

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA**  
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

**O CORPO COMO PARÂMETRO ANTROPOLÓGICO NA BIOÉTICA**

**PEDRO ALONSO PUENTES REYES**

**DOCTORADO EM TEOLOGIA**

Área de Concentração: Teologia e História

São Leopoldo (RS), dezembro de 2005.

**O CORPO COMO PARÂMETRO ANTROPOLÓGICO NA BIOÉTICA**

TESE DE DOUTORADO

por

Pedro Alonso Puentes Reyes

Em cumprimento parcial das exigências  
do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia  
Para obtenção do grau de  
Doutor em Teologia

Escola Superior de Teologia  
São Leopoldo, RS, Brasil  
Dezembro de 2005

PUNTES REYES, Pedro Alonso. O Corpo como parâmetro antropológico na bioética. São Leopoldo : Escola Superior de Teologia, 2005

## SINOPSE

O ser humano como corpo é o tema central deste trabalho. A fim de se ter uma visão geral do assunto se busca, na primeira parte, saber, de maneira sucinta, qual o tratamento do corpo nas reflexões antropológicas de diversas correntes filosóficas e teológicas. A segunda parte tem como finalidade fornecer subsídios para a definição do ser humano como corpo. Para tanto se busca compreender o conceito *soma* em Paulo, mas não fazendo uma exegese dos seus textos, e sim tomando por base vários intérpretes do seu pensamento. A terceira parte divide-se em duas fases: inicia-se com uma análise do conceito “ser humano” no pensamento do biólogo Humberto Maturana. Tal procedimento busca aprofundar e ampliar a definição de que o ser humano é corpo. A seguir, estabelece-se um diálogo entre os aportes de Paulo e de Maturana a propor um esboço desse ser humano que é corpo. A quarta parte busca avaliar dois discursos bioéticos e procura delinear algumas implicações dessa definição antropológica para a bioética.

PUNTES REYES, Pedro Alonso. O Corpo como parâmetro antropológico na bioética. São Leopoldo : Escola Superior de Teologia, 2005

## ABSTRACT

The human being as body is the central topic of this dissertation. In order to get an overview of the topic, the first part briefly discusses how the human body is dealt with in the anthropological reflections made by some philosophical and theological perspectives. The second part describes possible contributions for the definition of the human being as body. For that purpose it tries to understand the concept of *soma* in Paul's thinking, not by offering a direct exegesis of Paul's texts, but by referring to suggestions made by some of his interpreters. The third part undertakes an analysis of the concept of human being proposed by the biologist, Humberto Maturana. This procedure aims at elaborating on and broadening his definition that the human being is body. Then it establishes a dialogue between the views of Paul and Maturana with the purpose of delineating a concept of the human being as body. The fourth part advances some conclusions by evaluating two bioethical discourses and by sketching some implications of this anthropological definition for bioethics.

## **AGRADECIMENTOS**

A CAPES, pelo apoio financeiro para os estudos do doutorado.

Ao Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG), pela oportunidade que me foi concedida.

Ao professor Dr. Gottfried Brakemeier, pela sua orientação prudente, atenciosa e desafiadora.

As professoras Dra. Wanda Deifelt e Dra. Marga Ströher, por insistir a partir do gênero que um outro mundo de relações é possível.

A Robert Beims e Liliane Duvoisin, amizades em meio da caminhada.

A Roseli Blanck, companheira, amiga e esposa cujo carinho e afeto me trouxe sempre de volta para o mundo onde somos corpo.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>I – O PROBLEMA: A INVISIBILIDADE DO CORPO</b> .....	14
1.0 – À procura do corpo ausente .....	14
1.1 – O corpo na filosofia: aproximações.....	15
1.1.1 – Na Antiguidade Grega .....	16
1.1.2 – Na Idade Média .....	19
1.1.3 – Na Época Moderna .....	21
1.2 - Um exame do corpo na teologia.....	27
1.2.1 – Os pais da Igreja .....	27
1.2.2 – Entre a escolástica e a mística .....	31
1.2.3 – Entre reformadores e pietistas .....	34
1.2.4 – Teólogos contemporâneos .....	38
1.2.4.1 – Emil Brunner .....	39
1.2.4.2 – Karl Barth .....	40
1.2.4.3 – Rudolf Bultmann .....	40
1.2.4.4 – Paul Tillich .....	40
1.2.4.5 – Jürgen Moltmann.....	41
1.2.4.6 – Wolfhart Pannenberg.....	42
1.3 – O corpo na teologia latino-americana: aproximações .....	44
1.3.1 – Antecedentes da discussão no continente.....	44
1.3.2 – Corpo e teologia na América Latina.....	49
1.3.3 – Leonardo Boff .....	50
1.3.4 – Juan Luis Segundo.....	52
1.3.5 – Rubem Alves .....	55

1.3.6 – Ainda na América Latina.....	58
1.4 – Tentativa de avaliação .....	59
<b>II – EM BUSCA DO CORPO: PELA TRILHA DO APÓSTOLO PAULO.....</b>	<b>60</b>
1.0 – Aspectos introdutórios.....	60
2.0 – Aspectos do mundo de Paulo.....	62
2.1 – O período intertestamentário .....	62
2.2 – A religiosidade do mundo greco-romano .....	64
2.2.1 – Os cultos e as deidades .....	64
2.2.2 – Religiões orientais .....	64
2.2.3 – Escolas filosóficas .....	65
2.3 – Uma aproximação à religiosidade do mundo judaico .....	66
2.3.1 – Os saduceus .....	67
2.3.2 – Os fariseus .....	67
2.3.3 – Os essênios .....	68
2.3.4 – A literatura apocalíptica.....	68
2.3.4.1 – A ressurreição .....	70
3.0 – O pensamento antropológico veterotestamentário .....	72
3.1 – O pano de fundo da teologia de Paulo.....	74
4.0 – Paulo, devedor de Cristo.....	78
5.0 – <i>Soma</i> em Paulo: uma aproximação.....	80
5.1 – <i>Soma</i> como totalidade individual .....	80
5.1.1 – O lugar: Rudolf Bultmann .....	81
5.1.2 – A proposta .....	82
5.1.3 – Considerações .....	84
5.2 – <i>Soma</i> como comunicabilidade .....	85
5.2.1 – O lugar: Ernst Käsemann.....	85
5.2.2 – A proposta .....	86
5.2.3 – Considerações .....	87
5.3 – <i>Soma</i> como interdependência .....	88
5.3.1 – O lugar: John A. T. Robinson.....	88
5.3.2 – A proposta .....	89
5.3.3 – Considerações .....	91
5.4 – <i>Soma</i> como corpo físico .....	92

5.4.1 – O lugar: Robert H. Gundry .....	92
5.4.2 – A proposta .....	93
5.4.3 – Considerações .....	94
5.5 - <i>Soma</i> como corporificação .....	95
5.5.1 – O lugar: James Dunn .....	95
5.5.2 – A proposta .....	96
5.5.3 – Considerações .....	97
6.0 – Palavras finais.....	98
<b>III - O CORPO A PARTIR DA BIOLOGIA .....</b>	<b>103</b>
1.0 – Por um contexto.....	105
1.0.1 – O pensamento sistêmico .....	105
1.0.2 – A observação do observar.....	110
1.1 – Os componentes de um pensar .....	112
1.1.1 – A organização .....	112
1.1.2 – A estrutura .....	113
1.1.3 – O sistema autopoietico.....	115
1.2 – A coordenada das relações .....	116
1.2.1 – O amor: um contexto para o humano .....	117
1.2.2 – A linguagem: um meio para o humano .....	120
1.3 – O ser humano espiritual.....	125
2.0 – Paulo e Maturana: um diálogo.....	127
2.1 – O humano como totalidade unitária.....	128
2.2 – O humano como materialidade.....	130
2.3 – O ser humano como corpo.....	131
2.4 – Um ser humano com interioridade .....	135
2.5 – O humano como comunidade de diálogo .....	136
2.6 – Um ser histórico e responsável.....	138
2.7 – Um ser aberto .....	139
3.0 – Reflexões provisórias .....	140
<b>IV – O CORPO, A HUMANIDADE E A BIOÉTICA .....</b>	<b>143</b>
1.0 – A complexidade do humano: a insuficiência das abordagens isoladas .....	143
1.0.1 – O humano na perspectiva da biologia .....	144
1.0.2 – O humano em perspectiva cultural .....	145





## INTRODUÇÃO

O presente trabalho trata de uma problemática específica da antropologia, particularmente relevante para a discussão bioética da atualidade.

O que despertou o nosso interesse foi a observação de certa ambigüidade antropológica presente em discursos sobre pesquisas e novas tecnologias no âmbito da bioética. Por um lado, fala-se da busca de novos caminhos para a defesa e preservação da vida humana. Por outro lado, o corpo humano é distanciado da humanidade, para, finalmente, ser transformado num “objeto” de experimentação ou fonte de materiais de pesquisa.

Tudo parece indicar que o discurso em favor da vida e dignidade humana oculta no seu reverso a negação da dignidade do corpo humano, reduzindo-o, finalmente, a um objeto e material a ser manipulado livremente.

O contraste é ainda maior ao se considerar que alguns dos aportes da neurociência definem a totalidade do humano como fruto da atividade cerebral. Ou seja, enquanto algumas perspectivas das ciências estreitam a relação entre o humano e o corpo, outras se esforçam para distanciar-los.

A partir dessas observações, tomamos como premissa que em todo discurso bioético está implícita uma noção de ser humano. Isto é, determinada antropologia antecede e fundamenta cada discurso e prática no campo da bioética. Constata-se ainda que as perspectivas antropológicas adotadas oscilam entre o dualismo e o monismo fisicalista. Conseqüentemente, o corpo humano permanece prisioneiro das argumentações de ambas as perspectivas antropológicas, o que redundará em flagrante reducionismo.

Observamos, também, que essa polaridade antropológica não é exclusividade das ciências biológicas. As ciências humanas, tais como a pedagogia (especificamente a educação física) e a psicologia, sugerem entender o ser humano como uma “totalidade”. Abrem-se, assim, possibilidades para uma nova compreensão do corpo humano. No entanto, a filosofia e teologia têm assinalado que essa perspectiva igualmente peca por reducionismo, reafirmando-se novas formas de dualismo.

Surge daí um dilema. Por um lado, o dualismo cria certa distância entre o humano e o corpo. Por outro lado, o monismo acaba reduzindo a diversidade e complexidade humana.

Diante disso perguntamos: será que a antropologia teológica só pode ser estruturada com referenciais dualistas ou monistas? Qual a organização antropológica que possibilita considerar o corpo como sendo a totalidade da pessoa? Quais seriam as implicações da vinculação entre corpo e totalidade?

Com base nessas perguntas, atrevemos-nos a apresentar as seguintes hipóteses:

- 1) Localizar o valor da pessoa humana em significados adjudicados à vida no corpo, e não no corpo em si, é um intento de fugir daquilo que somos. Tal procedimento seria um esforço de autocriação mediante a negação de como fomos criados, isto é, como corpo. Ser-corpo é o que somos. Somos corpos humanos, corpos que criam e recriam a face da terra.
- 2) Ambas as estruturas antropológicas, tanto o monismo quanto o dualismo, não conseguem exprimir o que é um ser humano no seu corpo.
- 3) A antropologia teológica precisa reavaliar os conteúdos designados pela “imagem de Deus” e a relação entre essa imagem e o corpo, a fim de incorporar este último à primeira.
- 4) A antropologia paulina, especificamente sua noção de corpo, não deveria ser relacionada ao pensamento grego, mas ao pensamento hebraico.
- 5) O pensamento do neurocientista Humberto Maturana oferece aportes para um diálogo entre a teologia e a biologia, centrado no corpo.

- 6) Esse diálogo entre o pensamento de Paulo e de Maturana acerca do corpo possibilita esboçar uma noção de corpo como parâmetro antropológico para a bioética.

Tais foram as inquietudes e orientações que moveram este trabalho. Iniciamos a pesquisa entendendo que não é possível falar do ser humano sem se referir a seu ser e estar no corpo. Pensamos, além disso, que só é possível compreender o ser humano se o entendemos como um ser corpóreo. Por isso o nosso ponto de partida e nossa tese é que o ser humano é corpo.

Seguindo nessa direção, o primeiro capítulo busca saber, em termos gerais e sucintos, qual o dado ao corpo nas reflexões antropológicas provenientes da filosofia e da teologia. A principal questão aqui é o significado e o valor atribuídos ao corpo. Qual a relação entre a humanidade e o corpo?

O segundo capítulo busca subsídios para a definição do ser humano como corpo. Para tanto se faz o exercício de compreender o conceito *soma* em Paulo, a partir de vários intérpretes do seu pensamento. Em geral, todos coincidem na afirmação de que o termo soma se refere à totalidade do ser humano. Mas exatamente por isso surge uma pergunta de grande relevância: por que o humano está associado necessariamente ao corpo? Que existe no corpo para que ele seja capaz de representar o ser humano em sua humanidade?

O terceiro capítulo tem a intenção de aprofundar e ampliar a definição de que o ser humano é corpo mediante possíveis desdobramentos dessa totalidade unitária entendida como materialidade. Para alcançar tal fim, faz-se uma análise geral das reflexões sobre o corpo no pensamento do biólogo e neurocientista chileno Humberto Maturana. A *autopoiese* como a explicação do que seja um ser vivo caracteriza seus aportes. A seguir, estabelece-se um diálogo entre os aportes de Paulo e de Maturana, visando obter uma melhor compreensão desse ser humano que é corpo.

O quarto capítulo tenta chegar a conclusões. Como o propósito deste trabalho é evidenciar o corpo como parâmetro antropológico para a bioética, são feitas considerações sobre dois discursos bioéticos. A seguir, pergunta-se pela dignidade do ser humano em sua materialidade, para finalmente oferecer possíveis critérios para a bioética.

As palavras que talvez melhor resumam a problemática humana com relação ao corpo são as seguintes:

A perda da harmonia corporal é uma das enfermidades mais graves da civilização. Esquecemos a linguagem das funções vegetais. O corpo parece ter perdido sua transparência; para nós tornou-se estranho, quase inimigo. A alienação adquiriu um aspecto biológico bem definido, que passa através da relação que temos com o nosso corpo.<sup>1</sup>

Nós nos atrevemos a dizer que, se o ser humano é corpo, ele se tornou estranho para si mesmo. A partir dessa observação, convidamos à leitura deste trabalho, não para concordar ou rejeitar, mas para motivar a pensar de um modo diferente o corpo que somos.

---

<sup>1</sup> Sandro SPINSANTI, *Corpo*, p. 205.

## **I – O PROBLEMA: A INVISIBILIDADE DO CORPO**

### **1. 0 – À procura do corpo ausente**

Trabalhamos aqui com o pressuposto de que o ser humano é uma unidade indivisível. Levando em conta essa afirmação, entendemos que expressões como matéria e espírito, corpo e alma, exterioridade e interioridade são formas que a linguagem tem para comunicar aspectos dessa unidade. O nosso pressuposto diz ainda que a única forma de existência humana é a corporal. Isso significa que as palavras “corpo” e “ser humano” são sinônimos e se referem a uma mesma realidade. A partir desses pressupostos buscamos, neste capítulo, perguntar pelo lugar do corpo em representações do humano provenientes tanto da filosofia como da teologia.

Trata-se de uma visão panorâmica de alguns aspectos da antropologia, tanto na filosofia como na teologia. Estamos cientes de que tal procedimento pode ser às vezes superficial. No entanto, a finalidade deste capítulo não é apresentar uma análise exaustiva das diferentes perspectivas antropológicas presentes nas ciências antes mencionadas. Ele tem como finalidade oferecer uma aproximação ao tratamento do tema proposto, o corpo. Essa visão panorâmica quer servir de base ou pano de fundo e justificativa para o segundo capítulo. Uma vez constatado o lugar do corpo nas antropologias consideradas, busca-se realizar uma leitura corretora a partir do pensamento de Paulo.

De um modo geral, podemos adiantar que as explicações do que seja um ser humano tendem a distanciar o corpo do ser humano, a ponto de fazê-lo desaparecer. Contudo, esse distanciamento se apresentou de maneira ambígua. Às vezes o corpo foi considerado como de menor valor. Outras tantas ele se rebelou contras as tentativas de torná-lo invisível. Em outras palavras, enquanto o corpo era, e ainda é, considerado uma parte menor e com um destino pobre, no seu reverso ele tinha, e ainda tem, o poder de

salvar ou condenar o ser humano. Quanto mais ele foi negado, mais se dependeu dele. Esse parece ser o drama do cristianismo ocidental, que centrado no controle do corpo, tem buscado insistentemente salvar a alma.

Uma última observação diz respeito à estrutura deste capítulo. Iniciamos com uma visão geral de alguns momentos significativos na filosofia. Reconhecemos que esta tem sua própria caminhada de reflexão com relação ao tema. Entretanto, o aspecto relacional dos saberes abre as portas para a filosofia neste trabalho de teologia, sobretudo ao se reconhecer que o diálogo entre ambas é de longa data, a ponto da primeira ter-se tornado um referencial das construções da segunda.

Então, o fio condutor deste capítulo pode ser enunciado pela pergunta: qual é o lugar do corpo em antropologias procedentes da filosofia e da teologia?

### **1.1 - O corpo na filosofia: aproximações**

A filosofia ocupada com a contemplação dos objetos, das coisas e suas formas, entra em conflito consigo mesma quando inicia uma reflexão acerca do ser humano. Num primeiro momento o ser humano permanece dentro do universo das coisas. Ele é um corpo, um objeto a mais. Mas logo se percebe que o ser humano excede esse lugar e essa definição<sup>2</sup>. A solução que surgiu para fazer frente a esse conflito foi a de considerar o ser humano desde a “física, ética ou lógica”<sup>3</sup>. O preço desta solução é que o ser humano nunca mais seria um tema unitário. Ele passou a ser estudado fragmentariamente: em seu corpo, na sua vida moral e na sua função cognoscitiva. Por séculos, segundo Julián Marías<sup>4</sup>, seria essa a marca da filosofia do Ocidente.

Por outro lado, esse “contemplar” da filosofia encontrava-se vinculado a uma metafísica. Esta instalou o ser humano no cosmos, dentro da estrutura da totalidade do Ser. Com isso, a pessoa humana passou a ser vista como um reflexo do cosmos, isto é, um microcosmo. Essa representação do cosmos foi o fundamento da distinção do ser humano

---

<sup>2</sup> “A mente grega move-se na dimensão da exterioridade e da contemplação das formas [...]. Quando sua atenção se fixa no homem, julga que ele é uma coisa, um corpo, soma; não esqueçamos que no sistema aristotélico o tratado *De Anima* faz parte dos escritos de física. Inicia-se, portanto, o estudo filosófico do homem sob o signo do corpóreo e biológico, em estreita relação com as escolas de medicina e especialmente com os círculos hipocráticos. Porém, logo se percebe a insuficiência disto: o homem é corpo, ou, dizendo melhor, tem um corpo, mas de maneira alguma se esgota em seu ser somático.” Julián MARIAS, *O tema do homem*, p. 11-12.

<sup>3</sup> Ibid., p. 12.

<sup>4</sup> Id. Ibid.

do resto dos seres<sup>5</sup>. Isso significa que a filosofia de Platão a Hegel teve seu interesse de reflexão na metafísica<sup>6</sup>. O Ser foi tratado como algo transcendente, imutável e eterno, existente apenas no mundo das Idéias. Essa aproximação trouxe como conseqüências que, por um lado, a natureza, as coisas, os seres humanos e suas obras não eram considerados como tendo valor em si. Por outro lado, que as realidades concretas, finitas e mutáveis sempre estiveram referidas a uma realidade transcendente. Desta forma, o ser humano e seu corpo eram pensados a partir do Ser. Seu verdadeiro referencial era uma Idéia presente na transcendência. Quer dizer, o ser humano, na história do pensamento filosófico ocidental, esteve entre dois pólos: “o corpo e a alma, o conhecimento sensível e o conhecimento inteligível, o mundo da matéria e o mundo do espírito, a vida terrena e a vida ultraterrena”<sup>7</sup>.

Na seqüência serão considerados alguns momentos significativos dessa filosofia ocidental.

### 1.1.1 - Na Antiguidade Grega

Não é verdade que nós somos constituídos de duas coisas, uma das quais é o corpo e outra, a alma?<sup>8</sup>

A filosofia não é escrita num vácuo. Ao menos na Grécia Antiga, ela existe num certo vínculo com a religião<sup>9</sup>. Assim sendo, de alguma maneira o culto órfico e seu conjunto de idéias parecem ser alguns dos elementos que constituem o pano de fundo de vários filósofos gregos.

No mito órfico, a pessoa humana aparece composta de uma parte física, de natureza corrupta, o corpo, e de outra parte divina e celestial, a alma. Esta última é purgada na terra para depois transmigrar ou retornar à sua morada junto aos deuses. Essa parece ser a estrutura dos ritos de purificação e do ritual dionisíaco, onde, num clímax extático, busca-se o escape do corpo para a união com Deus.

---

<sup>5</sup> Wolfhart PANNENBERG, *El hombre como problema...*, p. 10.

<sup>6</sup> “A história da metafísica ocidental, de Platão a Hegel, gênese e fim do seu ciclo, caracterizou-se por um distanciamento de tudo o que é finito e mutável.” Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar, agir*, p. 40.

<sup>7</sup> Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar, agir*, p. 41.

<sup>8</sup> PLATÃO, *Fédon*, p. 83.

<sup>9</sup> Os antecedentes religiosos da filosofia grega, mencionados por Reale e Antiseri, são: a religião pública e os mistérios órficos. Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *História da filosofia*, v. I, p. 16-19.



Uma organização antropológica similar se faz presente nas reflexões de filósofos como Pitágoras e Platão, por exemplo. Mas o tema da antropologia só aparecerá de maneira formal no século V, época dos sofistas, e especificamente com Platão<sup>10</sup>. É possível dizer que no início da reflexão sobre o ser humano se distinguiu entre o corpo e uma outra realidade, chamada de alma, mente ou espírito<sup>11</sup>.

Pitágoras (sécs. IV-V a.C.), parece ter racionalizado o mito órfico<sup>12</sup>. Na sua compreensão, existiam três formas de purificar a alma de seu contacto corporal: a ascética, a estética e a intelectual. Nesta última, a alma é submetida à forma racional, começando assim a associação da alma com a razão pura. No final, ela escapa do corpo e retorna ao céu. Com isso, o ser humano existe numa divisão interna, com duas possibilidades: “a de permanecer sujeito ao corpóreo, em uma prisão ou túmulo, [...] e a de elevar-se mediante a exaltação, até o ser divino”<sup>13</sup>.

Pode-se dizer que com Platão (427-347 a.C.) se perpetua a visão órfica do ser humano. Para ele, o mundo concreto torna-se mera aparência. Sem consistência em si mesmo, ele encontra o seu destino num paradigma, que é o mundo das idéias. Nas palavras de Maria Gonçalves, este mundo, não podendo “encarnar” o Ser, não é mais do que um “vir-a-ser”<sup>14</sup>. Esse entendimento da realidade perpassa a antropologia platônica, dividindo a natureza humana em dois mundos irreconciliáveis: o corpo e a alma<sup>15</sup>. A alma pura é direcionada à contemplação das idéias perfeitas e eternas, para encontrar sua realização no Bem e na Verdade num mundo ideal, na *Polis*. O corpo, por sua vez, permanece consubstancial à matéria, aprisionando a alma com suas inclinações e paixões.

Assim sendo, o corpo, em Platão, não só aparece como recipiente do núcleo onde se radica o ser humano<sup>16</sup>, mas também se converte no principal inimigo do próprio ser

---

<sup>10</sup> “De um modo formal, o homem não será problema autêntico para a Grécia até o século V, na época dos sofistas, e os primeiros textos realmente explícitos e importantes serão os platônicos.” Julián MARÍAS, *O tema do homem*, p. 11.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 14-15.

<sup>12</sup> Sobre Pitágoras ver: Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *História da filosofia*, v. I, p. 38-47.

<sup>13</sup> Julián MARÍAS, *O tema do homem*, p. 15.

<sup>14</sup> Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar agir*, p. 42.

<sup>15</sup> “A alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotada da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico.” PLATÃO, *Fédon*, p. 84.

<sup>16</sup> *Id.*, República, livro X, p. 450.

humano. Ele é a fonte de todas as desgraças do ser humano. É contra ele que se deve lutar. Uma visão desse antagonismo nos é apresentada no texto do Fédon:

Durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nosso desejo! [...] O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! Vede, pelo contrário, o que ele nós dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas; com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos! Se, com efeito, é impossível, enquanto perdura a união com o corpo, obter qualquer conhecimento puro, então de duas uma: ou jamais nos será possível conseguir de nenhum modo a sabedoria, ou a conseguiremos apenas quando estivermos mortos, porque nesse momento a alma, separada do corpo, existirá em si mesma e por si mesma - mas nunca antes.<sup>17</sup>

Aristóteles (384-322 a.C.), por sua vez, aceitando a realidade como dividida em duas, procura reconciliar o mundo das idéias com o mundo concreto. Para ele, as idéias, o universal, a forma, não são um mundo à parte do concreto, da matéria<sup>18</sup>. Muito pelo contrário, aquilo que concede a matéria, “sua conformação orgânica e o princípio do seu movimento, constituindo-se em sua força diretriz e motora”<sup>19</sup>, é a alma, o mundo das idéias. Essa construção aplicada à antropologia diz que a alma é a *forma* e o corpo a *matéria*. Desse modo, a alma precisa do corpo para se expressar. Mas o corpo humano só é humano pela alma que possui, por estar “informado” por ela<sup>20</sup>. Do que se disse anteriormente é possível deduzir que Aristóteles procura a unidade da realidade.

Sendo a alma o princípio vital dos seres, o nosso autor propõe uma hierarquia segundo o grau com que a sua *forma* arquiva a complexidade e domina sua *matéria*<sup>21</sup>. A escada vai desde as substâncias inorgânicas, às formas físicas de organização simples; das substâncias vegetais, onde as faculdades de reprodução e nutrição se somam à da organização; das substâncias animais, as quais possuem consciência e desejo, até a substância do ser humano que se distingue pela faculdade da razão<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> PLATÃO, *Fédon*, p. 67-68.

<sup>18</sup> Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *História da filosofia*, v. I, p. 185-186.

<sup>19</sup> Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar agir*, p. 43.

<sup>20</sup> “E por isso diz (Aristóteles) que a alma é a enteléquia ou atualidade do corpo: é ela quem o faz ser atual e realmente corpo.” Julián MARÍAS, *O tema do homem*, p. 60.

<sup>21</sup> Sobre as funções de a alma ver: Giovanni REALE, Dario ANTISERI, op. cit., v. I, p. 197-203.

<sup>22</sup> Julián MARÍAS, op. cit., p. 60.

Dotado de razão, o ser humano permanece um “vir-a-ser”. Ele deve dirigir sua vida pela razão, como um ser pensante e político, cuja realização se encontra na ação virtuosa, num ser moral. No entanto, como a construção do ser moral surge da contemplação, atividade possível somente às pessoas livres, a pessoa comum, que realiza um trabalho físico vinculado à matéria e à escravidão, permanece no âmbito do “não-ser”.

Num primeiro momento, tudo leva a afirmar que Aristóteles supera o dualismo dos filósofos anteriores, mas, no final, também ele acaba num dualismo metafísico. No momento em que a razão é concebida como um elemento divino na natureza humana, *forma* e *matéria* já não são a última realidade. Quando a razão, cultivada pelo conhecimento, pode finalmente fugir da *matéria* para se unir ao divino, a Razão Pura, o fim último do ser humano aparece como um transcender-se a si próprio. Desta forma, ao “penetrar no modo de ser do divino e assim imortalizar-se. [...] o próprio do homem é ser mais que homem”<sup>23</sup>. Faz-se evidente, assim, que o corpo não tem lugar na imortalidade.

Então, se em Platão o corpo era prisão e foco da corrupção humana, em Aristóteles ele tornou-se veículo de expressão da alma. Ambos não conseguem entender o corpo como próprio da natureza humana.

### 1.1.2 - Na Idade Média

Segundo Julian Marías, é com Agostinho (334-430) que se inaugura uma nova fase na filosofia ocidental. Com ele a pergunta pelo ser humano sai do âmbito das coisas para centrar-se na pessoa mesma. Desta forma, o saber antropológico se desloca da contemplação para a reflexão, a qual, dirigida à interioridade, acaba se tornando introspecção<sup>24</sup>.

Conservando o dualismo antropológico postulado por Platão, Agostinho entende a alma de uma maneira diferente. No pensamento grego, o ser humano era apresentado como um ser social, cuja realização, pela virtude, conservava a dimensão de um ser político na *polis*. Em Agostinho, a racionalidade do ser humano, causada pela participação no divino,

<sup>23</sup> Julián MARÍAS, *O tema do homem*, p. 61.

<sup>24</sup> “Santo Agostinho não pergunta pelo homem, como uma coisa entre outras, e sim por si mesmo. Eu, como tal, eu mesmo, sou problemático. O saber do homem, que na Grécia era alcançado mediante uma contemplação, uma visão direta e para fora, será agora o resultado de uma reflexão, de uma volta da mente sobre si mesma. Por esta via, Santo Agostinho encontra a interioridade, a intimidade, o que se chamou, com expressão feliz, o homem interior. Sua reflexão converte-se em introspecção. [...] O mais próprio do homem, o mais meu é minha interioridade; e ao mesmo tempo, aquilo em que posso primariamente encontrar Deus.” *Ibid.*, p. 12-13.

possibilita que ele encontre a verdade na sua interioridade. Com isso, o significado da alma sofre um deslocamento. Se no pensamento grego a alma era uma realidade que podia existir fora do ser humano e que, uma vez dentro dele, era a responsável pelo movimento e pela mudança da pessoa, com Agostinho a alma passa a ser uma realidade presente na interioridade da pessoa humana, cujas funções são a de unificar e regular a sua totalidade, além de animar o corpo. Surge, assim, “a idéia de alma como interioridade”<sup>25</sup>.

Esse deslocamento trouxe como conseqüência que o referencial do mundo dos objetos, uma realidade instalada num plano ideal e metafísico, seja agora mediado pela interioridade humana. Neste contexto, espera-se que o corpo seja “sensível ao mundo exterior conforme a sua interioridade”<sup>26</sup>. Com isso, “desde Santo Agostinho [...] a filosofia deter-se-á no problema da alma, sem tocar, a não ser de um modo tangencial e de passagem, o tema do homem *sensu stricto*”<sup>27</sup>.

Como Tomás de Aquino (1225-1274) será considerado no quarto capítulo<sup>28</sup>, concluiremos este período fazendo algumas considerações gerais.

Apesar das tentativas dos teólogos-filósofos cristãos de apresentar alma e corpo numa relação de unidade, suas contradições acabam minando esse esforço. Assim, por exemplo, Agostinho, com o acento na interioridade, coloca as bases para abandonar a exterioridade, o corpo. A nobre visão do trabalho humano, em Aquino, vai colidir com sua valorização da contemplação em detrimento da ação. Ao mesmo tempo, a hierarquização da vida na sua totalidade, como ordenamento divino da realidade, não permitiu que as formulações teológico-filosóficas chegassem à prática social. Desta maneira, sendo favorecida a exploração do trabalho físico e sendo o trabalho relegado aos últimos segmentos da pirâmide social, o corpo, o corpo é prisioneiro de contradições.

Além disso, a associação entre os conceitos de carne e de pecado trouxe como resultado que o corpo fosse tido como algo indigno. Tal articulação deu lugar à prática da mortificação do corpo com o intuito de purificar a alma. Assim, inscreveu-se no corpo que a alma é a verdadeira essência do ser humano e, com isso, que a plenitude da vida humana tem sua realização no ultramundano.

---

<sup>25</sup> Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar, agir*, p. 45.

<sup>26</sup> Id. *Ibid.*

<sup>27</sup> Julián MARÍAS, *O tema do homem*, p. 13.

<sup>28</sup> Tomas de Aquino será considerado dentro da análise dos aportes de José Roque Junges, no quarto capítulo.

Tudo parece indicar que a Grécia e a Idade Média caminham juntas. Em ambas, o ser humano existe para o modelo ideal, sendo difícil uma reflexão sobre a concretude humana, o corpo.

### 1.1.3 - Na Época Moderna

No Renascimento (sécs. XV-XVI), como antecedente da Modernidade, vão surgindo diversas inovações. Nas artes, por exemplo, a racionalidade, a beleza e a proporção colocam o corpo num lugar central. A perspectiva sugere ver as coisas a partir do olho humano. As pinturas da natureza e das pessoas assinalam o interesse pelo mundo material e pela pessoa humana. As viagens e as descobertas de novos territórios imprimem uma nova dimensão ao conceito de mundo.

No âmbito do pensamento, o desejo de liberdade procura como referencial o espírito livre do mundo grego da Antiguidade. Nesse contexto, a liberdade humana tende a ser identificada com a capacidade para escolher qualquer coisa que deseje. Pensa-se que essa liberdade de escolha, ilimitada e incondicionada, seria exercida por um ser humano de alma ou mente completamente racional e independente. Assim, colocam-se as sementes da idéia de um ser autônomo e capaz de qualquer escolha.

O neoplatonismo<sup>29</sup> influenciou os escritores renascentistas, de maneira que as antigas idéias sobre a alma, especialmente sobre suas capacidades intelectuais, voltam a aparecer. Num novo dualismo a alma, completamente separada e distinta do corpo, é livre nas suas escolhas e decisões. E o corpo permanece agora sob a compulsão dos instintos e apetites.

Dentro deste conjunto de idéias, Marcílio Ficino (1433-1499)<sup>30</sup> considerava a alma capaz de atividades completamente independentes do corpo. Para ele, suas atividades são prova antes da sua liberdade que da sua imortalidade, como no pensamento grego. E nas suas escolhas a alma não é condicionada pelas compulsões do corpo. É inevitável ver em Ficino uma certa antecipação das idéias de Descartes no século 17. Mas nem todos concordaram com o conceito de uma liberdade ilimitada. Por isso, contestações se fizeram presentes. Assim, por exemplo, o aristotélico Pedro Pomponazzi (1462-1525)<sup>31</sup> considerava que o corpo e a alma são uma unidade inseparável e interdependente. Seu

---

<sup>29</sup> Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *História da filosofia*., v. II, p. 57-84.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 69-77.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 88-92.

naturalismo chegaria a negar tanto a imortalidade da alma quanto a liberdade da vontade, conceitos que se aproximam do pensamento de Hobbes no século 17.

Em termos gerais, é possível dizer que neste período o ser humano é separado da natureza e de seu corpo, não por causa da sua racionalidade, mas por sua alma completamente autônoma e independente. Desta forma, o humanismo renascentista, ao colocar no centro da vida um ser humano com autonomia de pensamento, abriu uma nova forma de enxergar o mundo, um mundo transformável. Caberá à Modernidade procurar pelos instrumentos que permitam ao ser humano interpretar e dominar esse mundo.

No interior da corrente empirista, Francis Bacon (1561-1626)<sup>32</sup> encontrou esse instrumento na parceria entre a intuição sensível e a razão. “...na ciência e na técnica, corporeidade e espírito unem-se para dominar a natureza”<sup>33</sup>. Contudo, no ser humano existem duas almas: uma irracional, sensível ou espiritual, que ele tem em comum com os animais, e outra racional, de origem divina, sendo que a primeira torna-se um instrumento da segunda<sup>34</sup>. O antagonismo entre corpo e alma não é superado na corrente empirista. Muito pelo contrário, ela conserva uma antropologia que entende o ser humano como composto de corpo e alma numa tensão.

Thomas Hobbes (1588-1679), por sua vez, a fim de superar essa tensão, eliminou a alma como força vital da vida e do movimento. Nele, o corpo acaba sendo reduzido a uma máquina que age em função de estímulos externos. John Locke (1632-1704), por sua vez, fez do corpo um instrumento do espírito. O corpo, portanto, deve ser mantido forte e saudável para executar as ordens do espírito.

Tais idéias acerca do ser humano apareceram como consequência dos postulados de Galileu. Entre os pressupostos de Locke estava o abandono do conceito teleológico do cosmos em favor de um entendimento mecanicista do mesmo. Deu-se, assim, lugar ao conhecimento dos fenômenos naturais sem a necessidade de perguntar pela sua finalidade. Em concordância com essa novidade, o empirismo trabalhou com a idéia de um universo físico como se fosse uma grande máquina, que pode ser explicada em categorias quantitativas e mecânicas. Estas são idéias que modificaram a antropologia do Renascimento.

---

<sup>32</sup> Ao contrário de Reale e Antiseri, Marías coloca Francis Bacon como culminância da época renascentista, deixando Descartes para o início do mundo moderno. Julián MARÍAS, *O tema do homem*, p. 165.

<sup>33</sup> Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar, agir*, p. 49.

<sup>34</sup> Julián MARÍAS, op. cit., p. 166-171.

O pensamento e a conduta humana, que no Renascimento foram atribuídos à alma livre e racional, agora não passam de produtos da matéria e das leis mecânicas que a governam. O pensamento é simples matéria do cérebro físico, movimentado pelo estímulo do mundo externo.

Dentro dessas mudanças, René Descartes (1596-1650) busca conciliar a idéia de matéria, das novas ciências, com um conceito de alma imortal proveniente de uma perspectiva religiosa. No fundo, ele se encontra entre um materialismo mecânico e uma concepção renascentista de uma alma livre e independente. Estas duas correntes interpretativas da realidade permanecem no interior do pensamento de Descartes. São correntes que, na síntese cartesiana, fundam um dualismo cosmológico.

A realidade, diz ele, é composta de duas substâncias: a “*res extensa*”, a matéria, que corresponde tanto ao inorgânico como aos organismos vivos, incluindo o corpo humano - substância que pode ser explicada mecanicamente- e a “*res cogitans*”, a substância imaterial, simples e indivisível, o pensamento.

O ser humano, segundo ele, se compõe destas duas substâncias, corpo e mente, sendo que o corpo, humano ou animal, não passa de uma complicada peça mecânica<sup>35</sup>, enquanto à alma, distinta do corpo, corresponde o pensar<sup>36</sup>. Contudo, em Descartes, a identidade, o propriamente humano, não radica na união entre corpo e mente. Para ele o EU que identifica a humanidade de uma pessoa se encontra num outro lugar:

Concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, [...] embora talvez eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado [...] é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.<sup>37</sup>

Para o autor, o núcleo central da pessoa humana, o EU, carece de corpo. Trata-se de um EU pensante, em que nem o sentimento nem a ação têm lugar. Dessa forma, é possível

---

<sup>35</sup> “Considerará (quem conhece a diversidade de máquinas) esse corpo como uma máquina que tendo sido feito pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenado e contém movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens.” René DESCARTES, *Discurso do método*, p. 60. Para uma visão global de sua antropologia ver: Jordino MARQUES, *Descartes e sua concepção de homem*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>37</sup> René DESCARTES, *Meditações*, p. 216. A mesma idéia aparece no *Discurso do método*, p. 46-47.

dizer que “a vivência da corporeidade é substituída pela sua representação na mente, e os objetos do mundo exterior transformam-se em meros dados da consciência”<sup>38</sup>.

Este raciocínio deixou como resultados que, por um lado, os fatos psíquicos e fisiológicos passaram a ser entendidos como pertencentes a mundos diferentes e sem inter-relações. Por outro lado, aprofundou-se uma interioridade na razão, como sendo o único instrumento que permitiria interpretar e dominar este mundo. Assim sendo, a verdade e o verdadeiro só se encontram na mente, na razão, e nunca nos sentimentos e muito menos na corporalidade.

Descartes, na sua tentativa de afirmar a liberdade e a dimensão espiritual do ser humano contra o materialismo determinante, aprofundou uma divisão que a antropologia não tinha conseguido superar. Seu impacto no trabalho das ciências pode ser expresso da seguinte maneira:

Nos ensinou a conhecermos a nós mesmos como egos isolados existentes “dentro” dos nossos corpos; levou-nos a atribuir ao trabalho mental um valor superior ao do trabalho manual; [...] impediu os médicos de considerarem seriamente a dimensão psicológica das doenças e os psicoterapeutas de lidarem com o corpo de seus pacientes. Nas ciências humanas, a divisão cartesiana redundou em interminável confusão acerca da relação entre mente e cérebro; e, na física, tornou extremamente difícil aos fundadores da teoria quântica interpretar suas observações dos fenômenos atômicos.<sup>39</sup>

O iluminismo<sup>40</sup>, herdeiro do cartesianismo, enfatizou a idéia do ser humano como um ser ativo e criador da sua própria história. Jean Jacques Rousseau (1712-1778), pré-romântico e naturalista<sup>41</sup>, continuou a trabalhar com a idéia de um ser humano dividido. Enquanto ser corpóreo, na sua animalidade, ele está dotado de necessidades e paixões. E, como um ser espiritual e histórico, ele possui razão e livre-arbítrio. Nessa organização, a humanidade do ser humano encontra-se na tomada de consciência de sua liberdade de escolha e dos sentimentos que a acompanham<sup>42</sup>. A vontade livre, a razão, o corpo e os sentimentos formam um todo na sua antropologia. Mas, para ele, as paixões instaladas nas necessidades corporais são as que estão na base da ação humana, impulsionando a razão. Dessa forma, não são os princípios ultramundanos nem as forças do mecanicismo que

<sup>38</sup> Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar, agir*, p. 51.

<sup>39</sup> João Paulo Subirá MEDINA, *O brasileiro e seu corpo*, p. 50.

<sup>40</sup> Sobre o iluminismo ver: Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *História da filosofia*, v. II, p. 669-692.

<sup>41</sup> Julián MARÍAS, *O tema do homem*, p. 276-279. Reale e Antiseri o colocam como antecipador de Kant e precursor de Marx. Giovanni REALE, Dario ANTISERI, op. cit., p. 755.

<sup>42</sup> Maria Augusta Salin GONÇALVES, op. cit., p. 52.



vitalizam o ser humano, mas as paixões inscritas no seu corpo. Conseqüentemente, o ser corpóreo está a serviço do ser espiritual e histórico.

Immanuel Kant (1724-1804)<sup>43</sup>, protagonista do idealismo alemão<sup>44</sup>, concorda com a antropologia de Rousseau, no sentido de que o ser humano precisa superar a animalidade presente na sua natureza corporal por meio da obediência à lei moral. No entanto, ele cria uma diferença entre o empírico, os objetos sensíveis, e o transcendental, o *a priori*, onde se encontra a razão pura. Seguindo essa estrutura, os seres concretos, corporais, se encontram no empírico. E o “eu” puro, ou a “pessoa moral”, está instalada no transcendente<sup>45</sup>. Esta é a causa pela qual Rousseau e Kant diferem quanto ao processo educativo que levaria o ser humano da sua animalidade para a moralidade. Enquanto Rousseau pensava que a conscientização surge da espontaneidade das emoções e dos sentimentos no contato descontraído com a natureza, Kant entende que só a disciplina, o esforço e o trabalho abafariam a afetividade, transformando a animalidade em humanidade. Como decorrência da sua concepção antropológica, Kant suspeitava que o ser empírico, natural, o corpo, a afetividade, seriam um empecilho à manifestação do ser moral, à razão, à inteligência. Por isso, o ser humano deve submeter-se ao dever mediante o imperativo categórico.

Continuando no âmbito do idealismo alemão, Friedrich Hegel (1770-1831)<sup>46</sup> colocou o corpo como a manifestação externa do espírito<sup>47</sup>. Nessa articulação, o trabalho aparece como o fator de humanização do ser humano. Entretanto, trata-se do trabalho direcionado para a satisfação das necessidades dos outros, e não as pessoais imediatas. Segundo ele, é ali onde acontece a elevação da condição natural. Corpo e espírito cooperam no trabalho para mediar entre o desejo e a satisfação. O corpo, impregnado de um espírito, ao transformar a natureza pelo trabalho, se constrói a si mesmo. Dessa forma, enquanto o trabalho se torna um instrumento libertador, a natureza humana adquire uma

---

<sup>43</sup> Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *História da filosofia*, v. II, p. 860-932. Também Julián MARÍAS, *O tema do homem*, p. 281-299.

<sup>44</sup> Segundo Marías, no idealismo suspende-se o discurso sobre o ser humano: “A rigor, já não fala do homem; de quem então? Apenas do *eu*, do *ego*: a *res cogitans*, estritamente oposta à *res extensa* cartesiana, não é o homem, porque o homem tem um corpo extenso; é só o eu; e deste fica cindida e excluída a corporeidade, que se une àquilo que não é o eu, ou outro, a que podemos chamar *mundo*. De um modo perfeitamente conseqüente, Fichte chegará a formular a oposição em seus termos claros e rigorosos: *eu* e *não-eu*. [...] Fala-se, pois, do eu, da razão, do espírito, da consciência e, por outro lado, do corpo humano como ente físico e biológico.” Julián MARÍAS, op. cit., p. 13-14.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>46</sup> Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *História da filosofia*, v. III, p. 99-160.

<sup>47</sup> João Paulo Subirá MEDINA, *O brasileiro e seu corpo*, p. 51.

dimensão histórica, e o ser humano aparece como sujeito da história. Entretanto, em Hegel, a concretude humana acaba sendo reduzida a um momento da história do espírito.

Então, se a partir de Descartes o EU de Agostinho, que se localizava na interioridade do ser humano e cuja responsabilidade era a de movimentar e unificar a totalidade da pessoa humana, abandona o corpo, com suas leis mecânicas, para ser reduzido a uma substância incorpórea, no idealismo o EU, de estrutura mental, é instalado no mundo transcendente do espírito. Conseqüentemente, o corpo humano é submetido aos impulsos e deve acomodar-se ao espírito mediante a moral. Desta forma, o corpo não passa de um instrumento a serviço de um ideal que se encontra fora do mundo material.

Karl Marx (1818-1883)<sup>48</sup>, invertendo a proposta de Hegel, não entendia o ser humano como “uma essência ideal abstrata e imutável, mas como uma essência histórica, que se configura a partir das condições materiais e concretas de sua existência”<sup>49</sup>. Segundo ele, a totalidade do ser humano encontra-se imersa na sua corporeidade. Essa totalidade que é o ser humano, por sua vez, tanto na sua “interioridade”, consciência e pensamentos como no seu espírito, se objetiva no mundo exterior por meio de seus sentidos e através do trabalho. Ao mesmo tempo, essa exteriorização, objetivada e materializada, se constitui numa instância configuradora desse ser humano. Desta forma, a interioridade humana aparece como restrita à matéria. Por isso, quando o produto do trabalho é distanciado do trabalhador, ele fica alienado. Contudo, a antropologia de Marx acaba sendo estruturada pelo idealismo, com a diferença de que o espírito de Hegel é trocado pela matéria.

Para finalizar nossa visão panorâmica do corpo na filosofia, podemos dizer que o dualismo proposto pelo culto órfico marca toda a reflexão antropológica. Em geral, nela o corpo permanece relegado a um lugar sem importância. Assemelha-se às vezes, a um convidado indesejável e impertinente que se recusa ir embora. Se para alguns o corpo é um obstáculo para o pleno desenvolvimento humano, para outros pode tornar-se um meio para ele. Mas para ambos o corpo permanece alheio àquilo que é mais próprio do ser humano, sua humanidade.

Portanto, nem a tentativa de tornar visível o corpo entre as leis dos materialistas mecânicos como Hobbes e Gassendi, nem o esforço de Descartes ou Pascal por dignificá-

---

<sup>48</sup> Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *História da filosofia*, v. III, p. 184-209.

<sup>49</sup> Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar, agir*, p. 58.

lo conseguiram resgatá-lo. Como um pêndulo, o corpo tem oscilado entre caixa oca e veículo, por um lado, e simples matéria e organismo racional, por outro.

Esse cenário sofreu modificação a partir do século XIX, quando as ciências, interessadas no estudo da natureza humana, procuraram estabelecer um vínculo entre o ser humano e a natureza, entre o corpo e a humanidade.

Neste horizonte, o ser humano aparece como um ser dependente das suas bases físicas e materiais. Já não é possível pensá-lo constituído de duas partes ou substâncias separadas. Agora, ele é visto como um organismo psicossomático unificado, um ser unitário. Os aspectos físicos e psíquicos estão completamente inter-relacionados, a ponto de não estar claro onde acaba e inicia cada um deles. Nem alma imortal, nem corpo desprezível têm lugar aqui, tampouco aquela idéia de liberdade, entendida como a capacidade de escolha incondicional e ilimitada, residente numa alma independente.

Nosso próximo passo consiste em examinar a teologia perguntando a respeito do lugar do corpo na sua reflexão.

## **1.2 - Um exame do corpo na teologia**

Aquilo que foi dito a respeito da filosofia vale igualmente para a teologia. Também ela não se elabora num vácuo. No decorrer da história da igreja cristã as reflexões teológicas sobre o corpo se constroem a partir da resposta que elas oferecem às antropologias que estão em choque com a fé cristã como um todo.

Não é nossa intenção elaborar um roteiro histórico minucioso do tema em questão, e sim destacar algumas passagens da teologia significativas para os fins desta pesquisa.

### **1.2.1 - Os pais da Igreja**

Os séculos II a V da nossa era situam-se no período chamado Pais da Igreja. Num mundo helenizado, coube-lhes expor e defender a fé cristã<sup>50</sup>. Esse mundo, com sua antropologia, pode ser caracterizado como dualista na medida em que divide a pessoa em alma e corpo. Em meio a essa situação se discute a idéia de uma alma preexistente, e de um corpo criado corrupto e destinado ao nada.

---

<sup>50</sup> Ver: Francis P. FIORENZA, Johann B. METZ, *O homem como união entre corpo e alma*, p. 45.

Sob esta perspectiva, Justino Mártir (100-165) criticou as atitudes e condutas dos filósofos gregos porque abusam do corpo<sup>51</sup>. O questionamento não tem seu fundamento na moral, mas numa teologia da criação, especificamente na origem do corpo. Para ele o corpo é criação e imagem de Deus<sup>52</sup>. Com isso, Justino tira o corpo do âmbito do mal, atribuindo-lhe um novo valor. Mesmo assim, o corpo por si só não é suficiente para designar o humano:

É a alma por si só um ser humano? Não, mas a alma pertence ao ser humano. Pode o corpo ser chamado de ser humano? Não, no entanto, pode ser chamado de corpo do ser humano. Então, nenhum deles por si só é um ser humano, contudo, é chamado de ser humano aquele que está composto dos dois. E Deus chamou o ser humano à vida e ressurreição. Ele não chamou uma parte, mas o todo, o qual é alma e corpo.<sup>53</sup>

Justino recorreu tanto à teologia da criação como à ressurreição para construir sua reflexão sobre o corpo humano. Enquanto a primeira coloca o corpo como imagem de Deus, a segunda reorienta seu destino do nada, dos gregos, à vida eterna<sup>54</sup>. Estas são as razões pelas quais o corpo é precioso e repleto de valor.

Irineu (130-202) seguiu uma argumentação semelhante à de Justino. Ele insiste que a imagem de Deus não deve ser associada a uma parte do ser humano, mas a todas elas. O ser humano perfeito, segundo ele, consiste na mistura e união da alma com a carne<sup>55</sup>, idéia que se encontra em aberta oposição à filosofia grega. Interpretando alegoricamente o texto de Mateus 26. 27-29, argumenta que o mundo material, representado pela terra e o corpo, não está destinado ao nada<sup>56</sup>. Rejeita-se, assim, a expectativa de um futuro feliz fora do corpo, num céu imaterial. Com base no que foi dito anteriormente, Ireneu pode dizer que os propósitos de Deus podem ser consumados no mundo material, na terra e no corpo, sem perder de vista a nova terra e o corpo ressuscitado.

---

<sup>51</sup> Justino MÁRTIR, *Fragments of the last work of Justin on the resurrection*, II, p. 294.

<sup>52</sup> *Ibid.*, VII, p. 297.

<sup>53</sup> “Is the soul by itself man? No; but the soul of man. Would the body be called man? No, but it is called the body of man. If, then, neither of these is by itself man, but that which is made up of the two together is called man, and God has called man to life and resurrection, he has called not a part, but the whole, which is the soul and the body.” Justino MÁRTIR, *Fragments of the last work of Justin on the resurrection*, VIII, p. 297. A mesma idéia aparece em: IRENEAUS, *Against Heresies*, V. VI, 1, p. 532.

<sup>54</sup> Justino MÁRTIR, *op. cit.*, VIII, p. 297.

<sup>55</sup> “The Father, that is, by the Son and the Holy Spirit, man, and not [merely] a part of man was made in the likeness of God. Now the soul and the spirit are certainly a part of the man, but certainly not the man; for the perfect man consists in the commingling and the union of the soul receiving the spirit of the Father, and the admixture of that fleshly nature which was moulded after the image of God.” IRENEAUS, *op. cit.*, V. VI, 1, p. 531.

<sup>56</sup> *Ibid.*, V. III, 1, p. 562.

O pai latino Tertuliano (160-202) negou a preexistência da alma, com o intuito de valorizar o corpo. Opôs-se à idéia da imortalidade da alma e da sua primazia com relação ao corpo, sustentada pelos gregos. Corpo e alma são, para ele, inseparáveis e simultâneos na sua origem<sup>57</sup>. A relação entre ambos é de tal intensidade que o crescimento da alma, sua maturidade, coincide com a maturidade do corpo humano<sup>58</sup>.

Outro ponto da sua reflexão é o vínculo que há entre o corpo ressuscitado e a vida no corpo<sup>59</sup>. Com isso, ele cria uma continuidade de identidade entre a “vida material” e a “vida ressuscitada”. Isto é significativo, já que no dualismo grego, devido ao pressuposto de uma alma imortal, existia uma ruptura entre a vida da alma e o corpo sobretudo na existência pós-morte. A estratégia dos pais da igreja foi confrontar a doutrina da imortalidade da alma com a doutrina da ressurreição.

Gregório de Nissa, morto no ano de 394, faz uma diferença entre a alma e a mente. Sem um lugar fixo no corpo, a mente é a responsável pelo movimento do corpo e da alma<sup>60</sup>. Seguindo Tertuliano, ele reconhece a existência de uma interação entre a mente e o corpo; conseqüentemente, as sensações fisiológicas básicas intervêm inclusive no pensamento<sup>61</sup>. Segundo Gregório, o pensamento não pode funcionar de maneira adequada independentemente do cérebro físico. Para ele, a relação entre mente e corpo é tão íntima que a própria função da primeira depende da saúde do segundo, tanto assim que num corpo danificado o movimento intelectual se encontra numa “imperfeita correspondência”<sup>62</sup>.

