor nos processos vegetativos. Isso é fenômeno observável por diversos fenomenólogos. Merleau-Ponty, por exemplo, trata do assunto na *Phenomenologie de la perception*. Consiste no fato da consciência corpórea não coincidir perfeitamente com os limites do corpo físico, podendo se ampliar tanto para incluir os óculos ou a ponta da bengala, quanto para preservar a sensação de continuidade de membros corpóreos, mesmo depois da amputação. Quanto às alterações na percepção da forma do corpo, Jaspers identifica diversos transtornos descritos na *Psicopatologia Geral* que não cabe aqui comentar. O fundamental é que corporeidade é consciência corporal que se forma na relação com o corpo que sou eu, mas que é, contudo, menor do que eu mesmo como espaço de liberdade (CARVALHO, 2014, p. 166).

Corporeidade e alteridade, o diálogo com Lévinas

A corporeidade é o conceito que trata a vida humana na relação com o outro que surge ante mim como corpo, entendido corpo como forma exterior de um mundo que esconde infinitas possibilidades. Esse outro é um mundo que se abre para mim. O conceito de alteridade complementa o de corporeidade, explicam Murad, Gomes e Ribeiro em *A casa da Teologia* (2010, p.195): “Dois conceitos são importantes: o da corporeidade e o da alteridade como criação de Deus”. O entendimento de que através do corpo manifesta-se o homem completo, uma expressão da infinitude, é assunto que

o teólogo K. Rahner, citado por Antônio Galvão no artigo já mencionado, expressa como “interioridade que se abre”. Esse assunto merece uma consideração mais cuidadosa.

Para fazê-lo vamos tomar os estudos do filósofo Emmanuel Lévinas (1906-1995), de origem judia, que, no âmbito da fenomenologia existencial, descreve o conceito de alteridade colocando o tema no centro da discussão em diversos campos da cultura, inclusive na Teologia. Em *Humanismo do outro homem* ele diz (1993, p. 15):

É ali na alteridade que abriga infinitamente grande tempo num entretempo intransponível. O um é para o outro um ser que se desprende, sem se fazer contemporâneo do outro, sem poder colocar-se a seu lado numa síntese, expondo-se como tema, um-para-o-outro como um guardião-de-seu-irmão, como um responsável-pelo-outro.

A descoberta do outro suscita uma meditação de raiz fenomenológica sobre “a não-indiferença da responsabilidade” (LÉVINAS, 1993, p. 15). É esta responsabilidade pelo outro que está na base da fraternidade universal e funciona como a raiz do humanismo defendido por Lévinas.

O significado de alteridade foi resumido na resenha da obra publicada na revista *Argumentos*. Ali pudemos mostrar que:

A presença do outro não se revela na percepção transcendental, ou melhor, a percepção que dele se tem não apresenta o que o outro é verdadeiramente, fato que pede uma crítica da experiência fenomenológica como fonte de sentido. O outro em sua infinitude não chega pela percepção transcendental porque o outro se mostra “a partir do seu rosto _ que não está encerrado na forma do aparecer - nu, despojado de sua forma, desnudado de sua presença que o marcaria ainda como seu próprio retrato; pele enrugada, vestígio de si mesmo” (p. 16). A alteridade desse outro aponta para um vazio escondido atrás do seu rosto cujos vestígios o sujeito apenas vislumbra. O outro não se revela inteiramente no rosto fenomênico. A identidade do outro nasce de um sinal, sem figura, sem presença, fora da civilização. Assim, o filósofo conclui o prólogo julgando que a descoberta do outro representa as bases de um novo humanismo. Seguem-se três ensaios independentes e subdivididos. São eles: *A significação e o sentido; Humanismo e anarquia e Sem identidade*. O primeiro é o maior e examina o significado oculto que transcende a percepção transcendental do outro (CARVALHO, 2014, p. 320).

Tivemos oportunidade de esclarecer a importância do livro pela defesa que faz de um tipo de humanismo que brota da alteridade. Eis como o explicamos na resenha acima mencionada:

Lévinas justifica o humanismo na descoberta do outro que surge para o sujeito como um infinito diante do qual sua consciência

se amplia e se depara com o significado da experiência intersubjetiva. Espera, desta forma, superar a justificativa do valor do homem pela falta de justificação convincente da excelência ocidental. Falta-lhe, contudo, perceber que, enxergar o outro como sendo entrada para o infinito só significa dignidade pelo reconhecimento de seu valor na cultura ocidental ou numa crença religiosa. O reconhecimento do outro como valor só se torna a base de um humanismo se tivermos a cultura ocidental como referência ou admitirmos a crença religiosa como elemento universal (CARVALHO, 2014, p. 334).