Essa sucinta visão do corpo nos pais da Igreja mostrou sua recusa em identificar o corpo como a fonte do pecado, origem da corrupção e do mal na sociedade. A fé na criação e na ressurreição serviu de base para apresentar seus argumentos.

Baseado nessa fé, Justino Mártir rompeu com o argumento do corpo como fonte do mal criando uma solidariedade entre o corpo e a alma com relação ao mal. Seu argumento

---

<sup>57</sup> TERTULLIAN, *A treatise on the soul*, XXVII, p. 207-208.

<sup>58</sup> No capítulo 38 do texto “*A treatise on the soul*”, Tertuliano se dedica à análise dessa relação.

<sup>59</sup> TERTULLIAN, *On the resurrection of the flesh*, LXIII, p. 593. Esta reflexão se encontra vinculada à pergunta acerca do corpo dos mártires e a ressurreição. Segundo o autor, eles voltam em alegria, paz e identidade essencial.

<sup>60</sup> GREGORY OF NISSA, *On the making man*, p. 402-403.

<sup>61</sup> *Ibid.*, cap. XIV, p. 403.

<sup>62</sup> “The union of the mental with the bodily presents a connection unspeakable and inconceivable, not being within it (for the incorporeal is not enclosed in a body), nor yet surrounding it without (for that which is incorporeal does not include anything), but the mind approaching our nature in some inexplicable and incomprehensible way [...]. But if any misfortune befalls the former, the movement of the intellect halts correspondingly.” *Ibid.*, cap XV, p. 404.

é: se o motor do corpo é a alma, o pecado tem seu estímulo nela. Também ele lembra que a promessa da ressurreição foi dada à carne<sup>63</sup>, e não à alma. Daí sua conclusão é evidente: o corpo é imprescindível para a reconciliação<sup>64</sup>. Assim, o corpo, libertado da responsabilidade exclusiva pelo pecado, está destinado à ressurreição.

Seguindo nos trilhos dessa convicção, Clemente de Alexandria, morto antes do ano 215, resistiu à idéia de que a matéria seja má. Por isso ele não aceita a rejeição da vida no corpo promovida por uma vida celibatária contra o matrimônio. Contudo, sua preferência pelo celibato não estava alicerçada nesse conceito da matéria<sup>65</sup>.

Tertuliano, por sua vez, na sua disputa contra Marcião, insistiu na idéia da participação da alma tanto no pecado do corpo como na criação do ser humano a partir do pó como carne<sup>66</sup>. A criação e a alma são vinculadas ao círculo da matéria. Deus é criador de um ser material. E a alma, por mover o corpo, tem algo a ver com o pecado.

Também Gregório de Nissa se recusou a aceitar que o ser humano seja entendido como fonte da maldade. Se assim fosse, Deus teria algo a ver com isso, o que seria uma contradição. Na sua compreensão, a relação entre a vontade e as emoções da alma é que leva ao vício ou à virtude<sup>67</sup>.

Em resumo, pode-se dizer que neste período a teologia tomou distância de uma antropologia de cunho dualista, em que o corpo e a alma existem em antagonismo. Ela insistiu em afirmar: Primeiro, corpo e alma não são duas realidades em mútua hostilidade. Os teólogos lutaram para manter a unidade num ser humano composto de dois elementos. Para tanto, pela doutrina da ressurreição, procuraram resgatar o destino do corpo vinculando a vida presente com a futura. E, segundo, a matéria e o corpo não são o foco da maldade.

Contudo, não é possível ocultar que nesta teologia se fazem presentes certas suspeitas e hostilidades para com as paixões. Desta forma, as indicações pastorais da época entraram numa espécie de contradição com as afirmações teológicas sobre o corpo.

---

<sup>63</sup> TERTULLIAN, *On the resurrection*, cap. VIII, p. 297.

<sup>64</sup> "If He had no need of the flesh, why did He heal it? [...] why did He rise in the flesh in he suffered, unless to show the resurrection on the flesh? The resurrection is a resurrection of the flesh which died." Ibid., cap. IX, p. 298.

<sup>65</sup> CLEMENT OF ALEXANDRIA, *The Strogmata, or Miscellanies*, Livro III, p. 381-402.

<sup>66</sup> TERTULLIAN, *Against Marcion*, I, 24, p. 290.

<sup>67</sup> GREGORY OF NYSSA, *On the soul and the resurrection*, p. 438.

As suspeitas com relação ao corpo podem ser entendidas como reações enquadradas dentro da ação pastoral e missionária da igreja. Quer dizer, não se tratava de negar o valor que vinha sendo dado ao corpo, a partir das doutrinas da ressurreição, da criação e da encarnação. Muito pelo contrário, em decorrência desse valor a igreja se opunha às manifestações libertinas da sociedade na qual vivia<sup>68</sup> e que evidenciavam um menosprezo do corpo e da vida nele.

Apesar dos esforços, porém, os Pais da Igreja acabaram se tornando cativos da estrutura antropológica que enfrentavam. Eles assumiram a concepção “dual” do ser humano, a ponto de torná-la a versão oficial da antropologia cristã. Modificando os significados e as relações entre corpo e alma, o corpo veio a ser entendido como criação e imagem de Deus, e bem como lugar da encarnação de Deus, não como fonte do mal e destinado ao nada, mas como algo bom, destinado à ressurreição. Entretanto, como foi dito acima, o que aconteceu na história da igreja é que o corpo permaneceu numa tensão entre a formulação teológica e a moral cristã.

### 1.2.2 - Entre a escolástica e a mística

Quem marcou fortemente o pensamento do período chamado escolástico e neo-escolástico<sup>69</sup> foi Agostinho. Tendo como referenciais de diálogo o maniqueísmo, seus aportes, anotados por Fiorenza e Metz<sup>70</sup>, são: primeiro, a valorização da alma como criada por Deus à sua imagem trinitária. A alma é colocada numa união funcional e acidental, e não substancial, com o corpo. Segundo, essa união faz com que a concupiscência do corpo possa levar a alma para o mal. Assim sendo, o mal passa a ser entendido como afastamento de Deus em direção ao corpo<sup>71</sup>. Terceiro, o tempo não é algo objetivo, ele é uma função espiritual da alma. O tempo torna-se subjetivo, e com isso a escatologia já não espera o reino de Deus aqui, mas num além. E a vida no corpo perde grande parte do valor atribuído a ela pelos teólogos anteriores.

---

<sup>68</sup> “O cristianismo introduz uma distinção ainda mais profunda e radical; afirma-se nele não só a diferença entre um corpo e uma alma, mas a existência de dois princípios de ser, opostos e entre os quais deve o homem decidir-se, e que são, segundo as expressões de São Paulo, ‘carne’ e ‘espírito’, *sarx* e *pneuma*. E não se pode pensar que coincidam com os dois elementos antes citados, visto que os homens –que, naturalmente, possuem todos corpo e alma- podem ser, segundo São Paulo, ‘carnais’, ‘psíquicos’ e ‘espirituais’ (*sarknoi*, *psychikoi*, *pneumatikoi*).” Julián MARÍAS, *O tema do homem*, p. 16. Sobre a ética do corpo, centrada na sexualidade, durante os primeiros séculos do cristianismo, podem se encontrar informações no texto de Peter BROWN, *Corpo e sociedade*...

<sup>69</sup> Francis P. FIORENZA, Johann B. METZ, *O homem como união entre corpo e alma*, p. 49.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 47-49.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 48.

No outro extremo do pensamento escolástico se encontra Tomás de Aquino (1225-1274). Procurando corrigir o dualismo proposto pelas idéias neoplatônico-agostinianas, ele afirmou, com Aristóteles, que a alma é a forma do corpo. Com isso, fundou uma espécie de unidade do ser humano, sem cair no monismo<sup>72</sup>. Entretanto, seu interesse na alma, como realidade espiritual e subsistente, acabou direcionando a totalidade do ser humano para a contemplação de Deus<sup>73</sup>. Ainda que o corpo perdesse novamente o seu valor, esta explicação da relação entre o corpo e a alma recebeu sua legitimação no Concílio de Viena em 1313.

Fiorenza e Metz dizem que isto não deve causar surpresa. A unidade do ser humano já vinha sendo anunciada nas declarações eclesiais precedentes. Assim, por exemplo, no Concílio de Toledo, realizado em torno do ano 400, quando rejeitou a doutrina prisciliana da alma como parte de Deus; no Sínodo de Constantinopla, do ano de 543, na censura aos origenistas com sua idéia da alma como espírito preexistente; no Concílio de Braga, Portugal, do ano de 561, ao confirmar a sanção contra a doutrina prisciliana e a condenação do maniqueísmo que vê no demônio o criador do corpo e da matéria e nega a ressurreição da carne; enfim na condenação da divinização da alma pelos papas Leão IX, em 1053, e João XXII, em 1392<sup>74</sup>.

Ao mesmo tempo, segundo Fiorenza e Metz, a unidade do ser humano é confirmada pelas afirmações sobre a unicidade da alma. Assim, o VIII Concílio Ecumênico de Constantinopla, em 869-871, rejeitou a idéia de duas almas em favor da existência de uma alma racional. A afirmação foi explicitada no Concílio de Viena em 1313. E o V Concílio Lateranense, aceitando a formulação do de Viena, afirmou a imortalidade da alma. Essa asseveração não tinha como finalidade fundamentar uma separação e independência do corpo, mas assegurar a individualidade da pessoa humana, que, “em sua concretização histórica, é imortal”<sup>75</sup>.

As conseqüências da declaração da unidade do ser humano e da unicidade da alma são as seguintes:

Toda separação dualística do homem em uma parte superior e outra inferior; segundo, afirmam a imortalidade da alma individual, justamente para salientar a unicidade do

<sup>72</sup> Francis P. FIORENZA, Johann B. METZ, *O homem como união entre corpo e alma*, p. 50.

<sup>73</sup> Julian MARÍAS, *O tema do homem*, p. 118.

<sup>74</sup> Francis P. FIORENZA, Johann B. METZ, *op.cit.*, p. 53.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 56.



homem (cuja alma é forma substancial de seu corpo); e terceiro, negam qualquer traducianismo monístico, não por uma doutrina dualística da alma, mas por uma doutrina de causalidade direta, sempre operante de Deus na criação do homem. A concepção bíblica total do homem é, destarte, mantida contra qualquer divisão dualística do homem e contra qualquer desplurização monística das dimensões da existência humana.<sup>76</sup>

Na citação acima vale constatar a procura pela pessoa humana como totalidade. Contudo, nessa busca o corpo permanece em segundo plano.

O misticismo, como reverso da escolástica<sup>77</sup>, teve como referencial tanto a teologia agostiniana como a piedade monacal. Mas, quando voltado para o ser humano, procurou satisfazer a necessidade de um cristianismo pessoal e empírico<sup>78</sup>.

Exemplo dessa expressão é Eckhart, morto por volta do ano de 1327. Para ele, a criação e o corpo encontram-se dominados pelo mal<sup>79</sup>. No entanto, o ser humano possui dentro de si um núcleo divino indestrutível. Mediante uma série de exercícios, de purificação, iluminação e união, é possível desenvolver esse núcleo e chegar a unir-se com o divino, propósito e destino do ser humano<sup>80</sup>.

É possível dizer, de um modo geral, que no pensamento místico, seja o de Eckhart, Elisabeth von Bingen, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, entre outros, parece existir um menosprezo pelo mundo. O mundo externo, incluindo o corpo, não seria a finalidade do ser humano. Ele, além de irreal, atrapalha a verdadeira pessoa, a interior. Desta forma, o corpo precisa ser trabalhado, mediante uma série de exercícios espirituais, para se desprender do mundo exterior.

Estamos novamente perante uma ambigüidade com relação ao corpo. Por um lado, ele é aquele que se afasta de Deus. Por outro lado, nenhum outro movimento fez tanto uso do corpo para exercícios ascéticos quanto o misticismo.

No entanto, enquanto na escolástica o corpo, através da mente, era essencial para a elaboração dos seus pensamentos, o misticismo serviu-se dele, nas suas diversas funções,

---

<sup>76</sup> Francis P. FIORENZA, Johann B. METZ, *O homem como união entre corpo e alma*, p. 56-57.

<sup>77</sup> Segundo Tillich, o misticismo da Idade Média não era o contraponto da escolástica, mas a “experiência da mensagem escolástica”. Paul TILLICH, *História do pensamento cristão*, p. 147.

<sup>78</sup> Bengt HÄGGLUND, *História da teologia*, p. 175.

<sup>79</sup> “O homem em si pertence à criação, que é nada, dominada pelo mal. A primeira causa da alienação do homem de Deus é sua própria vontade, que se separou da vontade de Deus.” Ibid., p. 178.

<sup>80</sup> Ibid, p. 177.

para alcançar uma elevação até Deus e intimidade com ele. A ironia é que ambos precisaram do corpo para seus inúmeros esforços falidos por abandoná-lo.

### 1.2.3 – Entre reformadores e pietistas

O mundo dos reformadores do século XVI era constituído pela cultura cristã da Europa medieval em transição. Por isso, a sua reflexão se construiu na procura de novas representações da fé que fossem ao encontro das grandes mudanças.

Martinho Lutero (1483-1546), seguindo esse impulso da época, conservou a estrutura antropológica do seu tempo. Contudo, diferiu dele na compreensão da mesma. No texto *Debate acerca do homem*<sup>81</sup> ele traça uma linha divisória entre a antropologia filosófica e a teológica. Se para a primeira o conhecimento se funda num momento *a posteriori* da razão, na segunda ele se constrói a partir de um *a priori*, o juízo de Deus acerca da humanidade. Desta forma, o ponto de partida da antropologia de Lutero não é a análise dos possíveis componentes do ser humano, tampouco a relação que este tenha consigo mesmo. A pessoa humana é definida e configurada a partir da visão de sua existência relacional. Esse ponto de partida centra a explicação do ser humano na sua totalidade, e não nos seus componentes e na sua arquitetura<sup>82</sup>.

A discussão de Lutero com Erasmo, registrada no texto *Da vontade cativa*<sup>83</sup> oferece argumentos para sua antropologia. Por causa da condição relacional da existência humana, o sentido de algumas expressões muda. Por exemplo, “carne” e “espírito” não fazem referência a um dualismo interno do ser humano. Referem-se, antes, a duas potências que indicam a realidade humana e a divina. O termo “carne”, para Lutero, não indica o corpo ou a existência física, mas inclui “a alma, o corpo, a mente, a razão, o juízo e o que quer que, além disso, possa chamar ou encontrar de mais excelente no ser humano”<sup>84</sup>. Trata-se, antes de qualquer outra coisa, de uma postura e intenção que encerra a existência humana no próprio ser humano, que é carnal<sup>85</sup>. Mas também pode significar estar sob a influência

---

<sup>81</sup> Martim LUTERO, *Debate do reverendo senhor Dr. Martim Lutero acerca do homem*, p. 194.

<sup>82</sup> “Frequentemente se diz que a conceição de ‘todo o homem’ (Totus homo) caracteriza Lutero. Ao invés do dualismo escolástico entre corpo e alma, poderes superiores e inferiores, Lutero introduziu o conceito de totalidade no contexto teológico.” Bengt HÄGGLUND, *História da teologia*, p. 195.

<sup>83</sup> Martinho LUTERO, *Da vontade cativa*, p. 11-216, especificamente a terceira parte da obra.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 161. Também: “A pessoa inteira, com corpo e alma, a razão e todos os sentidos, isto pelo motivo de que tudo nela se orienta segundo a carne. [...] Toda ‘carne’ é uma pessoa que interior e exteriormente vive e atua de forma a servir ao proveito da carne e à vida temporal.” *Id.*, *Prefácio à epístola de São Paulo aos romanos*, p. 185.

<sup>85</sup> *Id.*, *Da vontade cativa*, p. 164.

do poder do mal<sup>86</sup>, viver de costas para Deus. O “espírito”, por sua vez, alude a àquela potência que produz tanto a regeneração como a permanência no Reino de Cristo<sup>87</sup>. Ele faz a pessoa viver orientado pela vida segundo Deus<sup>88</sup>. Assim sendo, a realidade humana aparece configurada como uma totalidade em luta entre dois poderes que procuram controlar a sua existência<sup>89</sup>.

A partir dessa antropologia da totalidade, Lutero faz uma releitura de conceitos antropológicos aristotélicos tais como “forma” e “matéria”. Para Aristóteles e posteriormente Tomás de Aquino, esses conceitos assinalam componentes essenciais do ser humano: a “forma” refere-se à alma, e a “matéria” ao corpo. Em Lutero os significados mudam: a “matéria” passa a descrever a totalidade da vida presente, e a “forma” aponta o futuro, o destino da humanidade justificada<sup>90</sup>. Ele prefere usar os termos “corpo” e “alma” para referir-se à pessoa humana. Com isso, o ser humano como totalidade aparece estruturado de forma binomial. Isto é, a existência de uma realidade como totalidade depende de que suas partes sejam simultâneas e complementares.

Essa perspectiva esclarece as explicações presentes nos seus catecismos. Assim, por exemplo, no seu comentário ao quinto mandamento o ser humano aparece composto de corpo e alma<sup>91</sup>. O mesmo acontece nas suas reflexões sobre o primeiro artigo do Credo<sup>92</sup>, com o acréscimo de que a vida presente, em toda a sua materialidade, é dádiva sustentada pela bondade de Deus.

Desta forma, o autor mantém integradas a interioridade e a exterioridade da pessoa, evitando reduzir o ser humano a espiritualismo ou materialismo. Mesmo assim, permanece uma pergunta: de que maneira Lutero trata o corpo?

---

<sup>86</sup> “Tudo o que for carne é igualmente ímpio e está sob o reino e o espírito de Satanás.” Martinho LUTERO, *Da vontade cativa*, p. 165.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>88</sup> *Id.*, *Prefácio à epístola de São Paulo aos romanos*, p. 185.

<sup>89</sup> “A vontade humana está colocada no meio, como um jumento. Se Deus está sentado nele, *ele quer e vai como Deus quer* [...]. Se Satanás está sentado nele, *ele quer e vai como quer Satanás*, e não está em seu arbítrio correr para um dos dois cavaleiros ou procurá-lo; antes os próprios cavaleiros lutam para obter e possuir. [...] Sem a graça de Deus o livre-arbítrio absolutamente não é livre, e, sim imutavelmente cativo e servo do mal, já que por si só não pode voltar-se ao bem.” *Id.*, *Da vontade cativa*, p. 49. Também: *Id.*, *Prefácio à epístola de São Paulo aos romanos*, p. 190.

<sup>90</sup> “Assim é o homem nesta vida, [matéria] para sua futura forma, quando a imagem de Deus será reconstruída e tornada perfeita.” Martim LUTERO, *Debate do reverendo senhor Dr. Martim Lutero acerca do homem*, p. 196.

<sup>91</sup> *Id.*, *Catecismo maior*, p. 364.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 455.

A primeira observação que pode ser feita é que no pensamento do reformador o corpo não representa um acréscimo a um núcleo onde se radicaria o humano. Sua idéia de totalidade não lhe permite tal divisão<sup>93</sup>. Uma segunda observação pode ser depreendida da sua afirmação sobre a presença corporal de Cristo no sacramento da Ceia. A partir do dogma de Calcedônia a respeito das duas naturezas de Cristo, ele não aceita nenhuma diminuição e subordinação da natureza humana na pessoa de Cristo. Tampouco defende algum tipo de autonomia entre as naturezas de Cristo<sup>94</sup>. Para ele, a humanidade de Cristo não se limita à experiência temporal terrena vivida em Israel. Ela se expressa também na materialidade de um corpo. Por isso, Cristo se faz presente no pão e no vinho, como expressão de seu corpo.

Apesar do valor atribuído ao corpo, para Lutero a verdadeira imagem do ser humano se encontra fora da pessoa humana, em Cristo. O ser humano em si mesmo não possui um referencial para sua própria humanidade. A antropologia de Lutero não é egocêntrica, e sim excêntrica. Mas o Cristo de Lutero não é um ente etéreo, muito pelo contrário: pela encarnação, é um ser cuja existência requer materialidade, assim como toda pessoa humana. Desta forma, Cristo se identifica totalmente com os seres humanos, a ponto de ser a imagem deles, corpo sempre presente.

Para João Calvino (1509-1564), o assunto é um tanto diferente. Sua antropologia tem como ponto de partida a estrutura do dogma do Concílio de Calcedônia. De acordo com este o ser humano se compõe das substâncias corpo e alma. Ambas se unem no ser humano constituindo uma pessoa só. Mas o corpo perde suas propriedades. Caberá à alma conceder ao corpo suas características de corpo<sup>95</sup>.

A alma, concebida como uma substância incorpórea<sup>96</sup>, de essência imortal, mesmo que criada<sup>97</sup>, é distinguida como a sede da imagem de Deus. O corpo, por sua vez, que vive

---

<sup>93</sup> “Enquanto o homem vive e é sadio, pele e carne bem como corpo e alma são uma só coisa e pessoa que não podem ser separadas. Pelo contrário, onde está a alma, também tem que estar o corpo; onde estiver a carne, há de estar também a pele.” Martim LUTERO, *Da Ceia de Cristo – Confissão*, p. 264-265.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 264-267.

<sup>95</sup> João Calvino, *As institutas ou tratado da religião cristã*, II, XIV, p. 249.

<sup>96</sup> *Ibid.*, I, XV, VI, p. 208.

<sup>97</sup> “Ao final, que o ser humano consta de alma e corpo, deve estar além de controvérsia. E pela palavra ALMA entendo uma essência imortal, contudo, criada, que lhe é [das duas] a parte mais nobre.” *Ibid.*, I, XV, 2, p. 200-201.

da alma, não pode reter as manifestações das “centelhas” da imagem de Deus<sup>98</sup>. Segundo Paul Tillich, Calvino volta a colocar em destaque a tradição platônica ao fazer do mundo o lugar de exílio e do corpo, uma prisão da alma<sup>99</sup>.

Contudo, o corpo não é para a destruição, mas, mesmo cativo, deve ser levado pela alma a honrar a Deus<sup>100</sup>. Essa honra se consegue pela elevação espiritual através da prática da ética. Esta última tem seu centro, segundo Tillich, na limpeza, entendida como sobriedade, castidade e temperança, e no lucro por meio do trabalho<sup>101</sup>. Conseqüentemente, a rigidez e a hostilidade para com os prazeres naturais da vida oportunizariam um dualismo prático.

As diferenças antropológicas entre Lutero e Calvino são visíveis, particularmente quando acabam definindo a compreensão da vida cristã. Se “[...] para Lutero, a vida nova é alegre reunião com Deus; para Calvino, o cumprimento da lei de Deus. O sumário da vida cristã é auto-negação [sic]”<sup>102</sup>.

Mais tarde, o pietismo, em diálogo com a ortodoxia, coloca uma nova ênfase dentro da teologia e da vida da igreja cristã no âmbito protestante. No contexto luterano, o pietismo tem seu fundador em Filipe Jacó Spener (1635-1705). Ele fez da experiência o fundamento de toda certeza. Essa premissa poderia levar a supor que o corpo passe a ocupar centralidade. Entretanto, em se tratando de uma experiência pessoal subjetiva de encontro e transformação interior<sup>103</sup>, a exterioridade, o mundo, assume uma dimensão negativa. O distintivo de uma vida perto de Deus será a abstenção do “mundano”, dos prazeres e das diversões. Desta maneira, o corpo fica sob suspeita, visto com desconfiança, e conseqüentemente deve ser vigiado.

---

<sup>98</sup> “Ainda que a sede primária da imagem divina haja de estar na mente e no coração, ou na alma e seus poderes, contudo, nenhuma parte houve, até quanto ao corpo, em que não brilhassem certas centelhas.” João Calvino, *As institutas ou tratado da religião cristã*, I, XV, 3, p. 204.

<sup>99</sup> Paul TILLICH, *História do pensamento cristão*, p. 266-267.

<sup>100</sup> “[A alma] é uma substância incorpórea. Deve-se acrescentar agora que, embora não se cinja propriamente a um lugar, contudo, infundida no corpo, se habita como em uma residência, não apenas de sorte que todas as partes lhe anime, e os órgãos lhe renda aptos e prestantes às ações, mais ainda que mantenha o primado no reger a vida da criatura humana, não somente no que tange aos deveres do viver terreno, como também que, ao mesmo tempo, [o] incite a honrar a Deus.” João Calvino, *As institutas ou tratado da religião cristã*, I, XV, VI, p. 208.

<sup>101</sup> Paul TILLICH, *op. cit.*, p. 267.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>103</sup> Bengt HÄGGLUND, *História da teologia*, p. 283.

Seguindo os passos de Spener e fugindo do espírito cético de Descartes, Augusto H. Francke (1663-1727) encontrou no pensamento teológico do espanhol Miguel de Molinos orientações para articular suas idéias<sup>104</sup>. Ele concebeu um pietismo em alguns aspectos mais rígido que Spener. Considerando o natural como intrinsecamente pecaminoso,<sup>105</sup> propôs o constante auto-exame e a eliminação dos sentimentos naturais.

Renasce assim um dualismo, só que agora entre o corpo e a pessoa interior regenerada. Não é de estranhar que, neste contexto, a moralidade se tenha orientado por um maior controle do corpo.

Neste pietismo o corpo não é mais um meio de expressão da nova vida, como em Lutero, nem um instrumento para o cumprimento da lei de Deus, segundo Calvino. Agora, ele é foco da pecaminosidade a ser controlado.

Novamente o ser humano aparece dividido e em luta contra si mesmo. Como exterioridade, ele é pecaminoso e necessitado de controle e, enquanto interioridade regenerada, participa da intimidade e santidade de Deus. Nesta concepção antropológica, o corpo é distanciado do núcleo central da pessoa. Ao mesmo tempo, ele aparece como facilmente influenciável pelo mal. De alguma forma, segue-se o dualismo antropológico cartesiano e iluminista onde o corpo é prisioneiro das suas paixões e impulsos. Somente a alma ou o espírito são capazes de elevar a materialidade até o ideal.

A construção pietista acabou diluindo o aspecto objetivo da realidade a partir de um antropocentrismo subjetivo<sup>106</sup>.

#### **1.2.4 – Teólogos contemporâneos**

A partir do século XIX, e com as ciências interessadas no estudo da natureza humana, a percepção do ser humano mudou.

Em primeiro lugar, a passagem de uma visão teleológica do cosmos para uma mecanicista fez mudar o foco da antropologia. Da pergunta do “para quê?” passou-se à do “como?”. A preocupação com a composição da pessoa humana perde relevância.

---

<sup>104</sup> Martín SCHMIDT, *La espiritualidad luterana y el pietismo en sus relaciones con la mística española*. p. 348.

<sup>105</sup> Bengt HÄGGLUND, *História da teologia*, p. 286.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 289.

Desligada do teleológico, a antropologia centra-se agora nas atividades e no funcionamento humano.

Em segundo lugar, o interesse no funcionamento do ser humano colocou em evidência sua relação de dependência com o físico e o material. Tornou-se difícil pensar o ser humano composto de duas partes, uma delas proveniente de um plano metafísico. Ele passou a ser visto como um organismo psicossomático unificado e em constante interdependência com seu meio natural e social.

Neste ser unitário, os aspectos físicos, psíquicos e sociais estão completamente inter-relacionados, a ponto de não ser distinguível a linha que os separa. A perspectiva unitária leva a indagar pelas bases da atividade humana. Isto levou Charles Darwin (1809-1882) a entender o ser humano como resultado de um processo evolutivo nos seres vivos. Karl Marx (1818-1883) a concluir que a pessoa humana é o fruto das forças socioeconômicas e do trabalho. Sigmund Freud (1856-1939) a afirmar que a pessoa humana é o resultado das forças pulsionais. Cada um deles, desde sua perspectiva, insiste em ressaltar a materialidade da pessoa humana.

Nesse pano de fundo a teologia articulou sua reflexão<sup>107</sup>. Tentando fugir dos “materialismos” presentes nas propostas antropológicas das ciências, buscou responder a partir do conceito “imagem de Deus”. Esse seria o grande recurso que funda a atividade humana.

A partir destes pressupostos, serão apresentadas na seqüência algumas colocações da teologia contemporânea.

#### **1.2.4.1 - Emil Brunner**

Questionando a tradicional concepção do ser humano como animal racional, o personalismo constituiu-se num dos embasamentos para articular uma antropologia teológica. A partir dele, Emil Brunner<sup>108</sup> (1889-1966) afirma que a essência da pessoa humana está no amor, determinado pela responsabilidade. Existir “para” o amor não é um dos tantos atributos do ser humano, mas a essência do humano. A pessoa é humana enquanto vive no amor responsável. Sua humanidade é diretamente proporcional à sua

---

<sup>107</sup> Tillich observa que o naturalismo mecanicista do século XIX foi visto como uma ameaça pela teologia cristã. Esta última, em lugar de dialogar, na maioria dos casos se retirou para proteger o que entendia ser a tradição cristã ainda intacta. Paul TILLICH, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 171-174.

<sup>108</sup> Emil BRUNNER, *Nossa fé*, p. 33-40.

proximidade do amor. Nem a liberdade, nem o seu poder espiritual de criar, nem a razão são próprios do ser humano. A liberdade, a criatividade e a razão não passam de condições para realizar a verdadeira existência humana. Amor como responsabilidade diante dos outros é o que constitui o verdadeiro ser do ser humano. Mas a primeira responsabilidade é diante de Deus. Assim sendo, somos seres humanos enquanto deixamos que a Palavra de Deus encontre ressonância nos nossos corações. Conseqüentemente, afirma-se que a diferença entre um ser humano e um animal está no fato de que este último é criado *pela* palavra, enquanto o primeiro é criado *na* Palavra. Quer dizer, a pessoa pode aceitar ou negar o fim para o qual Deus a criou, e assim se torna humana ou inumana.

#### **1.2.4.2 – Karl Barth**

Karl Barth (1886-1968), por sua vez, a partir de seu transcendentalismo, diria que essa liberdade para aceitar ou não a palavra de Deus não constitui uma característica da humanidade, e sim da pecaminosidade humana. Para ele, o único ser que pode ser chamado de pessoa é Deus. Somente por meio da graça de Deus é que o ser humano pode-se tornar uma pessoa.

#### **1.2.4.3 - Rudolf Bultmann**

Outro alicerce para a antropologia tem sido a perspectiva existencialista. Nesta, o ser humano, sem essência, às vezes chega a ser entendido como um vácuo à disposição do ser. Em vista disso, o filósofo Sartre pode afirmar que o ser humano é o que ele faz de si mesmo. No contexto do existencialismo, Rudolf Bultmann (1884-1976) entende que a essência do ser humano encontra-se na sua vontade e não na razão, como no helenismo. Por isso, o ser humano torna-se humano quando faz opções. Ele se constrói por meio de escolhas e decisões<sup>109</sup>.

#### **1.2.4.4 - Paul Tillich**

Paul Tillich (1886-1965), ao contrário dos anteriores, parte de uma perspectiva ontológica e da metodologia teológica da correlação. Ele vê na “estrutura racional” do ser humano a sua diferença para com as outras criaturas. Não obstante, a razão não se refere ao

---

<sup>109</sup> Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 246.



raciocínio técnico, mas à estrutura para a liberdade que é própria do ser humano<sup>110</sup>. É esta a estrutura própria do ser humano e traz consigo uma infinitude potencial.

#### 1.2.4.5 - Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann (1926- ) diz que toda antropologia se constrói de maneira comparativa<sup>111</sup>. Por exemplo, a antropologia biológica relaciona o humano com o animal, a cultural compara os seres humanos entre si e a religiosa busca o humano em contraste com o divino. De acordo com ele, porém, essa construção comparativa da antropologia acaba num antropocentrismo e antropoteísmo. Visando superar essa aproximação e suas conseqüências, ele propõe uma perspectiva escatológica para o tratamento do tema.

Diferentemente de outras, a antropologia cristã não possui uma imagem com a qual a pessoa humana se possa contrastar ou comparar. Assim, no Antigo Testamento a pessoa tem a palavra de Deus que a convida a deixar todas as imagens e caminhar para sua liberdade. Essa caminhada se encontra sob a promessa da companhia divina<sup>112</sup>. O Novo Testamento, por sua vez, perante a pergunta pelo ser humano, aponta para o Crucificado. Perante ele, a pessoa humana se encontra em total abandono e Deus em todo o seu amor. Isto significa que a antropologia cristã é uma antropologia do Crucificado<sup>113</sup>. Essas palavras não significam uma rejeição da antropologia biológica, cultural e religiosa. Entretanto, a antropologia cristã não pode ser reduzida a elas.

Se Deus não pode ser a referência comparativa da antropologia, ele é a crítica do ser humano cujo critério é o ser humano como imagem de Deus. Tal afirmação acarreta conseqüências tais como: Primeiro, a pessoa humana é uma entre todas as criaturas de Deus. Desaparecendo os deuses do mundo, eliminam-se as bases para autodivinizações, políticas ditatoriais, etnocentrismos e armamentismos<sup>114</sup>. Segundo, somente o ser humano é criado e destinado para ser imagem de Deus na terra. Desta forma, o criador deixa um representante e “eco da sua glória”<sup>115</sup>. Assim, o ser humano aparece como um “espelho daquilo que teme e ama acima de todas as coisas”<sup>116</sup>.

<sup>110</sup> Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, v. I, p. 350.

<sup>111</sup> Jürgen MOLTSMANN, *El hombre*., p. 19.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>113</sup> “Por relación a este ‘hijo del hombre’, el hombre conoce su verdad y se hace hombre verdadero”. *Ibid.*, p. 39.

<sup>114</sup> Jürgen MOLTSMANN, *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*, p. 147.

<sup>115</sup> *Id.* *Ibid.*

<sup>116</sup> “Espejo de aquello que él teme y ama por encima de todas las cosas.” *Ibid.*, p. 148. (Tradução minha).

Portanto, para Moltmann, o destino e a dignidade do ser humano se encontram no seu caráter de mediação ou representatividade. Fundamenta-se, assim, a responsabilidade pelo entorno humano e natural, ampliando-se o conceito de imagem de Deus a uma dimensão política.

#### 1.2.4.6 - Wolfhart Pannenberg

A partir de outra aproximação, Wolfhart Pannenberg (1928- ) observa que está superado o conceito do mundo como um diagrama para a existência humana. O mundo foi convertido em material a ser moldado, deixando, assim, de ser sua morada do ser humano. A implicação dessa mudança é um ser humano com uma liberdade quase ilimitada. Por isso, hoje, mais do que nunca, se faz necessária a pergunta pelo ser humano<sup>117</sup>.

Aceitando os aportes das antropologias das ciências, ele rejeita a perspectiva antropológica existencialista. Segundo Pannenberg, colocar a definição do ser humano numa decisão livre da pessoa acaba isolando-a do seu contexto biológico, social e histórico<sup>118</sup>. Isto é vital, visto que o animal e a pessoa humana são seres corporais uniformes, sendo a diferença entre ambos a abertura ao mundo<sup>119</sup>, e não a presença de algum componente como alma ou espírito.

Essa abertura significa: Primeiro, que o ser humano está obrigado a interrogar além de tudo o que encontra no mundo. Trata-se da pergunta por Deus. Segundo, que a pessoa humana, mesmo sendo capaz de criar cultura, transcende tanto a natureza como a cultura. Finalmente, que esse vínculo com o mundo natural e cultural não é de dependência, já que em última instância ela depende de Deus. Por tanto, “o que o mundo ambiente é para o animal isso é Deus para o homem: única meta onde seus impulsos podem encontrar descanso e sua destinação seu cumprimento”<sup>120</sup>.

Aceitando as antropologias modernas centradas no comportamento<sup>121</sup>, Pannenberg observa que uma alma autônoma e um corpo movimentado mecânica e inconscientemente

---

<sup>117</sup> Wolfhart PANNENBERG, *El hombre como problema: hacia una antropología teológica*, p. 10-11.

<sup>118</sup> Ibid., p. 11-12.

<sup>119</sup> “[...] ‘apertura al mundo’. Esta expresión quiere designar, de un solo trazo, el rasgo fundamental que hace al hombre ser hombre, que lo distingue del bruto y lo eleva por encima de todo lo que sea naturaleza extrahumana.” Ibid., p. 12.

<sup>120</sup> “Lo que el mundo ambiente es para el animal, eso es Dios para el hombre: la meta en la que únicamente pueden encontrar sosiego sus impulsos y en la que se ha de cumplir su destinación.” Ibid., p. 26. (Tradução minha).

<sup>121</sup> Ibid., p. 72.

são inexistentes, não passam de meras abstrações. Para ele, a interioridade e a exterioridade não são realidades “primigênicas”, mas derivadas e deduzidas a partir do comportamento e construídas pela linguagem. Ele é categórico ao afirmar que “unicamente é real um ser vivente chamado homem, que se move e comporta de uma determinada maneira perante o mundo. Tiram-se, assim, as bases do pensamento sobre uma imortalidade da alma”<sup>122</sup>. Perde sua base também a idéia da existência de um núcleo indestrutível no ser humano<sup>123</sup>.

Assim sendo, uma vida além morte só é imaginável se primeiro se leva a sério o fato da morte. Por isto, um núcleo indestrutível seria uma fuga ou burla da morte. E, só é imaginável se existir um ressurgir corporal.

Resumindo, o ser humano, para Pannenberg, é tanto um *dado* como *abertura*, mas não segundo o existencialismo de Bultmann, onde a decisão isolada é chave para a construção do indivíduo. Para ele, o biológico, o social, o histórico e o cultural são indispensáveis na construção do ser humano, contudo, seu vínculo ou referencial último é Deus.

Toda vida humana verifica-se presa da tensão entre a autoreferência e a abertura para aquilo que está fora. [...] Todo organismo é em primeiro lugar um corpo que, como tal, representa um algo acabado e contraposto ao resto do mundo. Por outra parte, todo organismo está aberto ao mundo exterior; no circuito das suas funções vitais inclui um determinado contorno ambiente, do qual depende na sua alimentação e no seu desenvolvimento da própria vida. Todo corpo organizado, seja planta ou animal, está, conseqüentemente, dentro e fora de si. Isto pode ser uma contradição, como o expressa o próprio conceito de um dentro e um fora identificados. Mas, trata-se de uma contradição que acontece no terreno dos fatos. O resultado é essa tensão no qual tudo o que é vida está submerso, e, como vimos, também a vida do homem.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> “Únicamente es real un ser viviente, llamado hombre, que se mueve y se comporta de una determinada forma frente al mundo. Con esto queda desprovisto de base el pensamiento de una inmortalidad del alma.” Wolfhart PANNENBERG, *El hombre como problema: hacia una antropología teológica*, p. 73. (Tradução minha).

<sup>123</sup> Pannenberg encontra no “princípio esperança” de E. Bloch uma tentativa moderna de conservar esse núcleo indestrutível. *Ibid.*, p. 74-75.

<sup>124</sup> “Toda vida humana se verifica presa de esta tensión entre la autorreferencia y la apertura hacia lo de fuera. [...] Todo organismo es en primer lugar un cuerpo que, como tal, representa un algo acabado y contrapuesto al resto del mundo. Por otra parte, todo organismo está abierto al mundo exterior; en el circuito de sus funciones vitales incluye un determinado contorno ambiente, del que depende en su alimentación y en el desarrollo de la propia vida. Todo cuerpo organizado, sea planta o animal, está, por consiguiente, dentro y fuera de sí. Esto podrá ser una contradicción, como lo dice el mismo concepto de un dentro y un fuera identificados; pero es una contradicción que se da en el terreno de los hechos. El resultado es esa tensión en que todo lo que es vida está inmerso; y, como hemos visto, también la vida del hombre.” *Ibid.*, p. 84-85. (Tradução minha).

### 1.3 – O corpo na teologia latino-americana: aproximações teológicas

A teologia latino-americana tem insistido que ninguém pode falar em nome do ser humano universal. Toda reflexão teológica encontra-se atravessada tanto pelo lugar a partir do qual é construída como pelos destinatários da mesma. Isto tem levado à necessidade de dar atenção ao contexto onde surge a teologia, o qual, na América Latina, tem características próprias.

#### 1.3.1 – Antecedentes da discussão no continente

Somos informados que nesta terra os índios naturais dela, pelo maltrato dos fazendeiros, [...] muitos se enforcam, outros se deixam morrer sem comer e outros tomam ervas venenosas. E, que tem mães que matam seus filhos na hora do parto, dizendo que o fazem para poupá-los dos trabalhos que elas padecem. (Maio de 1582)<sup>125</sup>.

O continente iniciou um processo de transformação com a conquista e colonização. Esse processo, em seus aspectos religiosos, morais e sociais, estava relacionado ao movimento europeu da Contra-Reforma articulado no Concílio de Trento (1545-1549, 1562-1563). Por isso, a modernização e a evangelização do continente aconteceram simultaneamente<sup>126</sup> e em mútua prestação de serviços.

Num primeiro momento, o continente e seus habitantes foram entendidos como expressão do paraíso. Depois, pela ideologia religiosa e o interesse econômico, ele será transformado num inferno. Cabia, então, aos conquistadores e colonizadores a construção deste novo mundo.

Segundo Thereza Baumann, esses construtores devem ser entendidos como “homines religiosos”. Quer dizer, seriam pessoas cuja mentalidade religiosa fazia do mundo um espaço a ser construído, “não ‘segundo uma realidade concreta derivada do conhecimento singular do objeto’, mas de um processo inverso no qual os ‘signos se encarregam de representar o sonho da coisa’”<sup>127</sup>. Nesta construção mental, o habitante do continente só passa a ter existência para o conquistador como parte de um mundo mítico: o

<sup>125</sup> “Nos somos informados que en esta tierra los indios naturales de ella, por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen, [...] muchos se ahorcan y otros se dejan morir sin comer y otros toman yerbas venenosas; y que hay madres que matan a sus hijos en pariéndolos, diciendo que lo hacen para librarlos de los trabajos que ellas padecen. (Mayo de 1582).” Serge GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario*, p. 103. (Tradução minha).

<sup>126</sup> Ronaldo VAINFAS, *Trópico dos pecados*, p. 10.

<sup>127</sup> Thereza B. BAUMANN, *Imagens do “outro mundo”*., p. 58.

paraíso ou o lugar onde moram monstros e demônios<sup>128</sup>. No entanto, o fato de o conquistador e colonizador organizarem o mundo com base nas categorias do sagrado e do profano não consegue explicar de maneira cabal a atividade realizada no continente.

Para Laura de Mello e Souza, a chave hermenêutica que configura o imaginário e condiciona o olho do conquistador e do colonizador é a demonologia. Ela, por seu caráter ativo, teria estruturado suas aproximações ao continente<sup>129</sup>.

Nesta demonologia toda realidade possui um reverso, uma polaridade, um “anti” ou um oposto ativo. Assim sendo, o mundo do continente era percebido não só como o reverso do mundo europeu, mas, sobretudo, como um mundo avesso que ameaçava devorar o mundo do conquistador. Esse antagonismo, expresso numa linguagem de contrários, criou dois mundos em luta: Europa-Igreja de Deus-Ordem e o Continente-Igreja do demônio-Caos<sup>130</sup>. Nesta estrutura, Deus e o diabo aparecem como os governantes de suas respectivas partes do mundo, e seus habitantes estão diretamente sob sua influência. Por isso, no continente é o demônio quem concede “os atributos da estranheza e da indecifrabildade aos hábitos cotidianos dos ameríndios, é ele sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a extirpação pela força”<sup>131</sup>.

Sendo o demônio o agente do cotidiano do ameríndio antes da conquista, e depois do escravo africano, as práticas destes serão tidas como idolatria<sup>132</sup>. Assim sendo, não só triunfaram o Deus cristão e seu Cristo, mas também aquele que era tão procurado e combatido, aquele que supostamente governava o mundo de ultramar, o diabo<sup>133</sup>. Estavam colocadas as bases para a desconstrução das culturas presentes no continente e para a construção de uma nova ordem. Tudo parece indicar que esse processo, nos seus aspectos social e religioso, teve como alicerce as normas do cristianismo tridentino. O corpo, nas suas diversas manifestações, e os pensamentos passaram a ser os lugares onde se deveriam

---

<sup>128</sup> Thereza B. BAUMANN, *Imagens do “outro mundo”*..., p. 58.

<sup>129</sup> Laura de MELLO E SOUZA, *Inferno atlântico*, p. 25.

<sup>130</sup> *ibid.*, p. 33.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>133</sup> “O triunfo do diabo cristão no imaginário das populações americanas autóctones acabou sendo, assim, um subproduto da idéia que os europeus e sua Igreja tinham da idolatria: fenômeno nitidamente demarcado por barreiras próprias a uma concepção binária do universo, o céu se opondo ao inferno, a natureza à cultura, o ser ao parecer, o espiritual ao temporal. [...] Procurando colonizar o universo sobrenatural dos indígenas, os europeus acabaram abrindo caminho à sua demonização.” *Ibid.*, p. 39.

efetuar as mudanças<sup>134</sup>. Para tanto, o medo, aliado à mentalidade demonizadora, se tornou o articulador de uma “pastoral”<sup>135</sup> que levaria adiante esse processo de transformação.

No século XVI, essa “pastoral” teve sua ênfase na incredulidade, na escravidão dos indígenas e na libidinagem dos índios e colonos<sup>136</sup>. No século XVII, com a presença do escravo africano, organizou-se a pastoral em torno da exploração social e da demonização dos seus costumes<sup>137</sup>. Já no século XVIII, ela voltou-se principalmente para o aspecto religioso, porque “[...] não havia dúvida em ver no ameríndio exemplos de idolatria, superstições e feitiçaria. [...] Mas a religiosidade negra seria doravante o principal campo de demonização no campo da fé”<sup>138</sup>.

Os recursos dessa “pastoral” para a condução a uma nova forma de *ser e fazer* foram os discursos coercitivos para toda conduta desviada<sup>139</sup>, a ameaça de excomunhão, vida de sofrimento e perdição eterna. A confissão auricular e a penitência<sup>140</sup> foram apresentadas como caminho para sair do pecado e da condenação. Enquanto os discursos procuravam atingir a exterioridade, por meio da conduta, a confissão passou a vigiar e reprimir, principalmente, a interioridade através da consciência e dos pensamentos.

A família, a esfera doméstica, também foi incorporada ao processo de modificação e implantação do “novo mundo” social e religioso. Regulamentada por diversos instrumentos<sup>141</sup>, o maior controle dela dirigiu-se a seu início, o casamento. Definido como

---

<sup>134</sup> “Princípios e métodos ligados à criminalização das sexualidades desviantes, à valorização do casamento e da austeridade familiar, à repressão da feitiçaria e de outras religiosidades heterodoxas concorreram de várias maneiras para o esfacelamento das solidariedades comunitárias.” Ronaldo VAINFAS, *Trópico dos pecados*, p. 345.

<sup>135</sup> “A viabilização da nova pastoral – ou a moderna difusão do antigo cristianismo – pressupunha sistemática intimidação dos fiéis, permanente ameaça com os horrores que Deus reservava aos que ousassem desviar-se de si. A irradiação dessa ‘pastoral do medo’, conforme a chamou Delumeau, não esteve ausente do Brasil-Colônia formada de variadas culturas, gentes e religiões, somente ocupada para fornecer riquezas à Metrópole.” *Ibid.*, p. 32.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 33. E o autor continua: “Estigmatização dos desejos e das transgressões sexuais, insistência no castigo infernal ou terrenal, nada disso faltou em nossos sermões dos séculos XVII e XVIII.” *Id. Ibid.*

<sup>140</sup> “Adulterios, fornicações, incestos, violações, bestialidades, sodomia, masturbações, sonhos eróticos, toques íntimos, poluções noturnas: nenhum ato, parceiro ou circunstância deveria escapar à fala do penitente, ao ouvido do confessor.” *Ibid.*, p. 13.

<sup>141</sup> A igreja “preocupou-se, como jamais o fizera, com a vida das famílias, as relações entre pais e filhos, maridos e esposas, os sentimentos domésticos, a convivência diária nos mais variados aspectos. [...] O movimento da Contra-Reforma revelar-se-ia muitíssimo cioso dessa importante esfera da vida doméstica por meio de catecismos, sumas e manuais de confissão impressos em escala cada vez maior a partir do século XVI.” *Ibid.*, p. 12.

sacramento a partir de 1563<sup>142</sup>, ele constituiu-se na única norma ritual válida e verdadeira<sup>143</sup>. Assim, conquistadores, colonos e índios foram forçados a submeter-se à norma religiosa e se casar.

Segundo Vainfas, no continente a ação católica e mais tarde a protestante foram uma ferramenta para o “disciplinamento do indivíduo, de seu corpo e de sua mente nos quadros dos valores cristãos, que seriam também os do Estado”<sup>144</sup>. Contudo, os procedimentos foram diferentes, como anota Vainfas:

Entre os puritanos o processo foi mais eficaz no conjunto. Mais radical na valorização do individualismo, mais profundo na introjeção dos ideais de comportamento no seio da família, mais atroz no castigo dos desviantes, mais liberal em face dos amores conjugais, mais inovador na linguagem persuasória. Já no mundo católico, [...] o processo foi mais lento e hesitante. Moderno, sem dúvida, porém muito apegado aos dogmas tradicionais, aos valores da Escolástica, aos tempos de Latrão, à linguagem emocional das procissões – mais que à leitura da Bíblia –, aos privilégios e às hierarquias do passado medieval. Católicos e protestantes (re)valorizaram a mesma ética apostólica, mas o fizeram de modo distinto.<sup>145</sup>

Junto a essa mentalidade estava também o interesse econômico, articulado a partir das relações de mercado entre a Colônia e a Metrópole. Ambos, mentalidade e economia, foram determinantes para o processo de criação de um novo mundo no continente.

Se a finalidade da Colônia era a de satisfazer as necessidades de produtos da Metrópole, a produção em grande escala tornou-se sua finalidade<sup>146</sup>. A chave para o êxito foi submeter as pessoas índias e negras a um “sobre-trabalho” mediante a escravidão. Tratava-se de uma relação tríplice, onde o senhor e o escravo se encontravam presos na teia das relações do mercado<sup>147</sup>. Neste contexto, os religiosos que buscavam melhorias para as condições dos escravos observavam uma contradição no sistema escravista, a saber, que a maximização do trabalho não podia ir além da vida do escravo. Entretanto, o que eles não

---

<sup>142</sup> Ronaldo VAINFAS, *Trópico dos pecados*, p. 10.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>145</sup> *Id.* *Ibid.*

<sup>146</sup> Pedro de Alcântara FIGUEIRA; Claudinei M. M. MENDES, *Estudo preliminar*, p. 10.

<sup>147</sup> “Se é verdade que o papel histórico deste (o escravocrata) se manifestou na forma da cobiça, da ganância, da mais brutal desumanidade, na falta absoluta de critérios morais no relacionamento com seus escravos, foi simplesmente porque nele se objetivaram leis econômicas, cujo desenvolvimento, determinado pelas crescentes exigências do mercado, tornava-se incontrolável.” Pedro de Alcântara FIGUEIRA; Claudinei M. M. MENDES, *Estudo preliminar*, p. 21.

perceberam foi que os escravos faziam parte do sistema. Transformados em mercadorias, suas mortes não importavam, desde que os lucros excedessem as perdas<sup>148</sup>.

Desde então, a existência humana no continente se debate entre uma moral religiosa e os sistemas socioeconômicos. Em ambos, o corpo é podado e sofre. Ele é moldado na sua interioridade e exterioridade ao ideário do *ethos* expresso num moralismo. Ao mesmo tempo, é transformado num instrumento de produção, e seu valor e significado acabam sendo definidos pela sua produtividade.

Finalmente, pode-se discutir a intencionalidade das instâncias “pastorais” para com o processo de modernização. No entanto, é difícil negar que a contribuição a esse processo tenha sido um dos seus efeitos<sup>149</sup>.

Resumindo, em geral é possível dizer que a evangelização, tanto na versão tridentina, como posteriormente na protestante, encontrava-se fortemente carregada de normas morais. Ambas versões estavam preocupadas com o corpo, e especificamente com a sua sexualidade. Os agentes pastorais se ocupavam mais com a libido dos índios, negros e colonos do que com as relações sociais de abuso e de escravidão. A pergunta que surge é: Por que uma religião interessada na alma, e seu destino celestial, se ocupou tanto com o uso do corpo? Qual é o interesse da religião pela sexualidade? Por outro lado, a distância que nessa época se colocava entre alma e corpo desaparecia na prática. O corpo como responsável pela salvação ou condenação da alma indica que tal distância acabou sendo falsa, mesmo que ela fosse afirmada em nível discursivo.

Contudo, os resultados morais da pastoral tridentina na América Latina permanecem ambíguos. O que ficou parece ser uma moral dupla, onde a culpa é a herança maior<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> “A contradição era mais aparente do que real, pois desde que os lucros superassem as perdas de escravos ficava garantida a racionalidade do sistema. Os práticos desígnios da ‘ciência do senhor’ resolveram a contradição, pois a morte do escravo, que muitos consideraram a perda da propriedade do senhor, era a vida do capital.” Pedro de Alcântara FIGUEIRA; Claudinei M. M. MENDES, *Estudo preliminar*, p. 32.

<sup>149</sup> “A má vontade com que os jesuítas viram os índios, a demonização de seus costumes, a violência da catequese, tudo isso pertence à história do moderno colonialismo, à sujeição dos povos encontrados no além-mar, à escravidão e à exploração do Novo Mundo pelos europeus. Integra, por outro lado, como indicamos de início, o processo mais amplo da Reforma Católica. O olhar que deformou o ameríndio foi o do colonialismo eurocêntrico, mas seria ainda o olhar tridentino da Contra-Reforma, o mesmo que simultaneamente deplorava as condições em que viviam os fiéis da velha cristandade, afastados de Deus, próximos do Inferno.” Ronaldo VAINFAS, *Trópico dos pecados*, p. 25.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 347.



Na atualidade, uma reflexão antropológica no continente deve conjugar a opressão, atualizada nos sistemas morais e socioeconômicos, com as perspectivas de um ser humano integrado oferecido pelas ciências. A partir destes antecedentes, a teologia latino-americana, na sua pergunta pelo ser humano, busca estabelecer as condições que possibilitam a construção do ser humano.

### 1.3.2 – Corpo e teologia na América Latina

No âmbito católico, as matrizes que configuram a teologia latino-americana, após o Concílio Vaticano II, são a historicidade e a práxis<sup>151</sup>. A primeira compreende o ser humano como sujeito da história. A segunda faz da pessoa humana agente de humanização<sup>152</sup>. Os elementos que compõem ambas as matrizes se refletem numa visão evolutiva do mundo e numa filosofia personalista da natureza<sup>153</sup>.

A evolução fez compreender a criação como dinâmica, aberta e inacabada<sup>154</sup>. Assim, a natureza torna-se um dado fundamental repleto de possibilidades, e não mais a reitora do ser humano. A perspectiva personalista associa a imagem de Deus ao conceito de pessoa<sup>155</sup>, de maneira que o ser humano enquanto pessoa é o centro e o ápice da evolução da natureza<sup>156</sup>.

De maneira geral, nesta teologia, a pessoa humana se apresenta sob uma tensão. Por um lado, trata-se de um ser que, como totalidade, está imerso na natureza, uma realidade inacabada, um dado a ser concluído, cuja existência se define e configura na história como processo. Por outro lado, enquanto pessoa, o ser humano é definido como o agente do processo evolutivo e referencial da sua humanização. Por isso é possível dizer que ele se transforma transformando<sup>157</sup> quando constrói sua cultura<sup>158</sup>.

---

<sup>151</sup> João Batista LIBANIO; Alfonso MURAD, *Introdução à teologia*, p. 320.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>153</sup> Beni de SANTOS, *Lei natural e ética de situação*, p. 101.

<sup>154</sup> Ver *Gaudium et Spes*, 5. Juan L. RUIZ de la PEÑA, *Teologia da criação*, p. 96.

<sup>155</sup> Para o personalismo, a imagem de Deus é entendida como pessoa, cujas características são a dignidade, a relacionalidade e a autonomia de ação. Antonio BENTUÉ, *La constitución sobre la Iglesia en el mundo actual (Gaudium et Spes)*, p. 117.

<sup>156</sup> Gonzalo RESTREPO, *La antropología en la Gaudium et Spes*, p. 282. Ver também: *Gaudium et Spes*, 34.

<sup>157</sup> Bernard HÄRING, *O cristão e o mundo*, p. 37.

<sup>158</sup> Ver: *Gaudium et Spes*, 53.

Entretanto, nem tudo depende da pessoa humana. A força e a criatividade humana não são a chave desse processo transformador, e sim a encarnação<sup>159</sup>. Fundamentalmente, a direção e o sentido da humanização se encontra em Cristo, criador e finalizador da criação. Desta maneira, o destino da criação é desembocar na graça<sup>160</sup>, criando-se assim um nexo de continuidade entre criação e redenção na história.

Não obstante esse processo de humanização cabe perguntar: O que significa humanização na América Latina? Quais as condições para isso?

Em primeiro lugar, deve-se assinalar que no continente a humanização não se encontra referida a uma humanidade *in abstracto*. No pensamento teológico latino-americano, essa humanidade possui face, lugar e circunstância. Sua concretização se encontra naqueles cujas vidas estão sob a opressão e a exclusão. Assim sendo, na América Latina a humanização articula-se como um processo de libertação de toda<sup>161</sup> opressão e exclusão, tanto da natureza como das pessoas.

Na seqüência consideraremos algumas reflexões teológicas com relação ao corpo.

### 1.3.3 - Leonardo Boff

Os pilares que fazem parte da estrutura do pensamento teológico de Leonardo Boff (1938- ) são um conceito evolutivo da natureza, segundo Teilhard de Chardin, e o pensar sacramental da tradição franciscana<sup>162</sup>.

Enquanto o primeiro coloca a pessoa como agente do processo de humanização da criação, o segundo faz da criação um grande sacramento<sup>163</sup>, um símbolo e um sinal de uma

<sup>159</sup> “La persona y la obra histórica de Jesús ponen los fundamentos y las premisas de un largo proceso en el que la unión de lo divino y de lo humano deberá explicarse poco a poco en la historia.” Vittorio SUBILIA, *La nueva catolicidad del catolicismo*, p. 161.

<sup>160</sup> Ver: *Gaudium et Spes*, 38, 39 e 45.

<sup>161</sup> Em 1979 a Conferencia Episcopal de Puebla ampliou a noção “libertação” com o conceito “integral”, referindo-se com isso, por um lado, a toda a realidade humana e expressando por outro lado, que Reino de Deus não coincide com a simples superação das opressões sociais. Juan NOEMI, *Hacia una teología de la evangelización...*, p. 182.

<sup>162</sup> O pensar sacramental “é primigeniamente uma estrutura de pensar. Esse pensar é o próprio da teo-logia como o discurso sobre Deus, sobre o Inefável, sobre o Mistério que, além de imanente e transcendente ao mundo, é transparente e torna toda a realidade, pensada a partir de Deus, transparente, diáfana, signi-ficática e simbólica.” Clarêncio NEOTTI, *Compêndio de moderna eclesiologia*. p. 143. Porém, na opinião de Emanuel Gniss, o que acontece é que Boff acaba estendendo o pensamento teilhardiano para um panenteísmo. Emanuel GNISS, *Ecologia – Grito da terra, grito dos pobres*. p. 145. Também Leonardo BOFF, *Ecologia*., p. 217-242.

<sup>163</sup> Uma análise da transparência como chave do pensamento de Boff se encontra em: Valério Guilherme SCHAPER, *A experiência de Deus como transparência do mundo*.

realidade superior. Isto é, a criação toda é transparente para Deus. Ele se mostra através dela<sup>164</sup>.

Um conceito que vem ao encontro do pensamento sacramental é o holismo. Isso significa que a criação toda é uma teia caracterizada pela complexidade. Essa complexidade exige uma lógica não linear, mas dialógica ou pericorética, já que toda a realidade é reflexo da estrutura do Deus trinitário<sup>165</sup>. Desta forma, Boff atualiza e aprofunda o pensar sacramental por meio da visão holística.

A partir desses pilares, é possível dizer que a antropologia de Boff busca superar tanto o dualismo como o antropocentrismo, apresentando um ser humano submerso no seu contexto natural e social. Ele, sendo terra, mantém um vínculo “de mútua pertença e de unidade orgânica Terra-humanidade”<sup>166</sup>. Entretanto, o ser humano no qual acontece uma maior transparência de Deus é a pessoa oprimida. O pobre é tanto o sujeito histórico<sup>167</sup> como o sacramento/mediação onde Cristo se encontra numa maior densidade<sup>168</sup>.

Portanto, em Boff, pelo holismo a natureza e a história fazem parte de um mesmo processo, o da cosmogênese; pela sacramentalidade ambas tornam-se transparentes para Deus, fundamento da sua dignidade. Neste contexto, a pessoa humana é agente de um processo caracterizado pela complexidade, pela interioridade ou tomada de consciência e pela re-ligação com a natureza e o cosmos todo<sup>169</sup>. Assim sendo, a humanização do cosmos mudou de orientação. Se antes o processo estava centrado no ser humano, agora ele tem seu centro na terra como um sistema vivo que faz parte de um movimento cósmico. A pessoa humana é chamada a se incorporar tanto na terra como nesse movimento, onde o corpo assume relevância notável. Na pedagogia da globalização<sup>170</sup>, que no fundo é um roteiro programático, Boff destaca a conscientização da relação entre o humano e a natureza.

---

<sup>164</sup> Leonardo BOFF, *O pensar sacramental*, p. 520s.

<sup>165</sup> Euler Renato WESTPHAL, *O Deus cristão: um estudo sobre a teologia trinitária em Leonardo Boff*, p. 256.

<sup>166</sup> Leonardo BOFF, *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 33.

<sup>167</sup> Pablo Barrera R. observa que o pobre como “sujeito histórico” em Boff já não é tal. “Ahora (diz ele) es sólo el referente inicial para una ‘ética política’ a ser desarrollada en el contexto de una ‘civilización planetaria’ en surgimiento.” Pablo BARRERA RIVERA, *Los excluidos y la crisis de paradigma en la Teología de la Liberación*, p. 127.

<sup>168</sup> Leonardo BOFF, *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 169.

<sup>169</sup> *Ibid.*, 230s.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 185-190.

### 1.3.4 – Juan Luis Segundo

Segundo (1925-1996) insere sua reflexão num contexto configurado por três eixos. O primeiro é a pergunta pelo sentido<sup>171</sup> de um universo que contém dentro de si um ser humano tentando calcular o tempo do próprio universo. Essa pergunta o leva ao princípio antrópico<sup>172</sup> com duas orientações: uma fraca, que pergunta pelo sentido *do universo*, e uma forte, que indaga pelo sentido *do ser humano* no universo<sup>173</sup>. Nesta última, a pessoa humana e Deus não aparecem como dois elementos isolados num mesmo cenário. Eles são as partes necessárias de um mesmo plano, de um mesmo processo evolutivo.

O segundo eixo é uma antropologia na qual a existência humana aparece sob a tensão entre a natureza e a liberdade<sup>174</sup>. Dado que o princípio antrópico forte exige um ser humano livre, capaz de fazer opções e outorgar sentido ao universo<sup>175</sup>, o processo evolutivo não pode acabar em Deus, como afirmam Chardin e Boff, mas num ser humano livre<sup>176</sup>. O desejo de Deus de criar um interlocutor, só se concretiza num agente livre e co-responsável pela criação, resultado das combinações entre mente e acaso<sup>177</sup>.

O terceiro eixo é a afirmação de que um pensamento dualista corresponde tanto ao pensar bíblico como à teologia histórica. Para Segundo, a estrutura da história da salvação, expressa no texto bíblico, é uma relação de duas pessoas, uma humana e outra divina. Trata-se de dois seres livres, cuja irreducibilidade não é acompanhada pelo monismo. Este último, próprio do pensamento grego e da teologia natural<sup>178</sup>, faz desaparecer tanto as mediações da relação entre o humano e o divino como a relação entre as criaturas e o

<sup>171</sup> Jesús CASTILLO CORONADO (Entrevistador), *Livres e responsáveis*, p. 96. Juan Luis SEGUNDO trabalha principalmente com a teoria do big bang a partir dos autores Stephen Hawking e Trinh Xuan Thuan, especificamente no seu texto: *Que mundo? Que homem? Que Deus?*

<sup>172</sup> Jesús CASTILLO CORONADO (Entrevistador), *Livres e responsáveis*, p. 345.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 68, 122-123.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>176</sup> “Chamou-me a atenção, como um dado que eu não podia aceitar, sua [de Chardin] asserção de que a evolução leva os seres humanos até Deus: tal seria o cume da evolução. Eu via, em vez disso, na evolução, toda uma criação que conduz a um ser humano livre: um ser humano que fará uma opção diante de Deus e que tem no próprio Deus o primeiro interessado naquilo que este irá escolher; acompanha com paixão essa liberdade humana que pode dizer não a Deus.” *Ibid.*, p. 86.

<sup>177</sup> “Se [Deus] queria criar algo fora de si próprio, *tinha que ser* um interlocutor, um livre e corresponsável agente (bricoleur) da criação. E este, por sua vez, *não podia* surgir, a não ser de uma criação, onde *mente e acaso* se combinassem nessa imensa série de tentativas que constituem, em primeiro lugar, o tempo cósmico e, depois, a história humana.” Juan Luis SEGUNDO, *Que mundo? Que homem? Que Deus?*, p. 396.

<sup>178</sup> “Aconteceu que o monismo da filosofia grega dominou a filosofia medieval, a despeito de Calcedônia. Este Concílio quis substituir a ‘teologia natural’ do pensamento grego pela ‘teologia histórica’ do pensamento bíblico.” *Ibid.*, p. 419. Ver também o Capítulo 2 desta mesma obra, e do mesmo autor o texto: *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, V. II/II, p. 3-65; *Disquisición sobre el misterio absoluto*.

sentido que elas possam outorgar ao cosmos. O melhor exemplo da estrutura dualística do pensamento bíblico encontra-se no livro de Jó<sup>179</sup>.

A perspectiva evolutiva adotada pelo autor é a de Gregory Bateson, dominada pelo cálculo energético e o acaso<sup>180</sup>. Nela, o processo evolutivo da energia pode ter dois movimentos: entropia, perda de energia, e neguentropia, aproveitamento criativo da energia. Essa mobilidade é constitutiva da realidade do mundo<sup>181</sup>, da criação aberta.

Nesse mundo, Segundo instala o ser humano livre e responsável. Equiparando pecado à entropia e humanização à neguentropia, ele coloca a vida humana numa dimensão histórico-cósmica, embora não se trate de uma vida de costas a seu mundo concreto e terreno.

Jesús [diz ele] nos salvou, quando nos mostrou como era e onde nos esperava Deus, ao mesmo tempo que mostrava nossa transcendência como criadores: na história. Com isso nos chamava a atenção sobre a condição dialética de nossa existência no tempo que nos cabe viver. A consciência do pecado é sadia e necessária, enquanto nos deve recordar e nos adaptar à idéia de que nossa criação é sempre uma mistura do amor com o egoísmo e o pecado. Cada um de nossos atos carrega as duas sementes: a da cizânia e a do trigo, a da entropia e a da neguentropia. Se a culpa infunde-nos um tal medo ou desalento, que ficamos com medo da história, e lutamos para nos instalarmos fora dela, na neutralidade e na quietude do intemporal, o pecado é [...] a raiz de nossa escravidão, de nossa rejeição à condição de co-criadores com Deus. [...] Pelo contrário, se esquecemos nossa responsabilidade de criar um mundo que foi entregue (parcialmente) em nossas mãos ‘artesanais’, e preferimos esquecer nossa responsabilidade criadora para contabilizar nossos méritos diante de Deus, por mais que cumpramos todos os preceitos de todos os decálogos, estaremos pecando. Porque não fomos criados para isso. [...] Estas duas direções, que têm em seus extremos a obsessão da culpa, por um lado, e a despreocupação que leva a deixar as coisas como estão, por outro, indicam, por oposição, o espaço onde Deus quer o homem e, por conseguinte, a verdadeira, sadia e salutífera atenção ao pecado.<sup>182</sup>

Nessa estrutura, o novo não é consequência do movimento dialético da entropia e neguentropia, mas do acaso e da criatividade<sup>183</sup>. O acaso oportuniza as condições para criar<sup>184</sup>, mas não é a causa da novidade, como pensa Monod<sup>185</sup>. Para o autor, o

<sup>179</sup> Juan Luis SEGUNDO, *Que mundo? Que homem? Que Deus?*, p. 50.

<sup>180</sup> “Outro elemento que não me satisfez foi que ele (Chardin) não parece fazer cálculo energético. Pelo contrário, o que me impressionou foi encontrar-me com uma edição da evolução feita por Bateson em que, de fato, tudo está dominado pelo cálculo de energia, e com uma noção que não aparece nunca em Teilhard, que é o papel e função do acaso.” Jesús CASTILLO CORONADO (Entrevistador), *Livres e responsáveis*, p. 86.

<sup>181</sup> Roger D. HAIGHT, *O pensamento de Juan Luis sobre Deus*, p. 38-39.

<sup>182</sup> Juan Luis SEGUNDO, *op. cit.*, p. 528-529.

<sup>183</sup> Roger D. HAIGHT, *op. cit.*, p. 39.

<sup>184</sup> Jesús CASTILLO CORONADO (Entrevistador), *op. cit.*, p. 88.

aparecimento do novo exige a presença de uma mente que estabeleça um cálculo prévio das probabilidades, um criador da ordem<sup>186</sup>, uma mente que, ao mesmo tempo, possa esperar o tempo necessário para que apareça o que deseja. Essa mente calculadora, ordenadora e paciente é Deus<sup>187</sup>. A combinação de mente e acaso é a única que possibilita a aparição de um interlocutor livre e co-responsável pela criação, um ser humano<sup>188</sup>.

A antropologia de Segundo, perpassada por uma estrutura evolutiva unitária onde o que está no final se encontra já no princípio<sup>189</sup>, faz com que o espírito e a matéria sejam dois aspectos indivisíveis de uma mesma realidade. Desta maneira, o espírito de hoje se encontrava presente no impulso que Deus deu inicialmente ao universo em direção à complexidade. Nessas condições não é errado afirmar que o espírito surge da matéria.

Esse dado elimina a idéia de um ser humano composto de alma e corpo. Para Segundo, o centro da antropologia é o diálogo livre da pessoa humana com Deus. Por isso a morte não é uma separação da alma do corpo, mas a perda de funções. Isto é assim porque não existem dois mundos diferentes, o da matéria e o do espírito<sup>190</sup>. Para o autor, os termos “alma” e “corpo” fazem referência a qualidades complementares de um mesmo ser<sup>191</sup>, e não a realidades independentes.

Tudo leva a entender que sua antropologia é radicalmente “materialista”, no sentido de não permitir que o ser humano organize e oriente sua vida para um mundo além do mundo terreno. A opção livre entrópica é a expressão máxima de humanização.

Pois bem, sabemos qual é o plano de Deus, isto é, a esperança que Deus colocou nos seres humanos. Isto é, em seus ‘filhos’, uma vez chegados à maturidade e proprietários do universo. Espera que eles contribuam com suas criações históricas, humanas, limitadas, a essa finalidade que Jesus descreveu longamente com o nome de ‘Reino de Deus’ e à qual Paulo também se refere com o nome de ‘Reino’, ‘agricultura’, ou

---

<sup>185</sup> “Contrariamente ao pensamento já examinado de J. Monod, não é possível pretender que o puro acaso, o acaso cego, seja a fonte de qualquer novidade.” Juan Luis SEGUNDO, *Que mundo? Que homem? Que Deus?*, p. 397.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 396-397.

<sup>187</sup> Jesús CASTILLO CORONADO (Entrevistador), *Livres e responsáveis*, p. 41.

<sup>188</sup> Juan Luis SEGUNDO, *op. cit.*, p. 396.

<sup>189</sup> Jesús CASTILLO CORONADO (Entrevistador), *op. cit.*, p. 88.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>191</sup> *Ibid.* Também: “O pensamento evolutivo obriga a pensar matéria e espírito, tal como se apresentam à nossa experiência: como qualidades complementárias do mesmo ser, ao longo de todo o processo evolutivo.” Juan Luis SEGUNDO, *op. cit.*, p. 225.

‘construção’ de Deus, e outros escritores neotestamentários, sob o rótulo de ‘novos céus e nova terra’ (2 Pd 3, 13; Ap 21, 1).<sup>192</sup>

Então, se em Boff o corpo aparece como veículo para mergulhar na totalidade da criação, em Segundo o corpo tem valor na medida em que leva a opções que promovam a liberdade. Em ambos os casos, o corpo é mediação para uma realidade que se encontra além da pessoa. Desta forma, apesar de estas antropologias conservarem uma idéia do ser humano como uma totalidade, acabam colocando o corpo a perder.

### 1.3.5 – Rubem Alves

Inserido na teologia protestante, o pensamento teológico de Alves (1933- ) se encontra condicionado, por um lado, pela realidade da desigualdade social brasileira dos anos 60. Por outro lado, pela traumática experiência eclesial vivenciada na época da ditadura militar. A primeira fez com que sua reflexão busque afirmar a esperança “capaz de perceber os sinais de sua possível realização, na vida dos indivíduos e dos povos [...] *A esperança tinha de se exprimir como política*”<sup>193</sup>. A segunda o levou à construção do seu pensamento teológico como resposta à distância entre a formulação teológica e a existência humana. Para tanto, ele invoca pensadores como Agostinho, Kierkegaard, Bonhoeffer, Tillich, Feuerbach, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, e poetas como Fernando Pessoa, Guimarães Rosa, Cecília Meireles e Adélia Prado, entre outros.

Entre seus escritos dedicados à relação entre a teologia e o corpo, escolhemos dois: *Da esperança*, publicado em português em 1987<sup>194</sup>, e o texto *Variações sobre a vida e a morte: a teologia e a sua fala*, de 1982. Tudo parece indicar que o tema do corpo iniciado no primeiro texto<sup>195</sup> tem seu desenvolvimento no segundo.

No texto *Da esperança* a reflexão acerca do corpo está inserida no tema da percepção do mundo. Para Alves, existem dois olhares que configuram o modo de perceber o mundo e a relação do ser humano com ele. No primeiro, nas religiões da natureza, a relação entre o ser humano e a natureza é de dependência. Nelas, a pessoa humana está centrada na sua própria manutenção por meio da ritualidade. No segundo, na comunidade de fé cristã, a experiência com a natureza se encontra configurada pela visão da história e

<sup>192</sup> Juan Luis SEGUNDO, *Que mundo? Que homem? Que Deus?*, p. 481.

<sup>193</sup> Rubem ALVES, *Da esperança*, p. 40.

<sup>194</sup> Na verdade, trata-se da sua tese de doutorado escrita em 1968 sob o título *Towards a Theology of Liberation* e publicada em 1969 como *A Theology of Human Hope*.

<sup>195</sup> Capítulo cinco, ponto II: A liberdade humana para o presente. Id., *Da esperança*, p. 200-214.

liberdade orientada para um novo futuro<sup>196</sup>. Que a vida se oriente para o futuro não é sinônimo de um sentimento trágico da vida. Trata-se, muito pelo contrário, de uma afirmação da possibilidade de mudanças no mundo presente<sup>197</sup>.

Na compreensão de Alves, o mundo é algo que está aí em favor do ser humano. Ele é uma dádiva, e é nesse contexto de dádiva que aparece o corpo. O corpo é o meio pela qual as dádivas são recebidas pelo ser humano<sup>198</sup>. Quer dizer, o corpo nessa função de mediação estabelece uma relação de solidariedade recíproca entre a pessoa e o mundo<sup>199</sup>. Dessa forma, o mundo exterior, mediado pelo corpo, se converte numa parte do ser humano. Essa extensão dá lugar à ausência de distanciamento não só entre o corpo e a natureza, mas também entre a pessoa e o corpo. Assim sendo, o corpo não é uma simples mediação entre a dimensão existencial do ser humano e o mundo, mas seu lar.

Entretanto, o corpo não é uma mediação passiva, ele pode transformar o mundo através do seu trabalho. O corpo torna-se o grande órgão que pensa e age na transformação do mundo<sup>200</sup>. Quando o autor relaciona o corpo e o pensamento, não tem em mente os conceitos cartesianos. Para ele, o pensar do ser humano se constrói com o corpo, com os sentidos<sup>201</sup>. Isto é assim porque pensar não é o ato de fazer aparecer os objetos, mas, antes de tudo, estabelecer uma relação entre o objeto e aquele que o nomeia. Trata-se, então, de uma relação de dádiva que perpassa a totalidade do ser humano, seu corpo.

“É o corpo do homem que o torna uma pessoa”<sup>202</sup>, diz Alves, dando a entender que o corpo é o pressuposto e a mediação da pessoa humana. Isso significa que a individuação e a socialização têm como precondição o corpo. Tanto o “Eu” como o “Tu” acontecem pelo corpo, de maneira que ambos são materialmente determinados e dependentes do

---

<sup>196</sup> “O homem não pode expressar a sua gratidão pela dádiva de Deus a não ser por meio da aceitação alegre e erótica desta dádiva.” Rubem ALVES, *Da esperança*, p. 201.

<sup>197</sup> Ibid.

<sup>198</sup> “Somente através do seu corpo o homem é capaz de receber a dádiva. [...] Por meio do corpo o homem se descobre filho da terra.” Ibid., p. 202.

<sup>199</sup> “Por meio de seu corpo o homem descobre a natureza como seu corpo.” Id. Ibid.

<sup>200</sup> Rubem ALVES, *Da esperança*, p. 203.

<sup>201</sup> “Através de seu corpo o homem pensa. Não pode arrancar os seus olhos a fim de ver melhor. Seu pensamento requer os sentidos.” Id. Ibid.

<sup>202</sup> “Por meio do corpo o homem se descobre uma pessoa, uma individualidade, e tão-só através dele é possível criar-se o sentido da contradição e da singularidade. Isso significa que o corpo é pré-condição para a comunhão.” Id. Ibid.



corpo<sup>203</sup>. Para Alves, então, o ser humano não é um ser construído à base da composição de vários elementos; ele existe *em, com e pelo* corpo. Isto significa que tanto a natureza como o humano se encontram no corpo. Portanto, o ser humano não vem a ter existência quando abandona a natureza, como na perspectiva evolutivo-personalista, mas quando faz dela sua base, possibilidade e limite<sup>204</sup>.

A integração entre o humano e a natureza no corpo permite a Alves acolher o desejo como algo não negativo do qual o humano deva fugir. Muito pelo contrário, o ser humano, que é corpo, está dominado pelo desejo, o qual acaba configurando sua existência como emoção<sup>205</sup>. Que o corpo se encontre perpassado pelo desejo não significa que o ser humano esteja preso a uma programação biológica. Longe disso, é do desejo que surge a criatividade e a imaginação. Então, o corpo com seus desejos é responsável pela motivação e a esperança das ações humanas, as quais são expressas na cultura. Dessa forma, a pessoa humana, pelo desejo, estende seu tecido cultural *desde e para* o corpo. É neste contexto que Alves insere a teologia. Para ele, a encarnação torna Deus invisível, de maneira que “a única coisa que resta para ser vista é o rosto do homem e o jardim que lhe é prometido”<sup>206</sup>. A teologia passa, deste modo, a ser uma construção que se estende entre o Deus-saudade e a existência corporal, cuja finalidade é a de sustentar a existência, o corpo<sup>207</sup>. No pensamento teológico do autor, a relação dialética entre o desejo e a satisfação é traduzida pelo paradoxo Deus e Vazio. Se, por um lado, Deus é o vazio do corpo, por outro, ele é aquilo que o corpo anela. Neste sentido, Deus como vácuo movimentava a existência do ser humano, levando-o a superar suas próprias construções e representações do mundo. Finalmente, para Alves, o critério que valida uma determinada construção teológica não é a verdade, mas o “bem que faz à nossa carne”<sup>208</sup>. Desta forma, a teologia nasce da saudade e

---

<sup>203</sup> “O eu, centro primordial da consciência, a que os filósofos podem chegar por meio da abstração, que não é materialmente condicionado, materialmente determinado e dependente do corpo, não possui qualquer realidade para o gosto bíblico pela vida.” Rubem ALVES, *Da esperança.*, p. 203-204.

<sup>204</sup> “O mundo se estrutura em torno do corpo. Cada corpo é o centro do universo.” Rubem ALVES, *Variações sobre a vida e a morte.*, p. 39.

<sup>205</sup> “Somos seres do amor e do desejo. E é por isto que a minha experiência da vida é essencialmente emoção. Na verdade o que é a emoção senão o mundo percebido como reverberação no corpo?” Id. *Ibid.*

<sup>206</sup> Rubem ALVES, *Da esperança*, p. 41.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>208</sup> *Id. Ibid.*

do desejo do corpo, tendo como objetivo a sustentação do mesmo<sup>209</sup>. O corpo acaba sendo o princípio e o fim da teologia.

Eu havia abandonado completamente a ilusão de que a teologia pudesse ser um conhecimento de Deus. Deus é um grande e inominável mistério e o que podemos dizer se refere apenas àquilo que acontece em mim. [...] Não, não estou transformando o homem em Deus. Estou só dizendo que Deus é um nome que só é pronunciado nas profundezas do corpo humano.<sup>210</sup>

### 1.3.6 – Ainda na América Latina

Outra perspectiva presente na América Latina por meio de Paulo Freire e adotada, em parte, por Enrique Dussel é o “dialogismo”. Nela, o ser humano existe como tal quando se encontra numa relação de diálogo com os outros seres humanos. A pessoa humana não se define como um “EU” em antagonismo ao “NÃO-EU”, como aconteceria no idealismo. Trata-se de um “EU-TU”, em relação ao outro. Não na solidão de uma autoconsciência mental, como Descartes, nem num monólogo do Eu, mas *em e pelo* diálogo com o Tu/Outro. Nesse sentido, a definição antropológica não é “penso, logo existo”, mas “diálogo, logo existo”.

Ao mesmo tempo, a perspectiva estruturalista veio reforçar a análise social que estava sendo realizada no continente. Nela, não é a essência que configura a existência, nem a existência que antecede a essência. Para o estruturalismo, o sistema, que tudo determina, é que precede a existência do ser humano. Por isso, em Foucault, por exemplo, por trás dos seus trabalhos, geralmente aparecem perguntas como: O que o sistema fez com o ser humano? Como é que ele, o sistema, se organiza para tal fim?

Tais perguntas são relevantes num continente onde a pessoa humana aparece tão ameaçada. Neste sentido, a Teologia da Liberação procurou assinalar a dimensão socioeconômica do sistema como aquela que oprime a pessoa humana deixando-a na condição de pobreza e miséria. Nesse contexto, Alves chama a atenção para a construção da realidade que surge do desejo como a gênese de todo sistema. Para ele, a subjetividade da pessoa humana, e especificamente a construção da realidade pela linguagem, é o que pode vencer todo sistema objetivado.

---

<sup>209</sup> “O teólogo estende sobre o abismo a rede simbólica que ele teceu [...], para aqueles que quiserem tomar o risco de nela descansar seus corpos.” Rubem ALVES, *Variações sobre a vida e a morte*., p. 27.

<sup>210</sup> Rubem ALVES, *Da esperança*, p. 39-40.

#### 1.4 – Tentativa de avaliação

Esta breve visão do corpo na filosofia e na teologia nos leva à conclusão de que não é possível falar do ser humano sem se referir à vida no corpo. Mesmo o dualismo não pode prescindir da realidade corpórea do ser humano. Tanto na filosofia como na teologia, a questão principal se encontra no significado do corpo. No caso do dualismo, essa pergunta centra-se na relação entre o corpo e os outros elementos que conformam a totalidade humana. No caso do unitarismo das ciências, a procura é pelas forças que o governam, estabelecendo-se, assim, um novo tipo de dualismo entre a unidade chamada ser humano e as forças que o dirigem.

Salvo exceções, como Pannenberg e Alves, as reflexões antropológicas da teologia omitiram um aspecto que Darwin, Marx e Freud insistiram em assinalar: *que o ser humano se encontra profundamente ligado a uma “materialidade”*. O diálogo realizado entre as ciências, que esses autores representam, e a antropologia teológica parece ter existido sob uma polaridade. Enquanto a teologia procurava “salvar” o ser humano das garras de um materialismo, a dimensão “material” do ser humano, expressa no seu corpo, permaneceu ignorada.

O nosso ponto de partida é que o ser humano é corpo. As nossas próprias representações pictográficas falam disso: por exemplo, Miguel Ângelo, “para afirmar a reciprocidade entre Deus e o homem, [...] não privou o homem do corpo, mas até emprestou um a Deus”<sup>211</sup>. Por que um corpo? Que existe nele que seja capaz de representar toda a humanidade do ser humano, inclusive parte da divindade de Deus? Nossa visão panorâmica mostrou que não é possível desvincular o humano do seu corpo. A pergunta agora é como elaborar uma compreensão do corpo que conserve as noções de interioridade, necessária para a fé, e de totalidade unitária? Essa será a busca no próximo capítulo.

---

<sup>211</sup> Sandro SPINSANTI, *Corpo*, p. 218.

## II – EM BUSCA DO CORPO: PELA TRILHA DO APÓSTOLO PAULO

[...] Mas nós mesmos, que temos os primeiros frutos do Espírito, gememos interiormente, esperando ansiosamente nossa adoção como filhos, *a redenção do nosso corpo*.<sup>212</sup>

### 1.0 - Aspectos introdutórios

O capítulo anterior mostrou que as diversas antropologias não puderam prescindir do corpo. Até mesmo nos dualismos o corpo se manifestou com poder. Também se tornou evidente que o corpo aparece como uma das partes que compõem o ser humano, o que se distancia da nossa definição de trabalho de que o ser humano é corpo. Em geral, as antropologias permanecem sob constante tensão entre uma materialidade e uma imaterialidade do ser humano, em que o corpo acaba sendo instrumento-veículo de outra realidade de superior qualidade. Outro assunto que se destacou no primeiro capítulo é que não existe uma única perspectiva antropológica, inclusive no cristianismo. Por isso, nenhuma delas pode pretender conter em si todas as aproximações ao tema.

Em vista disso, a nossa pesquisa pergunta, neste capítulo, pelo tratamento do corpo em alguns textos considerados fundamentais para o cristianismo. É evidente que tal procedimento não isenta esta pesquisa de determinada perspectiva teológica. Na verdade, o que se encontra por trás deste trabalho é a postura do próprio pesquisador. É ela que configura, entre outras coisas, as escolhas e as articulações desta pesquisa.

Os textos referidos como fundamentais para o cristianismo são as cartas do apóstolo Paulo. Cientes da discussão sobre a autenticidade destas epístolas, seguimos a opinião

---

<sup>212</sup> Rm 8. 23. (Destaque meu).

geral que considera como autênticas: Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemom, e as demais como pseudoepígrafas<sup>213</sup>.

Algumas das razões da nossa escolha são: Primeiro, nestes escritos aparece uma reflexão explícita acerca do corpo. Segundo, nessas cartas temos uma articulação teológica dos cristãos do século I situada entre a tradição religiosa judaica e o evento Cristo.

Este capítulo tem, portanto, como centro o corpo no pensamento de Paulo. Porém, não se trata de um trabalho de exegese dos seus textos. Nosso interesse aqui é analisar, de maneira geral, a discussão acerca do corpo no âmbito bíblico-teológico, centrado em Paulo.

Um critério que serve de referencial para a reflexão e análise do seus textos é a localização que se dá a Paulo. Em geral, ele é entendido como herdeiro de uma tradição religiosa “híbrida” que permanece dentro do pensamento hebraico expresso nos textos bíblicos veterotestamentários. Com isso estamos dizendo que não entendemos o apóstolo numa relação de ruptura com o judaísmo em favor do cristianismo, como se no tempo de Paulo o cristianismo fosse uma religião consolidada e independente do judaísmo<sup>214</sup>. Entendemo-lo, antes, como um judeu que via em Cristo a concretização das expectativas da própria fé judaica<sup>215</sup>.

Também não entendemos Paulo dentro de uma linha helenista, em oposição a um apóstolo Pedro judaizante. Essa simplificação não faz justiça a um movimento que vem sendo entendido como multiforme e complexo<sup>216</sup>. A relação entre o judaísmo e o helenismo já tinha sua história antes do tempo de Paulo<sup>217</sup>. Essa relação tinha levado o

<sup>213</sup> Assim, por exemplo: E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 431-433, E. LOHSE, *Introdução ao Novo Testamento*, e Leonhard GOPPELT, *Teologia do Novo Testamento*, p. 290-291.

<sup>214</sup> “El judaísmo y el cristianismo no eran dos religiones separadas. En realidad, Paulo cambia de corriente, pero permaneciendo en el judaísmo, sustituyendo un judaísmo fariseo por otro Cristiano.” David M. NEUHAUS, *Reencuentro con Pablo*, p. 282-283. A discussão acerca do lugar do cristianismo primitivo pode ser exemplificada em dois trabalhos: para Comby e Lemonon, o cristianismo primitivo se encontra submerso no movimento missionário do judaísmo, enquanto Werner Jaeger o instala no interior do helenismo. Ver: Jean COMBY, Jean-Pierre LEMONON, *Roma face a Jerusalém*, p. 6. E, Werner JEAGER, *Cristianismo primitivo e paideia grega*.

<sup>215</sup> “Para Paulo solo había una religión, el judaísmo [...]. El cristianismo no es una nueva religión [...], sino que es el mismo judaísmo cuyo centro de gravedad ha cambiado a causa da nueva era”. E continua dizendo: “Es posible que Pablo rechazara el judaísmo en el que se había formado (Gal 1, 13-14), pero lo rechaza en tanto que israelita, es decir, como alguien que busca mantener y promover el verdadero carácter de la elección de Israel”. David M. NEUHAUS, op. cit., p. 278-279.

<sup>216</sup> “El cristianismo primitivo es más bien una explosión de corrientes: gentiles helenizantes, judíos de cultura griega, apóstoles y judaizantes.” Ibid., p. 278.

<sup>217</sup> A esse respeito ver: Martin HENGEL, *Judaism and Hellenism*.

judaísmo a aceitar do helenismo, por exemplo, a crença na imortalidade da alma. Por isso, insistir numa relação de ruptura entre ambos não parece pertinente<sup>218</sup>.

Então, qual o lugar de Paulo? O que é possível dizer é que os antagonismos entre judaísmo e cristianismo, e judaísmo e helenismo não remontam a Paulo e seu mundo religioso. Também que essas construções fariam parte das tensões presentes após o ano de 70, com a destruição de Jerusalém. Tratar-se-ia, em parte, de uma reação dos rabinos que se inicia após essa data<sup>219</sup>. Neste contexto, um aporte interessante é aquele que vem situando o apóstolo entre os fariseus do NT em diálogo com o evento Cristo<sup>220</sup>.

Colocadas algumas diretrizes deste capítulo, na seqüência consideraremos o corpo em Paulo.

## 2.0 – Aspectos do mundo de Paulo

Antes de passar a analisar os possíveis aportes do apóstolo Paulo sobre o tema enunciado, parece pertinente oferecer uma visão geral de seu mundo.

### 2.1 – O período intertestamentário

O período intertestamentário se apresenta como um antecedente necessário para a compreensão do mundo do apóstolo Paulo<sup>221</sup>. Nele, se torna relevante a convergência

---

<sup>218</sup> “Pablo representa un mundo donde el judaísmo está todo él impregnado de helenismo. Sus contemporáneos son Josefo y Filón, no los rabinos que vivieron mucho después o rechazaron la cultura griega.” David M. NEUHAUS, *Reencuentro con Pablo*, p. 287. Mais adiante diz: “Pablo permanece judío en un mundo en el que no hay ninguna dicotomía entre pertenencia judía y cultura griega. [...] Pablo no se interesa ni por el judaísmo, ni por el helenismo, ni tan siquiera por el *cristianismo*, solo se interesa por el Evangelio [...]. Para Pablo no hay ninguna ruptura entre el judaísmo del AT y la continuidad de Jesús en el NT: siguiendo a Cristo, Pablo no cambió de religión, sino que fue llamado a una mayor fidelidad.” *Ibid.*, p. 289.

<sup>219</sup> O autor cita Neusner, o qual chega à conclusão de que “la creación del judaísmo rabínico fue un proyecto de los rabinos después de los 70, con mucho posteriores a Pablo y que las fuentes rabínicas fueron redactadas desde la primera mitad del siglo III hasta el siglo VII”. *Ibid.*, p. 288.

<sup>220</sup> “Una vez descubiertas las exigencias de la fe, Pablo está convencido de que el rechazo de Cristo por los judíos era temporal: la *ceguera* judía desaparecerá (2 Co 3, 14-16). Sin embargo, tras la desaparición de Pablo se impone una nueva situación. Durante el período que va del 70 al 250, el judaísmo rabínico se construye sin Templo, sin sacerdocio, sin Jerusalén, sin poder político, mientras que va creciendo el éxito del cristianismo entre los paganos. El judaísmo rabínico instaura otra lectura del “Antiguo” Testamento, que ignorando absolutamente a Cristo, para quien los cristianos reivindican el Señorío fundado en el AT, insiste en la unidad de las antiguas Escrituras (excluyendo los libros griegos) y las define como Torá escrita indisociablemente unidas a la Torá oral; de esta forma se opone a la unidad entre el AT y el NT, reconocida por la iglesia. Añadamos que la teología rabínica se desarrolla bastante después que la de Pablo [...]. Así se ve como hay que comprender a Pablo con la novedad que representa su descubrimiento de Cristo y la *continuidad* que él establece entre esta novedad y la revelación de Dios.” *Ibid.*, p. 290.

<sup>221</sup> Por não se tratar do tema específico da nossa pesquisa, remetemos o leitor à obra de Eduard LOHSE, *Contexto e ambiente do Novo Testamento*, bem como a Bo REICKE, *História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.*

cultural<sup>222</sup> em que, posteriormente, o pensamento paulino teve sua origem e seu desenvolvimento. O encontro e o diálogo entre o judaísmo e o helenismo fazem parte do movimento pró-helênico iniciado no ano de 336 a. C., quando Alexandre Magno sobe ao trono da Macedônia. Seguindo a política do conquistador do Império Persa (560-332 a. C.) ele conserva as estruturas administrativas e religiosas locais, impondo, porém, “a cultura helênica e a organização grega da cidade nos diversos centros que colonizou”<sup>223</sup>. Segundo alguns relatos, a passagem do domínio persa para o macedônio parece não ter sido problema para a população judaica da Palestina<sup>224</sup>. Embora existissem contatos anteriores entre as culturas, eles não parecem ter sido significativos, principalmente por causa de uma barreira lingüística. Contudo, o aramaico, presente desde o ano 700 a. C. como a língua da diplomacia, do exército e dos negócios, foi suplantada nessa função internacional pelo grego. Apesar disto, em vários lugares o aramaico permaneceu como a língua local, como, por exemplo, na Síria, Mesopotâmia e na Palestina<sup>225</sup>.

Na Palestina, o judaísmo, como “uma dimensão religiosa e moral (com uma doutrina e um ensinamento, com regras e costumes), mas também fronteiras culturais e limitantes sociais”<sup>226</sup>, entrou em conflito com o projeto helenizador do governo Selêucida de Antíoco IV no ano de 166. Procurando ganhar o povo da Palestina ptolomaica para a Síria, quebra o regime de liberdade religiosa de Antioco III ainda vigente<sup>227</sup>. Desta forma, se origina uma reação de resistência e posterior independência liderada pelos governos dos macabeus (166-142 a. C) e hasmoneus (142-63 a. C.). Esse período chega a seu fim no ano de 63 a. C. com a ocupação romana da Palestina que permanece novamente sob um governo estrangeiro, representando, desta vez, o Império Romano.

---

<sup>222</sup> Cabe lembrar aqui que a convergência cultural é uma constante na história do povo hebreu. A verdade é que todo parece indicar que não existem culturas monolíticas e isoladas; elas sempre se encontram numa constante circularidade.

<sup>223</sup> André PAUL, *O judaísmo tardio*, p. 17.

<sup>224</sup> Uma lenda narrada por Flávio Josefo acerca de um encontro cordial entre o sumo sacerdote dos judeus e Alexandre Magno coloca em destaque a ausência de conflito dessa transição de domínio. In: *Ibid.*, p. 63-64.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 91. Bo Reicke circunscreve o judaísmo ao período que se inicia um pouco antes do ano 500 a. C. até aproximadamente o ano 100 d. C, isto é, ao Segundo Templo. Bo REICKE, *História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.*, p. 8.

<sup>227</sup> “A verdadeira meta das providências sobre o culto era propagar a supremacia de Antíoco e seus deuses sobre a Palestina ptolomeica de então. Não pretendia somente assegurar a terra para a Síria, mas ganhar o povo para o sistema.” *Ibid.*, p. 76.

## 2.2 – A religiosidade do mundo greco-romano

O século I se caracteriza, na sua dimensão religiosa, por um movimento no qual as “religiões tradicionais (vão) perdendo vitalidade e podendo ceder lugar ao ceticismo, o desenvolvimento de uma religião cívica, o culto imperial, enfim, o aparecimento de nova religiosidade, que se manifestava na atração pelas religiões orientais e na elaboração de uma filosofia sincretista”<sup>228</sup>. Porém, a modo de simplificação, esse universo religioso do mundo de Paulo pode ser organizado em dois grandes blocos: os cultos a diversas deidades e as escolas filosóficas.

### 2.2.1 – Os cultos e as deidades

Os deuses venerados pelos gregos<sup>229</sup> e romanos eram a personificação das forças que atuavam na natureza. Além de assegurar a estrutura social e a ordem do cotidiano, se caracterizavam pelo fato de que, “enquanto os deuses do Oriente são donos do destino, os deuses gregos permanecem sujeitos a este, distinguindo-se dos homens somente em imortalidade e maior poder”<sup>230</sup>.

Apesar dos questionamentos aos deuses protetores das cidades ou até mesmo do império e dos seus cultos<sup>231</sup>, a consulta aos deuses continuava a ter importância. Desta forma, os áugures, encarregados da interpretação dos sinais celestes, como o vôo das aves, e os arúspices, adivinhos que estudavam as entranhas das vítimas sacrificadas para descobrir nelas presságios favoráveis, e também a consulta de oráculos não perdiam sua relevância na busca de instruções divinas<sup>232</sup>.

### 2.2.2 - Religiões orientais

Não obstante o acima observado, a vida das pessoas daquele tempo pode ser descrita como uma vida de preocupação e insegurança por causa da impotência diante das poderosas forças das quais se sentiam aprisionadas. Nesse ambiente, as religiões dos

<sup>228</sup> Jean COMBY, Jean-Pierre LEMONON, *Vida e religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs*, p. 8.

<sup>229</sup> Acerca dos deuses gregos ver: Giulia SISSA, Marcel DETIENNE, *Os deuses gregos*.

<sup>230</sup> Eduard LOHSE, *Contexto e ambiente do Novo Testamento*, p. 221.

<sup>231</sup> As três grandes divindades protetoras do Império Romano eram Júpiter, Juno e Minerva. Afrodite tinha seu centro cultural em Corinto. Ártemis se destacava pelo seu santuário em Éfeso. Esta última, “filha de Zeus, tinha os traços de divindade asiática e significava muito mais do que Diana, sua equivalente entre os romanos. Deusa da natureza selvagem, ela exigia sacrifícios humanos (Ifigênia); era também deusa da feminilidade e da fecundidade.” Jean COMBY, Jean-Pierre LEMONON, op. cit., p. 12.

<sup>232</sup> Ibid., p. 10-14. Também: Eduard LOHSE, op. cit., p. 215-221.



mistérios ofereciam a liberdade dessas forças e do medo resultante<sup>233</sup>. Um dado significativo é que, nesses cultos, “na ação cultual representava-se o destino da divindade professada pelos fiéis. O drama cultual, e não a proclamação da palavra, é que constituía o núcleo do culto”<sup>234</sup>. Uma das conseqüências desses cultos era que seus adeptos se sentiam separados do resto do mundo.

### 2.2.3 - Escolas filosóficas

As escolas filosóficas podem ser caracterizadas pela busca de uma vida feliz. Perseguindo esse objetivo, Epicuro (341-270 a. C.) fundou uma escola em Atenas no ano de 306. Seus seguidores, críticos da religião, “nos seus círculos de amizade, organizados como associações de culto, [...] não queriam saciar seus apetites, mas aspiravam a prazeres estéticos, satisfação espiritual, e à paz superior da alma”<sup>235</sup>.

Os estóicos, por sua vez, seguiam as idéias de Zenon (334-263 a. C.), que viera da cidade fenícia de Kition, em Chipre, para Atenas<sup>236</sup>. Ele assumiu

[...] a ética ascética dos cínicos, mas completou-a por uma física especulativa na qual ele uniu antigas doutrinas entre si. Como Aristóteles, Zenon concebia Deus como a forma ativa, oposta à passiva matéria. Acentuou, porém, com muita veemência a soberania deste princípio universal. De acordo com ele, Deus age como uma providência (*prónoia*) que abrange tudo, e com a razão (*logos*). Os homens participaram da razão neles implantada (*logos spermatikós*) de modo diferenciado. Ao mesmo tempo Zenon ensinou analogamente a Heráclito (entre 550-480 a.C.), filósofo da Natureza, que Deus vive e age como um fogo cósmico. Como no forno do oleiro, o fogo divino transforma o cosmos e todos os seres, tornando o próprio éter, água e terra, servindo fogo e éter como formas, água e terra como matéria. De tempos em tempos este processo científico regride, quando o fogo num incêndio universal, recolhe tudo de novo em si. Assim sendo, a imagem estóica do mundo era fatalista. Esta visão, porém, apenas formou a moldura para a ética estóica que prescrevia uma vida de acordo com as leis da natureza. A verdadeira virtude é simplesmente a razão, como princípio da ordem. Só ela traz a almejada felicidade que consiste na liberdade de cada primitiva excitação de espírito (*apátheia*).<sup>237</sup>

<sup>233</sup> Entre esses cultos se encontram: os mistérios de Elêusis, o culto de Cibele e Átis da Frígia, os mistérios de Ísis e Osíris do Egito, a veneração de Adônis proveniente da Síria e o culto de Mitra oriundo da Pérsia. Jean COMBY, Jean-Pierre LEMONON, *Vida e religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs*, p. 20-28. Também: Eduard LOHSE, *Contexto e ambiente do Novo Testamento*, p. 221-231.

<sup>234</sup> Eduard LOHSE, op. cit., p. 222. Hengel, por sua vez, observa que as religiões místicas só aparecem de maneira considerável a partir do século II d. C. Desta forma, ele nega a existência de alguma dependência da teologia da Igreja Primitiva dessas religiões. Martin HENGEL, *El hijo de Dios*, p. 42-49.

<sup>235</sup> Jean COMBY, Jean-Pierre LEMONON, op. cit., p. 52.

<sup>236</sup> Ibid., p. 53.

<sup>237</sup> Id. Ibid.

Na metade do século II a. C. surgiu a chamada Média Stoa, que influenciou o pensamento de Filo de Alexandria<sup>238</sup>. Paulo parece ter se encontrado com representantes desta escola<sup>239</sup>.

Segundo Lohse, uma última corrente religiosa se faz presente neste tempo: o gnosticismo<sup>240</sup>. Duas das suas características são: uma visão dualista da realidade e a negação do mundo para alcançar a salvação. Fundava-se, assim, um novo entendimento da vida, em que o verdadeiro lar não mais será o mundo, mas uma realidade ultraterrena, metafísica. Para Hengel, no entanto, o gnosticismo seria um fenômeno posterior, de maneira que ele não teria ingerência na formação da teologia do século I<sup>241</sup>.

Essa discussão reflete a complexidade do mundo das religiões, sobretudo num tempo de mudanças de influência, como a que existia entre a Grécia e a Alexandria do Egito. Neste sentido, deve-se observar o seguinte:

A história inverterá a direção do confronto entre Europa e Ásia: Astrologia e alquimia orientais corrompem astronomia e física gregas; a teoria do direito divino dos reis invade a Europa, gregos e romanos tornando-se imperadores e, mais tarde, deuses à moda oriental; misticismo, fatalismo e devoção orientais invadem a religião e filosofia grega; e, finalmente a filosofia grega se prova um luxo para poucos, enquanto uma religião oriental, que se revela consolo para muitos, acaba sendo adotada pelo homem mediterrâneo, pronto para a síntese de uma nova fé.<sup>242</sup>

### 2.3 – Uma aproximação à religiosidade do mundo judaico

O judaísmo vinha realizando um fecundo diálogo com os diversos cultos e escolas filosóficas presentes no mundo helênico e posteriormente romano. Essa relação entre o judaísmo e o helenismo<sup>243</sup>, existente tanto na diáspora como na Palestina, é matizada pelas diversas compreensões presentes no interior do próprio judaísmo. Quanto à diáspora, os maiores esforços de reflexão sobre a fé podem ser encontrados na tradução do texto bíblico

<sup>238</sup> Jean COMBY, Jean-Pierre LEMONON, *Vida e religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs*, p. 55. “[A Meia Stoa] Teve também uma considerável influência sobre o judaísmo helênico. Citemos em primeiro lugar o quarto livro dos Macabeus, cujo autor escolheu a forma de uma estóica diatribe para recomendar aos judeus, em uma perseguição, uma firmeza heróica e a um filosófico domínio de si próprio.” Id. Ibid.

<sup>239</sup> “Paulo defendeu-se em Atenas contra epicureus e estóicos, em Corinto, contra propagadores de conhecimento e sabedoria (At 17, 18; 1Cor 1, 18-20). Para ele, Cristo estava mais alto do que a filosofia ligada a preceitos judaicos em Colossas (Cl 2, 8). O uso do linguajar filosófico popular teve apenas uma ação formal sobre a literatura epistolar do Novo Testamento.” Ibid., p. 58.

<sup>240</sup> Eduard LOHSE, *Contexto e ambiente do Novo Testamento*, p. 243-266.

<sup>241</sup> Martin HENGEL, *El hijo de Dios*, p. 47.

<sup>242</sup> Hans BORGER, *Uma história do povo judeu*, v. 1, p. 159.

<sup>243</sup> Acerca de essa relação ver: Martin HENGEL, *Judaism and Hellenism*.

hebraico para o grego, denominada Septuaginta. Segundo uma narrativa, ela teria sido solicitada pelo rei Ptolomeu II Filadelfo (284-247 a. C.)<sup>244</sup>. Outra importante obra é a de Filo de Alexandria (próximo de 10 a. C.-50 d. C.). Nela ele tenta conciliar as narrativas dos textos bíblicos com a filosofia grega. Na Palestina, a compreensão da fé se articulava principalmente a partir de grupos religiosos, entre os quais estão os saduceus, os fariseus e os essênios.

Tudo parece indicar que o assunto central de divergência entre estes grupos religiosos era a Lei. Por isso, os doutores da Lei passam a ter um lugar de destaque. Sua função era “*pesquisar as Sagradas Escrituras e a evolução sacro-jurídica das tradições, ensinar a lavrar sentenças [...]. Eles estavam organizados em colégios que se chamavam de sinagogas (1Mac 2,42)*”<sup>245</sup>.

### 2.3.1 – Os saduceus

Os saduceus fundamentavam sua ação na idéia de que a Lei escrita é suficiente para normatizar a vida humana. Dispensa-se, com isso, a tradição interpretativa defendida pelos fariseus. Além da Lei ser tomada de maneira literal, eles negavam a vida pês-morte e a ressurreição dos mortos. Tudo parece indicar que sua severidade “predestinava os saduceus a fazer o papel de um partido conservador, que teoricamente e praticamente agia em favor da autoridade estabelecida, e da disciplina do povo simples”<sup>246</sup>.

### 2.3.2 – Os fariseus

Os fariseus teriam se originado, segundo Schubert, dos piedosos apocalípticos chamados hasidim. Este era um movimento existente antes do século II a. C. que tinha reservas em relação ao culto no Templo de Jerusalém. Sua falta de unidade estrutural é apontada como a causa do seu desmembramento por volta da metade do século II a. C.<sup>247</sup>. Contudo, apesar dessa herança comum, cada qual acabaria tendo suas próprias particularidades.

No caso dos fariseus a idéia de pureza era o eixo dominante. Em função dela é que se desenvolveu um corpo interpretativo da Lei. Isto é, na procura da pureza, a base da Lei,

<sup>244</sup> Eduard LOHSE, *Contexto e ambiente do Novo Testamento*, p. 119.