A corporeidade na teologia

O olhar da Filosofia para o ser humano situado e encarnado como seu problema fundamental chama atenção para o fato de que na tradição bíblica essa era a forma de se referir à condição humana. O *Dicionário de Teologia* da Loyola (1983) trata a condição humana como corporeidade e explica: “corporeidade diferentemente de corpo quer superar a discussão clássica da relação corpo-alma, para evidenciar o caráter corpo na sua integridade humana, que determina mesmo a subjetividade humana e seus comportamentos”.

O corpo é a base da vida que na visão cristã é sagrada. Diz *O Novo Livro da Fé* que “o cristão considera Deus fonte de qualquer vida, mormente da vida humana. Esta convicção baseia-se na fé que vê na vida humana algo de sagrado e nega ao homem qualquer direito absoluto e direito de dispor da vida própria e alheia” (CARVALHO, 2014, p. 326).

Foi nesse sentido, como lembrou Talis Pagot, no trabalho de Iniciação Científica que apresentou no *XI Salão de Iniciação Científica da PUCRS*, que João Paulo II propôs uma “virada antropológica que transcenda a simples materialidade, descobrindo a partir do corpo, a pessoa com sua subjetividade e como dom de si para o outro”. O autor mostra como João Paulo II apresenta uma teologia do corpo como base de um novo *ethos* onde pensa a ética cristã a partir da corporeidade. Aliás, o próprio João Paulo II faz uma extensa e detalhada análise da ética de Max Scheler e explica o salto necessário para se passar da ética filosófica de estrutura fenomenológica para a teológica, tomando como referência a corporeidade. Ele diz em *Max Scheler e a ética cristã* que (1993, p. 168): “este mundo dos valores éticos experimentados intencionalmente no mundo íntimo das emoções de Jesus Cristo, que para Scheler é o homem do coração mais eminente em toda a história, constitui a essência da figura ética”. No entanto, apesar das proximidades e do quanto a meditação de Scheler ajudou a pensar a corporeidade cristã, sua ética tem lacunas “que não podem ser suprimidas tão somente pela ideia de seguimento do modelo ético, que certamente se assemelha bastante a um princípio evangélico” (*idem*, p. 168).

As citações acima servem para justificar que a corporeidade ganhando destaque na cultura tenha se tornado um conceito de interesse dos teólogos. Ao tratar a existência humana como realidade corporal os filósofos chamaram atenção dos teólogos para o fato de que, como afirmaram Murad, Gomes e Ribeiro em *A casa da Teologia* (2010, p. 195) “os cristãos valorizavam demasiadamente o imaterial e o não histórico, retirando o valor e a dignidade do corpo na vida terrena”. Esses autores notaram que a forma grega de pensar a herança cristã acabou colocando ênfase da leitura teológica da vida no pós morte e na salvação da alma. Cabe à Teologia contemporânea fazer caminho contrário e “resgatar a corporeidade que foi negada” (*idem*, p. 196) nessa compreensão grega. Este resgate é

hoje em dia um esforço comum dos cristãos para tratar das maravilhas do Reino dos céus sem deixar de considerar essa dimensão humana que a Teologia chama de corporeidade.

A antropologia bíblica, como dito acima, não faz divisão entre alma e corpo, ou entre matéria e forma, como na tradição metafísica grega de raciocinar. Como escreveu Antônio Martins no citado artigo *Corporeidade*:

Cristo usou seu corpo ressuscitado como identidade para o mundo e para todos os tempos. Além de apresentar-se ressurecto, mostrou seus ferimentos, alimentou-se. O Filho de Deus se fez corpo para solidarizar-se com aqueles que padecem no corpo as chagas do egoísmo alheio.

Como dito nos itens anteriores, o conceito de corporeidade está na base da singularidade existencial e numa forma de existência que se abre para Deus numa realidade absolutamente única. Essa dimensão humana expressa na corporeidade ganha significado com a encarnação do Cristo de Deus, que torna todos os homens singulares iguais em dignidade diante de Deus, ou, conforme diz Paulo, não havendo mais diferença entre homens e mulheres, de raça, de capacidade ou de talentos, entre judeus e não judeus.