<sup>245</sup> Bo REICKE, *História do tempo do Novo Testamento*, p. 172. Os destaques são do próprio texto.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>247</sup> Kurt SCHUBERT, *Os partidos religiosos hebraicos na época neotestamentária*, p. 18-20. Uma idéia similar aparece em Eduard LOHSE, *Contexto e ambiente do Novo Testamento*, p. 49-66.

eles tentaram conhecer não só a própria Lei, mas todos os possíveis desdobramentos da mesma<sup>248</sup>.

No fundo, saduceus e fariseus defendiam dois tipos de exegese da Lei<sup>249</sup>. Apesar de ambos coincidirem no respeito por ela, sua postura política seria oposta.

### 2.3.3 – Os essênios

Os essênios, por sua vez, parecem ter tido seu centro no serviço sacerdotal e na Lei. Depois da expulsão do sumo sacerdote Onias III, em 174 a. C., seu sacerdócio foi condenado a ser exercido no exílio. Diferentemente dos fariseus, não se contentavam com a pureza prescrita pela Lei. Por isso eles tentavam “realizar a santidade litúrgica do sacerdócio em comunidade”<sup>250</sup>. Eles, “se orientavam de acordo com o ideal sacerdotal, mais especificamente como os mistérios da apocalíptica na esperança de uma salvação espiritual”<sup>251</sup>. Para tanto, eles construíram comunidades de celibatários regidas por uma estrita vida política e religiosa. Tendo uma raiz comum com os fariseus, se distinguiam deles pela “obediência mais rígida à Lei, sem enfraquecê-la por tolerância ou concessão à práxis cotidiana”<sup>252</sup>, estabelecendo uma pureza cultural.

### 2.3.4 – A literatura apocalíptica

Outra fonte que nos ajuda na compreensão do mundo religioso do judaísmo no qual Paulo estava imerso é a chamada literatura apocalíptica. Abarcando o período entre o séc. II a. C. e o séc. I d. C.<sup>253</sup>, estas obras refletem e desenvolvem temas já presentes embrionariamente em textos bíblicos a fim de responder as inquietudes do seu tempo.

Para Friedrich Dingermann<sup>254</sup>, o mundo apocalíptico, dentro do cânone bíblico, teve seu desenvolvimento num tempo posterior ao exílio. Apesar da reconstrução do templo e da re-organização do povo de Israel como comunidade, nada era como antes. A pergunta se Javé tinha abandonado o seu povo se tornou prioritária. Perante essa situação,

<sup>248</sup> Bo REICKE, *História do tempo do Novo Testamento*, p. 178.

<sup>249</sup> A diferença entre os fariseus ambos os grupos, segundo Borger, se encontra na postura perante a Tora. Enquanto os fariseus se concentravam no ensino da lei, os saduceus enfatizavam o templo e sua ritualidade. Hans BORGER, *Uma história do povo judeu*, v. 1...

<sup>250</sup> Bo REICKE, op. cit., p. 190.

<sup>251</sup> Ibid., p. 192.

<sup>252</sup> Eduard LOHSE, *Contexto e ambiente do Novo Testamento*, p. 77.

<sup>253</sup> Friedrich DINGERMAN, *O anúncio da caducidade deste mundo e dos mistérios do fim*, p. 457. Por sua vez, David S. Russell refere-se às obras deste período como pseudepígrafas. David S. RUSSELL, *The Old Testament Pseudepigrapha*., p. 19.

<sup>254</sup> Friedrich DINGERMAN, op. cit., p. 457-474.

as esperanças dos profetas anteriores foram aprofundadas e direcionadas para o futuro<sup>255</sup>, como, por exemplo, Zc 1-8; 9-14; Ez 38; Jl 4. 2-11; 2. 1-11; Is 24-27; 65. 17; 66. 22. Desta forma, a apocalíptica começou a apresentar seus primeiros indícios, destacando-se as idéias de Deus como condutor da história de acordo com um plano e uma catástrofe final que abrange o céu e a terra. Contudo, segundo o autor, seria no livro de Daniel (167-163 a. C.) que a apocalíptica encontraria sua expressão maior e formulação característica.

Seus aspectos centrais são registrados da seguinte maneira:

Ela se reveste de imagens misteriosas, de símbolos e visões e é atribuída a algum homem de Deus dos tempos antigos. [...] A distância entre Deus e o homem se torna maior, de modo que aparecem seres celestes como mediadores. Opõem-se, numa concepção dualística, reino do mundo e reino de Deus. A irrupção da soberania divina é esperada somente por uma iniciativa divina. A apocalíptica procura penetrar com o seu olhar o curso da história do mundo e calcular o seu fim. Com uma impaciente expectativa ela promete aos fiéis para breve o cumprimento do evento escatológico, o juízo do mundo, que para eles será salvífico, a ressurreição dos mortos e a participação na soberania de Deus.<sup>256</sup>

Na literatura apócrifa a reflexão sobre Adão era um dos temas apreciados<sup>257</sup>. Desatacam-se aqui especificamente três livros: *Vida de Adão e Eva*, *Apocalipse de Adão* e *Testamento de Adão*. Em geral, nestes apócrifos há uma espécie de continuidade dos relatos do livro do Gênesis. Assim sendo, os temas da desobediência e dos seus efeitos para toda a raça humana servem de base para apresentar a figura de Adão como representante da humanidade e primeiro patriarca de Israel. Mas trata-se de um Adão que, recobrando sua glória perdida, assume a condição de um ser celestial<sup>258</sup>.

Outro tema presente na literatura apocalíptica é o da ressurreição; por isso, na seqüência nos dedicaremos a ele.

---

<sup>255</sup> Ibid., p. 459.

<sup>256</sup> Friedrich DINGERMANN, *O anúncio da caducidade deste mundo e dos mistérios do fim*, p. 473-474.

<sup>257</sup> David S. RUSSELL, *The Old Testament Pseudepigrapha*, p. 15. Ele faz sua pesquisa analisando os seguintes textos: 1 Enoque, Livro dos Jubileus, Testamento dos 12 Patriarcas, A Vida de Adão e Eva (com o Apocalipse de Moises), 4 Esdras, 2 Baroque, Apocalipse de Abraão, 2 Enoque, Apocalipse de Adão, Testamento de Adão, Apocalipse de Sedrach, Apocalipse grego de Esdras.

<sup>258</sup> David S. RUSSELL, op. cit., p. 19. Segundo Fohrer, a fé na ressurreição surge no âmbito religioso-teológico da apocalíptica judaica que estava se formando no século II a. C. Georg FOHRER, *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*, p. 247-248.

### 2.3.4.1 – A ressurreição

Em geral, nos textos do Antigo Testamento se considera a morte como o fim definitivo, a destruição da pessoa humana (Gn 3. 19; Jó 30. 23)<sup>259</sup>. Para Colin Brown, os textos pré-exílicos não oferecem subsídios para afirmar uma esperança na ressurreição dos mortos. Aqueles relatos nos quais indivíduos voltam à vida (1 Rs 17. 17-22; 2 Rs 4. 18-37; 13. 20-21) ou nos quais são arrebatados antes da morte (Gn 5. 24; 2 Rs 2. 11) são “uma proclamação do poder da morte em destruir a vida e a falta geral de esperança além dela”<sup>260</sup>.

O autor observa que essa idéia é confirmada pelos Salmos com as orações que procuram salvação e preservação do domínio da morte que destrói a vida. Contudo, aparecem faíscas de uma esperança numa existência bem-aventurada após a morte. Tal esperança, diz o autor, se assenta na confiança no poder de Deus. Não se trata de imortalidade humana, mas “há meramente a confiança de que nem sequer a morte pode destruir a realidade da comunhão com o Deus vivo”<sup>261</sup>.

Quanto aos profetas como Oseías 6. 1-3, 13, 14 e Ezequiel 37, o autor diz que não se referem à ressurreição, mas ao poder de Deus sobre a morte e a destruição junto com o seu poder de restaurar a nação<sup>262</sup>. O único texto com uma clara referência à ressurreição dos mortos seria Daniel 12. 2. Para o autor é uma discussão ainda em andamento se esse conceito está sob influência persa ou se é uma conclusão da própria fé de Israel. Entretanto, a ressurreição nesse texto está voltada para Israel e não para toda a humanidade<sup>263</sup>.

Novidades aparecem na literatura apócrifa. Segundo Colin Brown, há nela uma variedade de crenças acerca da vida pós-morte e a ressurreição<sup>264</sup>.

Quanto à ressurreição, Diez Macho<sup>265</sup> nos diz que ela se encontra configurada por uma compreensão dualista da realidade. A existência aparece dividida entre a realidade de cima e a de baixo, entre Deus e Satanás. A história e o tempo permanecem sob um

<sup>259</sup> Colin BROWN, *Ressurreição – AT*, p. 165.

<sup>260</sup> Id. Ibid. Fato expresso claramente nas palavras de Jó (Jó 7,7-10; 20,20ss; 14,14).

<sup>261</sup> Ibid., p. 166.

<sup>262</sup> As passagens de Is 26. 19; 25. 8 são consideradas interpolações posteriores. Ibid., p. 172.

<sup>263</sup> Ibid., p. 174.

<sup>264</sup> Id. Ibid.

<sup>265</sup> Alejandro DIEZ MACHO, *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento*, v. 1, Tercera parte: La teología de los apócrifos, p. 309-389.

dualismo escatológico que faz uma divisão entre um mundo presente e outro futuro. A antropologia dualista também faz uma separação entre o corpo e a alma. Contudo, a ressurreição está atrelada à idéia da realização do Reino de Deus neste mundo. Desta forma, a ressurreição não é a afirmação de uma imortalidade da alma, mas a declaração da necessidade do corpo para a existência do ser humano.

Neste sentido, por exemplo, o *Livro dos Jubileus*, da segunda metade do séc. II a. C., valendo-se de uma antropologia dualista que distingue entre os ossos da sepultura e o feliz espírito numa outra vida, afirma uma ressurreição<sup>266</sup>. O texto de *2 Macabeus* fala de uma restauração. O *Apocalipse de Baruque* (séc. I d. C.) refere-se a uma ressurreição entendida como recuperação da forma anterior à morte. Também no *Enoque Etíope*, “livro primeiro dos Vigilantes”, se afirma uma ressurreição. O mesmo acontece no *Testamento dos Doze Patriarcas*, onde se diz: “Existira ressurreição gradativa: primeiro os patriarcas, depois todos os homens. Uns ressuscitarão para a glória e outro para o opróbio”<sup>267</sup>. Os *Oráculos Sibilinos*, sem mencionar um estado de glorificação no céu, concebem a ressurreição como uma volta ao estado anterior, para viver na terra<sup>268</sup>. O *Enoque Etíope*, “livro das Parábolas”, vincula a ressurreição a uma transformação. Desta forma, os justos terão uma vida transformada numa terra transformada<sup>269</sup>.

O *Apocalipse Siríaco de Baruque*, por sua vez, especifica algumas fases do processo da ressurreição dos justos: Primeiro, acontecerá a ressurreição corporal. Segundo, a transfiguração do corpo ressuscitado a um estado glorioso e angélico<sup>270</sup>. Já no *4 Esdras* a ressurreição é geral e, sobretudo, um retorno à vida na terra<sup>271</sup>.

Um aspecto significativo é que a literatura apócrifa continuou a desenvolver os temas contidos nos textos considerados fundantes da fé judaica. Fica claro que mesmo

---

<sup>266</sup> “Las almas de la totalidad de los justos, o de parte de ellos, y las de los impíos que no han pagado por sus pecados en esta vida resucitarán por extraño que pueda parecer una resurrección de espíritus. En la resurrección de los justos se ordena a que los difuntos participen en el reino terrenal de Dios.” Alejandro DIEZ MACHO, *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 357-358.

<sup>267</sup> “Habrá resurrección escalonada: primero, los patriarcas; después, todos los hombres; unos resucitan para gloria, otros para oprobio.” *Ibid.*, p. 369.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 375-376.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>271</sup> “La muerte separa el alma del cuerpo, y el alma es sometida a juicio particular [...]. La resurrección se encarga de unirlos de nuevo, pues la resurrección consiste en que la tierra devuelve lo que se le había confiado.” *Ibid.*, p. 386.

sendo influenciados pelo helenismo, permanecem distinguíveis elementos próprios da fé judaica, como, por exemplo, a ressurreição do corpo.

Os aportes antes registrados nos levam a olhar para o Antigo Testamento e sua antropologia, no intuito de ampliar a visão do pano de fundo do apóstolo na sua reflexão sobre o corpo.

### 3.0 – O pensamento antropológico veterotestamentário

A antropologia do apóstolo Paulo expressa-se por meio de diferentes termos, tais como: *soma* (corpo), *sarx* (carne), *psyche* (alma), *pneuma* (espírito), *cardía* (coração), *nous* (mente), *syneidesis* (consciência)<sup>272</sup>. Tais expressões encontram-se conectadas a concepções veterotestamentárias do ser humano. Em meio a essa diversidade, o conceito *soma* – Corpo aparece como central para a teologia paulina<sup>273</sup>.

A dificuldade com relação a esse termo grego é que não existe uma palavra equivalente no acervo lingüístico hebraico. A palavra *soma*, utilizada por Paulo e pelos escritores do Novo Testamento, é incorporada ao vocabulário hebraico por meio da tradução da Septuaginta. Com ela se busca traduzir uma variedade de termos hebraicos, sem, contudo, ter uma equivalência precisa a nenhum deles. No entanto, o termo do Antigo Testamento que possui envergadura teológica e no qual se alicerça a concepção paulina de *soma-corpo* é *basar-carne*. A partir dele, a Septuaginta abre caminho aos termos *sarx-carne* e *soma-corpo* para o pensamento hebraico.

Com respeito à pergunta sobre como os hebreus expressaram numa palavra o que os gregos expressavam em duas, John Robinson<sup>274</sup> diz que a resposta se encontra nos pressupostos presentes nos sistemas de pensamento de ambas as culturas.

O pensamento antropológico grego, segundo foi dito no primeiro capítulo, se encontra organizado sob alguns antagonismos, tais como: *matéria* e *forma*, o *um* e o *múltiplo*, *corpo* e *alma*. Por último, observa Robinson, tem-se a noção de corpo como

<sup>272</sup> Cf. R. KOCH, *Homem: no Novo Testamento*, p. 468-475. Rudolf BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 244-300. Hermann RIDDERBOS, *El pensamiento del apóstol Pablo I*, p. 127-133. Donald GUTHRIE, *New Testament Theology*, p. 163-180.

<sup>273</sup> A frequência do termo *soma* indica a relevância deste para a sua teologia; a esse respeito Schweizer observa: “In the Synoptic Gospels there are still only 51 as compared with 91 in Paul’s Epistles. When the technical use for corpse or salve is omitted, the ratio is 91 to 33 in Paul’s favour.” E. SCHWEIZER, *Soma*, p. 1057.

<sup>274</sup> John A. T. ROBINSON, *The Body: A Study in Pauline Theology*.



*limite* ou separação dos outros corpos e objetos. Desta forma, “soma, em oposição a *sarx*, é o princípio de individuação, o que distingue e separa um homem de outrem”<sup>275</sup>.

O pensamento hebraico, por sua vez, organizado de uma maneira não dualista, se distancia das construções gregas. Por isso, perante o primeiro antagonismo, *matéria* e *forma*, ele enxerga a realidade como totalidade. Portanto, “basar significa toda a substancia (realidade) vivente dos homens e dos animais organizada numa forma corporal”<sup>276</sup>.

Quanto ao segundo antagonismo, o um e o múltiplo, o pensamento hebraico sustenta que o todo se encontra presente nas partes. Essa seria, em parte, a razão pela qual, no Antigo Testamento, “não existe nenhuma palavra para a totalidade. Quase todas as partes podem servir para representar a totalidade, já que as capacidades e funções da personalidade se exercem mediante uma enorme quantidade de órgãos, físicos ou psíquicos indistintamente”<sup>277</sup>.

O terceiro antagonismo, entre corpo e alma, é totalmente alheio ao pensar hebraico. Em relação a isso Robinson comenta:

‘A idéia hebraica de personalidade’ [...] ‘é a de um corpo animado, e não a de uma alma encarnada’ [...]. O ser humano não *tem* um corpo, ele *é* um corpo. Ele é carne-animada-por-uma-alma, sendo concebida a totalidade como uma unidade psico-física. [...] Não tem nenhuma sinal de que a alma seja a personalidade essencial ou de que a alma (*nefes*) seja imortal, em contraste a a carne (*basar*) mortal. A alma não sobrevive o ser humano –ela simplesmente desaparece, derramando-se com o sangue.<sup>278</sup>

A quarta divergência encontra-se no tema da individuação. Se no pensamento grego isso era expresso por meio da palavra *corpo-soma*, no hebraico essa individuação fundava-se na responsabilidade. Dessa forma, a palavra *corpo-soma-basar* significa união, antes que diferença. Ela expressa a solidariedade que existe em toda a criação e, especificamente, entre os seres humanos<sup>279</sup>. Essa individuação manifestada nas inter-relações e funções encontra-se subordinada à relação do ser humano, como um todo, com

<sup>275</sup> “Thus soma as opposed to *sarx* is the principle of individuação, that which marks off and isolates one man from another.” John A. T. ROBINSON, *The Body*., p. 15.

<sup>276</sup> “Basar stands for the whole life-substance of men and beasts as organised in corporeal form.” *Ibid.*, p. 13.

<sup>277</sup> “There is no word for the whole. Almost any part can be used to represent the whole, and the powers and functions of the personality are regarded as exercised through a great variety of organs, indifferently physical and psychical.” *Id. Ibid.*

<sup>278</sup> “‘The Hebrew idea of the personality’, [...] ‘is an animated body, and not an incarnated soul’ [...]. Man does not *have* a body, he *is* a body. He is flesh-animada-by-soul, the whole conceived as a psycho-physical unity [...] There is no suggestion that the soul is the essential personality, or that the soul (*nepesh*) is immortal, while the flesh (*basar*) is mortal. The soul does not survive a man –it simply goes out, draining away the blood.” *Ibid.*, p. 14.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 15.

Deus<sup>280</sup>. É esta a razão pela qual “o hebreu nunca pensou o homem fora desta relação, não o levantou num podio, separado do resto da criação”<sup>281</sup>. Talvez a partir daqui seja possível dizer que, no pensamento veterotestamentário, a antropologia e a teologia se encontrem profundamente vinculadas, ou condicionadas, entre si<sup>282</sup>.

Tudo parece indicar que a chave diferenciadora entre ambos os sistemas de pensamento se encontra na forma como eles representam a realidade, e não na quantidade de termos utilizados para especificar uma realidade dada. Contudo, para os fins desta pesquisa parece mais pertinente entender o pensamento hebraico a partir dele mesmo, em diálogo com seu mundo circundante.

### 3.1 – O pano de fundo da teologia de Paulo

A maioria dos pesquisadores concorda com que a antropologia paulina encontra suas bases no pensamento hebraico registrado na literatura veterotestamentária<sup>283</sup>. Porém, pretender que exista uma equivalência lingüística entre os termos antropológicos hebraicos e os da nossa cultura ocidental é, no mínimo, uma ilusão. A esse respeito, Hans W. Wolff<sup>284</sup>, no início de seu texto *Antropologia do Antigo Testamento*, observa que o pensamento hebraico se configura diferente do nosso.

Enquanto o hebraico se caracteriza por ser estereométrico, especificando a realidade a partir dos significados das palavras afins<sup>285</sup>, e sintético, isto é, “com a menção de uma parte do corpo, quer significar a sua função”<sup>286</sup>, e a nossa linguagem ocidental se organiza de maneira que acaba sendo analítico-diferenciadora. Por isso, o caminho aconselhável é a procura dos significados dos próprios conceitos oferecidos pelo acervo

---

<sup>280</sup> A esse respeito Mehl-Hoehnlein escreve: “A imagem do homem não se esboça segundo certa ‘natureza’ humana, da qual se possa definir a essência, distinguir as partes e analisar as características e manifestações. O homem só pode ser apresentado e reconhecido em sua história com Deus”. H. MEHL-HOEHNLEIN, *Homem – NT*, p. 234.

<sup>281</sup> “The Hebrew never abstracted man from this relationship and set him up on a pedestal, apart from the rest of creation.” John A. T. ROBINSON, *The Body*., p. 16.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 16. Também: Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 245-246.

<sup>283</sup> W. PESCH, *Corpo*, p. 230.

<sup>284</sup> O autor, no capítulo I desta obra, busca responder a pergunta: “Até que ponto ao ser usada a língua grega, uma filosofia helênica deturpou e suplantou concepções bíblico-semíticas. Por isso, temos que esclarecer o uso vétero-testamentário das palavras”. Hans Walter WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 17.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 18. Para Schroer e Staubli, é a estereometria que oferece um “potencial de resistência contra nossos solidificados sistemas de conceituação” Silvia SCHROER, Thomas STAUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, p. 34.

<sup>286</sup> Hans Walter WOLFF, *op. cit.*, p. 19.

lingüístico do Antigo Testamento. Para Wolff, tal procedimento tem como afirmação prévia que o ser humano é o pressuposto da “humanidade”<sup>287</sup>.

Por sua vez, Schroer e Staubli dizem que o olhar grego e o semita são diferentes. Enquanto o primeiro busca apreender o corpo em si por meio do uso da perspectiva, o segundo tem interesse “no físico, ou seja – dito de maneira simples – no corpo enquanto portador de significado, assim como em seus aspectos construídos socialmente”<sup>288</sup>. Isso significa que formas, aparências ou perspectivas não fazem parte da preocupação do olhar semítico. Sua centralidade era a dinâmica de relações que uma determinada forma vinha a representar<sup>289</sup>. Por conseguinte:

Uma vez que é a *dýnamis*, ação, o que conta, e não a forma, no pensamento semítico surge uma relação entre o concreto e abstrato completamente diferente da concepção grega. Cada coisa concreta, por exemplo, a mão, está sempre indicando algo mais. Por outro lado, não é possível de maneira alguma pensar ou mencionar algo abstrato como o poder ou a força sem o concreto.<sup>290</sup>

Sendo assim, na seqüência, consideraremos dois termos antropológicos tidos como relevantes na antropologia do Antigo Testamento: *nefesh* e *basar*. São os dois conceitos mais utilizados nas construções antropológicas teológicas e filosóficas.

*Nefesh* é, em regra, traduzido pela Septuaginta por “psyché”, “alma”<sup>291</sup>. Porém tudo indica que essa tradução não corresponde ao verdadeiro significado da expressão *nefesh*. Tal termo “deve ser olhado aqui em conjunto com a figura total do homem e, especialmente, com a sua respiração; por isso, o homem não tem *nefesh*, mas é *nefesh*, vive como *nefesh*”<sup>292</sup>. Então, a pergunta é: qual o aspecto do ser humano que esse termo quer nos apresentar?

Os significados usados por Wolff para *nefesh* são os seguintes:

<sup>287</sup> Hans Walter WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 19.

<sup>288</sup> Silvia SCHROER, Thomas STAUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, p. 37-38.

<sup>289</sup> Por exemplo: “Quando os israelitas pensavam na mão, no pé, no nariz etc., não se detinham em sua forma exterior, mas sim na ação, no poder que uma mão forte exercia; ou no pé, como gesto de opressão sobre o pescoço do inimigo, ou no fungar raivoso do nariz. Isso vale, sobretudo, para órgãos e partes do corpo”. Ibid., p. 40.

<sup>290</sup> Ibid., p. 39-40.

<sup>291</sup> “*Nefesh* aparece 755 vezes no Antigo Testamento; a Septuaginta traduz 600 vezes por *psyché*.” Hans Walter WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 21. Para um estudo da palavra *Nefesh* ver: Claus WESTERMANN, *Nefesh – Alma*, col. 102-133.

<sup>292</sup> Hans Walter WOLFF, op. cit., p. 22.

Garganta, indicando com ela os processos vitais que se nela acontecem, tais como: a alimentação (fome, sede, sentido do gosto) e a respiração. Comentando Provérbios 10. 3 o autor diz: “Mais uma vez, o texto mostra claramente que se quer falar da garganta, mas, ao mesmo tempo, que a palavra designa simplesmente o homem necessitado”<sup>293</sup>.

Pescoço é usado geralmente para designar o ser humano como necessitado e especificamente ameaçado. Se, no primeiro caso (garganta), o anseio é pelo alimento, aqui se refere à defesa da vida (cf. Sl 105. 18; 44. 26; 119. 25; Jr 4. 10; Lc 2. 35).

Desejo é empregado tanto no sentido de cobiça como de desejo insatisfeito ou aspiração ansiosa<sup>294</sup>.

Alma é entendida como “a sede do ato de outros sentimentos e estados do coração”<sup>295</sup>.

Vida é explicada pelo autor da seguinte maneira: “Se a *nefesh* designa o órgão das necessidades vitais sem cuja satisfação o homem não pode continuar a viver, para o pensamento sintético é compreensível sem mais que em grande parte *nefesh* signifique a vida mesma”<sup>296</sup>.

Pessoa não se refere a possessão de algo mas àquilo que se é, isto é, pessoa, indivíduo ou ente.

Finalmente, o último significado indicado para a palavra *nefesh* é de pronome.

A partir desses significados, *nefesh* nos apresenta um ser humano cujas características são as de um:

Ente vivo individual que não alcançou a vida por si mesmo nem a pode conservar só por si, mas que, em anseio vital, procura a vida [...]. Se assim *nefesh* mostra o homem, principalmente na sua necessidade e cobiça, isto inclui a sua excitabilidade e vulnerabilidade emocional. O elemento de significação do vital, que também compete ao animal, contribui essencialmente para que *nefesh* possa significar a pessoa e o indivíduo

<sup>293</sup> Hans Walter WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 23.

<sup>294</sup> Ibid., p. 30.

<sup>295</sup> Id. Ibid.

<sup>296</sup> Ibid., p. 31. Mais adiante ele observa: “A *nefesh* não compete nunca a significação de um núcleo da existência indestrutível, em oposição à vida corporal, podendo existir também separado dela. Quando se fala da ‘saída’ da *nefesh* (Gen 35,18) de um homem ou da sua ‘volta’ (Lam 1,11), o fundamento é a representação concreta do acabar e tornar a começar da respiração. [...] Por mais que se fale da *nefesh* como sendo a vida, contudo falta qualquer culto da vida ou da morte e com isto também qualquer especulação sobre o destino da ‘alma’ para além do limite da morte.” Ibid., p. 34.

numerável, seguindo daí no caso extremo a significação de “cadáver”. *Nefesh* nunca se torna sujeito de atividades especificamente espirituais.<sup>297</sup>

Com relação ao termo *basar*<sup>298</sup>, o autor observa que, se a *nefesh* é atribuída a Deus em três por cento dos casos em que ocorre, *basar* nunca terá esse vínculo. Além disso, nas 273 vezes em que é citado, 104 referem-se a animais. Assim, *basar* é entendido como algo próprio tanto do ser humano como dos animais<sup>299</sup>.

Então, quais são os possíveis significados de *basar*?

Carne, como aquela massa diferenciada dos ossos, isto é, a parte visível do corpo, animal ou humano.

Corpo, referindo-se ao corpo humano como um todo; “de modo semelhante como *nefesh*, *basar* indica o homem como tal, agora o faz sob o aspecto corporal”<sup>300</sup>.

Parentesco, isto é, como aquilo “que une os seres humanos entre si, podendo tornar-se até termo jurídico para ‘parentesco’”<sup>301</sup>.

Fraqueza: *Basar* também “caracteriza a vida humana, em geral, como *fraca e caduca* em si mesma”<sup>302</sup>. Por causa disso, nunca se fala do *basar* de Deus, “pelo contrário, *basar* é usado muitas vezes como algo tipicamente humano em oposição ao Deus de Israel”<sup>303</sup> (cf. Jr 17. 5, 7). Essa fraqueza, segundo o autor, abre-se para o sentido da falta de fidelidade e obediência ante a vontade de Deus; assim sendo, “à natureza caduca criatural acede a fraqueza ética”<sup>304</sup>.

Então, é possível dizer, com base no acima exposto, que *nefesh* apresenta o ser humano sob o aspecto de um ser frágil, no sentido de necessitado, ameaçado, insatisfeito, instável e dependente. *Basar*, por sua vez, o mostra o humano sob o aspecto de um ser fraco.

<sup>297</sup> Hans Walter WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 40. Quando na linguagem profética e poética *nefesh* é referida a Javé, com ela “está acentuada a sua excitação [...] em ira e aversão [...] e no amor [...], o seu desejo livre [...] ou o seu ser vivo”. Id. Ibid.

<sup>298</sup> Para um estudo da palavra *Basar*, ver: G. GERLEMAN, *Basar – Carne*, Col. 541-545.

<sup>299</sup> Hans Walter WOLFF, op. cit., p. 43.

<sup>300</sup> Ibid., p. 47.

<sup>301</sup> Id. Ibid.

<sup>302</sup> Id. Ibid.

<sup>303</sup> Ibid., p. 49.

<sup>304</sup> Ibid., p. 50.

Em geral, a vida do ser humano é apresentada como:

Breve, ameaçada por todo tipo de perigo e acima de tudo marcada pela decadência, pela provisoriade e pelos pecados. A vida da pessoa humana é um sopro (Jó 7, 7, 16; Sl 39, 6; 62, 10; 94, 11; 114, 4), uma sombra (Sl 39, 7), uma erva que murcha (Sl 103, 15), como água derramada (2Sm 14, 14). Da terra e do pó (lama) ele veio e para aí volta irremediavelmente; sim, verdadeiramente o “Adão” da terra é uma existência no pó (cf. Jó 7, 21; 10, 9; 34, 14s; Sl 90, 3; 104, 29; Eclo 33, 10).<sup>305</sup>

Este pano de fundo assinala que o uso do termo *soma* em Paulo só é compreensível à luz da expressão *basar*. Desta forma se indica uma íntima relação entre a reflexão do apóstolo e o pensamento veterotestamentário. Contudo, não se consegue explicar a novidade presente no apóstolo; por isso a pergunta do seguinte ponto será: de quem Paulo é devedor?

#### 4.0 – Paulo, devedor de Cristo

A partir desta visão panorâmica do mundo de Paulo é possível perceber algo do desafio a ser enfrentado pela sua reflexão teológica. As aproximações entre o mundo greco-romano, religiões do Oriente e o Evangelho não podem ser eludidas. Se Paulo é devedor do judaísmo ou helenismo não parece ser uma formulação adequada da pergunta.

Construir a pergunta dessa forma supõe: Primeiro, que a religião seja um fenômeno quase monolítico, ou seja, que exista nela um único núcleo que cria sua identidade, coesão e preservação. Tal entendimento esquece ou minimiza os diversos movimentos existentes no interior de cada religião. Segundo, que o intercâmbio entre as religiões seja unidirecional, simplificando-se assim um complexo processo de diálogo presente entre as religiões.

Somam-se ao anterior outros elementos que têm dificultado uma resposta à pergunta acima feita. Por exemplo, a presença de uma certa hostilidade para com o judaísmo, iniciada com alguns Pais da Igreja, tendeu a descaracterizar Paulo como judeu. Além disso, uma leitura evolutiva da civilização dominou o cenário hermenêutico que tentava compreender o cristianismo primitivo. Em ambos os casos, tudo parece indicar que se encontrava por trás disso uma perspectiva etnocêntrica da cultura e da religião. Nela, a cultura e a civilização correm de forma ascendente do Oriente para Ocidente, tendo seu centro na Europa. Desta maneira, o ápice cultural se encontraria no helenismo e, no caso da

---

<sup>305</sup> Silvia SCHROER, Thomas STAUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, p. 14.

religião, no cristianismo. O resultado foi um distanciamento e uma desapropriação dos elementos judaicos do pensamento de Paulo.

Assim, por exemplo, o texto de Werner Jaeger<sup>306</sup>, apesar de considerar o cristianismo primitivo como um movimento judaico, insiste em averiguar a influência do helenismo sobre ele. Tal procedimento reflete a convicção de que o cristianismo primitivo é devedor do helenismo. Por outro lado, autores como André Chevitarese e Gabriele Cornelli, críticos de Jaeger, conservam o mesmo pressuposto.

(1) o cristianismo usou, desde o seu início, a língua grega; (2) o nome da nova seita, *christianoí*, teve origem na cidade grega de Antioquia; (3) o grego era falado em todas as sinagogas do Mediterrâneo (e do Egeu), o que implicou: o contato dos cristãos com um séquito de prosélitos politeístas presentes nas sinagogas; que toda a atividade de Paulo baseou-se neste fato; que as discussões com os judeus, a quem Paulo se dirigia nas suas viagens e a quem tentava de levar o evangelho eram conduzidas em grego; (4) tanto Paulo quanto os judeus citavam, via de regra, o Antigo Testamento da versão grega dos Setenta; (5) a presença marcante, nos autores cristãos, não só das formas literárias gregas da Epístola, segundo o modelo dos filósofos gregos, como também, de inúmeros exemplos, contidos em seus trabalhos, extraídos de autores gregos.<sup>307</sup>

A grande diferença entre o primeiro autor e estes últimos centra-se na compreensão do processo de helenização<sup>308</sup>.

Mas, afinal, de quem Paulo é devedor? Um versículo pode servir de resposta a essa pergunta: “Acaso não sabeis que o vosso corpo é santuário do Espírito Santo, que está em vós, o qual tendes da parte de Deus, e que não sois de vós mesmos? Porque fostes comprados por preço. Agora, pois, glorificai a Deus no vosso corpo” (1 Co 6. 19-20).

Foi dito anteriormente que esta pesquisa entende o apóstolo como um judeu que reflete sobre a sua tradição de fé híbrida a partir do evento Cristo. Fé híbrida, como foi assinalado no início deste capítulo, quer apontar para o fato de que o judaísmo antes de Paulo tinha assimilado algumas doutrinas do mundo grego articulando-as na sua teologia.

O evento Cristo se constitui em Paulo no eixo hermenêutico de toda a sua tradição religiosa. Desta forma, não foi necessário deixar seu passado religioso nem os textos do Antigo Testamento, mas fazer uma releitura deles a partir desse evento.

---

<sup>306</sup> Werner JAEGER, *Cristianismo primitivo e paideia grega*.

<sup>307</sup> André Leonardo CHEVITARESE, Gabriele CORNELLI, *Judaísmo, cristianismo, helenismo*, p. 8.

<sup>308</sup> “Os judeus achavam-se helenizados no tempo de Paulo, não só na Diáspora judaica mas, num grau considerável, também na Palestina; e (2) foi precisamente para esta fração helenizada do povo judeu que os missionários cristãos primeiro se dirigiram. Para Jaeger, neste sentido, não é possível compreender o cristianismo fora do contexto helenístico.” Ibid., p. 7.

A centralidade do evento Cristo nas primeiras comunidades pode ser vista pela observação que Hengel faz quando discute sobre a formulação cristológica “Filho de Deus”, contida na carta de Paulo aos Filipenses, capítulo 2, versos 6 até 8. Ele sugere que num lapso de 20 anos essa formulação estava concluída, já que a mesma teria sido herdada por Paulo de uma tradição mais antiga<sup>309</sup>. Por sua vez, Kim coloca como base da teologia e do apostolado de Paulo a “cristofania” no caminho para Damasco<sup>310</sup>.

Então, é possível dizer que se os termos gregos usados pelo apóstolo não são compreensíveis sem o pensamento veterotestamentário, porém os seus significados e sentidos vão depender da interpretação oferecida a partir do evento Cristo.

A seguir vamos abordar o conceito *soma* em Paulo.

## **5.0 – Soma em Paulo: uma aproximação**

Foi dito no início que a nossa aproximação à antropologia paulina, centrada no conceito *soma*, não será feita pela análise exegética dos seus escritos. Recorreremos a autores que já fizeram esse trabalho exegético e os avaliaremos a partir da nossa definição de trabalho de que o ser humano é corpo.

### **5.1 – Soma como totalidade individual**

Segundo Robert Gundry, o entendimento de *soma* como a totalidade da pessoa parece ter uma aceitação geral entre os exegetas paulinos, mesmo que em diferentes matizes. Assim, por exemplo, K. Grobel usa *soma* como *metonímia* para a totalidade do ser. Conzelmann refere-se à totalidade humana sob o aspecto do seu corpo físico. W. D. Stacy entende *soma* como o centro da vida pessoal, presente e futura. Para M. E. Dahl, *soma* é a totalidade do ser humano em todos os seus aspectos. Em X. Leon-Dufour, *soma* é um conjunto de órgãos físicos, mas quando referido à totalidade da pessoa pode ser *espírito* ou *carne*. E para A. M. Hunter, *soma* é o princípio de identidade que permanece através de todas as mudanças de substância, sejam no organismo ou na pessoa<sup>311</sup>. Contudo, Bultmann é o maior expoente desta perspectiva. Na seqüência consideraremos alguns dos seus aportes.

---

<sup>309</sup> Martin HENGEL, *El hijo de Dios*, p. 12, 26. A pergunta sobre se o evento Cristo colocou Paulo numa outra religião, que seria o cristianismo, é assunto para outra discussão.

<sup>310</sup> Seyoon KIM, *The origin of Paul's gospel*, p. 332.

<sup>311</sup> Robert H. GUNDRY, *Soma in Biblical Theology*, p. 5-7.



### 5.1.1 - O lugar: Rudolf Bultmann

Em termos gerais, é possível dizer que o pensamento existencialista constitui-se no grande marco dentro do qual se articula o trabalho de Bultmann. Uma boa definição desse pensamento é proposta por Fromm com as seguintes palavras: “Representa o protesto contra a alienação do homem, contra sua perda de si mesmo e contra sua transformação em objeto; é um movimento oposto à desumanização e automatização do homem, inerente à revolução do industrialismo ocidental”<sup>312</sup>.

Seguindo esse impulso de protesto, a reflexão teológica de Bultmann se organiza em reação a uma teologia que se tinha distanciado das necessidades existenciais do ser humano. Segundo ele, uma relação com Deus que permanece somente no nível do sentimento carece de sentido<sup>313</sup>. É necessário, afirma ele, que todo ato de fé seja ao mesmo tempo um ato de conhecimento<sup>314</sup>. Pela correlação do “crer e compreender” é que Bultmann busca superar o distanciamento expresso nos aforismos “compreender para crer” da teologia liberal e “creio para compreender” de Barth<sup>315</sup>.

Desta forma, a teologia não pode ser nem especulação, nem uma consideração sobre a essência das coisas. Ela deve estar ligada a uma relação significativa que acontece na existência<sup>316</sup>. Trata-se de uma relação constituída pela ação de Deus, como ato primeiro, e pela reação do ser humano, como ato segundo. A partir desta afirmação é que Bultmann pode dizer que “todo enunciado sobre Deus é, ao mesmo tempo, enunciado sobre o ser humano, e vice-versa. Por isso e nesse sentido, *a teologia paulina é simultaneamente antropologia*”<sup>317</sup>. Isto é, cada palavra sobre Deus refere-se àquilo que ele faz no ser humano, e toda palavra acerca deste último fala da atuação de Deus e da sua exigência para

---

<sup>312</sup> Erich FROMM, *O conceito marxista do homem*, p. 7.

<sup>313</sup> Segundo Schilling, Bultmann rejeita a tendência da teologia liberal de colocar a fé cristã como um fenômeno da história das religiões. Paul SCHILLING, *Contemporary continental theologians*, p. 81.

<sup>314</sup> “Uma relação com Deus que fosse apenas sentimento, somente ‘piedade’ e não simultaneamente um saber a respeito de Deus e ser humano em um só é algo inimaginável para Paulo. O ato de crer é, ao mesmo tempo, um ato do conhecer, e análogamente o conhecer teológico não pode separar-se do crer.” Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 246.

<sup>315</sup> Acerca deste tema em Barth, ver: Karl BARTH, *Fé em busca de compreensão*.

<sup>316</sup> “Por isso a teologia paulina não é um sistema especulativo. Ela trata de Deus não em sua essência em si, mas somente em seu significado para o ser humano, para sua responsabilidade e sua salvação.” Rudolf BULTMANN, op. cit., p. 246.

<sup>317</sup> Id. Ibid. Dunn observa duas conseqüências positivas dessa afirmação: primeiro, que a teologia de Paulo não é meramente especulativa, mas prática. Segundo, o destaque do caráter relacional da teologia paulina. James D. G. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 82-83.

com o ser humano<sup>318</sup>. Portanto, a teologia, para Bultmann, trata de uma relação de “compreensão” que o ser humano mantém com Deus na sua existência.

Mas, como isto se expressa nos textos de Paulo? E, mais especificamente, como essa definição de teologia afeta o entendimento do termo *soma*?

A hermenêutica de Bultmann está configurada pela compreensão relacional da existência. Eis porque um escrito não é uma mera coletânea de fatos puros. Estabelecendo-se uma relação entre texto e intérprete, todo texto contém significados que exprimem uma compreensão da existência. Entretanto, um texto falará de acordo com o tipo de interesse ou de pergunta existencial de quem o aborda. Isto é o que Bultmann chama de pré-compreensão existencial. Finalmente, a compreensão de um texto se resolve, para o intérprete, quando este alcança uma autocompreensão mais profunda em relação às suas possibilidades existenciais. Essa autocompreensão, para ser autêntica, deve levar a uma decisão existencial.

No caso do Novo Testamento, segundo Bultmann, existe uma diferença, já que nele se encontra objetivada a existência humana autêntica. Deus a revelou no evento Jesus de Nazaré. Por outro lado, o NT se iguala a qualquer texto para sua compreensão. Depois de despido o texto da sua forma mitológica pela demitologização, o texto está em condições de receber uma interpretação existencial.

Tendo em vista o que foi dito acima, é possível dizer que, em Bultmann, o conceito *soma* não interessa enquanto designação de uma coisa em si, mas somente na medida em que seu significado pode levar a existência a uma opção autêntica, isto é, uma relação existencial mais profunda.

### 5.1.2 - A proposta

Bultmann inicia sua aproximação ao conceito *soma* sob a pergunta: “O que é, então, o especificamente humano, que dá à relação humana com Deus seu caráter singular?”<sup>319</sup>.

---

<sup>318</sup> “Todo enunciado sobre Deus fala daquilo que ele efetua no ser humano e exige dele, e correspondentemente, vice-versa, todo enunciado sobre o ser humano fala do feito e da exigência de Deus ou do ser humano do modo como está qualificado pelo agir divino e sua exigência, e sua atitude em relação a estes.” Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 246.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 247.

Ele assinala que a insistência de Paulo na ressurreição do corpo (1 Co 15)<sup>320</sup> coloca em destaque o conceito *soma*. Contudo, o termo em questão não se refere à forma ou figura corporal, mas à pessoa inteira<sup>321</sup>. Por ser a única forma da existência humana que existe, o *soma-corpo* pertence essencialmente à pessoa. Conseqüentemente, pode-se dizer que o ser humano não tem um corpo, mas que ele é um corpo<sup>322</sup>. Mais adiante ele afirma que o sentido de *soma* oscila entre “eu” e “pessoa”. Tudo isso o leva a dizer que, por meio do conceito *soma*, pode-se designar o ser humano, a pessoa como totalidade. Entretanto, o que isso significa?

A sua resposta pode ser reproduzida da seguinte maneira:

*Ele se chama de soma contanto que pode tomar a si mesmo por objeto de seu agir ou experimenta a si mesmo como sujeito de um evento, de um sofrer. Portanto, o ser humano pode ser chamado de soma na medida em que tem uma relação consigo mesmo, na medida em que, de certo modo, pode distanciar-se de si mesmo.*<sup>323</sup>

*Soma*, segundo esta definição, refere-se a um distanciamento que a pessoa tem de si mesma, uma relação consigo mesma. Ou, como Bultmann escreve noutra parte: o ser humano se chama *soma* enquanto pode dispor de si mesmo e pode ser objeto da sua própria atuação<sup>324</sup>. No sentido inverso: o ser humano deixa de ser *soma* quando cessa de ter alguma relação consigo mesmo<sup>325</sup>.

Voltamos a perguntar: o que isso pode significar? Qual a relevância dessa relação? Para Bultmann, essa relação é o elemento distintivo do humano. A possibilidade de concordar consigo mesmo ou discrepar de si mesmo, além de evidenciar a sua liberdade, abre as possibilidades à autoconstrução. Desta forma, se concordar, pode-se tornar dono de si mesmo, isto é, objeto de sua conduta. E, se discordar, pode perder o controle sobre si para forças estranhas. Em última análise, ser *soma* significa existir perante as possibilidades de ser bom ou mau, a ter uma relação com Deus ou não<sup>326</sup>.

<sup>320</sup> Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 246.

<sup>321</sup> De maneira similar S. Wibbing diz que, em Paulo, “soma tem um significado especializado no sentido de ‘pessoa’. A existência humana – mesmo na esfera de pneuma (‘espírito’) – é uma existência corporal, somática. É contrário ao pensamento de Paulo conceber o corpo como sendo mera figura ou forma”. S. WIBBING, *Soma*, p. 521.

<sup>322</sup> Rudolf BULTMANN, op. cit., p. 248. Da mesma opinião são: R. KOCH, *Homem: no Novo Testamento*, p. 469 e S. WIBBING, op. cit., p. 518-525.

<sup>323</sup> Rudolf BULTMANN, op. cit., p. 252. (Os destaques são do autor).

<sup>324</sup> Ibid., p. 253.

<sup>325</sup> Ibid., p. 253-254.

<sup>326</sup> Ibid., p. 254.

### 5.1.3 - Considerações

Sem dúvida muitos são os pontos que podem ser analisados. Mas aqui nos restringiremos aos assuntos que dizem relação à nossa pesquisa<sup>327</sup>.

Uma primeira observação refere-se ao conceito de totalidade. É evidente que em Bultmann existe um deslocamento acerca do que é constitutivo do ser humano. Nenhuma essência pode ser considerada como substancial à constituição do ser humano; somente a existência é relacional. Trata-se de uma existência configurada como um autodistanciamento que possibilita opções. A partir dessa estrutura antropológica, o autor devolve à pessoa sua dimensão de sujeito, extraviada num mundo industrializado. Contudo, que tipo de totalidade é essa que acaba sendo referida a uma interioridade existencial?

O que expusemos acima nos leva a concluir que uma antropologia assim definida acaba afirmando o indivíduo como início e limite da humanidade. Isso significa que o processo de distanciamento e autocompreensão, para opções existencialmente significativas, tem como finalidade o aprimoramento do indivíduo que já se encontrava no início de todo este processo. Com isso se funda tanto um individualismo como um sinergismo. Isto é, um processo autônomo de autodesenvolvimento, onde esse indivíduo acaba transcendendo sua própria condição a partir de si mesmo<sup>328</sup>. De alguma forma, isso não confere com a idéia de liberdade dependente proposta por Paulo nas suas cartas.

Uma última questão diz respeito à pergunta, se *soma* como totalidade perdeu aqui a sua materialidade. *Soma* acabou sendo transformado numa metáfora da estrutura existencial humana, onde já nada se diz acerca da condição do ser humano como ser material. A este respeito duas observações:

A primeira é que *soma* como totalidade aparece como uma espécie de dualismo. Isto acontece toda vez que se faz de *soma* o “eu” ou a personalidade como sujeito de opção e do corpo o instrumento de nosso agir. Uma vez colocado o núcleo central do ser humano na pessoa em decisão, o corpo não passa de um meio de concretização das decisões desse

---

<sup>327</sup> Para uma análise da teologia de Bultmann e seu pano de fundo filosófico ver: John MacQUARRIE, *An existentialist Theology*.

<sup>328</sup> A esse respeito Käsemann escreve: “É arriscado dizer que, pelo menos potencialmente, o eu pode ser uma coisa só consigo mesmo, que pode pertencer a si mesmo e que pode dispor de si mesmo. Estas são coisas que não competem jamais à criatura e que não são concedidas nem ao crente, o que vive e morre para seu Senhor e permanece subtraído a si mesmo, não menos do que o pecador sob o jugo das potências”. Ernst KÄSEMANN, *Perspectivas paulinas*, p. 29.

núcleo. Por isso Käsemann está certo quando observa que tal compreensão acaba rompendo a visão de ser humano como totalidade<sup>329</sup>.

A segunda observação a ser destacada é que, para Bultmann, o corpo físico está vinculado à *sarx*, carne, como o poder inimigo de Deus<sup>330</sup>. Desta forma, a dimensão material do ser humano se encontra sob um certo estigma.

Assim sendo, *soma* como totalidade, aqui, não vem ao encontro da nossa definição de trabalho proposta no início. Se bem que se recupere a noção de totalidade, o preço a ser pago parece ser muito alto. A materialidade humana fica desconsiderada.

## 5.2 – *Soma* como comunicabilidade

### 5.2.1 – O lugar: Ernst Käsemann

Em termos gerais, é possível dizer que Käsemann reage tanto ao idealismo que configura o pensamento de Bultmann como ao individualismo que este termina propondo. Para ele, é difícil entender a pessoa a partir de um aspecto individualista, isolado do mundo no qual vive. Tampouco lhe é fácil aceitar *soma* como uma “relação consigo mesmo”, a ponto de significar um “distinguir e distanciar a pessoa humana de sua corporeidade”<sup>331</sup>.

Destacamos aqui dois pontos subjacentes à sua resistência. Por um lado, a totalidade proposta por Bultmann para *soma* termina perdendo-se no decorrer das suas argumentações. Por outro lado, o fato de que na antropologia de Bultmann o ser essencial acaba sendo um indivíduo isolado que transcende a natureza a partir de si mesmo.

Perante este dualismo, individualismo e sinergismo incorporados ao termo *soma*, Käsemann procura uma saída. Para tanto, diferentemente de Bultmann, propõe definir o ser humano como um ser provocável e constantemente provocado. Nas suas palavras, alguém que existe sempre “diante de um apelo ao qual deve responder pensando, falando, agindo, sofrendo”<sup>332</sup>. Tais são as linhas que orientam seu trabalho, ao menos no tema do nosso interesse.

---

<sup>329</sup> “Se o corpo é considerado instrumento do nosso agir ou, quando muito, objeto de nosso fazer e sofrer, evidentemente [...] o homem não é mais tomado em seu todo, e não é sem razão que a pessoa propriamente dita é separada dele.” Ernst KÄSEMANN, *Perspectivas paulinas*, p. 29.

<sup>330</sup> Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 256-257.

<sup>331</sup> Ernst KÄSEMANN, op. cit., p. 27.

<sup>332</sup> Ernst KÄSEMANN, *Perspectivas paulinas*, p. 13.

### 5.2.2 – A proposta

Para o autor a expressão *soma*, em Paulo, foge dos significados gregos como cadáver, designação de quantidade ou de organismo. Ele tampouco endossa a idéia de pessoa ou personalidade proposta por Bultmann, já que todos os termos antropológicos designam o ser humano como um todo<sup>333</sup>. Então, qual o significado de *soma*? Para Käsemann, *soma* aponta para o ser humano como:

Existência não isolável, isto é, na necessidade e na realidade da comunicação, amigável ou hostil, como ser que se encontra em um mundo preexistente, na dependência de poderes e forças, das quais se apercebe. Neste sentido, esta nossa existência terrena é sempre caracterizada pelo fato de sermos membros de alguma coisa ou de tomarmos parte em alguma coisa<sup>334</sup>.

Desta forma, Käsemann aproxima o significado de *soma* da sua definição de ser humano acima anotada. A comunicação torna-se o elemento fundamental para entender o ser humano como uma entidade relacional e não isolada, e sim, referenciada. Neste ponto, ele se distancia de Bultmann. Enquanto este último fecha a pessoa humana num diálogo consigo mesma, o primeiro abre-a para a comunicação fora dela.

Para Käsemann, a comunicação e a condição de estar num mundo dado colocam em destaque a dimensão corporal do ser humano. A corporeidade é o ser humano considerado na sua necessidade de comunicação, de relação com o mundo<sup>335</sup>. Afirma ele que para o apóstolo Paulo, “todos os caminhos de Deus com a sua criação começam e terminam na corporeidade. Não existe, para ele, ação divina que não tenda para ela, que não queira manifestar-se nela”<sup>336</sup>. Com essas palavras ele se opõe ao idealismo cuja antropologia estava centrada num ser descarnado e universal. Para Käsemann, o ser humano de Paulo é um ser que vive no corpo; por essa razão, as ações de Deus não podem estar ausentes dessa dimensão.

Uma última consideração diz respeito à idéia de solidariedade vinculada à noção do ser humano como ser aberto, em relação. O autor, na sua definição de *soma*, afirmou que

---

<sup>333</sup> Ernst KÄSEMANN, *Perspectivas paulinas*, p. 26-28.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>335</sup> “Deveremos afirmar que a corporeidade é a essência do homem considerado em sua necessidade de participar do criatural e na sua capacidade de comunicação, no sentido mais amplo, isto é, na sua relação com um mundo que é anterior a ele.” *Ibid.*, p. 30.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 27.

“nossa existência terrena é sempre caracterizada pelo fato de sermos membros de alguma coisa ou de tomarmos parte em alguma coisa”<sup>337</sup>. Com essas palavras ele atribui à idéia de solidariedade uma conotação de coletivo. *Soma* nunca se encontra num vácuo, ele sempre estará condicionado. Sua existência, segundo Paulo, será “em Adão” ou “em Cristo”. Ambas as pessoas são entendidas como figuras representativas de um tipo de humanidade. Elas são apresentadas não como pessoas individuais, mas como pessoas coletivas, como um contexto que condiciona a forma de ser e de estar do ser humano perante Deus, si mesmo, o próximo e a natureza.

Esta articulação permite ao autor opor-se ao individualismo proposto por Bultmann. Assim sendo, enquanto “em Adão” a existência humana permanece no âmbito da *sarx-carne*, onde domina o pecado, a pessoa humana não chega a ser um “indivíduo”. Isto é assim “porque (Adão) como representante do seu mundo, estava em poder das potências dele”<sup>338</sup>, ainda que sua pretensão tenha sido a de uma existência em autonomia. “Em Cristo”, no *soma-corpo* de Cristo, o ser humano é definido a partir da graça como criatura, contexto no qual inicia seu caminho à individuação. Por isto o autor pode afirmar que o indivíduo “não é premissa de uma teoria antropológica, mas resultado da graça”<sup>339</sup>.

Então, Adão e Cristo indicam que o ser humano, enquanto ser humano, não pode existir isolado. Sua relacionalidade configura seu ser e existência como coletivo, se bem que, em Adão, essa configuração se encontre distorcida.

Resumindo, é possível dizer que em Käsemann *soma* aponta para o ser humano como um ser aberto em todas as direções e sempre situado numa solidariedade, sendo a corporeidade a concretização da pessoa. Contudo, seu caminho para sua individuação só terá início se entrar no *soma-corpo* de Cristo. Ou seja, o indivíduo só pode aparecer se a pessoa mudar de referencial. Em Adão, seu individualismo é escravidão. Mas em Cristo sua comunhão é liberdade e, portanto, possibilidade de individuação.

### 5.2.3 – Considerações

O individualismo definido por Bultmann é corrigido por Käsemann quando este modifica a compreensão de *soma* como totalidade. A existência humana, a totalidade, não se encontra fechada no próprio indivíduo, e sim referida a uma constante interpelação à

<sup>337</sup> Ernst KÄSEMANN, *Perspectivas paulinas*, p. 129.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 41.

qual o ser humano deve responder. Ademais, a proposta de autoconstrução bultmaniana acaba sendo abafada pela afirmação de que a individuação é fruto da graça e não um pressuposto antropológico. Desta forma, não é a autocompreensão que leva a pessoa a se tornar sujeito da sua própria existência, mas o diálogo com Deus no contexto do corpo de Cristo, a Igreja.

Käsemann busca, também, superar o dualismo, sugerido por Bultmann, quando define a corporeidade como a concretização externa do movimento da existência humana. Isto é, como evidência da comunicação e relação da pessoa humana com seu mundo. Contudo, o corpo acaba se tornando um “sinal” da existência condicionada do ser humano. Assim sendo, a pessoa humana, enquanto corpo, evidencia seu caráter criatural, como qualquer outro ser dentro da natureza. A pergunta que nos surge aqui é se não estamos novamente diante de um certo dualismo. O autor faz uso da analogia para comparar a vida no corpo com a existência humana. Se o ser humano na sua corporeidade vive condicionado pelas leis da natureza e numa constante necessidade de comunhão, na sua existência não será diferente. O valor do corpo está naquilo para o que ele aponta, a saber, o núcleo do humano, a existência condicionada.

Assim sendo, *soma*, em Käsemann, permanece configurado pelos moldes do existencialismo, onde a existência, mesmo que condicionada, torna-se estrutura fundamental do ser humano. Nessa organização do humano, o corpo não passa de um reflexo da existência assim configurada. Desta forma, a materialidade humana acaba sendo perdida em favor da afirmação da pessoa humana como condicionada e em comunicação.

### **5.3 – Soma como interdependência**

#### **5.3.1 - O lugar: John A. T. Robinson**

Na obra sobre o corpo na teologia paulina Robinson, já mencionado, busca responder a dois desafios do seu tempo. O primeiro diz respeito à condição humana definida como “o homem socializado”<sup>340</sup>. Com essas palavras ele aponta para um ser humano escravizado num totalitarismo, sem liberdade e independência individual para com o ambiente social<sup>341</sup>. Passou o tempo, diz ele, no qual a humanidade podia ser caracterizada pelo indivíduo em sua independência e liberdade.

---

<sup>340</sup> “The socialised man.” John A. T. ROBINSON, *The Body*., p. 7.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 7.



O segundo desafio é a resposta oferecida a esse “homem socializado”. O autor adverte que o individualismo como caminho de superação do totalitarismo não é uma alternativa válida para quem quiser viver vida verdadeira.

Portanto, o objetivo do trabalho sobre a antropologia paulina de Robinson é tanto a superação do totalitarismo como do individualismo.

Um dos pressupostos do seu trabalho é a afirmação de que a interdependência faz parte da própria humanidade. A liberdade humana não pode ser definida como independência ou individualismo, mas como aquilo que permita a uma pessoa ser capaz de se encontrar a si mesma na interdependência da comunidade.

Por esta razão, a saída do totalitarismo social não se encontra na afirmação do individualismo, mas em descobrir-se a si mesmo como pessoa, em escolher livremente a interdependência com os outros, como parte da sua própria natureza. Assim sendo, “a alternativa perante o impessoal ‘eles’ não é o ‘eu’, mas um ‘nós’”<sup>342</sup>.

Robinson afirma que o conceito de corpo em Paulo vem ao encontro da compreensão humana acima exposta. Existe uma coincidência, diz o autor, entre a condição humana da época atual e a de Paulo. Enquanto Robinson busca responder ao “homem socializado”, o apóstolo tem como ponto de partida da sua teologia um ser humano submetido e sem a possibilidade de controlar seu próprio destino e de realizar seu verdadeiro propósito de vida<sup>343</sup>.

### 5.3.2 – A proposta

O autor insiste que *soma* em Paulo se encontra relacionado com o pensamento veterotestamentário. Então, se para o pensamento grego os significados de *soma*<sup>344</sup> podem ser: cadáver, organismo, forma ou figura, no sentido de um invólucro ou exterioridade da pessoa em que se encontra um núcleo interno e imaterial (seja alma ou espírito), para o apóstolo esse termo designa algo diferente.

O problema, diz Robinson, é que a palavra *soma*, como tal, não tem antecedentes no Antigo Testamento. Mesmo que a Septuaginta traduza por *soma* entre 11 e 13 termos, nenhum deles é equivalente. Para ele, o único termo que tem valor técnico ou doutrinal que

<sup>342</sup> “The alternative to the ‘They’ is not the ‘I’ but the ‘We’.” John A. T. ROBINSON, *The Body*., p. 8.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 8-9.

<sup>344</sup> Um estudo histórico do termo *SOMA* pode ser encontrado em E. SCHWEIZER, *Soma*, p. 1024-1094.

possa servir de antecedente de *soma* em Paulo é *basar-carne*. Contudo, *basar* significa tanto *sarx-carne*<sup>345</sup> como *soma-corpo*<sup>346</sup>. Por isso, se faz necessário procurar as semelhanças e diferenças semânticas entre as palavras, a fim de estabelecer o significado de *soma-corpo*.

As coincidências de significados entre *sarx* e *soma* são expostas da seguinte maneira: o primeiro significado é o homem exterior, o corpo. No entanto, Robinson adverte que tal uso acontece só uma vez em Paulo (cf. Gl 6. 17; 1 Co 9. 27; 1 Co 13. 3; Cl 2. 17, 23). O segundo expressa a presença física da pessoa (cf. 2 Co 10. 10; 1 Co 5. 3; Cl 2. 5; 1 Ts 2. 17). O terceiro se apresenta como fonte e portador da sexualidade (Cf. Rm 1. 24, 26s; 4. 19; 1 Co 6. 13-20; 7. 4). A quarta acepção faz referência, não a algo que o ser humano possua, mas ao que o ser humano é. Seria o equivalente à nossa palavra personalidade (cf. 1 Co 6. 18-19s; Ef 5. 28s; Rm 12. 1; Fp 1. 20)<sup>347</sup>. No quinto, mediante uma perífrase, *soma* adquire o significado de pronome pessoal (cf. Rm 6. 12s; 2 Co 4. 10-12; 1 Co 6. 15; 12. 27). O sexto significado designa o ser humano enquanto ser no mundo (cf. 2 Co 5. 3, 6, 8, 10; 12. 2s; Hb 13. 3; Rm 1. 24; 8. 11; 12. 1; 1 Co 6. 15; Ef 5. 28). E, como complemento desse significado, a expressão “viver no corpo” indica, segundo Robinson, a solidariedade e a segurança da existência terrena. Quer dizer, “o corpo [...], como a carne, é o que une os homens uns com os outros, e não aquilo que os separa como indivíduos”<sup>348</sup>. Observa-se, ainda, que este *ser no corpo* cria um vínculo, não só com a criação toda, mas também com os poderes que controlam o corpo, tais como os do pecado e da morte, a partir da queda.

De maneira geral, então, para o autor, *sarx-carne* representa o ser humano na sua alteridade com respeito a Deus, na sua fraqueza e mortalidade.

A palavra *soma*, por sua vez, difere de *sarx* nos seguintes aspectos: primeiro, não tem em si mesma a conotação de debilidade e mortalidade. Segundo, que atribui-se-lhe o

<sup>345</sup> Um estudo da palavra *SARX* pode ser encontrado em: Gerhard FRIEDRICH (Ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, v. 7, p. 98-151. Também: Colin BROWN (Ed.), *O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, v. I, A-D, p. 354-365.

<sup>346</sup> John A. T. ROBINSON, *The Body*., p. 26-31. Nessa mesma direção vão as palavras de Koch quando diz: “Como no Antigo Testamento, o homem é considerado no Novo como uma totalidade viva, como unidade inseparável, composta de *Soma* (Sarx), *Psiche* e *Pneuma*.” *Soma* designa, antes de mais nada (como *basar*), o corpo, que existe com a ‘alma’ ou o ‘espírito’ (ver 1 Tes 5, 23; 1 Cor 5,3; 7, 34; também 1Cor 6, 13-20; 7, 4; 9, 27; 13, 3), bem como com seus membros (Mt 5, 30; Rom 12, 4s.; 1Cor 12, 12-26)”. R. KOCH, *Homem: no Novo Testamento*, p. 468.

<sup>347</sup> John A. T. ROBINSON, op. cit., p. 28.

<sup>348</sup> “The body [...], like the flesh, is what ties men up with each other, rather than what separates them as individuals.” Ibid., p. 29.

externo como oposto ao espiritual, ou o meramente humano como oposto ao divino. Desta forma, Paulo não pode usar *katá soma* para assinalar o viver da pessoa que pretende se autofundar no seu próprio ser de criatura<sup>349</sup>, mas tem de usar *katá sarka*.

Portanto, enquanto *sarx* representa o ser humano na sua solidariedade com a criação, porém distanciado de Deus, *soma* representa o ser humano na sua solidariedade com a criação e voltado para Deus.

Isso significa que o *soma* não está destinado para o pó. À *sarx* Paulo não promete nenhuma ressurreição, ele a proclama para o corpo. O ser humano como *sarx* não pode herdar o reino de Deus, mas pode herdá-lo como *soma*<sup>350</sup>. Conseqüentemente, segundo Robinson, a diferença entre ambos os termos é a orientação do caráter relacional do ser humano. Se com *sarx* o ser humano é designado como estando “distanciado” de Deus, mediante o termo *soma* ele aparece direcionado para sua “finalidade” criatural, a comunhão com Deus.

Por conseguinte, a resposta de Robinson para o totalitarismo e individualismo é a seguinte: enquanto as pessoas se aferram a um individualismo para recuperar sua independência, *soma*, em Paulo, assinala a solidariedade como a estrutura fundamental a partir da qual tem de ser vivida a vida da pessoa. A responsabilidade para com Deus passa a ser o fundamento de uma existência relacional solidária, que só pode ser vivida na interdependência da comunidade do corpo de Cristo, a Igreja.

### 5.3.3 – Considerações

Sobressai como algo positivo o destaque dado à interdependência solidária como constitutiva da natureza humana. Diferentemente de Käsemann, para o qual a pessoa aparece como ato segundo e em resposta à interpelação, essa interdependência aparece em Robinson como um elemento ativo que leva a pessoa a um constante movimento para o outro.

Entretanto, essa interdependência solidária, como parte da estrutura fundamental humana, só se “ativa”, ou efetiva, quando a pessoa aceitar viver segundo ela. E isso só acontece na interdependência da comunidade. Aqui temos um nó. Tudo parece indicar que em Robinson *soma* deve ser entendido como vinculado a duas instâncias. A primeira é a

---

<sup>349</sup> John A. T. ROBINSON, *The Body*., p. 31.

<sup>350</sup> Id. Ibid.

pessoa humana como lugar ou âmbito interno da decisão solidária<sup>351</sup>. A segunda é a comunidade como o espaço onde se vivencia a interdependência. Assim sendo, a decisão e a vivência aparecem articuladas em dois âmbitos diferentes: o interno e o externo.

Nessa construção se passa do dualismo de Bultmann, entre o eu e o corpo, para o eu e a comunidade. Neste ponto Käsemann parece mais perto de Paulo. Para ele, não existe um livre trânsito da pessoa humana. Ele questiona essa pretensa liberdade que possibilita um distanciamento, seja “eu/corpo” ou “eu/comunidade”. Em lugar de um ser humano livre, ele aparece como submerso nas forças que o definem, seja em *sarx* ou em Cristo.

Apesar de para Robinson a corporeidade permitir a concretização da interdependência solidária, o corpo como corpo, a dimensão material de *soma*, não recebe o tratamento devido, de maneira que o corpo se acaba perdendo perante as condições da existência.

## 5.4 – *Soma* como corpo físico

### 5.4.1 – O lugar: Robert H. Gundry

Na obra *Soma in biblical theology*<sup>352</sup>, Gundry inicia seu trabalho reagindo à concepção de *soma* como a totalidade humana. Para ele, essa definição “holística”, proposta por Bultmann e seguida por Robinson, entre outros, leva a uma desmaterialização do termo em questão<sup>353</sup>.

Ele observa que essa definição tem dominado o campo de significados de *soma*, de maneira que ela tem sido adotada sem maiores questionamentos, dando lugar a interpretações que tornam o termo, quando não ambíguo, contraditório.

O objetivo do seu texto é examinar as evidências no intuito de definir *soma* como referindo-se ao corpo físico. Para tanto, segue um roteiro que vai desde a literatura extrabíblica, passando pela LXX e pelos escritos do Novo Testamento, para finalmente chegar aos textos paulinos.

---

<sup>351</sup> Segundo James Dunn isto é assim, porque Robinson coloca *soma* como equivalente à nossa moderna palavra “personalidade”. James DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, 23, p. 87.

<sup>352</sup> Robert H. GUNDRY, *Soma in biblical theology*.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 4-5.

### 5.4.2 – A proposta

Como foi dito acima, para Gundry, *soma* denota o corpo físico. Refere-se com isso à parte “na” e “pela” qual o ser humano vive e age no mundo<sup>354</sup>. Segundo ele, não existe respaldo na literatura consultada para afirmar que *soma* possa ser “definido” como a totalidade da pessoa<sup>355</sup>. Por sua vez, isso não significa que *soma* não possa “representar” a pessoa toda. Por que *soma* pode “representar”, e não “significar”, a totalidade da pessoa humana?

O autor entende que o ser humano é uma unidade de partes, interior e exterior. E *soma*, como corpo físico, abarca a interioridade, de maneira que pode representar a totalidade da pessoa. O fundamento desta argumentação o autor a encontra nos autores do Antigo Testamento. Eles dificilmente tratam as partes do ser humano isoladamente. Isto é assim, diz Gundry, porque a unidade de *soma* com a alma e o espírito não permite que *soma* seja tratado em partes<sup>356</sup>.

Não obstante, a unidade proposta pelo autor é especificada, mais adiante, como dualidade antropológica. Segundo Gundry, essa é a resposta de Paulo perante a antropologia unitária do Antigo Testamento e o dualismo helenístico. Então, sem estabelecer uma hierarquia entre as partes<sup>357</sup>, Paulo teria descrito o ser humano da seguinte maneira: *Soma* sempre se refere ao físico, à exterioridade. O incorpóreo e as funções humanas, a interioridade, são descritos por várias palavras, tais como: *pneuma*, *psyche*, *kardia*, *nous*, *dianoia*, *phrenes*, *syneidesis*, *ho eso anthropos*<sup>358</sup>. E a totalidade humana, foco da discórdia de Gundry, é designada por meio da palavra *anthropos*, e não *soma*.

---

<sup>354</sup> “The *soma* denotes the physical body, roughly synonymous with ‘flesh’ in the neutral sense. It forms that part of man in and through which he lives and acts in the world.” Robert H. GUNDRY, *Soma in biblical theology*, p. 50.

<sup>355</sup> Ibid., p. 79.

<sup>356</sup> “It is a unity of parts, inner and outer, rather than a monadic unity. Ancient writers do not usually treat *soma* in isolation [... The *soma* may represent the whole person simply because the *soma* lives in union with the soul/spirit. But *soma* does not mean ‘whole person’, because its use is designed to call attention to the physical object which is the body of the person rather than to the whole personality. Where used of whole people, *soma* directs attention to their bodies, not to the wholeness of their being.” Ibid., p. 79-80.

<sup>357</sup> Ibid., p. 156.

<sup>358</sup> “*Soma* always refers to the physique, but so does *sarx* at times. A number of words refer to the incorporeal side of man and functions thereof: *pneuma*, *psyche*, *kardia*, *nous*, *dianoia*, *phrenes*, *syneidesis*, *ho eso anthropos*. For the whole man, Paul uses *anthropos*. In other words, there is an ontological duality, a functional pluralism, and an overarching unity. No emphasis lies on the duality, however. It is just there. Paul is not interested in anthropology as an independent motif. Rather, he treats man as the object of divine dealings and as the subject of activity in the order which God created.” Ibid., p. 84-85.

Do exposto se percebe que o ser humano, segundo Gundry, é um ser de estrutura dual, interior e exterior, mas que existe numa integralidade. Neste horizonte, *soma* assinala a exterioridade, o corpo físico.

### 5.4.3 – Considerações

Podemos iniciar as observações perguntando: até onde é possível ir com a intenção de recuperar uma ênfase perdida? Dunn está certo ao dizer que Gundry, procurando criticar Bultmann, “enfraquece criticamente a sua posição (que *soma* sempre significa o corpo físico) enfocando de maneira demasiado restrita essa extremidade do espectro no seu uso bíblico”<sup>359</sup>?

Sem dúvida o autor coloca em destaque a dimensão física do ser humano, um tanto perdida nos diversos significados contidos na expressão “totalidade”. Mas *soma* como termo que se referiria única e exclusivamente ao corpo físico, à exterioridade, parece um reducionismo para uma palavra polissêmica.

Com referência a isso, o autor propõe uma unidade antropológica expressa numa dualidade: interioridade e exterioridade. Mas quando diferencia a primeira como imaterial e a segunda como material, faz com que o ser humano apareça composto de duas substâncias diferentes. Desta forma, a unidade humana, por ele afirmada, já não é essencial, e sim funcional. Mediante tal mudança, a unidade acaba convertendo-se numa espécie de dualismo.

Tudo parece indicar que Gundry não consegue ver que aquilo que as palavras designam, certas funções do ser humano e que ele chama de interioridade, são partes do próprio corpo físico que ele denomina de *soma*. São os órgãos do corpo físico que podem exprimir, ou assinalar, uma diversidade de expressões do humano, inerentes à natureza humana, assim como no pensamento veterotestamentário. Evidencia-se, assim, que o denominado “físico” não pode ser distanciado do chamado “não-físico”. Essa dissociação permite um entendimento de *soma* como a parte física do ser humano.

Ao contrário de Gundry, parece-nos que *soma* bem pode ser “definido” como a totalidade da pessoa humana, com a observação de que, neste caso, ela significa tanto a exterioridade como a interioridade.

---

<sup>359</sup> James D. G. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 87, nota 23.

## 5.5 - Soma como corporificação

### 5.5.1 - O lugar: James Dunn

Dunn está convencido de que a discussão sobre a influência hebraica ou grega em Paulo é de pouca ajuda. Ele prefere procurar “a coerência do pensamento de Paulo em si mesmo e apenas chamar a atenção para pontos de influência possíveis quando estes forem relevantes para nossa compreensão melhor de Paulo”<sup>360</sup>.

Na introdução à sua obra *Teologia do apóstolo Paulo*, ele observa que é necessário “recolocar a tensão da hermenêutica teológica como tensão entre *desinteresse crítico* e *envolvimento pessoal*”<sup>361</sup>. Com isso ele quer dizer que uma teologia de Paulo se constrói adentrando-se no seu mundo e estabelecendo um diálogo teológico tanto com as exigências que ele traz como com os temas de que trata<sup>362</sup>. A partir disto, o autor adota duas orientações metodológicas para seu trabalho:

Primeiro ele salienta que os escritos de Paulo são cartas. Elas o destacam como parceiro de uma seqüência de diálogos. Por isso, o diálogo é o caminho para a construção da teologia. Contudo, o interesse do autor não é a reconstituição de uma peça histórica antiga, muito pelo contrário. Posto que “a teologia trata das questões supremas da realidade e da existência humana”<sup>363</sup>, seu interesse está em “entrar na pele” e enxergar com os olhos de Paulo a fim de apreciar suas percepções, sutilezas e preocupações para “teologizar” com o apóstolo. Isto é, entrar num diálogo reciprocamente crítico<sup>364</sup>.

A segunda consideração metodológica consiste em tomar a Carta aos Romanos como roteiro do seu trabalho. Isso porque, na sua compreensão, em Romanos se encontram os temas centrais da teologia paulina elaborados de uma forma “sistemática”. Desta forma, seu trabalho sobre a teologia do apóstolo Paulo segue a estrutura dessa carta.

Uma outra observação diz respeito à distância que o autor mantém de uma antropologia individualista. Para ele, o ser humano possui um caráter relacional. Isto, numa

---

<sup>360</sup> James D. G. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 85.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>362</sup> *Id. Ibid.*

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>364</sup> *Id. Ibid.*

perspectiva paulina, implica que “os seres humanos são como são em virtude do seu relacionamento com Deus e com seu mundo”<sup>365</sup>.

Com estes antecedentes, passamos a considerar, de maneira geral, a sua compreensão de *soma* em Paulo.

### 5.5.2 - A proposta

Para Dunn, *soma* não possui um só significado. Ele usa a palavra “espectro” para indicar uma variedade de sentidos em *soma*, os quais podem ser agrupados em três grandes conjuntos de significados.

O primeiro, e fundamental, designa *soma-corpo* “como a corporificação de toda a pessoa”<sup>366</sup>. Neste sentido, *soma* é maior que o corpo físico. A dimensão física é somente um dos extremos desse espectro de significados.

Mas o que deve ser entendido por *soma* como “corporificação”? Para Dunn, esse termo denota relacionalidade, isto é, a pessoa corporificada vive numa inter-relação com o ambiente no qual existe<sup>367</sup>. Contudo, junto à “corporificação” ele coloca “corporeidade” como termo alternativo. Com ele quer acentuar a possibilidade dos “indivíduos como corpos interagirem entre si, cooperar uns com os outros. O corpo é o meio dessa interação e cooperação”<sup>368</sup>. Entretanto, ele adverte que reduzir essa interação a um simples intercâmbio físico é trocar a multidimensionalidade da pessoa pela unidimensionalidade.

Para o autor, *soma* como corporeidade, ou indivíduos corporais que interagem, constitui-se na base para falar de um corpo social, ou corporação, o segundo sentido de *soma*<sup>369</sup>.

Este segundo significado refere-se à *soma* como “modelo de cooperação e inter-relação humana”<sup>370</sup>. Trata-se de uma das conseqüências inevitáveis de *soma* como

<sup>365</sup> James D. G. DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 83.

<sup>366</sup> Ibid., p. 89.

<sup>367</sup> “Neste sentido *soma* é conceito relacional. Denota a pessoa corporificada em determinado ambiente. É o meio pelo qual a pessoa se relaciona com esse ambiente e vice-versa. É meio para viver no ambiente, para experimentá-lo. Isso ajuda a explicar o grau de coincidência com o sentido mais estreito de ‘corpo físico’, pois o ambiente da experiência do dia-a-dia é ambiente físico. Mas *soma* como corporificação significa mais que meu corpo físico: é o ‘eu’ corporificado, o meio com o qual ‘eu’ e o mundo agimos um sobre o outro.” Ibid., p. 87.

<sup>368</sup> Id. Ibid.

<sup>369</sup> “Se ‘corpo’ significasse apenas ‘corpo físico’, tal uso seria muito discreto, e a alguma distância do sentido básico. Mas corpo entendido no sentido de denotar corporalidade leva diretamente à idéia de corpo social (corporate).” Id. Ibid.



corporeidade. As pessoas, diz ele, são seres corporificados, e é essa corporificação que lhes possibilita funcionar coletivamente como corpo.

O terceiro significado aponta para a distinção entre o corpo atual e o corpo da ressurreição. A mensagem de Paulo, diz Dunn, não tinha como finalidade uma fuga da experiência corporal; entretanto, existe uma diferença entre o corpo atual e o da ressurreição<sup>371</sup>.

Portanto, é possível dizer que, para o autor, *soma* expressa a humanidade criada como existência corporificada. Essa corporificação é a causa e o meio pelos quais a pessoa faz parte da criação e participa dela. Mas também é o que torna possível a dimensão social da vida humana. E, por último:

Pois é precisamente como parte da criação e com a criação que o indivíduo Paulo e os seus companheiros crentes participaram das dores de parto da criação, gemendo com o resto da criação, esperando a redenção dos seus corpos (Rm 8, 22-23). Resumindo, *soma* confere à teologia de Paulo uma dimensão inevitavelmente social e ecológica.<sup>372</sup>

### 5.5.3 – Considerações

O autor coloca em destaque a necessidade de manter a individualidade e a sociabilidade como duas expressões legítimas do humano. As duas grandes tendências que no passado se tornaram excludentes são aqui colocadas em complementaridade. Trata-se, porém, de uma construção concêntrica de interdependência, onde a primeira, fundamento da segunda, acaba sendo complementada por esta última. Isto é, o “corpo pessoa”, a corporificação, constitui-se na base do “corpo corporativo”. E este último, a dimensão social, passa a ser aquele que permite ao indivíduo participar da sociedade humana. Nesta organização das coisas o indivíduo constitui-se na base para toda e qualquer construção que inclua o humano.

Uma segunda consideração diz respeito a *soma* entendido como a “corporificação de toda a pessoa”. Lamentavelmente o autor não define a palavra “pessoa”, mas, de alguma forma, sugere uma diferença entre esta e o corpo. Significa isso que é possível falar da pessoa sem necessariamente referir-se ao corpo? Se *soma* sugere o ato de colocar a pessoa toda numa dimensão corporificada, *soma* já não pode significar a totalidade humana. O que

---

<sup>370</sup> James D. G. DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 90.

<sup>371</sup> “Este é só a corporificação presente, a corporificação apropriada para um mundo físico sujeito à decomposição e à morte. A corporificação do corpo da ressurreição será diferente, corporificação apropriada para o mundo do Espírito, além da morte.” Ibid., p. 92.

<sup>372</sup> Ibid., p. 92-93.

estamos tentando dizer é que o autor sugere que a expressão “pessoa” pode não incluir necessariamente o corpo. Com isso se funda um dualismo entre pessoa e corpo.

Uma última consideração é a função atribuída à expressão *soma*. Na compreensão de Dunn, ela acaba apontando a capacidade de relação e sociabilidade humana. Isto é, ela assinala a interação e participação no âmbito da criação e do social. Desta forma, *soma* acaba sendo uma figura dos modos de ser e de estar da pessoa humana, porém, sem nada dizer acerca da materialidade, interesse desta pesquisa.

## 6.0 – Palavras finais

Um primeiro aspecto a ser observado é que em todos os autores antes considerados *soma* acaba sendo configurado pela definição antropológica sustentada previamente. O *a priori* instalado no início antecipa o entendimento final de *soma*. Escutemos novamente as definições que os autores possuem do ser humano.

Bultmann fala de um ser humano existencialmente aberto que se autoconstrói na dialética da autocompreensão e da decisão existencial. Isso significa que a pessoa humana tem nas suas mãos a possibilidade de ser sujeito e objeto de si mesmo quando o “eu” se distancia das “ações”. Käsemann refere-se ao ser humano como um ser que existe como provocável e provocado, o que lhe exige existir em constante relação de comunicação. Robinson entende a pessoa humana como aquela que existe na interdependência solidária. Em Gundry o ser humano aparece como um ser unitário, mas composto, um ser dual que vive e age por meio do seu corpo. Dunn, finalmente, coloca o ser humano como um ser definido pela sua relacionalidade a partir da sua corporeidade.

É interessante observar que todas essas definições referem-se a modos de ser ou de estar do ser humano. Isso significa que os autores, exceto Gundry, não falam de essências ou elementos que compõem a pessoa humana. Eles trabalham sob uma perspectiva não necessariamente existencialista, como Bultmann, mas para eles a existência ainda é relevante. Contudo, eles não podem deixar de fazer menção à dimensão física, o corpo. Tudo parece indicar que a organização do pensamento dos autores possui dois momentos. Primeiro, se define a existência humana, seu modo mais próprio de ser e de estar no mundo. E, depois, se qualifica o corpo como figura e concretização dessa existência.

A relevância desta observação se encontra no fato de que aqui temos um deslocamento com relação à maneira “clássica” de construir a antropologia teológica. Nela,

o raciocínio começava pela definição dos componentes, suas características e funções, e, a partir deles, eram analisados os contornos, possibilidades e limites da existência humana.

Abrem-se assim dois caminhos para a construção do discurso antropológico: dos componentes para a existência, e da existência para os componentes.

Qual o interesse em fazer essa colocação? A sua relevância se encontra no fato de que hoje as ciências naturais vêm fazendo aportes consideráveis ao entendimento do ser humano. Como fundamento, as explicações acerca das funções do ser humano procuram descobrir a estrutura e organização do ser humano. Tal procedimento organiza o discurso antropológico de maneira similar à “clássica”, isto é, dos componentes para a existência. A diferença entre ambos se encontra no fato de que as ciências naturais desconsideram os componentes não-físicos.

Um segundo assunto a ser considerado é o consenso dos autores em definir *soma* como a totalidade do ser humano. Tudo indica que com essa expressão se afirma a continuidade da antropologia unitária do Antigo Testamento em Paulo. No entanto, parece-nos que ela sempre está referida à existência, aos modos de ser e estar da pessoa humana e raramente aos componentes que integram a estrutura humana. Assim, ela pode ser entendida como autodistanciamento, comunicabilidade, interdependência solidária, dualidade que vive e age unitariamente no mundo, como relacionalidade. Desta forma, parece difícil para os autores ver corpo e existência fundidos. Quando isso acontece, a unidade professada na definição de *soma* como totalidade se perde. Quer dizer, toda vez que se argumenta que os modos de existir necessitam de uma concretude ou materialização, o corpo assume a função de instrumento de uma outra realidade.

Uma terceira questão surge do anteriormente dito. Todos os autores acabam propondo alguma espécie de dualismo. Por exemplo, entre o “eu” como objeto de opção e o corpo como instrumento de ação, em Bultmann; entre a existência condicionada e o corpo como sinal dessa existência, segundo Käsemann; entre o “eu” e a comunidade, em Robinson; entre a interioridade e a exterioridade, em Gundry; entre a pessoa e o corpo, em Dunn.

É verdade que Paulo, herdeiro de uma tradição judaica helenizada, tem que responder ao dualismo do seu tempo. Para tanto ele acolhe a tensão entre a bondade e a maldade humana que a tradição grega explicava como um dualismo entre alma e corpo. Ele aceita o diagnóstico, mas não a explicação. Para Paulo, o ser humano não é um

microcosmo onde as forças cósmicas antagônicas disputam o controle. Se existe alguma tensão, ela não está nos componentes da criação, e muito menos na estrutura humana. Ela se dá entre *sarx*-carne, como existência organizada longe de Deus, e o Espírito, como o âmbito da vontade de Deus.

A partir dessas observações, vemos que às vezes o esforço de Paulo por combinar os elementos da antropologia hebraica com a visão negativa da existência, segundo o olhar grego, se perde entre as argumentações. Então, como descrever *soma* referido a uma totalidade humana sem que perca a sua unidade e materialidade da antropologia veterotestamentária. Como falar de *soma* sem transformá-lo em *sarx*? Como se ressignifica *soma* a partir do evento Cristo e sua ressurreição?

A modo de resposta, podemos começar dizendo que é interessante observar que no texto bíblico a palavra “pó” está associada ao ser humano desde o início. É evidente que se trata de uma figura literária. Com ela se quer ressaltar o ser humano como frágil, efêmero, necessitado, ameaçado, entre outras coisas<sup>373</sup>. Contudo, é possível dizer que “pó” se refere tanto à condição existencial da humanidade como à estrutura do ser humano. Essa parece ser a idéia nos textos sobre as origens, a saber: Gn 2. 7a: “Então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra”, e Gn 3. 19b: “visto que és pó, e ao pó voltarás”. A mesma construção é repetida pela literatura poética e sapiencial: Jó 10. 9: “Lembra-te de que me moldaste como barro; e agora me farás voltar ao pó? Sl 103. 14: “Ele sabe do que somos formados; lembra-se de que somos pó” e Ec 3. 20: “Todos vão para o mesmo lugar; vieram todos do pó, e ao pó todos retornarão”.

Nesses versículos tanto a estrutura humana como a condição existencial são descritas de maneira similar: ambas são pó. Posto que ser pó é uma afirmação que reflete a condição humana antes da queda (Gn 2. 7), é possível dizer que a materialidade configura toda a antropologia. Isto é, a estrutura material do ser humano condiciona a sua existência, seu modo de ser e de estar no mundo.

Perante a afirmação acima surgem algumas reservas. Geralmente a matéria é apresentada como algo inerte, a qual, para manter a vida, precisa de um complemento.

---

<sup>373</sup> “O teor geral dos escritos bíblicos é bem diverso: a vida do ser humano é breve, ameaçada por todo tipo de perigo e acima de tudo marcada pela decadência, pela provisoriedade e pelos pecados. A vida da pessoa humana é um sopro (Jó 7,7.16; Sl 39,6; 62,10; 94,11; 144,4), uma sombra (Sl 39,7), uma erva que murcha (Sl 103,15), como água derramada (2Sm 14,14). Da terra e do pó (lama) ele veio e para aí volta irremediavelmente; sim, verdadeiramente o “Adão” da terra é uma existência no pó (cf. Jó 7,21; 10,9; 34,14s; Sl 90,3; 104,29; Eclo 33, 10).” Silvia SCHOER, Thomas STAUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, p. 14.

Entretanto, tal construção encontra-se sob uma visão dualista da realidade. É esse dualismo que o apóstolo não está disposto a endossar. Ele afirma a visão unitária da realidade herdada do Antigo Testamento. Ainda mais, ela é complementada e radicalizada a partir da ressurreição de Cristo. Segundo Paulo, mesmo que o ser humano seja pó, ele não está destinado ao pó. Pela ressurreição de Cristo a materialidade pode sofrer uma transformação radical, se revestir de incorruptibilidade (1 Co 15. 53-54). Afirmada a ressurreição do corpo, a materialidade, o pó, não precisa de um complemento para obter sua dignidade. Desta forma, o corpo não envolve uma alma, como em Platão. Tampouco precisa dela para poder obter a sua forma, como em Aristóteles. O ser humano é um corpo vivente, materialidade vivente. Ele é uma totalidade indivisível e não a somatória ou integração de vários elementos provenientes de diferentes dimensões.

Mas o que fazer com aqueles textos que falam de uma alma ou de um espírito? Tudo indica que se trata de figuras que buscam reafirmar a vida desse ser corpóreo. Assim, por exemplo, a expressão “sopro divino” (Gn 2. 7) não fala da incorporação de uma substância alheia à natureza, mas da relação de dependência desse corpo vivente. Neste contexto, é interessante observar que a maioria das funções humanas são descritas a partir de órgãos pertencentes ao corpo. Esta forma de proceder não é pobreza lingüística ou falta de reflexão filosófica, mas é consistente com uma visão de que o ser humano é *soma*, materialidade.

A totalidade humana como materialidade, pó, corpo, não é em si fonte do pecado e do mal. Ela não pode ser considerada suspeita pela espiritualidade. Ela é a boa criação de Deus, assumida por ele na encarnação e redimensionada pela ressurreição. Em Paulo os aspectos negativos da existência humana se devem à *sarx*, a carne, e não ao *soma*, o corpo. O mal faz uso e corrompe a materialidade por causa da sua fragilidade, mas o mal não é parte da estrutura da materialidade.

Um corpo, então, não é matéria inerte à espera de um princípio que lhe dê vida, mas a própria vida organizada de uma maneira específica. E o ser humano, como todo ser vivo, é uma das tantas especificações da vida.

Sugere-se com isso algum tipo de vitalismo ou de materialismo? Na verdade, esses sistemas se encontram dentro de uma discussão que busca determinar o núcleo da vida dentro do criado. Entende-se aqui que a origem da vida se encontra em Deus, por isso não pode ser concentrada em algum elemento ou componente que venha a somar-se à

materialidade. Toda a criação como materialidade é vida organizada em diversas formas. Assim sendo, todo corpo vivo é uma unidade indivisível, inclusive o ser humano.

Quais são as conseqüências das afirmações anteriores?

Em primeiro lugar, a identidade só é possível a partir do corpo. Só um corpo é capaz de sustentar certa identidade. Isto é, suficientemente reconhecível para gerar uma classificação em espécie e indivíduo. O fato de que cada espécie tem um corpo “específico” é significativo. Similitude, neste sentido, não significa igualdade. A partir da biologia é claramente perceptível que é o corpo que faz a diferença. Por isso, é possível dizer que o que faz o ser humano ser um ente humano é o seu corpo de “humano”. Desta forma, a sua materialidade configura suas relações, que acabam sendo diferentes das dos animais. Assim sendo, o corpo, a materialidade, a estrutura acabam condicionando os modos de ser e de estar no mundo, mas não o corpo isolado, e sim na inter-relação e comunicabilidade do corpo social.

Em segundo lugar, ser estruturalmente pó significa que o modo de ser e de estar no mundo é de interdependência. Ser pó significa pertença e participação em todo o criado. Essa solidariedade aponta, porém, não para uma livre disposição de se relacionar, mas acusa a dependência mútua entre todo o criado. A materialidade não permite ao ser humano construir uma existência que o coloque fora da ordem da natureza. Ele até pode tentar, e de fato modifica a natureza, mas sempre dentro de certos limites que não pode ultrapassar. Lembrar da estrutura humana, da materialidade, não é causa de determinismo ou frustração para a criatividade humana. A materialidade é, antes de qualquer coisa, um princípio de sabedoria. Lembrar que somos corpos viventes, pó, materialidade vivente, interdependente e limitada, nos resguarda da ilusão que leva ao engano.

Entretanto, se nada de divino habita na totalidade indivisível que é o corpo vivente, onde radica sua dignidade? Seu diferencial está em ter sido colocado em diálogo com Deus, o próximo e seu mundo. Sua glória está em que imersa no círculo da criação ela está em diálogo com Deus. Só assim a matéria conserva sua majestade. Só assim o humano se conserva plenamente humano, um ser deste mundo. Sua grandeza está em ser criado, sustentado, buscado e amado por Deus na sua totalidade.

Com essas palavras voltamos à definição de trabalho colocada no início: o ser humano *não possui um corpo, ele é corpo-soma*.

### III - O CORPO A PARTIR DA BIOLOGIA

Nossa corporalidade é nossa possibilidade, porque é nossa biologia.<sup>374</sup>

Não é segredo que hoje a antropologia tem recebido novos impulsos. As clássicas discussões em torno do corpo e da alma, presentes na filosofia e teologia, hoje assumiram novas formas provenientes da área da biologia, especificamente com os aportes da neurologia. A questão, agora, se encontra na relação entre o cérebro e a mente<sup>375</sup>.

Entretanto, no fundo, o problema permanece basicamente o mesmo, de maneira que podemos perguntar: os processos mentais e cerebrais são distintos ou idênticos? Caso sejam idênticos, como é que os processos cerebrais produzem os processos mentais? Por outro lado, se a mente e o cérebro são duas realidades distintas, como é que elas se relacionam entre si?

De um modo geral, mesmo correndo o risco de superficialidade, é possível resumir as diversas perspectivas da relação entre mente e cérebro da seguinte maneira:

A primeira é a defesa de um dualismo. Segundo esta perspectiva, os fenômenos mentais não são físicos ou cerebrais. Aquilo que marca a diferença entre um fenômeno mental e um fenômeno cerebral são as características da qualidade e do conteúdo presentes só nos mentais.

---

<sup>374</sup> Humberto MATURANA, *Biología do conhecer e epistemologia*, p. 41.

<sup>375</sup> “La relación entre el cerebro, en cuanto centro que recibe los estímulos del medio, los integra con la experiencia acumulada y diversas estructuras, produciendo las respuestas correspondientes, y la mente, como conjunto de los procesos de recepción y procesamiento de información y de la ejecución o inhibición de las respuestas.” Miguel Ángel de la CRUZ VIVES, *El problema cuerpo-mente...* (Neste e os demais textos extraídos da Internet, não tem indicação de página).

A segunda, a partir dos aportes da psicologia, entende que um certo número de ações são produtos dos desejos e das convicções. Colocando a mente como prioridade, se postula que os fenômenos mentais podem causar fenômenos físicos.

Uma terceira perspectiva procura eliminar qualquer dualismo. Parte do pressuposto de que um fenômeno físico sempre terá sua causa num outro fenômeno físico. É aqui onde se situa o chamado fisicalismo, ou determinismo biológico.

Uma outra forma de organizar a discussão da relação entre mente e cérebro nos é oferecida por Miguel Angel de la Cruz. Esta pode ser colocada em quatro grandes blocos<sup>376</sup>:

- 1) O reducionismo monista, que nega a existência da mente como uma realidade diferente do cérebro. Incluem-se aqui o condutismo, a teoria da identidade mente-cérebro e o materialismo eliminativo.
- 2) O dualismo neurofisiológico, que admite a existência de uma mente autoconsciente, distinta do cérebro, como uma realidade não material nem orgânica que exerce uma função superior de interpretação e controle dos processos neuronais.
- 3) O funcionalismo. Num intento de superar certas dificuldades do monismo, se propõe que os processos mentais internos são estados funcionais do organismo cujo órgão não é necessariamente o cérebro.
- 4) O emergentismo. Como uma alternativa ao monismo e ao dualismo, se sugere que os estados mentais não são idênticos aos estados físicos do cérebro nem podem ser reduzidos a eles. Contudo, não são independentes dos mesmos<sup>377</sup>.

O que se observou acima quer servir de contexto maior para o pensamento do autor que será o centro deste capítulo, o biólogo Humberto Maturana. Entretanto, deve-se advertir que, apesar da discussão acima não constituir o centro do seu trabalho, este a inclui. Melhor dito, sua proposta coloca o acento na constituição do ser humano e, conseqüentemente, na relação entre a biologia e a cultura. Desta forma, o corpo e suas diversas articulações encontram-se no centro do seu pensamento, mesmo que se fale pouco ou nada dele em si.

Como já foi anunciado, a intenção deste capítulo é realizar, de forma geral, uma aproximação crítica ao pensamento deste autor, centrado no corpo, para, num segundo

---

<sup>376</sup> Miguel Ángel de la CRUZ VIVES, *El problema cuerpo-mente...*

<sup>377</sup> Uma perspectiva histórica da discussão da relação entre mente e cérebro pode ser encontrada em: José Antonio de la RUBIA, *Mente-Cuerpo: el problema del problema*. Robert H. WOZNIAK, *Mente y cuerpo: de René Descartes a William James*.



momento, estabelecer um diálogo de alguns aspectos do seu pensamento com os aportes do capítulo anterior. Espera-se, desta forma, avaliar as possibilidades e limites da definição de trabalho desta pesquisa, a saber, que o ser humano é corpo.

## 1.0 – Por um contexto

### 1.0.1 - O pensamento sistêmico

De um modo geral, é possível dizer que o pensamento de Maturana se encontra vinculado à Teoria Geral de Sistemas (TGS). Esta surgiu dos trabalhos do biólogo Ludwig von Bertalanffy (1901-1972) publicados entre 1950 e 1968. Sua intenção era oferecer uma teoria que pudesse explicar tanto os fenômenos de ordem natural como social. Assim sendo, ela estabelece uma integração entre as ciências naturais e sociais<sup>378</sup>, oportunizando uma perspectiva holística e integradora da realidade.

Segundo Arnold e Osório, a TGS, baseada na noção de totalidade orgânica, aparece em resposta ao esgotamento e à inaplicabilidade dos enfoques analítico-reducionistas com seus princípios mecânicos causais<sup>379</sup>. A partir da noção de organismo, as realidades começam a ser entendidas como sistema. Para eles, as definições mais frequentes referem-se aos sistemas como: “conjuntos de elementos que guardam estreitas relações entre si, que mantem o sistema direta ou indiretamente unido de maneira mais ou menos estável e onde o comportamento global procura, normalmente, algum tipo de objetivo (teleologia)”<sup>380</sup>. No entanto, para eles, tais definições centradas nos processos sistêmicos internos devem ser complementadas com uma perspectiva de sistemas abertos. Desta forma, mediante um fluxo de relações com o ambiente, se criam as condições para uma continuidade sistêmica.

Por conseguinte, um sistema tem lugar quando existem relações de interdependência das partes que o integram, e entre estas e a totalidade maior na qual está inserido.

---

<sup>378</sup> Marcelo ARNOLD, Francisco OSORIO, *Introducción a los conceptos básicos de la Teoría General de Sistemas*.

<sup>379</sup> Ibid.

<sup>380</sup> “Conjuntos de elementos que guardan estrechas relaciones entre sí, que mantienen al sistema directa o indirectamente unido de modo más o menos estable y cuyo comportamiento global persigue, normalmente, algún tipo de objetivo (teleologia).” Ibid. Por sua vez, Solano refere-se aos sistemas como “um conjunto de elementos dinamicamente relacionados, que formam uma atividade para alcançar um objetivo e que operam sobre dados/energia/matéria a fim de fornecer informação/energia/matéria”. Ronald SOLANO, *Teoría de Sistemas*.

Para Ronald Solano<sup>381</sup>, isto é assim por causa dos pressupostos sustentados pela TGS, a saber:

- Os sistemas existem dentro de sistemas: cada sistema dentro de um outro maior.
- Os sistemas são abertos: é consequência do anterior. Cada sistema examinado, exceto o maior ou o menor, recebe e descarga algo nos outros sistemas, geralmente nos contíguos. Os sistemas abertos se caracterizam por um processo de mudança infinita com o seu entorno, que são os outros sistemas. Quando o intercambio para, o sistema se desintegra, isto é, perde suas fontes de energia.
- As funções de um sistema dependem da sua estrutura: para os sistemas biológicos e mecânicos esta afirmação é intuitiva. Os tecidos musculares, por exemplo, se contraem porque estão constituídos por uma estrutura celular que permite contrações.<sup>382</sup>

Desta forma, torna-se relevante neles o fluxo por meio do qual se estabelece uma relação entre o sistema e seu ambiente<sup>383</sup>. Como foi dito antes: a chave de todo sistema está na relação existente entre os componentes de uma realidade e entre o conjunto desses componentes com o meio<sup>384</sup>.

Tudo isto significa que as características de um sistema não são a consequência da soma das propriedades dos seus componentes, mas das suas relações internas e externas.

Entretanto, como bem observam Arnold e Osório, para Bertalanffy a TGS não era simplesmente uma teoria. Como um paradigma, ele distinguia nela uma filosofia de sistemas, incluindo uma ontologia, uma epistemologia e uma filosofia de valores.

---

<sup>381</sup> Ronald SOLANO, *Teoría de Sistemas*.

<sup>382</sup> “Los sistemas existen dentro de sistemas: cada sistema dentro de otro más grande.

- Los sistemas son abiertos: es consecuencia del anterior. Cada sistema que se examine, excepto el menor o mayor, recibe y descarga algo en los otros sistemas, generalmente en los contiguos. Los sistemas abiertos se caracterizan por un proceso de cambio infinito con su entorno, que son los otros sistemas. Cuando el intercambio cesa, el sistema se desintegra, esto es, pierde sus fuentes de energía.
- Las funciones de un sistema dependen de su estructura: para los sistemas biológicos y mecánicos esta afirmación es intuitiva. Los tejidos musculares por ejemplo, se contraen porque están constituidos por una estructura celular que permite contracciones.” Ronald SOLANO, *Teoría de Sistemas*.

<sup>383</sup> Arnold e Osorio propõem a seguinte classificação dos sistemas: “A) Según su *entitividad* los sistemas pueden ser agrupados en reales, ideales y modelos. Mientras los primeros presumen una existencia independiente del observador (quien los puede descubrir), los segundos son construcciones simbólicas, como el caso de la lógica y las matemáticas, mientras que el tercer tipo corresponde a abstracciones de la realidad, en donde se combina lo conceptual con las características de los objetos. B) Con relación a su *origen* los sistemas pueden ser naturales o artificiales, distinción que apunta a destacar la dependencia o no en su estructuración por parte de otros sistemas. C) Con relación al ambiente o *grado de aislamiento* los sistemas pueden ser cerrados o abiertos, según el tipo de intercambio que establecen con sus ambientes. Como se sabe, en este punto se han producido importantes innovaciones en la TGS (observación de segundo orden), tales como las nociones que se refieren a procesos que aluden a estructuras disipativas, autorreferencialidad, autoobservación, autodescripción, autoorganización, reflexión y autopoiesis”. Marcelo ARNOLD, Francisco OSORIO, *Introducción a los conceptos básicos de la Teoría General de Sistemas*. (Destaque meu).

<sup>384</sup> Ibid.

Na ontologia encontra-se a preocupação pela definição e distinção entre os tipos de sistemas, real e conceptual, bem como a compreensão de como eles se encontram inseridos nos diferentes níveis da observação. Na epistemologia se coloca a distância da TGS em relação ao positivismo “fiscalista e atomista”. Ou seja, rejeita-se a física como sendo exata e o único modelo da ciência, assim como a causalidade linear ou unidirecional. Segundo esses autores, para Bertalanffy a realidade “é uma interação entre o conhecedor e o conhecido, que depende de múltiplos fatores de natureza biológica, psicológica, cultural, lingüística, etc.”<sup>385</sup>. Por isso, em lugar de continuar validando o reducionismo das teorias das ciências, estas últimas deveriam ser vistas como “perspectivas” criadas pelo ser humano para enfrentar o universo no qual se encontra.

Quanto à filosofia de valores, sua preocupação é com a relação entre os seres humanos e o mundo. Na compreensão de Bertalanffy, a imagem do ser humano depende da compreensão de mundo que se postule. E, segundo ele, este não pode ser entendido como partículas físicas governadas pelo acaso, nem como uma ordem hierárquica simbólica<sup>386</sup>.

Se os sistemas são entendidos como um conjunto de elementos reciprocamente relacionados, por conseguinte, destacam-se neles as seguintes características: sua teleologia, sua globalidade ou sua totalidade (uma alteração numa das unidades do sistema levará a mudanças nas outras), sua entropia e neguentropia e, finalmente, sua homeostase (adaptabilidade para alcançar o equilíbrio perante as mudanças externas)<sup>387</sup>.

Uma outra especificação dos sistemas é que na sua constituição eles podem ser físicos, concretos (objetos e coisas reais) ou abstratos (conceitos, hipóteses, idéias). E na sua natureza eles se apresentam como abertos ou fechados. Isto é:

- Sistemas fechados: não apresentam intercâmbio com o meio ambiente que os rodeia, são herméticos a qualquer influência ambiental. Não recebem nenhum recurso externo e nada produzem que seja enviado para fora. A rigor, não existem sistemas fechados. Dá-se o nome de sistema fechado àqueles sistemas cujo comportamento é determinado e programado e que opera com um intercâmbio intercâmbio muito pequeno de energia e matéria com o ambiente. Aplica-se o termo a sistemas completamente estruturados, onde os elementos e relações se combinam de uma maneira particular e rígida produzindo uma saída invariável, como as máquinas.

---

<sup>385</sup> “Es una interacción entre conocedor y conocido, dependiente de múltiples factores de naturaleza biológica, psicológica, cultural, lingüística, etc.” Marcelo ARNOLD, Francisco OSORIO, *Introducción a los conceptos básicos de la Teoría General de Sistemas*.

<sup>386</sup> Ibid. Também Ronald SOLANO, *Teoría de sistemas*.

<sup>387</sup> Ronald SOLANO, Ibid.

- Sistemas abertos: apresentam intercâmbio com o ambiente através de entradas e saídas. Intercambiam energia e matéria com o ambiente, se adaptam para sobreviver. Sua estrutura é ótima quando o conjunto de elementos do sistema se organiza, aproximando-se a uma operação de adaptação. A adaptabilidade é um contínuo processo de aprendizagem e auto-organização.<sup>388</sup>

Do dito acima se depreende que não é possível que os sistemas abertos existam isoladamente. Eles dependem da interação para estabelecer um equilíbrio entre a entropia e a neguentropia. A existência dos sistemas fechados, no entanto, seria inversamente proporcional ao crescimento da neguentropia.

É conveniente aqui destacar quais sistemas são classificados como abertos e quais como fechados. Num entendimento geral, os sistemas abertos mais importantes são os sistemas vivos. Neste âmbito, e diferente de Maturana, são situados tanto os sistemas biológicos (p. ex.: células, plantas, animais e o ser humano) como os sociais (p. ex.: organizações e a sociedade). Entre os sistemas fechados se encontrariam os sistemas físicos, as máquinas, etc.

Alguns dos conceitos básicos da Teoria Geral de Sistemas propostos por Arnold e Osorio são:

#### **ATRIBUTO**

Entende-se por atributo as características e propriedades estruturais o funcionais que caracterizam as partes ou componentes de um sistema.

#### **ESTRUTURA**

As interrelações mais ou menos estáveis entre as partes ou componentes de um sistema, que podem ser verificadas (identificadas) num momento dado, constituem a estrutura de um sistema. Segundo Buckley (1970) as classes particulares de interrelações mais ou menos estáveis dos componentes que se verificam num determinado momento constituem a estrutura particular do sistema nesse momento, alcançando desta forma uma sorte de “totalidade” dotada de certo grado de continuidade e de limitação. Em alguns casos é preferível distinguir entre uma estrutura primária (referida às relações internas) e uma hiper-estrutura (referida às relações externas).

---

<sup>388</sup> “Sistemas cerrados: no presentan intercambio con el medio ambiente que los rodea, son herméticos a cualquier influencia ambiental. No reciben ningún recurso externo y nada producen que sea enviado hacia fuera. En rigor, no existen sistemas cerrados. Se da el nombre de sistema cerrado a aquellos sistemas cuyo comportamiento es determinístico y programado y que opera con muy pequeño intercambio de energía y materia con el ambiente. Se aplica el término a los sistemas completamente estructurados, donde los elementos y relaciones se combinan de una manera peculiar y rígida produciendo una salida invariable, como las máquinas.”

“Sistemas abiertos: presentan intercambio con el ambiente, a través de entradas y salidas. Intercambian energía y materia con el ambiente. Son adaptativos para sobrevivir. Su estructura es óptima cuando el conjunto de elementos del sistema se organiza, aproximándose a una operación adaptativa. La adaptabilidad es un continuo proceso de aprendizaje y de auto-organización.” Ronald SOLANO, *Teoría de sistemas*.