No mundo antigo não havia essa noção de pessoa tão bem posta na literatura paulina, esse reconhecimento é uma construção cristã. Como diz o *Novo Catecismo* (1974, p. 101):

É verdade que os romanos conheciam a palavra pessoa como termo jurídico, para designar o cidadão livre. O que significa que o escravo não era pessoa - Os gregos, por sua parte, tinham o conceito de indivíduo: uma concretização autônoma da natureza humana universal. Mas acontece que nem os romanos, nem os gregos tinham conhecimento da identidade insubstituível, de valor e dignidades infinitos, que vem a ser cada ser indivíduo humano, livre ou escravo, identidade essa que encontra precisamente sua expressão em nosso conceito de pessoa humana.

É pelo mistério da encarnação, pelo Homem de Nazaré, que a Bíblia nos ensina quem é Deus. A razão filosófica, sobretudo grega, tratava Deus como um ser invisível, poderoso, e inacessível em sua majestade celestial. No entanto, o cristianismo proclama o contrário, encontramos Deus no homem Jesus de Nazaré, que a fé da Igreja reconhece como o Cristo (1974):

Pois de fato e praticamente, é só através de Jesus que chegamos a saber quem é Deus. Não conhecemos a Jesus, a partir de nossa ideia de Deus, mas chegamos a conhecer Deus, a partir de Jesus. Sua manifestação na terra constitui o verdadeiro apogeu da revelação divina (*idem*, p. 98).

A singularidade existencial mostra que os homens se aproximam, dialogam e se relacionam a partir do próprio corpo. Embora únicos apontam para aspectos comuns. O corpo, afirmam Murad,

Gomes e Ribeiro (2010, p. 195): “é espaço de semelhanças, também na dignidade, na potencialidade, nos direitos e na responsabilidade”. Devido às características de nossa relação com o meio não apenas sofremos influência do meio, mas agimos sobre ele, alteramos a circunstância na expectativa de criar uma vida feliz.

Finalmente, a Teologia destaca o corpo espiritual como uma continuidade do material, mas contendo um melhoramento que, muitas vezes, não permite uma imediata identificação. Assim, o Cristo ressuscitado não foi reconhecido por Madalena (Jo, 20, 11-16), nem pelos discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), nem mesmo pelos discípulos que com Ele conviveram (Jo 21,1-11). Apenas depois que Ele fez algo com o qual essas pessoas haviam se habituado a ver no cotidiano do Jesus histórico (partiu o pão, conversou com os discípulos etc.) é que foram capazes de reconhecê-lo.

Considerações finais

A noção de corporeidade desenvolvida na filosofia contemporânea, especialmente na fenomenologia existencial, abriu um novo caminho para os estudos teológicos do cristianismo.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- CARVALHO, José Mauricio de. *História da Filosofia Contemporânea*. São João del-Rei: UFSJ, 2014.
- CARVALHO, José Mauricio de. *Subjetividade e corporalidade na Filosofia e na Psicologia*. São Paulo: Filoczar, 2014.
- DICIONÁRIO DE TEOLOGIA. São Paulo: Loyola, 1983. III vol. FEINER, Johannes e VISCHER, Lukas. *O novo livro da fé*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- GALVÃO, Antônio Mesquita. *Corporeidade*. <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=50379>.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. p.131.
- LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo do outro homem. Petrópolis: Vozes, 1993. Resenha de: CARVALHO, José Mauricio de. *Argumentos*. Fortaleza, UFC, 5 (9), p. 329-334, jan./jun. de 2013.
- NOVO CATECISMO. São Paulo: Loyola, 1974.
- PAGOT, Talis. *Teologia do corpo em João Paulo II*. Porto Alegre: XI Salão de Iniciação Científica da PUCRS, 2010.
- WOJTYLA, Karol. *Max Scheler e a ética cristã*. Curitiba: Champagnat, 1993.

THEOLOGY OF CORPOREALITY

Abstract: In the present article, we attempt to show how life, understood as corporeality, gained prominence in contemporaneous philosophy. The characteristics that have been identified in corporeality by philosophers permitted a new approach on Bible studies and the development of a new line of theological investigation.

Keywords: Corporeality – Phenomenology – Alterity – Theology – hristianism