## FRONTEIRA

Os sistemas consistem em totalidades e, por isso, são indivisíveis como sistemas (sinergia). Possuem partes e componentes (subsistema), mas estes são outras totalidades (emergência). Em alguns sistemas suas fronteiras ou limites coincidem com discontinuidades estruturais entre estes e seus ambientes, mas, é comum que a demarcação dos limites sistêmicos se encontre nas mãos de um observador (modelo). Em termos operacionais pode se dizer que a fronteira do sistema é aquela linha que separa o sistema do seu entorno e que define o que lhe pertence e o que fica fora dele.

## ORGANIZAÇÃO

N. Wiener observou que a organização devia conceber-se como “uma interdependência das distintas partes organizadas, mas uma interdependência que tem graus. Certas interdependências internas devem ser mais importantes que outras, isso equivale a dizer que a interdependência interna não é completa” Buckley. 1970: 127). Conseqüentemente, a organização sistêmica se refere ao padrão de relações que definem os estados possíveis (variabilidade) para um determinado sistema.

## RELAÇÃO

As relações internas e externas dos sistemas têm tomado diversas denominações. Entre outras: efeitos recíprocos, interrelações, organização, comunicações, fluxos, prestações, associações, intercâmbios, interdependências, coerências, etc.. As relações entre os elementos de um sistema e seu ambiente são de vital importância para a compreensão do comportamento de sistemas vivos. As relações podem ser recíprocas (circularidade) ou unidirecionais.

## SISTEMAS (dinâmica de)

Compreende uma metodologia para a construção de modelos de sistemas sociais, que estabelece procedimentos e técnicas para o uso de linguagens formalizados, considerando nesta classe sistemas socioeconômicos, sociológicos e psicológicos, podendo se aplicar também suas técnicas a sistemas ecológicos. Esta tem os seguintes passos:

a) observação do comportamento de um sistema real, b) identificação dos componentes e processos fundamentais do mesmo, c) identificação das estruturas de retroalimentação que permitem explicar o seu comportamento, d) construção de um modelo formalizado sobre a base da quantificação dos atributos e suas relações e) introdução do modelo num computador e f) trabalho do modelo como modelo de simulação.<sup>389</sup>

---

<sup>389</sup> “**Atributo**

Se entiende por atributo las características y propiedades estructurales o funcionales que caracterizan las partes o componentes de un sistema.

### **Estructura**

Las interrelaciones más o menos estables entre las partes o componentes de un sistema, que pueden ser verificadas (identificadas) en un momento dado, constituyen la estructura del sistema. Según Buckley (1970) las clases particulares de interrelaciones más o menos estables de los componentes que se verifican en un momento dado constituyen la estructura particular del sistema en ese momento, alcanzando de tal modo una suerte de “totalidad” dotada de cierto grado de continuidad y de limitación. En algunos casos es preferible distinguir entre una estructura primaria (referida a las relaciones internas) y una hiperestructura (referida a las relaciones externas).

### **Frontera**

Los sistemas consisten en totalidades y, por lo tanto, son indivisibles como sistemas (sinergia). Poseen partes y componentes (subsistema), pero estos son otras totalidades (emergencia). En algunos sistemas sus fronteras

## 1.0.2 – A observação do observar

O pano de fundo do pensamento de Maturana é a biologia, especificamente os estudos do sistema nervoso e dos fenômenos da percepção. Experimentos realizados nesses âmbitos o levam à formulação de uma nova forma de observar a realidade e, assim, a um entendimento diferente da constituição do ser humano<sup>390</sup>.

A primeira experiência, realizada em 1943 e repetida em 1955, só veio a ser compreendida em 1968<sup>391</sup>. Ela consistia em girar o olho de uma salamandra em 180 graus, e, uma vez regenerado o nervo óptico, se esperava que ela pudesse capturar seu alimento com a mesma precisão anterior à intervenção. A novidade, porém, é que a salamandra não lançou mais sua língua a frente, onde sempre fora colocada a sua comida, mas para trás. A explicação de tal procedimento foi que “o ato de lançar a língua e capturar o bichinho não é um ato de apontar para um objeto externo, mas de fazer uma correlação interna. Uma correlação entre a atividade da retina e o sistema motor da língua”<sup>392</sup>. A partir dessa

---

o límites coinciden con discontinuidades estructurales entre estos y sus ambientes, pero corrientemente la demarcación de los límites sistémicos queda en manos de un observador (modelo). En términos operacionales puede decirse que la frontera del sistema es aquella línea que separa al sistema de su entorno y que define lo que le pertenece y lo que queda fuera de él.

### **Organización**

N. Wiener planteó que la organización debía concebirse como “una interdependencia de las distintas partes organizadas, pero una interdependencia que tiene grados. Ciertas interdependencias internas deben ser más importantes que otras, lo cual equivale a decir que la interdependencia interna no es completa” (Buckley. 1970:127). Por lo cual la organización sistémica se refiere al patrón de relaciones que definen los estados posibles (variabilidad) para un sistema determinado.

### **Relación**

Las relaciones internas y externas de los sistemas han tomado diversas denominaciones. Entre otras: efectos recíprocos, interrelaciones, organización, comunicaciones, flujos, prestaciones, asociaciones, intercambios, interdependencias, coherencias, etcétera. Las relaciones entre los elementos de un sistema y su ambiente son de vital importancia para la comprensión del comportamiento de sistemas vivos. Las relaciones pueden ser recíprocas (circularidad) o unidireccionales.

### **Sistemas (dinámica de)**

Comprende una metodología para la construcción de modelos de sistemas sociales, que establece procedimientos y técnicas para el uso de lenguajes formalizados, considerando en esta clase a sistemas socioeconómicos, sociológicos y psicológicos, pudiendo aplicarse también sus técnicas a sistemas ecológicos. Esta tiene los siguientes pasos:

a) observación del comportamiento de un sistema real, b) identificación de los componentes y procesos fundamentales del mismo, c) identificación de las estructuras de retroalimentación que permiten explicar su comportamiento, d) construcción de un modelo formalizado sobre la base de la cuantificación de los atributos y sus relaciones, e) introducción del modelo en un computador y f) trabajo del modelo como modelo de simulación.” Marcelo ARNOLD, Francisco OSORIO, *Introducción a los Conceptos Básicos de la Teoría General de Sistemas*.

<sup>390</sup> Numa visão retrospectiva Maturana diz que a interrogação a respeito da constituição do ser vivo teria motivado a sua pesquisa: “Que clase de sistema es un ser vivo?”. Humberto MATURANA, Francisco VARELA, *De máquinas y seres vivos*, p. 11.

<sup>391</sup> Humberto MATURANA, *Biología do conhecer e epistemologia*, p. 22.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 20.

explicação, surgiram as seguintes perguntas: em que consiste o fenômeno da cognição? O que acontece quando um observador vê um objeto externo e o apreende? A que nos referimos quando dizemos que há algo lá no momento em que o apreendemos?

A segunda experiência estava relacionada à identificação da capacidade do ser humano em fazer distinções entre cores. Para tanto, fez-se um experimento que consistia em duas fontes de luz, vermelha e branca. Elas estavam direcionadas de tal forma que seus raios de luz se interceptassem e um objeto fizesse sombra para ambas as luzes. Assim sendo, na sombra da luz branca, que recebia luz vermelha, viu-se sombra vermelha. Do outro lado, na sombra da luz vermelha, que recebia luz branca, foi vista uma sombra verde e não branca, como “deveria” ser. Perante esse fenômeno, a pergunta foi óbvia: como é possível ver a cor verde onde existe luz branca? Como é possível ver, em determinadas circunstâncias, uma cor diferente da sua composição? A resposta oferecida foi que o nome da cor refere-se a uma experiência interna e não à sua composição cromática. Isto é, “cada vez que eu dou o mesmo nome a uma situação que, por outras razões, posso dizer que é diferente, o que me acontece, internamente, é o mesmo”<sup>393</sup>.

Com base neste suporte experimental, Maturana conclui que os seres vivos não podem fazer uma distinção entre a *ilusão* e a *percepção*. Isto é assim pelo fato de ambas terem como base a mesma experiência. Esta afirmação leva o autor a concluir que o ato cognitivo não está vinculado a algo externo, mas ao ato de explicar que o observador realiza mediante a linguagem. Essa incapacidade de distinção também se faz presente no cotidiano, como, por exemplo, na dificuldade de distinguir o erro no momento em que este é realizado.

Quando alguém diz: ‘Eu me equivoquei’, o que diz é: ‘No momento em que disse o que disse, eu tinha todos os motivos para pensar que o que dizia era válido’, quer dizer, não sabia que o que dizia não era válido, mas o sei *a posteriori*; sei em referência a outras experiências distintas daquela sob a qual eu fazia tal afirmação. [...] O equívoco é sempre *a posteriori*. Nós não podemos distinguir, na experiência, entre verdade e erro. O erro é um comentário *a posteriori* sobre uma experiência que se vive como válida. Se não se viveu como válida, é uma mentira.<sup>394</sup>

<sup>393</sup> Humberto MATURANA, *Biologia do conhecer e epistemologia*, p. 24.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 26-27. Um outro exemplo é aquela experiência de estar num trem parado numa estação na qual há trens nos outros trilhos. Em determinado momento você sente que o trem está partindo, porém, num segundo olhar se percebe que o trem que está em movimento é o do lado. Isso significa que para saber que o primeiro olhar era uma ilusão, foi necessário fazer referência a outras circunstâncias distintas daquela experiência de sentir o trem partindo. *Ibid.*, p. 26.

Entretanto, cabe-nos perguntar: por que os seres vivos não fazem distinção entre *ilusão e percepção*? A resposta, segundo Maturana, se encontraria na construção biológica dos próprios seres vivos.

Na seqüência abordaremos alguns conceitos-chave do pensamento do autor sobre os seres vivos, especificamente sobre o ser humano<sup>395</sup>. Para tanto seguiremos a organização sugerida por ele, a saber, que “os seres vivos possuem duas dimensões de existência. Uma é a sua fisiologia, sua anatomia, sua estrutura. A outra corresponde às relações com os outros, a sua existência como totalidade”<sup>396</sup>.

## 1.1 – Os componentes de um pensar

### 1.1.1 – A organização

Entende-se por organização as relações que devem ocorrer entre os componentes de algo, para que seja possível reconhecê-lo como membro de uma classe específica.<sup>397</sup>

O tema da organização surge, para Maturana, como resposta à pergunta: quando sabemos que um ser é vivo? Quais os critérios? Segundo ele, assim como para a Teoria Geral de Sistemas (TGS), a resposta não se encontra na enumeração das propriedades do ser ou na realidade em questão. Ambos apontam para as relações que existem entre os componentes de um sistema. Portanto, são as relações que acabam definindo a condição de vivo ou morto de um ser. Mas existe uma diferença entre a TGS e Maturana acerca da definição de organização. Enquanto a primeira a entende como um “padrão de relações que definem os possíveis estados (variabilidade) para um determinado sistema”<sup>398</sup>, Maturana lhe atribui a função de determinar a identidade do sistema. É ela que especifica a classe de ser vivo a que pertence um sistema.

Contudo, se a ênfase não está nos componentes em si, mas nas suas relações, isso não significa que os componentes sejam irrelevantes. As relações têm lugar entre os

<sup>395</sup> Mas não esquecendo que, segundo ele, a biologia busca “explicar y comprender a los seres vivos *como sistemas* en los que tanto lo que pasa con ellos en la soledad de su operar como *unidades autónomas*, como lo que pasa con ellos en los fenómenos de la convivencia con otros, surge y se da en ellos en y a través de su realización individual como tales entes autónomos”. Humberto MATURANA, Francisco VARELA, *De máquinas y seres vivos*, p. 11. (Destaque meu).

<sup>396</sup> “Los seres vivos tienen dos dimensiones de existencia. Una es su fisiología, su anatomía, su estructura. La otra, sus relaciones con otros, su existencia como totalidad.” Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 23.

<sup>397</sup> Humberto R. MATURANA, Francisco J. VARELA, *A árvore do conhecimento*, p. 54.

<sup>398</sup> “Patrón de relaciones que definen los estados posibles (variabilidad) para un sistema determinado.” Humberto MATURANA, *Biología do conhecer e epistemologia*, p. 76. Como exemplo ele diz: “As relações entre componentes que definem a identidade de classe de uma mesa é a organização ‘mesa’”. Ibid.



componentes; por conseguinte, a perda de componentes de um sistema fará com que se perca a sua organização, ou a configuração de relações entre os componentes. Por sua vez, a perda da organização tem como conseqüência a perda da identidade. Ou seja, o sistema deixa de ser o que era e passa a ser outra coisa.

Trata-se não de uma construção linear seqüencial de causa e efeito, mas circular de interdependência entre os componentes e as relações que produzem uma organização que gera identidade.

No caso de um ser humano, como ser vivo, não é diferente. Nele, também serão as relações entre os componentes do corpo que, gerando uma organização, darão ao corpo sua identidade de corpo de um ser vivo humano. Quando faltarem alguns de seus componentes, a relação se altera, perdendo-se sua organização, e, nesse caso, não teremos mais um corpo como sistema, mas um cadáver. Um cadáver, porém, não é um corpo<sup>399</sup>, ao menos não um corpo vivo, um sistema autopoietico. Esta é a razão pela qual, para Maturana, não faz sentido falar de mudança de organização, pois, neste caso, essa mudança leva à perda da organização, ou seja, à morte.

### 1.1.2 – A estrutura

Entende-se por estrutura de algo os componentes e relações que constituem concretamente uma unidade particular e configuram suas organização.<sup>400</sup>

De maneira coincidente com a TGS, Maturana entende a estrutura como a unidade criada pela organização. Portanto, são os componentes e suas relações que dão lugar a uma unidade particular, uma estrutura<sup>401</sup>. Entretanto, e ao mesmo tempo, será a estrutura que oportuniza a organização.

Vemos aqui, novamente, que a construção de Maturana se encontra fora do pensamento cartesiano e, conseqüentemente, fora de uma idéia seqüencial de causa e efeito. De maneira circular, a organização e a estrutura, a dinâmica e a beirada, são aspectos de um fenômeno unitário, cuja organização é a produção de si mesmo. Aí o *ser* e

---

<sup>399</sup> “A organização define a identidade de classe de uma unidade composta ou de um sistema, no momento em que mudar a organização, muda a identidade de classe – o sistema passa a ser outra coisa. A morte é a perda da organização autopoietica, é a perda da organização própria da vida.” Humberto MATURANA, *Biologia do conhecer e epistemologia*, p. 77.

<sup>400</sup> Humberto R. MATURANA, Francisco J. VARELA, *A árvore do conhecimento*, p. 54.

<sup>401</sup> Humberto MATURANA, *Biologia do conhecer e epistemologia*, p. 77.

o *fazer* não se distinguem, aí *produtor* e *produto* não se separam, porque existem numa circularidade simultânea, isto é, como sistema autopoietico.

Nas palavras do autor:

É importante notar que não se trata de processos seqüenciais, mas sim de dois aspectos de um fenômeno unitário. Não é que primeiro haja a fronteira, a seguir a dinâmica, depois a fronteira etc. Estamos falando de um tipo de fenômeno no qual a possibilidade de distinguir algo do todo [...] depende da integridade dos processos que o tornam possível. [...] A característica mais peculiar de um sistema autopoietico é que ele se levanta por seus próprios cordões, e se constitui como diferente do meio por sua própria dinâmica, de tal maneira que ambas as coisas são inseparáveis.<sup>402</sup>

Entretanto, não é possível confundir ambos os aspectos. Muito pelo contrário, mesmo existindo uma interdependência entre a organização e a estrutura, ambas se mostram diferentes. Enquanto a organização não pode ser alterada, a estrutura possui uma certa flexibilidade ou variabilidade. Isto é, a estrutura de um sistema pode ser alterada sem que se perca necessariamente sua organização. Essa distinção entre organização e estrutura permite assinalar aquilo que, no nível da identidade, não pode mudar num sistema.

Por conseguinte, possuindo a estrutura um espaço de variabilidade, são possíveis mudanças estruturais que podem conservar ou não a organização, isto é, alterações que conservam ou fazem perder as relações que outorgam a identidade ao sistema<sup>403</sup>. Para clarear a variabilidade da estrutura, o autor coloca o exemplo de uma mesa: cortar uma ponta dela seria uma mudança estrutural sem perda de organização. Nesse caso, falar-se-ia de uma deformação, porém, ela continuaria sendo mesa. Mas se a mesa fosse cortada ao meio, produzir-se-ia uma mudança estrutural sem conservação, na qual se perderia a organização.

O acima exposto nos leva a dizer, pelo menos, duas coisas: A primeira é que a organização e unidade de um sistema se realizam na sua estrutura, e a segunda que a estrutura determina o limite de mudanças ou alterações do sistema. Nesse sentido, a interdependência existente entre organização e estrutura passa a ser a configuração constitutiva de um sistema vivo<sup>404</sup>.

Assim sendo, segundo o autor, um ser vivo permanecerá vivo enquanto sua história individual transcorrer sob as condições de conservação da organização na estrutura.

<sup>402</sup> Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela, *A árvore do conhecimento*, p. 54-55.

<sup>403</sup> Humberto Maturana, *Biologia do conhecer e epistemologia*, p. 77.

<sup>404</sup> Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela, *op. cit.*, p. 55.

Porque, no momento em que sua organização não se conservar, ele morrerá. Isso significa que todas as mudanças estruturais que acontecem a um ser vivo, desde o momento de sua concepção até o momento de sua morte, devem ser mudanças estruturais que conservem a sua identidade, a organização. Por conseguinte, será a estrutura do sistema que determinará qual interação é mera perturbação e qual acarretará a destruição da sua organização<sup>405</sup>. Nesse sentido, é a estrutura que define o tipo de relação entre o sistema e o ambiente, o que o autor chama de determinismo estrutural.

Mais uma observação a ser feita é que neste contexto o autor levanta a discussão acerca do instinto de conservação. Segundo ele, a idéia de um instinto de conservação é um mito. Isto é assim porque a constituição dos seres vivos não acontece com a finalidade de conservar a sua organização; muito pelo contrário, sem a conservação da organização o ser vivo morre<sup>406</sup>.

### 1.1.3 – O sistema autopoietico

Como já foi dito, o sistema que caracteriza os seres vivos, inclusive o ser vivo humano, é o sistema autopoietico. Isso significa que os seres vivos são unidades autônomas, capazes de especificar aquilo que é próprio deles. Essa autonomia se faz explicita, segundo Maturana, quando assinala “que aquilo que os define como unidades é a sua organização autopoietica, e que é nela que eles, ao mesmo tempo, realizam e especificam a si próprios”<sup>407</sup>. Seu ser é construído pelo seu fazer. E, simultaneamente, seu fazer é construído pelo seu ser.

Neste ponto Maturana se afasta do entendimento que a TGS tem dos seres vivos. Nesta, eles são considerados como sistemas abertos. Para nosso autor, no entanto, eles são sistemas fechados. A dificuldade em reconhecer um ser vivo como um sistema fechado está na definição da TGS mencionada acima, a saber: “Recebem o nome de sistemas

---

<sup>405</sup> Como exemplo o autor menciona que, em uma construção, os operários usam um capacete de proteção, isto é, modifica-se a estrutura, o corpo, por meio do capacete, com a finalidade de que, se cair um tijolo na cabeça, ele seja uma mera perturbação e não uma interação destrutiva ou que cause a morte. Humberto Maturana, *Biologia do conhecer e epistemologia*, p. 79.

<sup>406</sup> “Nenhum de nós está tratando de estar vivo; acontece-nos que estamos vivos e continuamos vivos. É um mito essa história do instinto de conservação. Ninguém está se conservando para nada. Estamos aqui. O que efetivamente acontece é que, no momento em que não se conserva a organização, o sistema se desintegra.” Ibid., p. 78.

<sup>407</sup> Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela, *A árvore do conhecimento*, p. 56.

fechados àqueles sistemas de comportamento determinístico e programados, e que opera com baixíssimo intercâmbio de energia e matéria com o ambiente”<sup>408</sup>.

Contudo, segundo Maturana, que o ser vivo seja determinado não significa que seu comportamento se encontre determinado, programado e sem intercâmbio com o ambiente. Para ele, a flexibilidade da estrutura do ser vivo faz com que este exista numa “deriva estrutural”<sup>409</sup>. Quer dizer, o ser vivo existe em constantes mudanças estruturais que acontecem pelas interações dele com o meio. Desta forma, para o autor, a interação com o meio não se baseia necessariamente no intercâmbio de energia e matéria com o ambiente, como num sistema aberto, mas na plasticidade da estrutura de um ser vivo e na conservação da sua organização, a *autopoiesis*.

É precisamente essa interação com o meio, denominada de deriva estrutural, a que não permite fechar o ser vivo humano na coordenada da biologia. Ao mesmo tempo, essa deriva estrutural destaca a necessidade do suporte biológico para a existência do humano, chamando a atenção para um sistema específico. Nas suas palavras: “nossa corporalidade é nossa possibilidade, porque é nossa biologia”<sup>410</sup>. Mas esse sistema, fechado em si mesmo e em autoprodução, existe numa constante interação com o meio. É aqui onde entra a segunda coordenada.

## 1.2 – A coordenada das relações

Já foi colocado acima que o fenômeno humano não se esgota na coordenada da biologia. Não que ela seja insuficiente. Ela é suficiente para sustentar a existência de um ser vivo, mas é insuficiente para explicar a humanidade do ser vivo denominado ser humano. E, para Maturana, o humano só tem lugar numa segunda coordenada, a das relações. Segundo ele:

O que nos constitui como seres humanos é nosso modo particular de ser neste domínio relacional onde se configura nosso ser no conversar, no entrelaçamento do ‘linguajar’ e emocionar. O que vivemos é trazido a tona e o configuramos no conversar, e é no

---

<sup>408</sup> “Se da el nombre de sistema cerrado a aquellos sistemas cuyo comportamiento es determinístico y programado y que opera con muy pequeño intercambio de energía y materia con el ambiente.” Ver página 97.

<sup>409</sup> Humberto MATURANA, *Cognição, ciência e vida cotidiana*, p. 82.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 41.

conversar onde somos humanos.<sup>411</sup>

O que é dito nesta citação não elimina a relevância da coordenada da biologia; muito pelo contrário, esta última é o suporte a partir do qual se fazem possíveis as relações. No entanto, elas não devem ser vistas como dois estágios que possam servir de base para um dualismo. Estamos novamente perante uma circularidade sistêmica. Biologia e cultura não são duas fases seqüenciais, mas aspectos de uma realidade unitária indivisível. O humano também existe autopoieticamente. Isto é assim porque a coordenada ou domínio das relações só acontece em e pela coordenada da biologia.

Das palavras anteriores é possível depreender que no contexto da discussão mente/cérebro o autor se encontraria no assim chamado determinismo biológico. Contudo, para ele o humano não se encontra na biologia, ou na mente como fruto do cérebro, e sim na tensão circular entre a biologia e a cultura.

Entretanto, quais são as relações que fazem aparecer o humano?

### **1.2.1 – O amor: um contexto para o humano**

Quando falamos de emoções, falamos de disposições corporais dinâmicas que especificam os distintos domínios de ações nas que nos movemos.<sup>412</sup>

Como foi observado anteriormente, para Maturana o ser humano na sua dimensão biológica não se distingue em nada de qualquer outro ser vivo. Isto é, tudo o que acontece neles tem a ver com eles mesmos no transcurso do seu viver. A partir daqui, o autor diz que começou a pensar no convívio, o qual dividiu em dois tipos: um que leva à separação e destruição, e outro que leva à realização e conservação do convívio. Ele observou que, apesar de ambos os tipos se realizarem no viver, só um leva ao convívio: aquele que no convívio aceita o outro como legítimo outro. Também afirmou que é a este tipo de convívio que nos referimos quando falamos do social<sup>413</sup>.

Ele diz que na observação dos seres vivos e seu convívio social se encontra a pergunta pelas emoções; especificamente, a respeito do critério para distinguir se uma

---

<sup>411</sup> “Lo que nos constituye como seres humanos es nuestro modo particular de ser en este dominio relacional donde se configura nuestro ser en el conversar, en el entrelazamiento del ‘lenguajear’ y emocionar. Lo que vivimos lo traemos a la mano y configuramos en el conversar, y es en el conversar donde somos humanos.” Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 23.

<sup>412</sup> “Cuando hablamos de emociones, hablamos de disposiciones corporales dinámicas que especifican los distintos dominios de acciones en las que nos movemos.” *Ibid.*, p. 36.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 49.

emoção está presente. Nas suas palavras: “O que tenho que olhar para dizer que existe uma emoção?”<sup>414</sup>. O critério encontrado foi o olhar para o âmbito das ações. Ele entende que a emoção refere-se à qualificação de ações em que se encontram as pessoas<sup>415</sup>. Emoção, portanto, não se confunde com sentimentos; ela se refere a uma conduta. Ela é “uma dinâmica corporal que se vive como um domínio de ações”<sup>416</sup>. Com base na conduta específica Maturana pode dizer em qual emoção se está.

Todavia, que a emoção seja uma ação-conduta não significa que ela possa ser expressa, ou representada. Neste ponto Maturana é radical: toda expressão de uma emoção acaba negando a emoção que tenta expressar. Isto é assim porque, além de estabelecer uma dicotomia entre o viver e o aparecer<sup>417</sup>, o que se expressa não é uma emoção, mas um sentir<sup>418</sup>. Posto que a emoção é uma conduta ou ação na qual o ser humano se encontra, representá-la exige uma reflexão, e uma reflexão já não é um fazer-estar. Para o autor esse distanciamento entre sujeito e ação não é possível no momento em que se está na ação-conduta, porque o ser e o fazer são simultâneos no viver. Toda reflexão é posterior, sempre se refere ao passado.

Deste modo, diz Maturana:

Se quisermos conhecer a emoção de um outrem, devemos olhar para suas ações, e se desejamos conhecer as ações de um outrem, devemos olhar sua emoção. Estes olhares só são possíveis na medida em que não se prejulge aquilo que será visto antes de olhar, e esse é um ato de sabedoria.<sup>419</sup>

No entanto, a sua pergunta pela emoção tinha como finalidade saber qual, entre todas as emoções, é a que permite que o outro seja um legítimo outro no convívio. A sua conclusão foi que é o amor. Ou seja, as ações-condutas que fazem do outro um legítimo outro no convívio são chamadas de amor<sup>420</sup>. Por conseguinte, o amor é a conduta na qual

---

<sup>414</sup> “Qué tengo yo que mirar para decir que hay una emoción?, o qué criterio aplico para decir que hay una emoción?” Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 49.

<sup>415</sup> “Descubrí que las emociones corresponden a distinciones que un observador hace del dominio de acciones en que se encuentra el otro o uno.” Ibid., p. 36.

<sup>416</sup> “Una dinámica corporal que se vive como un dominio de acciones.” Ibid., p. 39.

<sup>417</sup> “La atención a la expresión de una emoción la niega porque establece una dicotomía entre el vivir y el parecer.” Ibid.

<sup>418</sup> Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 40.

<sup>419</sup> “Si queremos conocer la emoción del otro, debemos mirar sus acciones; si queremos conocer las acciones del otro, debemos mirar su emoción. Estas miradas sólo son posibles en la medida en que no prejulgamos lo que vamos a ver antes de mirar, y ese es un acto de sabiduría.” Ibid., p. 41.

<sup>420</sup> Ibid., p. 49.

tratamos o outro como um legítimo outro no nosso convívio<sup>421</sup>. Isto é de vital importância para Maturana. Se as emoções correspondem a ações, e não a sentimentos que nos sobrevêm, somos responsáveis pelas relações que estabelecemos.

Para o autor, não existem meios-termos: no encontro com outra pessoa as ações fazem dela um legítimo outro na convivência ou não. Isso significa que o ser humano é responsável pelo tipo de convívio que constrói. Entretanto, o único fundamento do social é aquele convívio onde as ações ou condutas aceitam a legitimidade do outro, não pelo discurso, mas quando a sua dignidade lhe é reconhecida no convívio<sup>422</sup>.

Contudo, em Maturana as emoções não fazem referência a uma parcela restrita da pessoa humana. Convencido de que o humano não se constitui exclusivamente a partir do racional, segundo ele, a emoção aparece perpassando a totalidade do ser e fazer humano. Se no tecido do raciocínio está presente uma emoção, nas relações humanas não pode ser diferente. Elas, diz Maturana, “ordenam-se a partir da emoção e não da razão, mesmo que a razão dê forma ao agir que o meocionar decide”<sup>423</sup>.

Porém, se as emoções estão na base da construção do humano, por que elas são desvalorizadas em relação à razão?

Segundo ele, essa desvalorização é consequência de uma construção cultural fundada sobre uma dicotomia entre o bem e o mal. Nela, o mal aparece não como um erro circunstancial, mas como algo constitutivo do humano. Viver em consonância com essa compreensão leva a perder a confiança no bom e no natural. Nesse contexto, no melhor dos casos, a educação vem a assumir um papel de controle da maldade e de guia para a bondade. Esta visão, herdeira da Ilustração, acredita que o controle da maldade e a aproximação para ao bem se realizam por meio da razão. O resultado deste esquema é que se luta contra as emoções pressupondo que elas distanciem da razão, aproximando a pessoa do arbitrário, do mal.

Essa luta, entre o bem e o mal, diz o autor,

Pertence a um momento da nossa história cultural, de maneira que nos, culturalmente, estamos submersos nessa luta, entretanto, ela não pertence a constituição do humano. Eu

---

<sup>421</sup> Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 38.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>423</sup> “Se ordenan desde la emoción y no desde la razón, aunque la razón de forma al hacer que el emocionar decide.” *Ibid.*, p. 48.

tenho confiança na biologia, particularmente na biologia do amor, que é o fundamento do social.<sup>424</sup>

Conseqüentemente, não é a razão que nos faz humanos, mas a emoção, as ações, as condutas; E não qualquer emoção, mas só aquela que aceita o outro como legítimo outro na convivência, o amor<sup>425</sup>. E, como foi salientado anteriormente, isso faz com que o viver do ser humano seja um viver em responsabilidade por seus atos, porque sempre existe a possibilidade de nos darmos conta do que fazemos. Para Maturana, a reflexão é o elo que une o agir à responsabilidade. Posto que o *ser* e o *fazer* são inseparáveis no viver, é na reflexão que aparecerá o “dar-se conta” das conseqüências das condutas. *Ser e viver, ser e agir* são uma mesma coisa, diz ele. O “distanciamento” só acontece como algo posterior e referido a uma conduta passada. É por isso que ele pode afirmar: “o como somos é sempre o presente da nossa história. Somos como vivemos”<sup>426</sup>. Como ninguém vive sem refletir, o dar-se conta e a responsabilidade fazem parte do ser humano<sup>427</sup>.

No entanto, a emoção, a conduta e a ação não acontecem no ar. O emocionar, diz Maturana, acontece com a gente no fluir da conversa<sup>428</sup>, e é nesse ponto que entra o tema da linguagem.

### 1.2.2 – A linguagem: um meio para o humano

Estamos na linguagem quando nos movemos nas coordenações de coordenações de ações seja em qualquer domínio.<sup>429</sup>

Se na filosofia a linguagem é definida como “um sistema de signos ou sinais usados para indicar coisas, para a comunicação entre pessoas e para a expressão de idéias, valores e sentimentos”<sup>430</sup>, em Maturana é diferente: linguagem não é nem signos nem sinais de expressão de alguma coisa, mas ações e condutas. Essa é a definição que o autor nos

---

<sup>424</sup> “Pertenece a un momento de nuestra historia cultural, de modo que nosotros, culturalmente, estamos inmersos en esa lucha, pero ella no pertenece a la constitución de lo humano. Yo tengo confianza en la biología, en particular en la biología del amor que es el fundamento de lo social.” Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 48.

<sup>425</sup> “Somos humanos en tanto somos animales que vivimos unos con otros en el conversar y eso se da sin lucha y sin conflicto solamente en la aceptación del otro como legítimo otro en la convivencia.” *Ibid.*, p. 53.

<sup>426</sup> “El cómo somos es siempre el presente de nuestra historia. Somos como hemos vivido.” *Ibid.*, p. 22.

<sup>427</sup> “Cuando reflexionamos y nos damos cuenta de las consecuencias de nuestras acciones., somos responsables de ellas. Más aún, las cosas no pasan sin que tengan que ver con nosotros.” *Id. Ibid.*

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>429</sup> “Estamos en el lenguaje cuando nos movemos en las coordinaciones de coordinaciones de acciones en cualquier dominio que sea.” *Ibid.*, p. 42.

<sup>430</sup> Marilena CHAÚÍ, *Convite à filosofia*, p. 151.



oferece. Contudo, não é toda e qualquer ação ou conduta que pode ser entendida como linguagem. Só fazem referência à linguagem as coordenações de coordenações de ações, ou as condutas que existem numa recorrência. O humano só se faz possível nas “coordenações de coordenações condutuais consensuais”<sup>431</sup>.

Esta é a razão pela qual se faz necessário o amor como condição prévia. Depois que se aceita o outro como legítimo outro, é possível estabelecer condutas recorrentes. Isso significa que a existência da linguagem necessita de condutas ou ações que conservem essa “relação dialogal” que cria consensos de comportamento<sup>432</sup>. O amor, como emoção-conduta, torna “possível a recorrência das interações na convivência”<sup>433</sup>, a aceitação do outro, um estar com o outro no presente. Ele é a garantia e a condição para a linguagem.

O oposto também vale: sem a emoção amor-conduta, não ocorrem “interações recorrentes”. Sem elas, não há linguagem nem seres humanos. Só o amor cria um “espaço” onde “a linguagem flui nos encontros, no contato visual, sonoro ou tátil que acontece nos sistemas nervosos. O encontro ativa determinadas mudanças na corporalidade de cada um”<sup>434</sup>.

Para o autor, a história que culmina no *Homo sapiens* teve início com as “interações recorrentes” que abrem espaço à linguagem<sup>435</sup>. Isso significa que, em meio a essas interações, o cérebro humano aparece com determinadas características, sendo que hoje a “linguagem pode se estabelecer na criança nas interações com a mãe ou com o pai, ou com os membros adultos de sua família, de uma maneira extraordinariamente rápida e de uma perfeição normal extrema”<sup>436</sup>.

Do antes exposto é possível depreender uma certa circularidade entre a biologia e a cultura, em que a biologia, pela sua plasticidade, pode ser modificada pela linguagem ou cultura.

---

<sup>431</sup> “Coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales.” Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 53.

<sup>432</sup> “O operar sob condições de recursão e conservação da recursão nas coordenadas consensuais de comportamento.” Humberto MATURANA, *Biología do conhecer e epistemología*, p. 97.

<sup>433</sup> Id. Ibid.

<sup>434</sup> “El lenguaje fluye en los encuentros, en el contacto visual, sonoro o tátil que ocurre en los sistemas nervosos. El encuentro gatilla cambios determinados en la corporalidad de cada uno.” Id., *El sentido de lo humano*, p. 35.

<sup>435</sup> “Nesta história surge a linguagem, e ela surge como consequência do compartilhar no toque sensual, na colaboração, na criação, na vida em grupos pequenos.” Humberto MATURANA, *Biología do conhecer e epistemología*, p. 95.

<sup>436</sup> Ibid., p. 96.

Pois bem, se pela linguagem o ser vivo humano se tornou um humano, será que é possível dizer que uma vez humanos, somos sempre humanos? A resposta de Maturana é negativa.

A afirmação de que os seres humanos, enquanto humanos, somos seres culturais e não biológicos tem várias implicações, das quais podemos destacar duas:

A primeira diz respeito ao início de *um humano* na atualidade. Perante a pergunta: quando se é um humano?, ele responde que todo indivíduo em gestação não é um humano, mas um *ser vivo humano*. Ele só se tornará um humano pela sua “culturização”<sup>437</sup>. E a “culturização” do embrião ou feto em desenvolvimento se inicia quando a gravidez “comienza a ser un estado deseado por la madre, y ésta se desdobra en su sentir y reflexión, dando origen en su vientre a un ser que tiene nombre y un futuro”<sup>438</sup>. Trata-se, diz ele, não de um fenômeno fisiológico, mas psicológico, que afeta a fisiologia tanto da mãe como a do embrião ou feto.

Isso significa que, contrariamente ao pensamento geral, o ser vivo que chamamos humano não possui o humano na sua constituição. O contexto cultural não tem como finalidade desenvolver o humano trazido com ele<sup>439</sup>. Maturana nega que para a constituição do humano a biologia seja determinante. Ao contrário, a cultura é determinante sobre a biologia. Num sentido estrito, diz ele, não pode existir determinismo genético. O papel da genética é indicar os campos onde a variabilidade pode ter lugar<sup>440</sup>, e não determinar os caminhos a serem percorridos pela “culturização”.

Se isto é assim, não é possível dizer que a cultura complete a natureza. O humano não surge de um processo de desenvolvimento de algo embrionário. O humano é uma

---

<sup>437</sup> O autor entende a cultura como: “Redes de conversaciones, modos de vivir en el entrelazamiento del ‘lenguajear’ y emocionar, y que el ser cultural implica el vivir en una red de conversaciones”. Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 151.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>439</sup> “Somos concebidos *Homo sapiens sapiens* no humanos, y que nos hacemos humanos en el vivir humano aunque nuestra biología de *Homo sapiens sapiens* sea el resultado de nuestra deriva filogénica cultural humana.” *Id. Ibid.*

<sup>440</sup> “Estamos tan maravillados por el determinismo genético que no entendemos que la epigénesis es siempre y necesariamente un proceso relacional entre el organismo y medio, y no vemos que en un sentido estricto no hay ni puede haber determinismo genético, aunque lo genético acote el campo de variabilidad fenotípica del ser vivo.” Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 152.

criação que tem lugar na linguagem<sup>441</sup>.

Entretanto, quais os limites da plasticidade biológica? Eles seriam estabelecidos pela própria biologia. Na construção “maturaniana”, a estrutura será a responsável por definir os limites.

Até aqui foram registradas as condições para o surgimento do humano, mas não se assinalou o tipo de humano que há de surgir. Essa é a pergunta seguinte.

Qual o perfil do humano? Que tipo de ser humano surge, dadas as condições acima indicadas? Segundo o autor, dentro do marco oferecido pela biologia, podemos ser qualquer tipo ou classe de humano. Se o humano surge da “culturização”, o tipo de humano depende do nosso viver e da história do nosso viver<sup>442</sup>. O tipo de convívio determina o tipo de humano.

Esta plasticidade é, ao mesmo tempo, um condicionante e uma libertação, porque permite, em algum momento do viver, sair daquilo que não se quer ser. É ela que abre as portas para o que se pode ser. Nas suas palavras: “Tudo o leque da variedade humana está em mim. Posso ser um torturador e posso ser justo. Todos somos capazes de tudo, e o unico que me há de permitir, em algum momento do viver, não ser o que desejo ser é saber o que posso ser”<sup>443</sup>. Em última análise, as pessoas não são a sua biologia, mas aquilo que tiver acontecido na história do seu convívio. Isso não significa que a variabilidade seja infinita, pois existem as limitações colocadas pela estrutura. Entretanto, o humano sempre será variável, e aí o leque de possibilidades vai desde o bizarro até as mais estilizadas expressões do humano que tenham lugar numa linguagem.

Uma outra pergunta se dirige à permanência do humano: até quando os humanos serão humanos?

Mantendo a coerência do seu pensamento, o autor sustenta que o humano não tem garantias de futuro nem no biológico, nem numa realidade ultramundana. Se existe alguma

---

<sup>441</sup> “Como el vivir humano tiene lugar en el lenguaje, ocurre que el aprender a ser humanos lo aprendemos al mismo tiempo en un continuo entrelazamiento de nuestro lenguaje y emociones según nuestro vivir. Yo llamo conversar a este entrelazamiento del lenguaje y emociones. Por esto el vivir humano se da, de hecho, en el conversar.” Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 11.

<sup>442</sup> “En el marco de la biología del *Homo sapiens sapiens* que somos, podemos ser cualquier clase de ser humano según nuestro vivir y la historia de nuestro vivir.” Ibid., p. 31-32.

<sup>443</sup> “Todo el rango de la variedad humana está en mí. Puedo ser torturador y puedo ser justo. Todos somos capaces de todo, y lo único que me permitirá en algún momento del vivir no ser lo que no quiero ser, es saber lo que puedo ser.” Ibid., p. 35.

segurança, ela se encontra na responsabilidade pela conservação daquilo que permite o humano, isto é, enquanto for preservada a cultura que permite a conservação do humano. Diz ele, “penso que os seres humanos farão do humano aquilo que de fato fazem no viver, porque nada do que fazem no viver será inútil para a sua biologia, já que o devir da sua linhagem de *Homo sapiens* continuará o curso de seu viver”<sup>444</sup>.

A responsabilidade pelo futuro do humano parece ser uma responsabilidade muito grande para se carregar, mas, na compreensão do autor, só essa aproximação nos obrigará a sermos responsáveis pelas nossas ações, pelas nossas condutas e pelo nosso viver.

Nas suas palavras:

Penso que a conservação transgeneracional do modo de vida, ou fenótipo ontogênico que constitui uma linhagem, específica e guia o caminho de mudança filogenético do fenótipo total no curso evolutivo dessa linhagem, e de fato determina este curso especificando sua variabilidade. A consequência fundamental disto é que no devir evolutivo a genética segue o fenótipo ontogênico, e não a inversa. Se nos damos conta disto, não poderemos deixar de dar nos conta tampouco de que o dizer que o destino humano depende de nosso agir não é uma metáfora, nem no âmbito cultural nem no âmbito biológico, e isso nos faz responsáveis desse devir de uma maneira fundamental, precisamente porque nos damos conta de que nossa biologia depende do mundo que vivemos. Que mundo desejamos viver?<sup>445</sup>

Entretanto, porque esse radicalismo para com o viver? Por que o viver ou a vivência é tão essencial para a conservação do futuro do humano?

Como foi dito anteriormente, o pensamento de Maturana não está construído em oposição ao sistema cartesiano, mas está fora dele. Os seres vivos como sistemas fechados, autopoieticos, não existem numa interação entre um sujeito e uma realidade. Na verdade, como diz o autor, “não é possível dizer que existe algo como o real, nem que interpretamos a realidade. O que podemos dizer é que o mundo em que vivemos o configuramos no

---

<sup>444</sup> “Considero que los seres humanos haremos de lo humano lo que de hecho hagamos al vivir, porque nada de lo que hagamos en el vivir será inocuo para nuestra biología ya que el devenir de nuestro linaje del *Homo sapiens sapiens* seguirá el curso de nuestro vivir.” Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 152.

<sup>445</sup> “Pienso que la conservación transgeneracional del modo de vida o fenotipo ontogénico que constituye un linaje, acota y guía el camino de cambio filogénico del fenotipo total en el curso evolutivo de tal linaje, y de hecho determina este curso acotando su variabilidad. La consecuencia fundamental de esto es que en el devenir evolutivo, la genética sigue el fenotipo ontogénico, y no al revés. Si nos damos cuenta de esto, no podremos dejar de darnos cuenta tampoco de que el decir que el destino humano depende de nuestro hacer, no es una metáfora ni en el ámbito cultural ni en el ámbito biológico, y esto nos hace responsables de tal devenir de un modo fundamental precisamente porque nos damos cuenta de que nuestra biología depende del mundo que vivamos. Qué mundo queremos vivir?” *Ibid.*, p. 153.

convívio, inclusive quando falamos do interno e do externo”<sup>446</sup>. Isso significa que *todo fazer é um conhecer, e todo conhecer é um fazer*<sup>447</sup>. Por conseguinte, todo fazer se aprende na realização desse fazer. E todo conhecimento é um modo de viver.

Se isto é assim, o único caminho possível para aprender a emoção-amor e a linguagem-cultura, onde surge o humano, é o da vivência dessa emoção e dessa linguagem no convívio. Nem exemplo, nem reflexão, mas participação no fazer – eis onde se aprende. Porque o que em última análise se aprende é o mundo que se vive com o outro, e este pode ser de aceitação ou de rejeição<sup>448</sup>. Por tudo isto, nossas ações e nossas condutas que geram um determinado convívio se tornam vitais para a conservação do humano.

A partir do acima exposto, uma pergunta permanece no ar: é possível dizer que o ser humano conforme Maturana se reduz à biologia e à cultura? Em outras palavras: até onde a antropologia do autor acaba encerrando o ser humano numa relação dialética entre matéria e cultura?

Até o momento o autor se tem mostrado coerente com seu ponto de partida. Como biólogo, pressupõe que “todos os fenômenos biológicos acontecem através da realização individual dos seres vivos”<sup>449</sup>. Contudo, mesmo que seu pensamento represente a perspectiva de trabalho que diz que um fenômeno físico sempre terá sua causa num outro fenômeno físico, isso não significa que o humano careça de espiritualidade. Isso é o que sugere o seguinte ponto.

### 1.3 – O ser humano espiritual

As experiências místicas são experiências de ampliação do espaço de pertença que nos podem acontecer a todos os seres humanos.<sup>450</sup>

Acusar Maturana de reducionismo é um tanto complicado. A sua coerência científica não lhe permite negar e ignorar fenômenos presentes no viver humano, como, por exemplo, o da espiritualidade.

---

<sup>446</sup> “Ni siquiera se puede decir que existe algo como lo real, ni que interpretamos la realidad. Lo que podemos decir es que el mundo en que vivimos lo configuramos en la convivencia, incluso cuando hablamos de lo interno y lo externo.” Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 30.

<sup>447</sup> Humberto R. MATURANA, Francisco J. VARELA, *A árvore do conhecimento*, p. 31.

<sup>448</sup> Humberto MATURANA, op. cit., p. 45.

<sup>449</sup> “Todos los fenómenos biológicos ocurren a través de la *realización individual* de los seres vivos.” Humberto MATURANA, Francisco VARELA, *De máquinas y seres vivos*, p. 11. (Destaque meu).

<sup>450</sup> “Las experiencias místicas son experiencias de ampliación del espacio de pertenencia que nos pueden pasar a todos los seres humanos.” Humberto MATURANA, op. cit., p. 85.

Para ele, afirmar que o humano surge do biológico não significa negar “que en lo humano hay muchos dominios de fenómenos distintos. Lo que sí afirmo”, diz ele “é que alguns destes domínios de fenômenos resultam de relações entre domínios sem que este se confundam”<sup>451</sup>. Isso significa que o humano não se esgota na biologia nem na emoção-amor, e nem na linguagem. O fato de que certos fenômenos passem a existir a partir das relações entre domínios aponta para a complexidade da existência humana. Essa complexidade exige que, para entender qualquer fenômeno que tem lugar na vivência humana, é necessário prestar atenção aos domínios, dos quais ele surge sem confundi-los.

Deste modo, uma experiência espiritual ou mística é composta de dois domínios. Enquanto um, diz ele, se relaciona com aquilo que nos acontece na experiência no seu caráter relacional, o outro tem a ver com a biologia que dá origem a essa experiência. O fenômeno espiritual tem a ver com um estado de consciência: “um modo de viver uma certa dinâmica de relações mais o menos abrangente das distintas dimensões do viver humano”<sup>452</sup>.

Uma experiência desse tipo, diz o autor, afeta o fazer e as relações, por isso ela é transformadora. Experiências espirituais nos acontecem, e é bom vivenciá-las, porque por si mesmas elas unem os seres humanos em vez de separá-los. Entretanto, são as explicações da experiência espiritual que fazem surgir as disputas e divisões. Porque é no explicar “onde surgem as ideologias com a apropriação da verdade explicativa”<sup>453</sup>.

Pois bem, essa distância entre a experiência e a explicação é que funda a diferença entre o religioso e o místico ou espiritual. Enquanto o primeiro indica um modo de viver em comunidade, o segundo corresponde a um estado de consciência, uma experiência de pertença num âmbito mais amplo que o pessoal. Se, por um lado, a experiência mística leva à vivência da unidade com os outros seres, sem perguntas nem exigências, por outro lado, o religioso “aparece com o estabelecimento de uma borda de legitimidade e exclusão para um certo domínio de experiências que tem seu origem numa experiência mística”<sup>454</sup>. Se isto é assim, conseqüentemente a religião passará a existir a partir da apropriação de

---

<sup>451</sup> “Es que algunos de estos dominios de fenómenos resultan de relaciones entre dominios sin que éstos se confundan.” Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 83.

<sup>452</sup> “Un modo de vivir una cierta dinámica de relaciones más o menos abarcadora de las distintas dimensiones del vivir humano.” *Ibid.*, p. 84.

<sup>453</sup> “Donde surgen las ideologías con la apropiación de la verdad explicativa.” *Id. Ibid.*

<sup>454</sup> “Aparece con el establecimiento de un borde de legitimidad y exclusión para un cierto dominio de experiencias que tienen su origen en una experiencia mística.” *Ibid.*, p. 84.

uma explicação particular de uma experiência mística. Esta seria a razão pela qual o “relato de uma experiência mística atrai e convida, e uma afirmação religiosa exige e ordena”<sup>455</sup>.

Mas se a espiritualidade é um estado de consciência, quem é Deus para Maturana? A noção de Deus ou Deusa, diz ele, é um modo de fazer referência à experiência mística. Esta varia com a cultura. Numa cultura matriarcal, a experiência mística se vivencia como uma experiência de ampliação e de harmonia com o mundo natural na sua dinâmica cíclica de nascimento e morte. E numa cultura patriarcal, dita experiência será vivenciada como a pertença a um espaço distinto daquele da comunidade humana, um espaço cósmico, fora do humano, “assombroso e dominante, amoroso e autoritário, que exige entrega e obediência como ao patriarca mesmo”<sup>456</sup>.

No fundo, a experiência mística e sua respectiva referência, Deus/Deusa, fundam uma forma de se posicionar no mundo e de se relacionar com ele. Essa experiência acaba sendo uma das “forças” configuradoras do existir humano. Trata-se de uma moldura que cria uma forma de ser e estar na vida, uma maneira específica de viver a vida.

Mas, o interessante é que perante a pergunta: que presença tem Deus na sua vida?, ele responde: “Eu vivo no Reino de Deus, Faço o que Jesus diz, quando diz: ‘devem ser como crianças para entrar no Reino de Deus’. O que Jesus diz é que devemos viver no desprendimento para viver no Reino de Deus, e que o Reino de Deus é viver o cotidiano na inocência do desprendimento”<sup>457</sup>.

O acima exposto cria uma profundidade no ser humano, assim como é concebido por Maturana, mesmo que essa profundidade tenha como fonte a própria natureza em diálogo com a cultura.

## **2.0 – Paulo e Maturana: um diálogo**

O nosso ponto de partida foi a definição provisória de que o ser humano é corpo. No transcurso desta pesquisa, se manifestou que ele se encontra profundamente ligado a

---

<sup>455</sup> “Relato de una experiencia mística seduce e invita, una afirmación religiosa exige y ordena.” Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 84.

<sup>456</sup> “Sobrecogedor y dominante, amoroso y autoritário, que exige entrega y obediencia como al patriarca mismo.” *Ibid.*, p. 86.

<sup>457</sup> “Yo vivo en el Reino de Dios. Hago lo que Jesús dice cuando dice: ‘deberán ser como niños para entrar en el Reino de Dios’. Lo que Jesús dice es que debemos vivir en el desapego para vivir en el Reino de Dios, y que el Reino de Dios es el vivir cotidiano en la inocencia del desapego.” *Id. Ibid.*

uma materialidade. Essa afirmação levou à busca da elaboração de uma compreensão do corpo que conserve as noções de interioridade e totalidade unitária.

Em resposta a essa indagação foram seguidos dois caminhos. O primeiro foi o da antropologia bíblica centrada no conceito *soma*-corpo no pensamento de Paulo. Nele, o ser humano é concebido como pó da terra. O segundo foi o da biologia representada no pensamento de Maturana. Aqui o ser humano aparece como um ser autopoietico construído pela linguagem, pela cultura, no contexto da emoção amor.

Contudo, cabe perguntar: o quanto os aportes da biologia na compreensão de Maturana vão ao encontro de uma construção teológica da antropologia? Um aspecto que levanta a expectativa de um possível diálogo é que ambos os caminhos permitem representar o ser humano como uma totalidade unitária, submerso na materialidade e com uma interioridade. Mas, quais as possíveis afinidades entre os aportes de Paulo e Maturana? Quais as características desse encontro e diálogo?

Na seqüência procuramos esboçar alguns pontos desse diálogo, com vistas a possíveis especificações da definição provisória: que o ser humano é corpo.

## **2.1 – O humano como totalidade unitária**

Como foi dito anteriormente, os autores se encontram além de uma antropologia dualista ou monista. Suas antropologias não estão construídas a partir da discussão sobre as partes e substâncias, com suas respectivas relações, que compõem o ser humano. Impõe-se neles uma visão antropológica unitária que conserva o ser humano como uma totalidade indivisível. Entretanto, até onde vai essa sintonia entre os autores? Quais os aportes críticos entre eles?

Um dos aportes do segundo capítulo foi que a palavra *soma*, salvo exceções, refere-se à totalidade do ser humano. O pensamento antropológico de Paulo não seria uma ruptura com a tradição unitária do Antigo Testamento, e sim a continuidade de uma herança recebida, mesmo que num estado híbrido.

Também foi salientado que no nosso entender não existe uma diferença entre existência e corpo, nem uma ordem seqüencial onde a existência antecedesse uma concretização veiculada pelo corpo. Assinalávamos que uma antropologia unitária exige que o corpo e a existência estejam fundidos e não separados. Portanto, seria a partir dessa



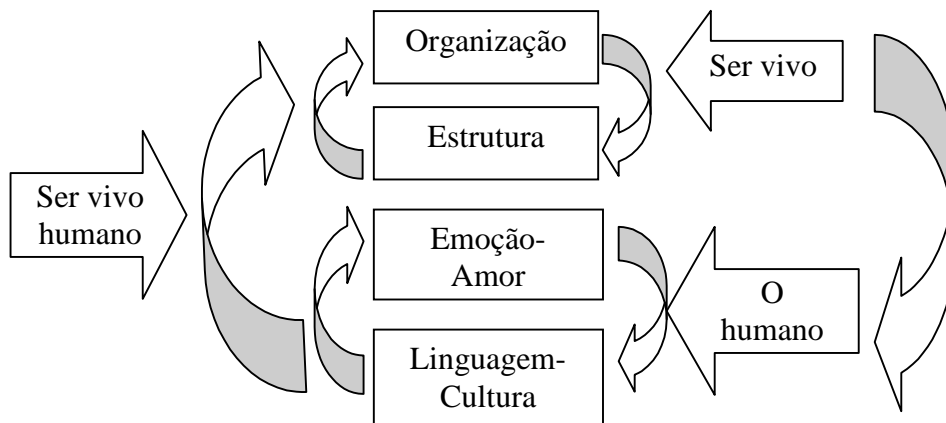
totalidade unitária, que é o corpo, que o ser humano se desdobra em diferentes aspectos, quando interpelado pelo seu entorno a entrar em relação.

Entretanto, se a totalidade unitária, que é o corpo, não é decorrência de uma integração de elementos de ordens diversas, como ela deve ser entendida? Qual sua arquitetura e organização? Quanto a esta pergunta nos parecem interessantes os aportes de Maturana.

Ele destacou que essa totalidade unitária é consequência de uma relação de inter-retro-dependência entre os componentes que acaba criando uma circularidade que tem como finalidade a autoprodução de um determinado sistema.

Vimos que essa circularidade acontece em três níveis. No primeiro, ela teria lugar entre a organização e a estrutura, a fim de produzir um ser vivo. No segundo, aconteceria entre a emoção amor e a linguagem, dando lugar ao humano. No terceiro, ela se realiza entre o primeiro e o segundo nível, oportunizando o aparecimento de um ser vivo humano.

Expressando o antes afirmado de forma gráfica seria assim:



Desta forma se estaria cumprindo o postulado da teoria sistêmica que diz que todo sistema se encontra incluído e faz parte de outro sistema maior.

Essa representação da totalidade interessa ao discurso teológico, entre outras razões, pelo fato de não encerrar o discurso antropológico num materialismo nem num determinismo. Sendo o ser vivo humano produzido pelo binômio biologia-cultura, que permanece sob a dinâmica da inter-retro-dependência, que é a circularidade, se está fora tanto de um materialismo como de um determinismo.

Surge então a pergunta: como continuar sustentando a nossa definição de trabalho de que o ser humano é corpo, se a totalidade unitária é construída como binômio?

Que a arquitetura da totalidade unitária, que é corpo, seja binomial significa, por um lado, que é possível distinguir entre a biologia e o humano. Essa distinção não tem seu fundamento na posse de essências diferentes. Trata-se de aspectos e funções provenientes de uma mesma fonte mas diferenciadas. Por outro lado, o binomial aponta para o fato de que o ser vivo humano não pode ter existência fora dessa relação circular. Isto nos leva ao próximo ponto.

## 2.2 – O humano como materialidade

O capítulo anterior colocou em destaque que o termo *soma*, como uma totalidade unitária, se encontra qualificado. A idéia é que o ser humano indivisível existe como um ser submerso numa materialidade.

Nesse contexto, a expressão “materialidade” foi utilizada não no sentido de materialismo, mas significando o âmbito e a estrutura que condiciona e concretiza todo o existir humano. Assim sendo, a materialidade não aponta para uma dimensão ou parte do ser humano, mas para todo ele. Quer dizer, o modo humano de ser e de estar no mundo não é outro senão a materialidade. O ser humano, como a totalidade unitária, existe *na, com e pela* materialidade. Conseqüentemente, o humano, como pó da terra, não possui existência nenhuma fora dela.

Entretanto, como essa materialidade se relaciona com as idéias de Maturana?

A partir do pensamento do autor, podem ser feitas duas observações: A primeira é que, para ele, a biologia é o substrato fundamental de onde surge um ser vivo. Mas, ao mesmo tempo, ela é o suporte que possibilita a aparição de um ser humano. Isso significa que nenhum ser vivo existe fora da biologia. Significa também que o humano, mesmo que produzido pela linguagem, não tem possibilidade de existir sem esse suporte. Assim sendo, a biologia pode ser entendida como uma das expressões dessa materialidade, como o suporte que condiciona e possibilita o ser e o estar do ser vivo humano. Outra aproximação seria entendê-la como a parte material do ser humano, mas neste caso logo estaríamos novamente num dualismo, do qual procuramos nos distanciar.

A segunda observação é que a linguagem, como o contexto de onde surge o humano, também não tem existência fora da biologia. Acontece aqui algo similar àquilo

que Maturana expôs acerca da estrutura e da organização. É possível diferenciar entre ambas, mas não indicar qual delas vem em primeiro lugar e qual em segundo. Contudo, o fenômeno ser vivo humano não acontece nunca fora da ordem do natural, da biologia.

Portanto, se, por um lado, a biologia nunca poderá ser a geradora de um ser humano, por outro lado, a linguagem, de onde surge o humano, só é possível no contexto da biologia. Isto é assim não porque a biologia tenha prioridade, mas porque o ser vivo humano é fruto de uma relação circular da sua arquitetura binomial que só é possível dentro da ordem da natureza, da materialidade, do corpo.

Com estas palavras estamos às portas do próximo ponto.

### **2.3 – O ser humano como corpo**

Entre as reflexões acerca de *soma* em Paulo havia aquela que relaciona a totalidade unitária ao corpo. Ali foram colocadas como sinônimas as palavras “pó”, “materialidade” e “corpo”. Foi dito também que as expressões “vida” e “corpo vivente” se referiam ao mesmo. Essas associações de significados, além de evitar fazer do termo “materialidade” uma abstração, afirmavam que a existência da vida sem o corpo é uma falácia. Também se afirmava que toda a criação, como materialidade, é vida organizada em diversas formas, corpos.

A partir dessas colocações nos perguntamos pela dignidade humana. Se o ser vivo humano é corpo, onde está o seu diferencial?

Com respeito a essa pergunta dizíamos que o grande diferencial do ser humano não se encontra na posse de uma realidade sobrenatural, mas no fato de ter sido colocado em diálogo com Deus, o próximo e o mundo. Ou seja, a dignidade humana não é intrínseca a ele, mas sempre derivada.

Entretanto, como se relacionam as palavras anteriores com o pensamento de Maturana?

O que se pode dizer em primeiro lugar é que existe uma certa dificuldade em vincular o ser humano, como totalidade unitária, com o termo “corpo”.

No seu pensamento o termo “corpo” encontraria sua equivalência no conceito de estrutura. Lembramos que ela foi definida como beirada, margem ou limite, criado pela dinâmica relacional dos componentes. Desta forma, o termo “corpo” é sinônimo de

exterioridade, da estrutura. É conveniente esclarecer que essa exterioridade não deve ser entendida como um recipiente ou “matéria” (no sentido aristotélico) à espera de uma outra realidade que lhe dê a vida ou sua “forma” (no sentido aristotélico). Ou seja, a estrutura ou exterioridade não se identifica com uma idéia de algo estanque, muito menos com uma relação passiva. Ela se encontra numa relação de circularidade com a organização, sem que exista confusão entre ambas. É por causa dessa diferenciação que Maturana pode dizer que todos os seres vivos são iguais na sua organização, mas diferentes na sua estrutura<sup>458</sup>. Isto é, os seres vivos se diferenciam pelo seu corpo, inclusive o ser vivo humano.

O segundo aspecto a considerar é que a expressão “a biologia”, utilizada pelo autor, dificilmente pode significar o corpo. Como foi dito acima, este conceito procura assinalar as características da existência de um ser vivo. A expressão “a biologia” vem a ser sinônimo da arquitetura, em termos estruturais e funcionais, que configura o viver de um ser vivo. Trata-se, então, de um termo mais abrangente que o conceito de corpo, mas restrito à produção de um ser vivo. Assim sendo, segundo o pensamento do autor, a expressão “a biologia” não poderia abarcar a totalidade do humano.

Outra palavra que poderia se aproximar do conceito de corpo é “corporalidade”. Maturana busca designar com ela a totalidade do ser vivo. Desta forma, existe uma certa equivalência com a expressão “a biologia”, indicando com elas o viver de um ser vivo. Não devemos esquecer que os conceitos estão carregados de valor. Tanto “a biologia” como “a corporalidade” se encontram carregadas de possibilidade. É delas, como contexto, que surgirá a produção do humano. Como foi destacado anteriormente, sem a biologia, a corporalidade, o humano não seria possível<sup>459</sup> - eis o valor destas expressões.

Para nós, no entanto, o corpo não é a simples possibilidade do humano. No nosso entendimento, ele é a única forma na qual o humano vive. Isto é, o humano em toda a sua extensão só acontece *no, com, pelo e desde* o corpo. Em outras palavras, o ser vivo humano de estrutura binomial tem sua concretização, realização e expressão no corpo. Isto é assim por duas razões: a primeira é que o humano não é produto de um espírito ou de alguma realidade fora da natureza. A segunda razão é que a linguagem, de onde surge o humano, não está voltada para um espírito ou alma, mas para a biologia. Ou seja, a linguagem, como

---

<sup>458</sup> “Seres vivos diferentes se distinguem porque têm estruturas distintas, mas são iguais em organização.” Humberto R. MATURANA, Francisco J. VARELA, *A árvore do conhecimento*, p. 55.

<sup>459</sup> “Nossa corporalidade é nossa possibilidade, porque é nossa biologia.” Humberto MATURANA, *Biologia do conhecer e epistemologia*, p. 41.

uma variável da biologia, se volta para a própria biologia a fim de modificá-la. O objetivo dessa modificação é perpetuar o humano. Por isso ele não existe a partir do corpo, mas como corpo e para o corpo.

As palavras anteriores nos remetem para a autoprodução na qual se encontra o ser vivo humano. Se isto é assim, significa que o ser humano existe com uma direção de sentido, o qual é a produção do próprio ser vivo humano que existe e vive como corpo humano na linguagem<sup>460</sup>, e não como qualquer corpo, mas como aquele que reconhecemos claramente como humano.

A esta altura volta a surgir a pergunta: se no ser humano tudo surge no contexto da biologia, onde radica o seu diferencial? Qual a sua dignidade?

Em Maturana temos duas considerações a serem feitas: A primeira é que o ser vivo humano é um sistema fechado. Isso significa que a *autopoiesis* torna cada ser vivo humano único, de maneira que sua dignidade se encontraria na sua singularidade. Essa exclusividade seria o fundamento para que cada ser humano considere o outro como legítimo outro. A partir de uma perspectiva da pluralidade isto é significativo. Nessa perspectiva a igualdade de direitos e deveres dos indivíduos se fundamenta na afirmação de que somos todos diferentes. Como somos diferentes, únicos, somos todos iguais em direitos e deveres. Porém, no entendimento do autor, a singularidade é uma característica de todo e qualquer ser vivo.

A segunda consideração a ser feita é que, para ele, a dignidade humana não é algo intrínseco ao ser humano. Ela é fruto da emoção amor que leva o indivíduo a considerar um outro indivíduo como legítimo outro, como um ser com dignidade. Assim, a emoção amor é a responsável por despertar no ser vivo humano um novo olhar que leva a enxergar um outro ser vivo humano como digno.

A dignidade, portanto, é algo construído e sustentado pelos próprios humanos. Ela permanecerá enquanto a emoção e a vivência, que criam as condições para tornar o outro um legítimo outro, forem conservadas.

Mas neste ponto surgem dificuldades. Maturana nos diz que sua aproximação ao ser humano é a de um biólogo. Como tal procura examinar, descrever e analisar o ser humano como um ser vivo. Este procedimento propõe que a realidade humana se explique a si

---

<sup>460</sup> Humberto MATURANA, Francisco VARELA, *De máquinas y seres vivos*, p. 12.

mesma, que ela seja transparente ao olhar humano, e que por detrás dela não exista nada além de um mundo natural com suas diferentes leis. Neste sentido, a *autopoiesis* consegue explicar as diferentes articulações do humano, mas não as razões da sua dignidade.

As explicações da origem do humano a partir da linguagem não conseguem esclarecer por que aconteceu esse salto do ser vivo para o humano. Argumentos como a mudança na dieta alimentar (a inclusão das proteínas), o crescimento do cérebro, etc., só assinalam possibilidades e não o porquê do humano. Ou seja, ainda é uma incógnita o por que a biologia tomou este, e não outro caminho, que acabou num ser vivo humano.

A partir da linguagem teológica deve-se dizer que o ser vivo humano é um mistério. Mas mistério não no sentido de tabu, proibição, e sim como afirmação de que ele se encontra referido a uma outra realidade. Mistério, neste caso, significa que o ser vivo humano, que é corpo, pó da terra, é imagem do divino. Não que o humano possua uma dimensão divina dentro dele, mas que ele, como totalidade unitária que é corpo, não se esgota em si mesmo.

Esta é a razão pela qual se nos torna difícil propor como fundamento da dignidade humana a emoção amor experimentada entre os iguais.

No nosso entendimento, a dignidade se baseia numa experiência primordial, já esquecida. Essa experiência é a do humano ter sido colocado numa relação. A experiência de ter sido amados, chamados e convocados a entrar num diálogo com um totalmente Outro. São as palavras: “Onde está você?” (Gn 3,9), que ecoam através dos tempos, que colocam em evidência essa experiência primordial que já estava em andamento. Eis aí o fundamento da dignidade humana, seu diferencial. Essa experiência fundamental de amor se converte na base de todas as outras experiências de dignidade entre os seres humanos.

Esta é a razão pela qual podemos definir o corpo, *soma*, como expressão do humano na sua totalidade, sem medo de cair num materialismo. Afirmar que o ser humano é corpo não enfraquece a sua dignidade, porque esta não depende de algum elemento próprio. A dignidade humana não é intrínseca, ela é sempre derivada, é concedida por um Outro. Mas este Outro não é um igual, um humano. A dignidade humana não se encontra, especificamente, no fato de poder entrar nessa relação de diálogo. Isso seria novamente embasar a dignidade numa capacidade humana. Não é a resposta ao amor e à convocação para o diálogo que torna o ser humano alguém especial. Isso significaria transformar a dignidade em algo intrínseco ao ser humano. Seu diferencial está no interlocutor, naquele

que o escolheu, amou e chamou para uma relação dialógica. Porque o ser humano é uma criação, sua dignidade será sempre fruto da graça de quem o criou.

Se o ser humano é imagem do divino pelo amor que o colocou numa relação de diálogo, então estamos diante um ser com interioridade.

#### **2.4 – Um ser humano com interioridade**

Podemos iniciar a reflexão sobre este ponto com uma pergunta: a materialidade do corpo e sua interioridade não se opõem entre si?

Para responder a essa pergunta, remetemo-nos à antropologia paulina. Como visto, ela nos oferece uma visão do ser humano como totalidade unitária. Esta podia ser expressa pela palavra *soma* – corpo. Para o apóstolo, é como *soma*-corpo que o ser humano entra em diálogo com as mais diversas realidades que estão à sua volta, mostrando o que ele é. Ou seja, será no diálogo, nas diversas formas de expressão, que se expressam os desdobramentos da própria constituição humana. Assim, por exemplo, as diferentes manifestações artísticas e religiosas são provas que o ser humano como corpo é de uma complexidade e profundidade insondável.

Assim sendo, não é necessário negar a existência humana restrita ao corpo para afirmar uma profundidade ou interioridade nele. Tampouco é preciso invocar uma outra substância extranatural para explicar essa profundidade. Ela existe por causa da experiência primordial. É o diálogo, no qual o ser humano foi colocado pelo inteiramente Outro, que cria a sua interioridade e profundidade. Logo, todas as manifestações da interioridade são um reflexo dessa experiência primordial.

Mas tudo parece indicar que, para Maturana, as coisas são um tanto diferentes. Segundo ele, as expressões de profundidade, como a espiritualidade, por exemplo, são produções próprias do ser humano. A existência humana, diz ele, se expressa não só por meio de diferentes domínios, mas pelas combinações entre eles. O resultado dessas combinações é que leva o ser humano a experiências que introduzem profundidade na sua existência.

Para Maturana, a interioridade, como fundamento da subjetividade, não serve para realizar um distanciamento que possa levar a um autoconhecimento. Diz ele:

Eu não participo do convite délfico de se conhecer a si mesmo, eu acredito que a gente é si mesmo o tempo todo [...]. A vida é um dever de maneira que todo intento de se

conhecer a si mesmo é um intento de deter esse devir, o que em certa medida é uma queda fáustica [...]. A gente está sendo e se está transformando continuamente no devir, não de uma maneira caótica mas segundo como a gente vive.<sup>461</sup>

A citação anterior tem seu fundamento no fato que, para ele, toda reflexão é posterior. E essa reflexão não pode ser sobre si mesmo, mas somente sobre as condutas realizadas no passado. Trata-se, então, de um refletir sobre o passado, porque não existe separação entre o conhecer e o fazer.

Acerca da interioridade, parece-nos que esta pode ser a consequência das relações de domínios diferentes. Diferimos de Maturana quando diz que o próprio ser humano é o fundamento da interioridade. No nosso entender, a base de toda a profundidade e interioridade humana se encontra na experiência primordial de amor que faz do ser humano um legítimo outro para o diálogo com o totalmente Outro.

## **2.5 – O humano como comunidade de diálogo**

A antropologia do Antigo Testamento apontava para um ser humano que só existe em comunidade. Em Paulo essa idéia é preservada quando ele expressa que a pessoa humana nunca existe isolada. Ela sempre existe numa solidariedade: fora da fé, na *sarx* (na carne) e dentro da fé, no *pneuma* (espírito). Entretanto, o apóstolo assinala que a verdadeira existência humana se encontra no “corpo de Cristo”. Tal expressão busca apontar para o contexto do qual surge a humanidade verdadeira. Käsemann, refletindo sobre Paulo, afirmou ser a comunidade a fundadora do sujeito, do indivíduo, e não o contrário. Assim sendo, a humanidade, como aquilo que distingue o ser humano dos outros seres, passa a ser entendida como o fruto da comunhão e do diálogo. E aquilo que cria a comunhão, a congregação, segundo o apóstolo, é o amor de Cristo. Desta forma, é a Palavra de Cristo que chama. O seu amor é que congrega. E, novamente, é a sua Palavra que preserva essa comunhão.

Isso significa, por um lado, que os indivíduos isolados não podem criar, e muito menos expressar o que seja um ser humano. Por outro lado, que a comunhão, na sua origem e permanência, não é produto de uma ação humana.

---

<sup>461</sup> “Yo no participo de la invitación délfica de conocerse a sí mismo, yo creo que uno es sí mismo todo el tiempo [...]. La vida es un devenir de modo que todo intento de conocerse a sí-mismo es un intento de detener este devenir, lo que es en cierta manera la caída fáustica [...]. Uno está siendo y se está transformando continuamente en el devenir, no de una manera caótica sino según como uno vive.” Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, p. 86.



Neste ponto existe certa coincidência com as colocações de Maturana, especificamente no que se refere à emoção amor e à comunidade de linguagem como um berço gestor do humano.

No pensamento do autor, o gregário não é uma marca distintiva do humano. Esse comportamento de grei ou bando está presente também nos animais. Por isso, só a emoção amor pode estabelecer o salto qualitativo entre o animal e o humano. Essa emoção é que faz com que o indivíduo leve a considerar um outro indivíduo como legítimo outro. Ao mesmo tempo, é essa emoção que, como uma “cola”, levará os indivíduos a criar uma comunidade de linguagem, de onde surgirá o humano.

Na perspectiva de Maturana, o humano não é um dado prévio instalado nos indivíduos. Não são os indivíduos humanos que criam uma comunidade de linguagem, mas, ao contrário, é da comunidade de linguagem, cimentada na emoção amor, que surge o indivíduo humano.

No nosso entender, as colocações de Maturana são válidas, porém se referem a um segundo momento da vida humana. Isto é, o autor explica por que as coisas são como são no horizonte das relações humanas, contudo ele não aponta para a gênese dessa emoção amor que cria a comunidade de onde surge o humano. É aqui que encontramos uma ruptura entre o pensamento do autor e a teologia.

Na nossa opinião, a origem dessa emoção, que torna o outro um legítimo outro, se encontra expressa na figura literária “soprou em suas narinas o fôlego de vida, e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2,7). Isso significa que essa emoção amor surge no ser vivo pelo amor d’Aquele que fez desse ser vivo um legítimo outro. Dessa maneira, tanto a emoção amor, que cria a comunidade, como a linguagem, que a molda e preserva, são reflexos do amor e da palavra de um Outro, do próprio Cristo. Conseqüentemente, a humanidade, como aquilo que distingue o ser vivo humano dos outros seres vivos, permanece sendo um mistério no seu viver dentro da comunidade de diálogo. Ou seja, a explicação do humano não se esgota nem na biologia, nem na cultura e nem na teologia. Entretanto, esta última, como uma crítica às duas primeiras, aponta para o fato que o ser vivo humano excede as construções epistemológicas humanas. Isto é assim porque, em última instância, a humanidade surge de um diálogo primordial iniciado por Deus e atualizado por meio do Seu Filho, o nosso Cristo, o qual foi constituído em imagem tanto do humano como do divino.

## 2.6 – Um ser histórico e responsável

As considerações sobre o pensamento de Paulo também apontaram para um ser humano totalmente histórico. Ou seja, se o ser humano existe como uma totalidade unitária no corpo, submerso na materialidade, ele não é etéreo, nem atemporal, nem fora do espaço. Ele se encontra totalmente condicionado pelas coordenadas do espaço e do tempo. Por isto, o humano não pode ser colocado como uma categoria que transcende todos os tempos e os espaços. Talvez numa perspectiva idealista isso seja possível, porque nela a essência humana carece de corpo, mas, para nós, o humano é impensável sem o corpo.

Outro assunto que aponta para a dimensão histórica do ser humano é o fato de ele ser construído no interior da comunidade de diálogo. Se ele é o produto das relações recorrentes realizadas no amor, cujo resultado e expressão são realizados nos corpos, nunca poderá estar fora da história. Isso significa que o humano tampouco poderá ser uma construção universal. Se o humano tem alguma universalidade, esta será do tamanho da comunidade de onde surgiu.

No entanto, existe um aspecto do ser histórico que Maturana coloca em destaque. Ele observa que não é possível viver o presente mantendo, ao mesmo tempo, uma relação de sujeito/objeto. O presente, diz ele, se vive como um “estar sendo”. Se existe algum auto-distanciamento que possibilite uma reflexão, este sempre será dirigido para aquilo que já foi vivido, o passado.

Segundo o autor, essa possibilidade de “olhar” para o passado se constitui num dar-se conta. Trata-se de um avaliar o que foi vivido mediante uma reflexão sobre as ações ou condutas já realizadas. Neste sentido, o dar-se conta, o refletir, se encontra sempre voltado para aquilo que foi, para a história do seu viver. Assim sendo, o ser humano é um ser que caminha “olhando” para a sua própria história.

Esse “olhar” para o passado tem como finalidade explicar e entender os porquês do presente com a intenção de modificá-lo. Deste modo, o ser humano é um ser que não permanece condicionado ao passado. Uma vez modificado o presente, pela reflexão sobre as ações e condutas passadas, a história futura permanece como uma responsabilidade do presente.

Então, posto que o ser humano se encontra voltado sobre o seu próprio passado, ele pode refletir. E, se seu refletir sobre o passado é sempre um “dar-se conta”, ele é um ser

responsável. Responsável pelo seu viver que já aconteceu e que acontecerá. É esse “dar-se conta” que torna o ser humano responsável por suas ações ou condutas, por seu viver.

Ora, o autor nos assinala que esse “dar-se conta” e essa “reflexão” não são capacidades presentes somente em alguns indivíduos. Segundo ele, estas são capacidades constitutivas do humano porque surgem junto com a linguagem.

Assim, o ser humano é um ser que caminha olhando responsabilmente para a sua própria história passada e futura. Trata-se de um “olhar” que acaba fundando a autonomia humana na busca da autoprodução do indivíduo. Dessas constatações surge para nós uma pergunta: quais os critérios para avaliar a história vivida? Qual o referencial que norteia essa reflexão, levando a modificar a própria história?

Maturana afirma que o critério fundamental seria o amor que leva às condutas que constituem o outro como legítimo outro. Isso é o que o autor chama de “biologia do amor”. Ao mesmo tempo, esse critério de aceitação do outro como legítimo outro se baseia no pressuposto de que a objetividade existe entre parêntesis. Isto é, como seres autopoieticos, sistemas fechados que se autoproduzem, os seres vivos, incluídos os humanos, não podem distinguir entre percepção e ilusão. Essa falta de distinção funda o que o autor chama de multiverso, querendo significar com isso que todas as perspectivas são válidas e, por isso, legítimas.

Do ponto de vista da teologia, deve-se dizer que os critérios para avaliar a história surgem da comunidade de diálogo, do “corpo de Cristo”, especificamente da relação de amor e diálogo com aquele que é totalmente Outro, e da relação de amor e diálogo com os legítimos outros. Em outras palavras, será no amor relacional para com Deus e o próximo que surgirão critérios para refletir sobre o passado com vistas ao futuro em total responsabilidade.

## **2.7 – Um ser aberto**

A perspectiva paulina apresenta o ser humano como um ser em diálogo. Ele surge e está sendo moldado na comunhão de diálogo no amor que o torna um legítimo outro. Isso significa que o ser humano não é um ser acabado. Ele está aberto para vir a ser aquilo que a comunhão está fazendo dele e cuja meta final, segundo o apóstolo, é Cristo. O tornar-se Cristo não deve ser entendido aqui como um esvaziamento do humano. Não se trata de uma divinização, tampouco de um lento e progressivo abandono da vida no corpo. O

transformar-se em Cristo aponta para o fato de que o ser humano, como totalidade unitária que é corpo submerso na materialidade, tanto no seu agir como nos seus procedimentos manifeste uma similitude com o viver de Cristo.

As possíveis relações entre as palavras anteriores e o pensamento de Maturana podem ser expressas da seguinte maneira. Para ele, a continuidade do humano dependerá da preservação da vivência que conserva esse humano. Isso significa que se desejarmos no futuro uma outra classe de ser humano será necessário mudar o tipo de convívio no presente. Esta posição sugere que o humano não é algo definitivo, que ele está aberto às futuras construções realizadas pelo próprio ser humano.

Para o autor, não é problemático que o ser humano tenha nas suas mãos as possibilidades da sua própria continuidade. Muito pelo contrário; segundo ele, essas possibilidades o libertam da idéia de determinismo. Nenhuma força determina o humano a não ser as criadas pelo próprio ser humano. O “poder ser” constitui-se na marca do humano, diz Maturana. O ser humano pode ser tudo aquilo que ele pode ser.

Contudo, como foi colocado antes, para nós esse “poder ser” se encontra configurado pelo Cristo encarnado e ressuscitado, ou seja, aquele que se constituiu no verdadeiro ser humano, sendo simultaneamente a imagem de Deus. É aquele que, para ser tudo isso, necessitou encarnar-se, tomar forma humana, chegar a ser “ossos dos nossos ossos e carne da nossa carne”.

Se aquele que, sendo filho, teve que aprender para se aperfeiçoar, ou seja, veio até nós não como um dado acabado, mas como uma realidade aberta a ser completada, quanto mais nós, seres feitos do pó da terra!

### **3.0 – Reflexões provisórias**

Nosso trabalho tem procurado intencionalmente encontros entre o pensamento do apóstolo Paulo e de Maturana. O propósito deste procedimento é, por um lado, buscar novas compreensões para a mensagem do apóstolo, por outro lado, detectar linhas norteadoras para a discussão no âmbito da bioética.

Coincidências existem e muitas das explicações de Maturana são pertinentes. Mas, em geral, a partir da perspectiva da fé elas apontam para um segundo momento da existência humana. No nosso entender, o humano não pode permanecer referido a si

mesmo; por isso, a experiência primordial com aquele totalmente Outro é crucial para nossas construções de sentido.

A persistência na nossa definição de trabalho de que o ser humano é corpo nos fez ler Paulo e Maturana na busca de respaldo para essa definição. Varias idéias apareceram nessa direção.

Uma delas foi o conceito de estrutura<sup>462</sup> que Maturana colocou como sinônimo do termo “corpo”. A partir dela, afirmamos que pelo corpo um ser vivo humano pode ser distinguido e identificado como um ser humano. É o corpo, que é o ser humano, que permite que deformados, mutilados, portadores de deficiências físicas e mentais sejam considerados seres humanos. É pelo corpo que reconhecemos o tipo de ser vivo que está na nossa frente, mesmo quando morto.

As palavras anteriores chamam a atenção para o fato de que a vida, como um fenômeno biológico, só pode ser explicada e compreendida a partir de seres vivos individuais<sup>463</sup>, reais e concretos, nas suas diversas relações. Isso significa que a identidade biológica do ser humano não permite que ele seja colocado fora do círculo da natureza. Muito pelo contrário, ela o puxa para dentro desse círculo e o iguala a todos os seres vivos, criando-se com isso uma recuperação da pertença do ser humano ao mundo natural - aquilo que a linguagem bíblico-teológica expressou como sendo do “pó da terra”.

As colocações anteriores nos levaram a perguntar pela dignidade. Neste ponto salientamos que ela não é algo intrínseco nem próprio do ser vivo humano. Foi destacado que a dignidade surge quando um outro, invadido pela emoção amor, constitui um outro indivíduo como um legítimo outro. Assim sendo, é o amor que abre a vida a relações com dignidade. Contudo, a dignidade não surge no indivíduo de si mesmo e por si mesmo, como se fosse um patrimônio a ser construído no isolamento individual. Ela surge quando um indivíduo coloca um outro indivíduo numa relação de dignidade. Isto é, nunca se é digno de si, sempre será um outro o responsável por nos levar a relações de dignidade. A partir da teologia, dizemos que essa dignidade é concedida quando Cristo, no seu amor, nos coloca como interlocutores legítimos e válidos de relação dialogal. Esta experiência primordial funda todas as outras relações de dignidade que acontecem entre os indivíduos.

---

<sup>462</sup> Humberto R. MATURANA, Francisco J. VARELA, *A árvore do conhecimento*, p. 54.

<sup>463</sup> Id., *De máquinas y seres vivos*, p. 11. (Destaque meu).

De tudo o que foi dito acima nos surgiu uma pergunta que nos parece pertinente colocar neste lugar: se a única forma da vida e existência humana é ser corpo, o que dizer sobre os que morrem? Como manter as palavras que expressam a nossa esperança de fé com todas as reflexões feitas acima?

O que pode ser dito sobre isso é que a esperança na ressurreição do corpo não se fundamenta no fato do ser humano possuir algo de imortal inerente em si. Se assim fosse, a ressurreição não seria obra de Deus, mas o curso “natural” da imortalidade humana. A nossa esperança baseia-se nas palavras de promessa e na obra poderosa de Deus. O apóstolo Paulo nos entrega a chave quando diz: “O Deus que dá vida aos mortos e chama à existência coisas que não existem, como se existissem” (Rm 4,17). Em última análise, o que a fé na ressurreição articula não é uma faísca de imortalidade, que faz com que esse indivíduo permaneça através dos tempos, mas que o próprio Deus com o poder da sua palavra dá vida aos mortos.

No entanto, se toda a existência humana se desfaz no pó da terra, como falar de um chamado à ressurreição? Os mortos não deveriam permanecer em algum lugar? Uma possível resposta é que todos os que partiram permanecem na memória de Deus. Os que estão ausentes nesta vida permanecem sob a palavra de Jesus, narrada pelo evangelista Lucas: “Contudo, nenhum deles é esquecido por Deus” (Lc 12,6b). Por isso é possível dizer que a ausência da vida é uma presença no Senhor. Isso significa que a continuidade de um ser humano não depende da nossa capacidade de lembrar, nem de manter viva a sua memória. Na verdade, esse nosso lembrar dos que partiram é um ato de imitação de Deus. A razão pela qual Deus se lembra é porque naquela experiência primordial ele nos colocou como seus legítimos outros, para entrar numa relação de diálogo permanente. Por isso já ninguém morre para si, porque somos do Senhor.

Finalmente, após estas reflexões fica a pergunta: quais as linhas norteadoras para a articulação de um discurso bioético a partir da teologia? Esse é o desafio do próximo capítulo.

## IV – O CORPO, A HUMANIDADE E A BIOÉTICA

É o meu corpo que me separa espacialmente de outros e me coloca como ser humano diante dos demais seres humanos. A agressão ao meu corpo é uma ingerência na minha existência pessoal.<sup>464</sup>

O presente capítulo é motivado pela pergunta: que discurso sobre a bioética é possível a partir dos antecedentes oferecidos até aqui? Lembramos que a aproximação à bioética será feita a partir da teologia.

Para tanto se analisam, em primeiro lugar, dois possíveis discursos teológicos sobre a bioética a partir da nossa definição de trabalho, que dizia que o ser humano é corpo. Em seguida, apresentaremos considerações acerca de um discurso bioético a partir dos impulsos surgidos durante a pesquisa.

### **1.0 – A complexidade do humano: a insuficiência das abordagens isoladas**

O nosso trabalho tem procurado uma compreensão do que seja o ser humano. Para tanto recorreu a elementos das abordagens da biologia, da cultura e da teologia. Um dos resultados que obtivemos é que a compreensão do ser humano não se esgota em nenhuma dessas abordagens. Nem a exclusividade nem a multidisciplinaridade são garantia de uma explicação integral do fenômeno humano. O ser humano sempre aparece como um ser que excede os instrumentos de análise. Ele permanece, em última instância, um mistério.

Não obstante, cabe fazer algumas observações com respeito à biologia, à cultura e à teologia em seus esforços por entender o humano.

---

<sup>464</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Ética*, p. 91.

### 1.0.1 – O humano na perspectiva da biologia

Em termos gerais, a biologia diz que o fenômeno humano é decorrência das combinações psicofisiológicas produzidas pelo processo evolutivo. Este entendimento busca oferecer um fundamento biológico para a subjetividade humana. Exemplo de tal abordagem é o pensamento de António Damásio. Este, em sua trilogia<sup>465</sup>, enxerga a totalidade do humano vinculada ao cérebro. Assim, a fisiologia e a subjetividade aparecem como produtos do cérebro. É por isso que ele pode dizer, entre outras coisas: “Para se compreender satisfatoriamente o modo como o cérebro cria a mente e o comportamento humano, é necessário considerar seu contexto social e cultural”<sup>466</sup>. Ou: “[...] a consciência central depende fundamentalmente da atividade de um número restrito de estruturas cerebrais filogeneticamente antigas”<sup>467</sup>. No âmbito brasileiro, esta perspectiva também encontra adeptos. Entre eles destacamos Henrique Del Nero, que afirma: “Em não se reconhecendo gerada no sítio cerebral, a mente nega a ciência; nega o desvio e seu tratamento; nega a ética nas relações entre seres biológicos e finalmente nega a razão”<sup>468</sup>. Em contrapartida, declarações nessa linha têm sido entendidas como “reducionismo científico”<sup>469</sup>, “materialismo” e “fiscalismo”<sup>470</sup> ou “monismo material”<sup>471</sup>.

As críticas observam que as explicações psicofisiológicas não conseguem dar conta do fato que todo o “nosso mundo” (sentimentos, emoções, percepção da beleza, criatividade, amor, amizade, valores morais, pensamento, intenções, etc.) se relaciona à vontade. É neste ponto, diz John Eccles, “onde cai desde suas bases o materialismo, porque não explica o fato de que eu deseje fazer algo e o faça”<sup>472</sup>. Essa insuficiência explicativa, associada a um fechamento perante a crítica, leva a se observar certa auto-suficiência em alguns pesquisadores desta área de conhecimento na hora de compreender o fenômeno humano. Trata-se de uma postura contraditória numa época que busca as aproximações multidisciplinares para toda e qualquer realidade presente neste mundo.

<sup>465</sup> Suas principais obras são: *O erro de Descartes*, *O mistério da consciência* e *Em busca de Espinosa*.

<sup>466</sup> Antonio DAMÁSIO, *O erro de Descartes*, p. 292.

<sup>467</sup> Id., *O mistério da consciência*, p. 345.

<sup>468</sup> Henrique Schützer DEL NERO, *O sítio da mente*, p. 18.

<sup>469</sup> Hubert LEPARGNEUR, *Reduccionismo científico e abertura à transcendência*, p. 93.

<sup>470</sup> Karl R. POPPER, John C. ECCLES, *O eu e seu cérebro*, p. 77-134.

<sup>471</sup> Hubert LEPARGNEUR, *Consciência, corpo e mente*, p. 50-54.

<sup>472</sup> “Donde cae por su base el materialismo, pues no explica el hecho de que yo quiera hacer algo y lo haga.” John C. ECCLES, *Alma Humana y Evolución*.



### 1.0.2 – O humano em perspectiva cultural

No extremo oposto à biologia se encontra a aproximação cultural do humano. Ela busca superar o determinismo sugerido pelo olhar biológico e nega que a biologia tenha algo a dizer, a orientar ou a ensinar acerca do que é ou possa se tornar um ser humano.

Assim, o ser humano é um ser totalmente aberto para vir a ser aquilo que desejar. O desejo não está restrito de maneira nenhuma à biologia. Aceitar algo da biologia para a construção do humano é entendido como determinismo.

Neste contexto se encontram alguns dos aportes da perspectiva feminista e da negritude<sup>473</sup>. Essas contribuições não provêm de uma aversão à biologia; seu propósito é desvendar a naturalização de construções culturais que colocaram a mulher e a pessoa negra numa condição desfavorável perante o homem e o branco. Também as reflexões sobre a identidade masculina e feminina<sup>474</sup> têm seguido essa orientação. Uma menção especial merece a incipiente Teologia Gay, cuja proposta é que Deus criou a humanidade, e não homens e mulheres. Eis um exemplo:

Deus não criou do ordenamento, criou do caos. Enquanto continuarmos dividindo a humanidade em homens e mulheres, masculino e feminino, que nos parece tão “natural”, não romperemos com este dualismo do qual decorrem muitos outros. [...] É possível uma Teologia e uma Religião fundadas na ambigüidade e na simultaneidade, no “estranhamento”?<sup>475</sup>

No final, tudo permanece aberto. Nenhuma essência biológica pode ser associada à identidade humana. O humano permanece “um processo aberto, constantemente construído, re-avaliado, re-definido e múltiplo”<sup>476</sup>.

Sem nenhum referencial para a construção do humano e, aparentemente, negando todo o suporte da biologia, a perspectiva da cultura pretende encontrar o humano. Novamente, em meio aos discursos acerca da complementaridade dos saberes hoje em alta, nos encontramos perante uma certa manifestação de auto-suficiência isolacionista.

---

<sup>473</sup> Aportes interdisciplinares a esse respeito encontram-se no registro do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião realizado na EST em São Leopoldo-RS. In: André S. MUSSKOPF, Marga J. STRÖHER (Orgs.), *Corporeidade, etnia e masculinidade*. Ver também: Marga J. STRÖHER, Wanda DEIFELT, André S. MUSSKOPF (Orgs.), *À flor da pele*. Maricel M. LÓPEZ, Peter T. NASH (Orgs.), *Abrindo sulcos*. Amílcar ULLOA (Org), *Teologias de Abya-Yala y formación teológica*.

<sup>474</sup> Nessa perspectiva se encontram textos como: Elisabeth BADINTER, *Um é o outro: relações entre homens e mulheres. XY: sobre a identidade masculina*. Jonathan Ned KATZ, *A invenção da homossexualidade*.

<sup>475</sup> André S. MUSSKOPF, *Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem queer*, p. 105.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 100.

### **1.0.3 – O humano na ótica da autopoiese**

Um aspecto que chama a atenção em Maturana é que, mesmo instalado na biologia, seu pensamento está na contramão dos aportes gerais provenientes dessa área. Como foi dito no capítulo anterior, para ele, a biologia por si só não explica o aparecimento do humano. O máximo que a biologia consegue discernir é que o ser humano é igual a qualquer ser vivo. Mesmo assim, suas contribuições dificilmente podem ser apontadas como propiciadoras de um materialismo ou determinismo biológico. Por outro lado, apesar de situar o aparecimento do humano na linguagem, a cultura, por si só, não é suficiente para compreender o que seja um ser vivo humano. Para Maturana, a cultura não pode ser um dado suficiente em si. Segundo o seu pensamento, a cultura se constrói sobre o suporte da biologia.

Isso significa que, para Maturana, a discussão que coloca a biologia e a cultura em oposição ou estabelece uma hierarquia entre elas carece de fundamento. O autor supera o antagonismo e a hierarquização mediante uma relação circular entre ambas. Assim sendo, enquanto a biologia passa a ser o contexto e o suporte da cultura, esta última se constitui no agente transformador da primeira.

Esta explicação do surgimento e conservação do humano significa um passo à frente. Ela coloca em destaque a indivisibilidade do ser humano em suas diferentes dimensões. Chama a atenção para a necessidade de modificar aproximações unilaterais e a hierarquização dos saberes. Enfim, fortalece construções antropológicas cimentadas na complementaridade dos saberes.

No nosso entender, entretanto, a autopoiese como explicação do humano refere-se somente a um segundo momento da existência humana, razão pela qual será necessário ampliar a compreensão do humano a partir de um outro olhar, o da teologia.

### **1.0.4 – O humano a partir da teologia**

O primeiro aspecto a ser observado é que o discurso teológico não cria uma nova realidade. Ele não fala de coisas que estão fora deste mundo. Enquanto o dever da ciência é descrever e explicar o mundo, a teologia busca oferecer um sentido para essa realidade a partir do olhar da fé. Isso significa aprofundar ou oferecer uma consistência à realidade presente. Densificar o presente mundo é abri-lo para além das limitações do natural. A teologia conserva dentro de si uma dimensão crítica para com a natureza e o mundo. Um

de seus objetivos consiste em não permitir que o humano seja devorado pelas diferentes construções que pretendem vincular seu destino a estruturas predeterminadas. Nosso trabalho não intenciona negar a importância nem da biologia nem da cultura, mas abri-las à construção de um ser humano a partir de um horizonte ainda mais amplo, o da imagem de Deus.

Essa necessidade de exceder ou transpor a natureza e o mundo visível é aquilo que está por trás das diferentes expressões artísticas e religiões. São elas que mostram que o ser humano não se sente à vontade nem satisfeito com uma existência dentro dos limites do natural e do cultural. Essa indissociável relação entre natureza, cultura e “desconformidade” com elas é o que leva Kierkegaard, em nome da teologia, a dizer que o ser humano “é uma síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade”<sup>477</sup>.

Do que expusemos anteriormente é possível concluir que a teologia se apresenta como um ponto de convergência dos diferentes saberes. Isto, porém, não como um âmbito neutro, e sim crítico frente às consequências das diferentes construções explicativas sobre o nosso mundo e a cultura. Na sequência, seguindo as palavras anteriores, faremos uma apreciação de alguns discursos teológicos sobre a bioética.

## **2.0 - O discurso teológico da bioética: duas aproximações**

A bioética centra seu discurso na defesa da vida humana desde a gestação até o seu fim. Isto inclui também o cuidado do ambiente social, e natural. Mas não é segredo que esse discurso vem a ser decorrência de alicerces antropológicos. Esta é a opinião de José R. Junges: “A toda ética subjaz uma antropologia que é necessário explicitar. A Bioética, [...] exige uma declaração sobre o ponto de partida antropológico”<sup>478</sup>. Isso significa que a noção do humano é determinante na análise dos princípios que norteiam o viver dos seres humanos.

Seguindo essa trilha, buscamos considerar aqui dois exemplos de discursos teológicos sobre a bioética centrados na antropologia. O primeiro, proveniente da teologia católica, se reporta ao pensamento tomista de cunho personalista. O segundo encontra-se dentro da perspectiva protestante, especificamente da confissão luterana. Em ambos os casos, a análise das perspectivas será feita com relação à nossa definição de trabalho: o ser humano é corpo.

---

<sup>477</sup> Cit. ap. Rubem ALVES, *O enigma da religião*, p. 58.

<sup>478</sup> José Roque JUNGES, *Bioética*, p. 72.

### 2.0.1 - O personalismo tomista

O ponto de partida da bioética de José Roque Junges é a antropologia filosófica tomista na versão de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Segundo Junges, este último constrói o ser humano a partir da relação entre o *dado* e a *forma*. No primeiro, o dado, situam-se as estruturas fundamentais do ser humano, a saber: a somática, a psíquica e a espiritual. Na outra, a *forma* ou *expressão*, se realiza a apropriação das estruturas através das relações fundamentais. Essas são: objetividade dirigida ao mundo; intersubjetividade orientada para os outros; transcendência direcionada para o absoluto. A partir desta construção, o autor se pergunta pelas características que fazem de alguém uma pessoa, pela fonte da dignidade humana.

Segundo ele essas características são:

- A Consciência: Refere-se à propriedade fundamental de ser sujeito e, conseqüentemente, a ter consciência de si mesmo como singularidade pessoal distinta dos demais seres humano.
- A Autonomia: Significa ser sujeito das suas relações e dos seus atos. O sujeito se assume como protagonista das suas relações e ações. O conteúdo do agir não depende do outro, mas é fruto de sua decisão autônoma.
- A Responsabilidade: Que aponta ao assumir-se como agente e responder pelos seus atos diante dos outros.
- A Historicidade: O ser humano não é puro dado, mas tarefa a se auto-realizar historicamente, auto-exprimindo-se nas relações de objetividade, intersubjetividade e transcendência; autoconstituindo-se como ser-no-mundo, ser-com-o-outro, ser-para-o-absoluto. Ambos os processos acontecem no desenrolar da temporalidade histórica.
- A Comunicação, dialogicidade: A centralidade da relação recíproca com o outro mostra a importância da dimensão da alteridade para a formação da identidade pessoal e define o ser humano como comunicação.

Contudo, a pergunta que se coloca é: quais são os alicerces filosóficos de uma antropologia personalista? O que faz com que o ser humano seja construído dessa maneira e não de outra?

Segundo Elio Sgreccia<sup>479</sup>, professor da Universidade Gregoriana em Roma, que escreve na mesma direção de Junges, o personalismo procede substancialmente dos aportes

---

<sup>479</sup> Elio SGRECCIA, *Manual de Bioética I: Fundamentos e ética biomédica*.

dados por Tomás de Aquino<sup>480</sup>, os quais podem ser resumidos da seguinte forma<sup>481</sup>:

- A alma está unida ao corpo substancialmente e não incidentalmente. Isso significa que o que faz com que o corpo seja humano é a alma. É a alma espiritual que outorga uma estrutura ontológica de humanidade ao corpo. A alma é, portanto, forma substancial do corpo (matéria) e de todo o indivíduo. Dessa forma, o ser humano, mesmo quando age com o seu corpo, age de forma humana e espiritual. Corpo e substância (alma) existem numa correlação profunda<sup>482</sup>.
- Dizer que a alma espiritual é a forma substancial do corpo equivale a dizer ela é também a única forma substancial, não sendo possível uma pluralidade, já que isso supõe uma pluralidade de entes e fontes de atividade. Isso implica que a alma espiritual informa com sua energia e força unificante até as faculdades próprias da vida vegetativa e da vida sensitiva (a consequência deste postulado é que uma pessoa, mesmo que não exerça suas faculdades, por perda ou por desenvolvimento, permanece sendo pessoa humana)<sup>483</sup>.
- Os dois princípios de todo ente real são a essência e a existência. “A essência composta do homem (alma e corpo) passa do estado potencial e hipotético ao real.”<sup>484</sup> Acerca da dimensão existencial o autor afirma que existe um único e mesmo ato existencial realizado pelo corpo e pela alma. No fundo, o ser humano na sua essência permanece sob um dualismo, mas na sua existência ele é entendido de maneira monista<sup>485</sup>.

Sobre essa construção antropológica cabe observar o seguinte:

Iniciamos perguntando: onde se radica a majestade da “matéria”? Quer dizer, se o *dado* (matéria) depende da *forma* (alma) para sua estruturação, realização e valorização, qual é o específico da matéria? Desde uma perspectiva protestante, esta construção entra em certa contradição com os “antecedentes bíblicos”. Neles, todas as coisas criadas por Deus são boas. Isso significa que elas são desejadas, cheias de propósito e sentido. Elas possuem um valor e significado próprio. Não houve uma criação parcial e imperfeita a

<sup>480</sup> Juan Luis Ruiz de la Peña, depois de analisar três modelos antropológicos, a saber: “A dialética sujeito-objeto”, “A dialética homem-animal” e “A dialética mente-cérebro”, conclui que Tomás de Aquino com sua releitura de Aristóteles “permite que se encontre finalmente o meio-termo preciso entre monismo e dualismo”. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *As novas antropológicas: um desafio à teologia*, p. 175.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 122-128.

<sup>482</sup> Acerca deste ponto Boehner e Gilson afirmam: união substancial é aquela que “combina dois seres que, tomados em separado, são incompletos: só na união é que vêm a constituir seres completos. Por si mesmas, a matéria e a forma são incompletas, mas tão logo a forma atualiza a matéria, elas se tornam uma substância completa. A matéria primeira, como pura potencialidade que é, aspira a ser atualizada pela forma; do contrário, ela permanece matéria e não chega a tornar-se corpo. Mas também a alma é um ser incompleto; seu grau de autonomia é demasiadamente imperfeito para poder expandir-se independentemente do corpo”. Philotheus BOEHNER e Etienne GILSON, *História da filosofia cristã: desde Orígenes até Nicolau de Cusa*, p. 468.

<sup>483</sup> “É à alma, como forma substancial única, que o homem deve a totalidade do seu ser: o existir, o ser-corpo, a vida, a energia sensitiva, a racionalidade. Uma forma substancial – a saber, a alma racional ou intelecto humano – é suficiente para constituir o homem em seu ser próprio.” *Ibid.*, p. 468-469.

<sup>484</sup> Elio SGRECCIA, *Manual de Bioética*., p.125.

<sup>485</sup> Sgreccia, depois de fazer essas considerações sobre a relação corpo-espírito segundo Aquino, adverte que esse debate centrou-se hoje na relação cérebro-mente.

ponto de necessitar de outra “substância” extra, adicional, para chegar a adquirir valor. Isso equivale a regressar a um dualismo que reduz a matéria a um simples recipiente de expressão da alma.

Nossa argumentação aqui tem colocado em evidencia a diferença entre a construção antropológica católica e a protestante. Enquanto a primeira se organiza a partir da filosofia, cujos elementos e diferenciações visam apenas a explicar o fenômeno da autotranscendência humana, a segunda parte dos “antecedentes bíblicos” com a finalidade de explicar a existência humana.

A segunda observação aponta para as conseqüências da afirmação de que existe um movimento ascendente entre as estruturas fundamentais (corpo, psique e espírito). Por um lado, declara-se que existe uma organização hierárquica das estruturas que vai do inferior para o superior. Por outro lado, está-se dizendo que cada estrutura fundamental não tem valor em si e que depende da outra para adquirir um sentido e valor. Nessa construção hierárquica o “corpo-matéria” é apenas uma abstração, ou seja, só existe como construto. Uma não existe efetivamente sem a outra.

Finalmente, nesta perspectiva, o valor do corpo não é algo intrínseco, mas derivado da psique e do espírito. Trata-se de uma dignidade e valorização do ser humano que não são intrínsecas ao corpo, mas que dificilmente podemos dizer que sejam extrínsecas ao ser humano. Como no pensamento de Junges o ser humano está constituído de três estruturas fundamentais (corpo, psique e espírito), dispostas de maneira hierárquica: a dignidade do corpo surge da psique e do espírito que se encontram nele. Por isso, para fundar uma bioética, o autor recorre a outras realidades que ele chama de eixos norteadores, a saber: as características da pessoa humana, os princípios da dignidade, da sacralidade e da qualidade da vida humana.

A importância do corpo, então, consiste em ser veículo de expressão de uma realidade além do natural. E, com isso, pouco se avança em direção à nossa definição de que o ser humano é corpo.

## **2.0.2 – O ser humano referenciado**

Na perspectiva da confissão luterana, a dignidade também é a marca distintiva do ser humano. É ela que lhe concede um valor especial, levando a estabelecer diretrizes no

âmbito da bioética. Entretanto, os fundamentos e a procedência dessa dignidade são diferentes daquela da perspectiva anterior.

Martin Dreher<sup>486</sup>, a partir dos textos bíblicos de Salmos 8; 144 e Jó 7. 17<sup>487</sup>, procura distinguir os traços da dignidade humana. A sua conclusão aponta para o ser humano como um ser enigmático, um mistério feito de grandeza e ao mesmo tempo de perdição, que só pode ser entendido a partir daquele que, inexplicavelmente, lhe é fiel. Portanto, a partir da perspectiva da confissão luterana, essa dignidade não surge do ser humano em si: “[...] a dignidade humana vem do fato de Deus vir a seu encontro em meio à sua história, e [...] por causa desse encontro, o ser humano tem futuro e tem esperança”<sup>488</sup>.

A dignidade humana tem seu fundamento e procedência no fato do ser humano ter sido criado, encontrado, acolhido e amado por Deus em meio à sua história. No fundo, trata-se de uma “dignidade não intrínseca”, diferentemente da proposta de Junges<sup>489</sup>, e sim de uma “dignidade derivada”.

Em outras palavras, o ser humano não é sujeito da sua dignidade. Ele está longe de ser o construtor da mesma. Sua condição dificilmente desperta ou atrai o amor do seu próximo, e muito menos o amor de Deus. Entretanto, a partir da fé o ser humano é visto como um receptáculo da misericórdia, do perdão e do amor de Deus, objeto e nunca sujeito com relação a essa ação de Deus. Isso significa que, a partir desta perspectiva, a dignidade da pessoa se baseia na inutilidade<sup>490</sup>. Nessa condição de inutilidade ou passividade, uma relação de amor iniciada pelo sujeito Deus transforma o inútil em útil. O indigno passa a ser considerado como digno, não por breve tempo, mas para sempre. Isto é, o ser amado por Deus nunca mais poderá ser considerado ou transformado em objeto descartável e desprezível, como isto acontece comumente no mundo.

---

<sup>486</sup> Martin N. DREHER, *Em busca de critério ético para as manipulações genéticas, ou: o que é o ser humano?*, p. 307-330.

<sup>487</sup> O resumo das considerações sobre esses textos bíblicos pode ser expresso da seguinte maneira: no Salmo 8, o ser humano aparece como uma criatura criada, e sua grandeza e pequenez são confrontadas a partir da grandeza do universo. Neste contexto, ele é definido como um ser conhecido por Deus. No Salmo 144, a grandeza e pequenez humana são confrontadas a partir da transitoriedade. Trata-se de um ser marcado pela morte, mas não entregue ao nada. Aqui o ser humano é mostrado como um ser procurado por Deus. Em Jó 7.17, o ser humano aparece como cativo do inexplicável, tendo sua humanidade rompida. Porém, nessa situação ele é destacado como um ser mantido por Deus, mesmo ali onde é quebrada mesmo onde toda possibilidade humana é rompida.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 329-330.

<sup>489</sup> José Roque JUNGES, *Bioética*, p. 110, cuja expressão se manifesta no “assumir-se como tarefa da auto-realização”. *Ibid.*, p. 111.

<sup>490</sup> Neste contexto me parece interessante e pertinente o que o apóstolo Paulo escreve em 1Co 1.25-31.

Assim sendo, a pessoa é liberada da exigência da sociedade de construir sua própria dignidade e seu próprio valor. Em razão disto, o ser humano tem um lugar particular no mundo. Agora ele pode desenvolver sua especificidade, sem pensar em alcançar seu valor pela utilidade. Ele está livre para amar, livre para ser por meio do serviço.

Quanto à dignidade, Gottfried Brakemeier propõe as seguintes conclusões<sup>491</sup>:

- 1) A dignidade é uma necessidade humana. Conseqüentemente, sem dignidade não há seres humanos;
- 2) A partir do texto bíblico, a dignidade é atribuída. Logo, permite um realismo antropológico que resiste a toda exaltação ou diminuição do ser humano;
- 3) A natureza gratuita da dignidade humana não impede que ela seja convertida em direito humano;
- 4) O respeito à dignidade requer, além de um dispositivo legal, o exercício de uma liberdade responsável;
- 5) A afirmação da dignidade humana requer a esperança, como uma dimensão crítica de todos os projetos humanos;
- 6) Visto que o ser humano é um ser contraditório, a dignidade necessita ser resgatada e protegida.

Contudo, podemos perguntar: qual é o lugar do corpo neste discurso bioético?

Brakemeier diz que, numa perspectiva luterana, o ser humano é um ser indivisível e integral. Isso significa que “em todos os atos, participa a pessoa em seu todo”<sup>492</sup>. Isto é, a pessoa humana não aparece como possuindo um corpo, mas como alguém que é “totalmente carnal. Espírito, razão, coração, sensualidade, enfim todas as faculdades humanas são expressões do mesmo ser que é criatura de Deus carnal, humano”<sup>493</sup>. Esta definição chama a atenção não nos componentes do ser humano, mas na sua maneira de existir. Desta forma, a dignidade não encontra seu centro no espírito, que, como por irradiação, alcança a psique e o corpo, como na perspectiva anterior. Neste discurso bioético, a dignidade humana não permanece restrita a uma única dimensão do humano, mas envolve a totalidade do ser humano.

Portanto, nesta aproximação o ser humano que é corpo nada possui de digno “em si”. Seu valor de pessoa digna procede do fato de ser objeto do amor de Deus. Isso significa que a natureza não é o referencial que delimita os modos de “ser, estar e existir”

---

<sup>491</sup> Gottfried BRAKEMEIER, *O ser humano em busca de identidade*, p. 43-48.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>493</sup> *Id.* *Ibid.*



do humano. Não existe lei universal inerente à natureza para guiar e conduzir os caminhos do humano, conseqüentemente, a graça não complementa a natureza. O humano existe sob uma ruptura com a natureza, de maneira que “o que o ser humano é, isto se pode definir somente a partir do que Deus prometeu fazer dele”<sup>494</sup>. Portanto, o ser humano na sua dignidade e humanidade depende de uma relação dialógica com o totalmente Outro. Desta forma, a antropologia católica e protestante chegam a um ponto comum, mesmo que por caminhos diferentes.

### **3.0 – Costurando idéias para um discurso bioético**

O ser humano, ao contrário do animal, tem sua vida não como uma compulsão da qual não pudesse livrar-se; tem sua vida na liberdade de aceitá-la ou destruí-la. O ser humano pode o que não está ao alcance de nenhum animal: pôr fim à vida espontaneamente.<sup>495</sup>

#### **3.0.1 – Ser corpo como sujeito de dignidade**

Foi dito anteriormente que a dignidade humana necessita ter sua compreensão recuperada no horizonte da fé. Nele, ela encontra seu fundamento, que reside no fato de o ser humano ter sido criado, encontrado, acolhido e amado por Deus em meio à sua história. Como foi dito, trata-se não de uma “dignidade intrínseca”, inerente, de acordo com a proposta de Junges<sup>496</sup>, mas de uma dignidade “derivada e extrínseca”. Entretanto, a pergunta para nós hoje é: pode uma compreensão de dignidade derivada fazer frente aos atuais critérios da sociedade, constituídos pelo capital, o ganho, o lucro, a qualidade total, entre outros, que modelam a dignidade humana?

Num primeiro momento, a resposta parece ser negativa. É interessante observar que, aparentemente, os critérios da sociedade, imitando a fé, colocam a dignidade como algo derivado. Quer dizer, pretende-se mostrar que a dignidade não procede do ser humano em si, mas de um outro. Contudo, esta aparente coincidência se rompe numa análise mais atenta.

Conforme esses critérios, o valor da pessoa procede daquilo que ela desperta ou produz, isto é, de sua utilidade. A dignidade não se encontra no que ela é em si, seja na sua essência ou existência. A dignidade decorre do que a pessoa faz. Mas não se trata de qualquer fazer, e sim daquele que pode ser avaliado como produtivo, útil. Nessa visão das

<sup>494</sup> Gottfried BRAKEMEIER, *O ser humano em busca de identidade*, p. 111.

<sup>495</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Ética*, p. 95.

<sup>496</sup> Para Junges, a partir de uma perspectiva personalista, a dignidade humana “fundamenta-se no fato da pessoa ser essencialmente moral”. José Roque JUNGES, *Bioética*, p. 110.

coisas encontramos dois problemas. O primeiro é que no fundo não se trata de um valor derivado, mas conquistado, porque só as ações úteis e produtivas possibilitam alcançar a dignidade. O segundo problema é que a utilidade, como norma que avalia as ações, se encontra sob as leis da oferta e procura. Isso significa que ela se transforma num critério instável e flutuante. Dessa forma, por mais que a utilidade tente fundar a dignidade das pessoas, estas acabam sendo convertidas em inutilidades quando não conseguem mais produzir. Conseqüentemente, uma vez sem utilidade – valor – elas passam a ser descartadas e, finalmente, desprezadas.

Por outro lado, a resposta à pergunta feita acima pode ser positiva desde que a dignidade humana não tenha o seu fundamento no que o ser humano *é*, *possui* ou *produz*. Um argumento nessa direção se encontra na própria experiência humana. Ela mostra que o ser humano é efêmero, que na hora da morte nada possui, que na vida ele é só mordomo, e não um possuidor, e que todas as suas produções estão carcomidas pelo mal, e pela pecaminosidade.

Esta condição humana é o contexto onde, segundo a fé, surge a dignidade. Na perspectiva da fé, a dignidade se baseia na *inutilidade*. O ser humano não obtém a sua dignidade pelo que faz, mas a partir do que um Outro faz dele. É na *passividade* que o amor divino transforma o inútil em algo útil, o indigno em digno. Uma vez colocada na relação do amor que dignifica, a pessoa nunca mais poderá ser considerada desprezível e descartável.

O significado desta aproximação é que o ser humano nunca aparece como um dado primeiro. Ele sempre necessita de um dado prévio, precisa receber antes de transformar o mundo, por exemplo. Essa é a sugestão do relato de Gênesis 2. Ali, antes de trabalhar a terra e dar nome aos animais, o ser humano os recebe de Deus. Contudo, não é um receber num sentido de apropriação, e sim para o exercício de um serviço, para um desenvolvimento dos envolvidos nessa relação. Esse dado prévio tampouco pode ser a natureza, pois ela está no mesmo nível do ser humano. Também ela precisa receber antes de dar. O dado fundante sempre será o amor de Deus.

É possível dizer que as contribuições de Maturana se encontram nesta mesma linha. Elas assinalam que o humano, em sua distinção, não surge a partir de si mesmo, e sim quando um indivíduo faz de um outro um legítimo outro, por meio da linguagem num contexto da emoção amor como dinâmica. Assim sendo, a natureza humana de um

indivíduo é algo que um outro faz surgir. Entretanto, na nossa compreensão, o que Maturana diz se refere a um segundo momento na humanidade, pois a dignidade humana é consequência de um encontro primordial com aquele que é totalmente Outro e que nos colocou numa relação de diálogo num contexto de amor.

Portanto, somos corpo e sujeito pela dignidade atribuída por Deus. O fato de que Deus fez dos seres humanos alvos do seu amor têm consequências. A primeira é que essa dignidade determina a dignidade como fruto de uma passividade. Toda expressão de dignidade que se fundamente numa produção ou conquista da pessoa humana contradiz a verdadeira dignidade. O ser humano deve ser reconhecido como digno à parte de qualquer obra que ele possa (ou não possa) fazer. A segunda é que a passividade indica que a dignidade não surge do “EU”. Não é o próprio indivíduo que postula ou defende a sua dignidade. Porque a dignidade se funda no que Deus fez, ela pode e deve ser reconhecida, destacada e respeitada por um outro. Ou seja, a dignidade não possui uma estrutura egocêntrica. Por essa razão sua estrutura está voltada para a vida em comunidade e solidariedade. No fundo, a dignidade configura o viver do ser humano como um ser dependente, assunto da próxima seção.

### **3.0.2 – Ser corpo como um viver referenciado e dependente**

O fato do ser humano ser corpo como portador de dignidade nos leva a entendê-lo como um ser que vive em constante inter-dependência ou relacionalidade. Tanto os aportes do apóstolo Paulo como os de Maturana apontam para o ser humano como um ser que vive numa teia de relações. Ele é um ser que existe em razão das relações. Paulo diria que seu existir é decorrência da sua relação com Deus, e sua individuação consequência da sua pertença ao corpo de Cristo, a comunidade. Maturana dirá que, enquanto ser vivo, o ser humano vive tanto da organização autopoietica como da interação com o meio. Enquanto humano, ele surge e existe a partir da comunidade de diálogo criada à base da emoção amor.

Em ambos os autores, a relação de interdependência é essencial tanto para o aparecimento como para o viver do ser humano. Na seqüência apresentamos duas leituras a este respeito.

### 3.0.2.1 - Primeira leitura: a existência como uma teia de relações

Existimos numa “teia” ou “rede” nas mais diversas relações. Não tanto pelas relações que o ser humano estabelece, mas porque essa é sua condição fundamental e básica. Este fato geralmente é esquecido no decorrer das reflexões. Talvez isso se deva ao fato de que na hora de refletir geralmente temos em mente um indivíduo autônomo. Desta forma, a reflexão se converte, na maioria das vezes, na afirmação de uma existência humana incondicionada. Entretanto, o que essa imagem de autonomia oculta é o seu reverso, a saber, que a vida só acontece numa constante de relações de interdependência. Contudo, a vida, cuja organização é a de uma teia, nunca acontece no abstrato. Ela, como um estar “em meio de”, sempre é realizada *em, com e pelas* realidades corpóreas<sup>497</sup>. Assim sendo, a pessoa humana sempre será primeiro e antes de qualquer coisa corpo humano.

Talvez um exemplo nos possa ajudar na nossa argumentação. O primeiro é a situação de um recém-nascido:

A mudança relativamente súbita da existência fetal para a humana e o seccionamento do cordão umbilical marcam a emancipação do bebê do corpo da mãe. Esta emancipação, entretanto, só é real na mera aceção de separação dos dois corpos. Em sentido funcional, o bebê continua sendo parte da mãe: ele é alimentado, carregado e cuidado em tudo que é vital por esta.<sup>498</sup>

Duas coisas devem ser observadas a partir do dito acima. A primeira é o óbvio, que, aliás não é tão óbvio assim, a saber, que os primeiros tempos de um ser humano são absolutamente dependentes da “teia” ou contexto que o gera e sustenta. Este fato é fundamental, já que sem a possibilidade de estar “em meio de” nenhum recém-nascido pode subsistir. A segunda se relaciona com a fala que o contexto profere acerca deste recém-nascido. Mesmo que ele não tenha noção de sua própria existência, para essa “teia” ou “rede” ele já tem uma identidade, é alguém. Quer dizer, ninguém ao seu redor vai esperar que esse recém-nascido cresça e faça alguma coisa para considerá-lo uma pessoa com dignidade.

Isso é assim porque a mais fundamental expressão da existência de um ser humano é o seu corpo, ainda na condição de bebê. O que acontecerá é que o ambiente dessa

---

<sup>497</sup> Hoje se fala que tudo é uma teia de energia em constantes relações de inter-retro-dependência. Neste contexto se diz que a vida como energia se organiza de diversas maneiras, dando lugar às formas da matéria. Mas esta perspectiva não nega que a vida só é perceptível ao olho humano mediante os corpos que possuem as diversas realidades da criação.

<sup>498</sup> Erich FROMM, *O medo à liberdade*, p. 30.

criança, atuando em coerência com o que acredita acerca dela, isto é, que seja uma pessoa, se constituirá num pólo de atração que a levará ao desenvolvimento e à configuração dos traços da sua própria pessoa<sup>499</sup>.

O ser humano, que é corpo, em toda a passividade do seu nascimento e desenvolvimento, é considerado como dotado de dignidade pela teia de relações que o recebe. Desta forma, o saber mais radical que o ser humano tem a respeito de si mesmo é aquele pronunciado no ritual que marca o fim de uma vida: “Do pó vieste e ao pó voltarás”. Tais palavras, faladas no início da vida, torna-se uma declaração que o ser humano nunca se poderá desligar totalmente de seu entorno. Seu único modo de vida é como corpo “em meio de”, “em frente à” natureza, no mundo e Deus.

Por ser assim é possível dizer que um ser humano nunca surge do nada. Ele sempre existirá como corpo num contexto e nunca fora dele, nunca em solidão. Será esse contexto, a teia, que torna possível ou impossível sua individuação, sua identidade. Isto é assim porque essa “teia” permanece sob certa ambigüidade e, dependendo do caso, ela também destrói o corpo e a mente.

O que melhor pode expressar o fato de que as pessoas existem sempre referenciadas é que o ser humano é corpo. Seu viver está sempre condicionado a um lugar e um tempo específico.

### **3.0.2.2 – Segunda leitura: o viver entre o paraíso e o apocalipse**

Um assunto que chama a atenção no texto bíblico é que alguns temas ou conceitos nele presentes não guardam relação com a seqüência histórica na qual surgiram. Por exemplo, a noção de Deus como libertador, surgida no êxodo, antecede a reflexão sobre Deus como criador<sup>500</sup>, desenvolvida no exílio. No entanto, tomando-se o texto bíblico como um todo, essa ordem é invertida. O Deus criador, em Gênesis 1-2.4, constitui-se na

---

<sup>499</sup> Este exemplo torna-se mais forte, na sua visualização, no caso dos assim chamados meninos-lobos. Eles chegaram a ser o que a matilha fez deles, lobos.

<sup>500</sup> Acerca de Gênesis 1-2.4 e do conceito de Deus como criador, Juan Noemi diz: “Los estudios de exégesis crítica nos enseñan que este relato fue escrito por un sacerdote durante el siglo VI a.C., es decir, durante el exilio. Se trata de un hermoso poema, que a su vez se inserta en un todo mayor, constituido por los once primeros capítulos del libro de Génesis.” Juan NOEMI C., *El mundo, creación y promesa de Dios*, p. 38.

abertura do Pentateuco. C. Westermann<sup>501</sup> entende que a redação deste relato se encontra relacionada ao êxodo, mas, teologicamente, pode se referir aos inícios do mundo e do povo de Israel<sup>502</sup>.

Por sua vez, o tema “Deus criador” volta a aparecer na literatura apocalíptica<sup>503</sup>. A diferença é que, enquanto o exílio coloca Deus no início, a apocalíptica o instala no fim do tempo.

A igreja, num exercício teológico, colocou todo o conteúdo do texto bíblico dentro de um mesmo tema, Deus Criador. Assim, Gênesis mostra o Deus criador como aquele que inicia toda a criação, enquanto a apocalíptica apregoa o Deus criador como aquele que consuma e finaliza essa criação.

Um procedimento similar acontece no Credo Apostólico. As palavras: “Creio em Deus, Pai todo-poderoso, Criador do Céu e da terra” e “Creio [...] na ressurreição do corpo e na vida eterna” encerram todo o conteúdo básico da confissão de fé da Igreja dentro de um mesmo tema, Deus criador.

Qual a razão pela qual os textos confessionais, o texto bíblico e o Credo, estão construídos de tal modo que um mesmo tema abre e fecha toda a obra? No nosso entendimento, a organização desses textos já é uma mensagem em si. Ela aponta para o fato de que toda a criação depende do criador. Afirma-se que tudo quanto tem existência no mundo é criatura e todo o seu viver está relacionado com Deus e depende dele.

---

<sup>501</sup> Westermann diz: “The story of primeval events should be thought of primarily as an element in the structure of the Pentateuch. The central part of the Pentateuch tells the story of the rescue at the Red Sea, Ex 1-18. This event was the basis of the history of a people. It gave both parts of the book of Genesis the character of an introduction. Both the story of primeval events, Gen 1-11, and the stories of the patriarchs, Gen 12-50, are placed before the central part like two concentric circles. The relation of each circle to the central part is different.” Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 2.

<sup>502</sup> “The primeval stories look in two directions; they look back into primeval times where the present world and everything in it had its origin. [...] There are limits in practice to the way in which one can reflect on the relationships between primeval time and the present. [...] The stories also look forward to the history of Israel and of the people of God. This is realized when the primeval story is linked with the history of the nations.” *Ibid.*, p. 64-65.

<sup>503</sup> Sobre a literatura apocalíptica Noemi diz: “El contexto vital de la apocalíptica es una situación de angustia para Israel. Con posterioridad al exilio, la comunidad judía está decepcionada, pues el prometido ‘día de Yavé’ no ha llegado. Por el contrario, lo que impera es la opresión y la pobreza. Aparentemente, Dios ha abandonado a su pueblo, no ha cumplido su promesa. Es en esta circunstancia en la que los escritores apocalípticos tratan de consolar y de dar esperanzas al pueblo. [...] Aunque misterioso, el plan de Dios ha sido divisado por el autor apocalíptico, quien lo pone por escrito con el afán de comunicarlo y así consolar y esperar al pueblo sin esperanza. Con esto no se avala una evasión de la historia, sino que se llama a un actuar histórico. No se trata de un escapismo, sino por el contrario, de realismo.” Juan NOEMI C., *El mundo, creación y promesa de Dios*, p. 48-49.

A figura em evidência na organização desses textos é a de um arco. Entre seus extremos, início e fim, se estende, como uma corda, a criação toda. Aqui nada caminha do ponto inicial para o ponto final, como se fosse um movimento horizontal progressivo. Se existe algum movimento, esse sempre será num sentido vertical, seja ascendente ou descendente. Isso significa que, no que se refere à criação, seu movimento não é de progresso e síntese (numa linha horizontal), mas semelhante ao de uma seta, de descenso e ascensão, como profundidade. Esta leitura nos remete para um teocentrismo. Aquele que se encontra no princípio e no fim configura e condiciona toda a realidade. Pela sua Palavra ele cria, sustenta, julga e inspira tudo quanto tem existência.

Mas sua Palavra não é como a do “logos” dos antigos filósofos. É Palavra que desnuda (lei) e que envolve (evangelho), Palavra pronunciada pelo Deus que, antes de mais nada, é criador. Ele, como a grande alteridade e o referencial, é quem conserva a unidade, particularidade e especificidade de tudo o que foi criado, especialmente do ser humano.

Essa organização é que permite a Lutero dizer que todo o viver do ser humano é definido pelo termo *coram*, “diante de” ou “em face de”<sup>504</sup>. Isso significa que ela é determinada “não em si, mas na sua relação para fora, para com um outro, ou melhor: a partir de um outro. [...] O decisivo é que há uma face que olha algo como tal, o avista, nota e faz que exista como tal”<sup>505</sup>.

A força da expressão “*coram*” não se encontra na capacidade que o ser humano tem para se relacionar. Ela se refere, antes de mais nada, ao fato de o ser humano se encontrar “em meio” ou “em frente” a Deus e ao mundo. Antes dele se relacionar, ele está perante uma presença. Trata-se de uma presença que, juntamente com o fazer aparecer ou criar, determina o viver<sup>506</sup>. Isso significa que a ação de criar é simultaneamente uma ação de situar o ser humano em todos os seus aspectos. Desta forma, Deus não um é um criador que abandona a sua criação à sorte das leis ou dos impulsos humanos. Ele cria e localiza o

---

<sup>504</sup> “Se procurarmos por um termo que possa caracterizar a maneira de pensar de Lutero a partir da raiz, a escolha não me parece difícil. Trata-se duma preposição que pode ser considerada até palavra-chave para a concepção do ser de Lutero; trata-se da palavra *coram*, normalmente traduzida com ‘diante de’. [...] O significado exato, que se oferece também a partir da etimologia, é ‘face a’.” Gerhard EBELING, *O pensamento de Lutero*, p. 152-153.

<sup>505</sup> Ibid., p. 153.

<sup>506</sup> “Pois presença que torna presente é somente Deus. Por isso, o ser *coram Deo*, o ser diante da sua face, na sua presença, sob os seus olhos, sob seu juízo e na sua palavra é o aspecto fundamental da relação *coram*”. Ibid., p. 157.

ser humano de tal maneira que o seu viver permanece configurado como referenciado e de dependência, constituindo-se em padrão das outras relações vividas por esse ser humano.

Por isso é possível dizer:

Minha presença está determinada agora pela presença de alguém outro. É verdade que diante dum outro posso desviar o olhar, mas não simplesmente ignorá-lo, ou seja, esse “ignorar” seria apenas uma modificação do “ser olhado por”. Na presença dum outro, de alguma forma estou sendo exigido por ele, mas ele também o está por mim. Valem as duas coisas: ele está na minha presença e eu na dele. [...] Em face do ser humano também as coisas têm sua face. O ser humano não só as olha, mas sente-se também olhado por elas, isso porque, de certa maneira, reconhece sua dependência delas, mas de tal modo que a maneira das coisas o encararem não possa ser dissociada do modo como ele as vê. [...] O “olhar” no sentido ativo, isto é, como alguém olha as coisas, se transforma no ser olhado e aponta para a dependência do ser humano do modo como ele é visto.<sup>507</sup>

O fato de ser corpo como um viver referenciado e dependente faz com que o ser humano não exista a partir de si, respectivamente não seja a causa de si mesmo. Tampouco existe suspenso num vácuo, nem curvado em si mesmo. Ele não é a referência para si mesmo. Muito pelo contrário, a pessoa humana é uma criatura que existe como corpo diante de um Outro.

Então, o viver referenciado (“ex-cêntrico”) configura o ser e fazer cotidiano, não permitindo que a pessoa humana se isole (“ego-cêntrica”). Ela existe *em, com e por meio* de uma teia ou um tecido que se estende desde Deus até a última coisa criada. Por isso, a pessoa existe sempre com uma opção, que ela exclui/inclui, ignora/reconhece, assume/evita. Por esta razão, como foi observado acima, pretender isolamento e abstinência de opção, além de pecado, é só uma ilusão. Ou seja, a pessoa humana, como corpo referenciado, sempre tem que optar por construção ou destruição, pela preservação ou pela morte da vida. Ela é um ser responsável. Com essas palavras já estamos no ponto seguinte.

### **3.0.3 – Ser corpo como um viver responsável**

O tema da responsabilidade já tem aparecido no nosso trabalho. Para Maturana, a responsabilidade é decorrência do “dar-se conta”. Mas não se trata do simples ato de constatar, tampouco de entender os pensamentos ou as idéias. O autor se refere a um observar reflexivo das ações e condutas. Isto é assim, porque a sustentação do viver não

---

<sup>507</sup> Gerhard EBELING, *O pensamento de Lutero*, p. 154.



são nem as idéias nem os pensamentos, mas a organização autopoietica e o acoplamento com o meio, mediante as ações.

Também foi dito que esse observar reflexivo refere-se às condutas já passadas. Como fundamento colocávamos que, no pensamento do autor, o ser humano, no momento de sua vivência, não pode se distanciar de si mesmo. Esse olhar retrospectivo, diz ele, possibilita explicar e avaliar as condições do presente e prognosticar o futuro.

Tudo parece indicar que o axioma por trás dessa organização diz que o que foi ontem será hoje e amanhã, se não existirem mudanças nas condutas que organizam o viver. Maturana aponta para essa continuidade não como um determinante da existência humana, mas como aquilo que o próprio ser humano permite quando abandona a responsabilidade do seu viver.

Em suma, o ser humano é responsável pelo seu viver e seu contexto mediante sua capacidade de “dar-se conta”, pelo seu observar reflexivo da biologia.

No entanto, o pensamento de Paulo contém outras razões para a responsabilidade humana. O segundo capítulo assinalou que *soma* aponta para a responsabilidade como consequência da estrutura do *ser* e do *estar* da pessoa humana. O fato do ser humano não ser uma ilha determina sua vida como solidariedade, compromisso, existência comunitária, relação dialógica, entre outras.

Que o ser humano como *soma* permaneça “na carne” ou “no corpo de Cristo” significa que ele sempre está chamado a responder. Antes de realizar qualquer ação, ele é exigido a se responsabilizar pela orientação do seu existir. Ser *soma* implica viver provocado pelos domínios entre os quais o ser humano se encontra e perante os quais deve responder. Seu existir está caracterizado pela responsabilidade e a exigência de filiação.

Entretanto, podemos perguntar: se o ser humano é responsável pelo simples fato de viver em relação com estes poderes, por que as pessoas não vivem responsavelmente?

A resposta proveniente da confissão de fé é que a pessoa humana não é um agente imune aos domínios que a rodeiam. Ele não se encontra livre da sua influência, podendo escolher livremente entre esses domínios ou poderes. Lutero, como intérprete de Paulo, diz

que desde o nascimento a pessoa encontra-se cativa do poder do mal<sup>508</sup>, viciando todas as outras relações humanas, portanto, segundo Lutero, o ser humano justamente não pode “escolher entre um e outro”. Só uma ação de Deus poderá libertá-la, ação a ser apropriada pelo ser humano mediante um ato de fé.

No fundo, a provocação na qual o ser humano existe não é mais do que o chamado para sair de um domínio que escraviza, cujo centro e orientação se encontram longe de Deus, de natureza egocêntrica, para um domínio que liberta<sup>509</sup>, reorientando a motivação, direção e sentido de todas as outras relações do ser humano, um domínio de natureza ex-cêntrica.

Conseqüentemente, a responsabilidade humana pressupõe um movimento que vá desde uma “**liberdade de**”, como fundamento, a uma “**liberdade para**”<sup>510</sup>, como contexto. Isso significa que, de acordo com a confissão luterana, o ser humano não aparece como um ser em liberdade absoluta e indeterminada, cujo viver se desenvolva num âmbito neutro, isento de toda influência. Ele sempre será uma criatura e estará num mundo em constante confrontação.

Portanto, a rigor, o ser humano, como *soma*, existe numa espécie de contradição: entre uma liberdade aparente e uma liberdade real. O psicanalista Erich Fromm coloca essa contradição nas seguintes palavras: “Por que as pessoas crêem na liberdade de escolha? [...] Porque elas têm consciência de seus desejos, mas não da motivação por trás desses desejos”<sup>511</sup>. Essa tensão não está ausente no pensamento de Lutero. Ele concorda que a

---

<sup>508</sup> “A vontade humana está colocada no meio, como um jumento. Se Deus está sentado nele, *ele quer e vai como Deus quer* [...]. Se Satanás está sentado nele, *ele quer e vai como quer Satanás*, e não está em seu arbítrio correr para um dos dois cavaleiros ou procurá-lo; antes os próprios cavaleiros lutam para obter e possuir.” Martinho LUTERO, *Da vontade cativa*, p. 49. Também: “Sem a graça de Deus o livre-arbítrio absolutamente não é livre, e, sim imutavelmente cativo e servo do mal, já que por si só não pode voltar-se ao bem.” Ibid., p. 49.

<sup>509</sup> “Existem dois reinos no mundo que se combatem mutuamente, que num deles reina Satanás [...] que mantém cativos a sua vontade a todos que não foram arrancados dele pelo Espírito de Cristo. [...] No outro mundo reina Cristo, [...] para o qual somos transferidos não por nossa própria força, mas pela graça de Deus por meio da qual somos libertados do presente século mau e somos arrancados do poder das trevas.” Ibid., p. 210-211.

<sup>510</sup> “O cristão é um senhor liberríssimo sobre tudo, a ninguém sujeito. O cristão é um senhor oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito.” Martinho LUTERO, *Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã*, p. 437.

<sup>511</sup> Richards I. EVANS, *Diálogo com Erich Fromm*, p. 90. Para Fromm, o trabalho de Spinoza, Marx e Freud era o de levar as pessoas a alcançar um máximo de liberdade. Essa libertação se encontraria na tomada de consciência da motivação que domina os desejos da pessoa. Segundo Spinoza: “Tomando consciência das forças que agem sobre mim posso alcançar a liberdade máxima como ser humano. Enquanto eu não estiver a par das forças que me impelem sou irresponsável, sou jogado dum lado para outro por forças que atuam pelas minhas costas. No entanto vivo na ilusão de que sou eu quem determina minha sorte.” Id. Ibid.

motivação é uma das grandes direcionadoras da liberdade, como bem mostra seu Catecismo Menor no tratamento da concupiscência na confissão.

As palavras anteriores nos levam a constatar que a liberdade em si mesma carece de sentido. Por causa do viver “condicionado” do ser humano, a liberdade sempre se encontra direcionada em algum sentido.

O ser corpo como um viver referenciado e dependente faz com que o conteúdo da liberdade seja a responsabilidade. Inevitavelmente, pela estrutura do nosso existir, somos chamados a viver responsavelmente.

Portanto, por causa da existência referenciada é impossível ao ser humano não se relacionar. Por outro lado, a sua liberdade necessita de uma reorientação produzida pela graça de Deus. Qual, então, é a dinâmica que mobiliza a pessoa, na sua liberdade para assumir responsavelmente o seu viver?

Se a existência humana determina a liberdade como responsabilidade, qual o norte ou quais são os critérios dessa responsabilidade?

As éticas e seus princípios motivadores, como concretização da responsabilidade, têm variado no transcurso da história humana. Assim, por exemplo, na antiga Grécia era a procura da felicidade. Na Idade Média, a ética cristã estava motivada pela caridade, com o propósito de alcançar o amor de Deus. Hoje temos uma ética cuja motivação é a estética da existência, como por exemplo em Foucault<sup>512</sup>. Também se pode mencionar a ética do filósofo Hans Jonas, motivada pela responsabilidade pelas gerações futuras. Para Lutero, entretanto, o critério da responsabilidade é o amor. Um amor direcionado exclusivamente para as relações horizontais, com o próximo.

A “liberdade para” implica abraçar e assumir responsavelmente em amor o viver nas suas diferentes relações. Trata-se de um amor que nunca poderá ser um caminho para o céu ou para a intimidade com Deus. É um amor procedente de Deus em Cristo, e não aquele que se dirige para o amor de Deus. Isso significa que regra ou norma nenhuma pode motivar a atuar em amor. Só quem tem amor atua nesse amor.

Se o amor é o critério da responsabilidade, quais as características desse amor? Sem dúvida, o amor como princípio ético não pode ser entendido como um sentimento ou algo similar. E. Fromm diz que o caráter ativo do amor é a doação e seus componentes básicos

---

<sup>512</sup> Jacqueline RUSS, *Pensamento ético contemporâneo*, p. 107-111.

são: o cuidado, a responsabilidade, o respeito e o conhecimento. Por causa desta estrutura, o amor não pode ser um sentimento que surge espontaneamente. Para Fromm, trata-se de uma arte que exige dedicação e disciplina<sup>513</sup>.

Para Lutero, por sua vez, o amor como fonte, inspiração e fortaleza da responsabilidade é aquele configurado pela pessoa de Cristo. Ele leva a pessoa cristã a ter uma postura existencial similar à de Cristo<sup>514</sup>.

O amor de Cristo como critério da responsabilidade não permite nem a exclusividade nem o serviço interesseiro. Trata-se de um amor ativamente inclusivo<sup>515</sup>, em que os destinatários têm corpo e face, por isso, são assumidos<sup>516</sup>.

O que acabamos de dizer aponta para o fato de que a liberdade, cujo conteúdo é a responsabilidade moldada pelo amor, é limitada. A limitação a que fazemos referência não se refere ao condicionante biofísico próprio da vida humana, o que já é um indicio de que existem restrições para a existência humana.

A responsabilidade como o conteúdo da liberdade, porém, não se esgota na aceitação das conseqüências de um determinado plano ou ação. Em geral, a responsabilidade assim concebida tem servido como fraco argumento em favor de decisões infundadas ou de alto risco, cujos efeitos dificilmente podem ser dimensionados ou realmente assumidos.

O que estamos tentando dizer é que o ser humano não tem a liberdade de realizar tudo o que ele sabe, pode, necessita e deseja. Convém, pois, diferenciar entre o poder e a liberdade.

Tudo parece indicar que hoje se entende o poder como o instrumento da liberdade. Certamente não é possível negar que o poder cria condições para ampliar fronteiras que limitam o ser humano. Junto com essas conquistas existe um inegável sentimento de

---

<sup>513</sup> Erich FROMM, *A arte de amar*, p. 159.

<sup>514</sup> “[...] me perei à disposição do meu próximo como um Cristo, do mesmo modo como Cristo se ofereceu a mim.” Martinho LUTERO, *Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã*, p. 453.

<sup>515</sup> Um amor do qual flui: “um ânimo alegre, solícito, livre para servir espontaneamente ao próximo, de sorte que não calcule com gratidão ou ingratidão, louvor ou vitupério, lucro ou dano. Pois não faz isso para conquistar pessoas para si, nem distingue entre amigos e inimigos, nem suspeita de gratos e ingratos”. *Ibid.*, p. 453.

<sup>516</sup> “Vê, de acordo com esta regra, os bens que temos de Deus devem fluir de um para o outro e tornar-se comuns, de sorte que cada qual assuma seu próximo e proceda com ele como se estivesse no lugar dele.” *Ibid.*, p. 456.

liberdade que se apodera das pessoas e da sociedade. Talvez esta seja uma das maiores heranças da modernidade, a saber, vincular a liberdade ao domínio e ao controle nos mais diferentes âmbitos.

Por outro lado, condicionar a liberdade ao poder tem trazido sérias conseqüências. A primeira é a falsa ilusão de que, controlando determinadas esferas, se estava concedendo liberdade à totalidade da existência humana. Isso significa que as ciências operaram com base no postulado de que o conhecimento das leis da natureza e da sociedade possibilitaria a transformação das condições da existência humana, trazendo, desta forma, a tão anelada liberdade. Entretanto, esse procedimento consagrou um reducionismo antropológico, o qual foi mantido a fim de assegurar o êxito de um projeto. A segunda implicação é que o controle tem trazido no seu reverso maior perda de liberdade existencial. Ou seja, o casamento entre a liberdade e o poder no projeto da modernidade trouxe a deterioração do ambiente sócioecológico. Além disso, a corrida pelo controle exige perder a vida na busca de maior controle.

Do que até aqui foi dito entendemos que ser corpo como um viver responsável significa colocar limites à liberdade por causa do amor. Assim sendo, nem a natureza, como possuidora de uma lei universal, nem a vida, como um princípio universal, podem ser o que norteia a vivência da liberdade humana com responsabilidade. Será o amor, somente o amor. Sua estrutura, sempre concreta e situacional, nunca abstrata, pode direcionar a responsabilidade que configura a liberdade.

Neste ponto é interessante observar certa coincidência com o pensamento de Maturana. Para ele, aquilo que faz aparecer o humano é a emoção amor, e uma emoção não em forma de sentimento, mas de ações e condutas que tornam o outro num outro legítimo. Isso significa que o humano não vem primeiro e que depois realizará a opção de amar ou não. Na verdade, segundo o autor, o contexto que torna possível o humano é o amor. Com ele, tudo; sem ele, nada. Entretanto, como, onde e quando tornar o outro num outro legítimo é uma construção concreta e situacional. É neste ponto que opera a liberdade com responsabilidade. A luta pelo discernimento do amor, pelas características que ele deve assumir nesta ou naquela situação situa-se no centro da liberdade responsável do ser humano. Contudo, a teologia vai dizer que esse amor parte de Deus, e não de uma construção humana, mesmo contextual e social. Desta forma, se aponta para a “passividade” como algo fundamental da existência humana.

Ser corpo como um viver responsável só acontece no contexto do amor, o qual conserva a abertura do existir humano para o outro. Mas não só para um outro igual a ele, também ao transcendente.

### **3.0.4 – Ser corpo como materialidade aberta ao transcendente**

Nosso trabalho tem insistido em encontrar possibilidades para a definição colocada no início: o ser humano é corpo. Tal procedimento se justifica pela necessidade da afirmação da materialidade humana perante discursos espiritualistas, que colocam o corpo como recipiente de uma realidade supranatural, ou discursos do âmbito da saúde, onde o corpo aparece tão-somente como um portador de órgãos. Perante essas e outras concepções, parece conveniente manter uma abordagem do ser humano como totalidade unitária.

Nesse tocante, o pensamento de Maturana enfatizou que sem a biologia o ser humano não é viável. Dizia que ela é tanto o seu suporte como sua configuração. Por sua vez, os intérpretes de Paulo, no segundo capítulo, concebiam o ser humano como *soma-corpo*, indicando com isso tanto a sua situação existencial como a possibilidade do seu viver.

Contudo, como afirmar que o ser humano é corpo, materialidade, sem cair num materialismo? Como podemos dizer que a biologia e a cultura sejam insuficientes para definir o ser humano, enquanto afirmamos que o ser humano é corpo, materialidade?

No nosso entender, o corpo como materialidade, mesmo que completa em si, é uma realidade que não está fechada em si mesma. Isto porque ele, em sua especificidade, permanece numa relação dialógica com um totalmente Outro. Mas, para que esse diálogo exista, não é necessário que o ser humano carregue a materialidade do divino. Esta questão nos remeta à discussão da consistência da realidade.

#### **3.0.4.1 – A materialidade: sacramento ou máscara?**

O tema da consistência da matéria veio à tona recentemente por meio das reflexões provenientes da ecologia. Elas levantaram a necessidade de re-avaliar a perspectiva simbólica do mundo. No âmbito da teologia católica, apareceram formulações como as do teólogo Fredy Parra: “As coisas não são somente objetos a serem utilizados, eles possuem

uma grande riqueza simbólica, já que são um presente de Deus e manifestação do seu amor permanente pela vida e pela humanidade”<sup>517</sup>.

Nessa mesma linha, e com base na teologia franciscana, Leonardo Boff diz que o simbólico-sacramental do mundo é possível pela consistência pericorética que ele possui<sup>518</sup>. Essa pericórese é captada pela sacramentalidade ou transparência da natureza e do mundo.

Pelas lentes da confissão luterana, as coisas são um tanto diferentes. Para Vitor Westhelle, o que deve ser dito em primeiro lugar é que essa reflexão necessita ser localizada no tema da revelação. Isso porque os atuais discursos sobre o simbólico do mundo remetem à questão da matéria como mediação para o sagrado.

A partir dessa constatação, o autor afirma que o mundo, “a matéria”, a natureza ou a criação não podem efetuar a mediação da revelação de Deus.

Nas suas palavras:

As coisas visíveis (*visibilia*), entre elas toda a natureza, não permitem qualquer acesso direto à revelação. No entanto, assim como uma dádiva não vem sem um embrulho ou como a realidade não é explicitada se não por máscaras, são as coisas visíveis que nos presenteiam a realidade divina. No visível a presença de Deus é uma “imediação mediada”. [...] Deus está ausente exatamente no seu presente, na sua dádiva.<sup>519</sup>

Tais palavras significam a negação de “um decodificador pelo qual a natureza por nós vista possa apontar um caminho certo pelo qual podemos inferir a realidade divina”<sup>520</sup>. Isso significa que a “materialidade” carece de caminhos para apreender o divino. Nela há uma ausência de Deus. Ou seja, “Deus não é *encontrado* nem atrás da criação nem pode ser dela inferido. Pode apenas ser *reconhecido* na criação e através dela. No entanto, até

---

<sup>517</sup> “Las cosas no son sólo objetos para ser utilizados, sino que poseen una grande riqueza simbólica puesto que son un regalo de Dios y manifestación de su amor permanente por la vida y por la humanidad.” Fredy PARRA C., *Creación y escatología en la reflexión teológica latinoamericana*, p. 66. E continua: “Para profundizar en esta visión simbólica, la teología se podrá alimentar de fuentes propias como las expresadas en la revelación bíblica y en la misma espiritualidad cristiana. [...] Y, por otra parte, en la medida que se vaya avanzando en una real inculturación y en el diálogo con los actuales ‘cristianos indígenas’ la teología latinoamericana se podrá enriquecer con otras perspectivas.” Ibid.

<sup>518</sup> Para maiores considerações sobre este tema no pensamento de Leonardo Boff ver: Valério Guilherme SCHAPER, *A experiência de Deus como transparência do mundo*.

<sup>519</sup> Vítor WESTHELLE, *Cruz, criação e ecologia*, p. 294.

<sup>520</sup> Id. Ibid.

mesmo esse ‘na e através’ seria mal compreendido se não entendêssemos que aquilo que a criação revela é apenas o ocultamento, a ausência de Deus”<sup>521</sup>.

Essa ausência do divino na natureza, na “materialidade”, é qualificada por Westhelle como “majestade da matéria”<sup>522</sup>. Com isso se quer indicar que o fundamento da sua majestade está em ser aquilo que é, materialidade. Somente conservando sua especificidade ela pode apontar para o divino como uma necessidade. Então, a consistência da materialidade se encontra não nalguma porção do sagrado que ela possa possuir, mas na sua capacidade de remeter à necessidade da auto-revelação de Deus.

Isto posto, a ausência de Deus na materialidade reverte inversamente numa crítica a todo intento humano de materialização do sagrado, como também diante à construção de vias exclusivas para encontrar evidência do transcendente, como por exemplo, o belo e o bom. Deus, diz Westhelle, também está oculto no seu reverso, o mal e o feio<sup>523</sup>.

Esta observação se torna relevante particularmente numa sociedade onde a estética, a saúde, a juventude, etc. são cultuadas a ponto de serem vinculadas ao bem. Convém lembrar que “o bem que observo e vejo na natureza que me circunda oculta também o mal que não vejo. O inverso também é verdadeiro: o mal que enxergo oculta uma beleza que não vejo”<sup>524</sup>. Por isso é possível dizer que Deus também se manifesta *em e através* do mal<sup>525</sup>.

---

<sup>521</sup> Vítor WESTHELLE, *Cruz, criação e ecologia*, p. 295. (destaque meu). Num outro lugar escreve: “Deus não se encontra *atrás* da criação onde será buscado através de argumentos da razão, mas está *na* criação. A criação é o invólucro ou a máscara (*involutrum* ou *larva*) de um Deus a quem jamais veremos cara a cara. Esta noção de invólucro mistério e irremovível, no qual está Deus sem ser Deus, lega à natureza uma dignidade sagrada sem recair em panteísmo. Evita encarar a natureza como objeto profano sem torná-la em fonte universal da revelação. Deus permanece oculto no seu contrário, mas ainda assim definitivamente presente neste contrário.” Id., *A voz que vem da natureza*, p. 24. Também Ebeling diz: “[...] ‘a criação toda é sua (de Deus) máscara.’ Isso contém um duplo sentido: ela só é máscara, ou seja, nada é por si e para si, mas é apenas o invólucro ocultador do Criador que nos fala a partir dela e através dela. [...] Não obstante, por isso [...] somos chamados a reconhecer e respeitar a criação justamente nesse seu caráter de máscara, desejado por Deus.” Gerhard EBELING, *O pensamento de Lutero*, p. 156.

<sup>522</sup> “O deus vestido na sua própria criação é a representação do que não pode ser representado.” Vítor WESTHELLE, op. cit., p. 295.

<sup>523</sup> “Deus, para Lutero, está oculto tanto na beleza e no bem da natureza quanto no mal e na fealdade. A questão é que é sempre tentador achar evidências divinas no bem e no belo e rejeitar o mal como um pedagogo.” Vítor WESTHELLE, *Cruz, criação e ecologia*, p. 295.

<sup>524</sup> Id. Ibid.

<sup>525</sup> “Deus não deve ser louvado pela grandeza da criação, *apesar* do mal que nela reside; deve ser louvado no meio do mal onde a contínua criação divina cria realidade a partir da força aniquiladora do mal. Por causa desta força – o poder aniquilador do mal – o poder criador de Deus se manifesta em e através do mesmo. É esta criatividade, e não o mal em si mesmo, que faz o conhecimento de Deus possível.” Ibid., p. 295-196.



A conseqüência dessas constatações é que não existem na materialidade campos ou âmbitos que estejam carregados do divino. Todo bem ou todo mal não são mais do que “máscaras de Deus erguidas para nosso auto-reconhecimento. Nelas nos medimos, nelas nos vemos ao reconhecermos o que fizemos ou deixamos de fazer com a natureza”<sup>526</sup>.

Portanto, numa perspectiva luterana dificilmente encontraremos uma “presença” de Deus por trás da materialidade que possa lhe conceder uma consistência. Se alguma coisa nos é dada a conhecer por meio da natureza, e também pela cultura, é aquilo que realmente somos e nos tornamos. Dessa forma, a materialidade “perde qualquer pretensão de alteridade, de ser outra que si mesma, de ser em si própria sagrada”<sup>527</sup>. A materialidade como mediação nos leva, por um lado, a nos encontrar frente a nós mesmos, por outro lado, a ausência de Deus nos impele à Revelação, à Palavra. O fato da criação ser toda colocada numa relação intersubjetiva, e não ser afirmada uma presença implícita na materialidade, é que permite ao “visível” ter “janelas para o transcendente”<sup>528</sup>.

Essa Palavra, que envolve a materialidade numa relação de diálogo, permite falar de uma “transcendência na imanência”<sup>529</sup>, como relação que restaura e recria constantemente a materialidade e o mundo. Desta forma se conserva a “majestade da matéria”, onde o visível permanece como visível e a materialidade como materialidade<sup>530</sup>.

Entretanto, que a materialidade seja uma máscara significa que a biologia não pode ser proposta como critério para a construção do humano. Sua grandeza está em conservar sua especificidade, a qual deve ser respeitada pela teologia. E o que vale para a biologia vale também para a cultura.

---

<sup>526</sup> E continua: “Por isso o que temos na experiência do mal não é somente uma máscara de Deus, mas de fato uma máscara fissurada em cujas frestas contemplamos pávidos o abismo do ser. Esta é a razão e a única razão por que o mal como máscara rachada se torna para nós um pedagogo: por suas fissuras reconhecemos a vã tentativa de encontrar uma face sorrindo por detrás. As rachaduras suscitam em nós apenas o *horror vacui*.” Vítor WESTHELLE, *Cruz, criação e ecologia*, p. 296.

<sup>527</sup> Ibid., p. 297.

<sup>528</sup> Ibid., p. 296. “A Palavra, ao contrário, é a força criativa na contínua criação divina. E nisso ela se entrega ao visível em uma contínua encarnação. É a força transcendente capaz de trazer à realidade o que não existe (*creatio ex nihilo*). Se a realidade perde sentido sem a Palavra, é a presença da Palavra que atribui finalidade à realidade.” Ibid., p. 297.

<sup>529</sup> Id. Ibid.

<sup>530</sup> Id. Ibid. A razão disso se encontra no fato de que “essa transparência [...] é uma transparência espelhada que remete o olhar de volta às profundezas de nossa própria existência. E isto não é um simples reflexo, pois a profundidade, na antropologia excêntrica de Lutero, é aquilo que está fora de nós, que nos remete à Palavra.” Id. Ibid.

Seguindo a mesma linha de pensamento, Klaus van der Grijp nega que também a história, como expressão da cultura, possa ser uma mediação para o sagrado. Ele escreve:

Lutero nos faz aqui uma advertência importante quando diz que a história não é a revelação de Deus, mas antes o seu disfarce. Deus age na história como Deus absconditus. [...] Quem pretende descobrir a imagem de Deus no espelho da história, sai enganado. [...] Essa advertência é grave, e ela deve inibir-nos de uma interpretação precipitada dos acontecimentos. Mas ela não nos induz a um completo agnosticismo histórico. Palavra e acontecimento de modo algum podem ser opostos como mutuamente exclusivos.<sup>531</sup>

Nem a biologia nem a cultura são consistentes em si. Sua “espessura”, “profundidade” ou “consistência” surge exatamente quando se constata a ausência do sagrado, quando elas se tornam limites desesperadores à existência humana, quando, sem ter mais o que oferecer ao humano, abrem-se à necessidade do transcendente.

Se nem a biologia nem a cultura são determinantes para a materialidade, significa isso que ela permanece em total abertura ao transcendente? Quais são, afinal, a estrutura e a organização da materialidade?

### **3.0.4.2 – Na busca de uma estrutura e organização da materialidade**

Segundo o pensamento de Bonhoeffer, a vida, ou materialidade, não é um conceito abstrato e vazio que possa ser preenchido segundo os interesses do momento. Para ele, são duas as coordenadas que conduzem à materialidade.

#### **3.0.4.2.1 – A materialidade como diversidade e a unidade na individualidade**

O primeiro aspecto a ser observado é que a materialidade sempre se manifesta em alguma forma de “corpo”. Ela sempre existe numa individualidade como expressão da sua estrutura fundamental, a saber, diversidade e unidade. Aqui se encontra a razão pela qual ela nunca poderá ser entendida como o princípio “universal” que tudo governa.

Segundo Bonhoeffer<sup>532</sup>, a materialidade tem dentro de si uma tensão entre a diversidade e a unidade. Para ele, ambas são possíveis na medida em que exista a individuação com liberdade. Mas deve-se observar que, na sua compreensão, o individualismo não consegue expressar a individualidade, assim como tampouco uma ordem homogênea logra exprimir a unidade. O que esses caminhos conseguem é tão-

<sup>531</sup> Klaus van der GRIJP, *Falar de Deus a partir da compreensão da história*, p. 23-24.

<sup>532</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Ética*, p. 71-106.

somente exacerbar a autonomia e acentuar o totalitarismo<sup>533</sup>. Conseqüentemente, só a individualidade pode expressar a diversidade e a unidade como a organização da materialidade.

Se somente a individualidade pode manifestar a organização da materialidade, isto significa que ela se constitui numa referência que veta toda e qualquer outra organização que pretenda um valor superior ao ser humano como indivíduo.

Entretanto, a individualidade, como expressão da diversidade e da unidade da organização da materialidade, sempre se encontrará constituída num corpo. Se a individualidade é corpo, este último permanece sob a liberdade e a “intocabilidade”. Porque sendo o corpo o próprio indivíduo, a liberdade expressa a proibição de transformar o corpo num objeto ou meio para um fim. Ademais, a “intocabilidade” aponta para o impedimento de intervir no corpo de outra pessoa.

Não está claro até onde, para Bonhoeffer, o princípio da “intocabilidade” poderia ser modificado pelo consentimento pessoal. Ele usa esta expressão num contexto de modificação das possibilidades do corpo, como forma de controle da procriação<sup>534</sup>. Talvez este princípio seja alterado nos momentos da preservação da vida individual. Contudo, fica claro que ele encontra o seu fundamento na afirmação de que “o corpo vivo é sempre o próprio ser humano”<sup>535</sup>. Mas será que a intocabilidade, como a preservação da vida, se constitui num novo absoluto? A resposta a esta pergunta é o assunto do próximo ponto.

#### **3.0.4.2.2 – A materialidade como realidade penúltima**

Para Bonhoeffer, a realidade é configurada pelo último e posicionada como penúltima. Enquanto penúltima, a realidade recebeu uma “forma”, chamada pelo autor de “o natural”<sup>536</sup>. É ela que outorga uma dinâmica específica à realidade, a saber, a preservação e a orientação para a justificação pela graça.

A primeira dinâmica, a preservação, leva a materialidade a se estruturar em direção à sua manutenção e defesa. Assim sendo, a materialidade, em qualquer das suas manifestações ou de seus “corpos”, tem um desígnio: a sua preservação e defesa<sup>537</sup>. Mas

<sup>533</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Ética*, p. 86.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 83-86.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 89-95.

será que esta preservação se transforma num novo absoluto que aprisione a individualidade e sua liberdade?

Para o autor, a materialidade, em qualquer expressão, não tem como orientação *final* a preservação e defesa de si mesma. Para ele, a vida precisa de um sentido que não se esgote na própria materialidade. E esse sentido vem da orientação para a justificação pela graça. Desta forma a liberdade fica resguardada.

Contudo, por causa dessa liberdade, a materialidade conserva uma contradição em si mesma. Embora ela possa se organizar seguindo a sua “forma” do natural, que é a preservação e orientação para a justificação pela graça, ela também pode se organizar contra o natural, como “desnatural”. A partir do “desnatural” a vida perde sua “forma” e, com isso, sua articulação em prol da preservação e defesa, bem como da orientação para o reino de Cristo<sup>538</sup>. Ela pode se organizar como um fim em si mesma ou como meio para algum fim, cuja orientação fundamental seria a autojustificação.

Essa tensão entre a “forma” do natural e a liberdade, presente na materialidade, confirma que ela não pode ser um critério último. Além do mais, isso significa que a justificação pela graça, como o sentido da materialidade, nunca se concretiza a partir das possibilidades da própria materialidade. É bom lembrar que um convite para oportunizar a justificação não é o mesmo que sua realização.

O que foi dito aponta para o fato de que todo trabalho em prol da preservação e defesa da vida, bem como do preparo para a vinda do reino de Cristo, não acaba nem em gritos de triunfo nem no choro da derrota. Como a sustentação final e a implementação do reino vêm do âmbito do último, todo trabalho possível e necessário a ser feito termina na confissão e na penitência, isto é, no reconhecimento de que tanto a preservação da vida como o oportunizar da justificação pela graça não são fruto das nossas obras.

O que foi exposto tem conseqüências:

Em primeiro lugar, a materialidade se torna relativa por não possuir um sentido em si mesma. Ela não existe para si, por isso não pode ser instalada como critério último. Em segundo lugar, todas as nossas construções que buscam concretizar tanto o triunfo sobre as ameaças da morte como o advento do reino de Cristo se encontram sob o juízo. Logo, tampouco elas podem servir de norte definitivo à existência humana.

---

<sup>538</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Ética*, p. 83-84.

Mas como conciliar a afirmação da majestade da matéria, consistente na conservação da sua especificidade, com a da matéria carente de um sentido último? Afinal, pode a natureza ou a matéria, na qual nada é sagrado e nada é profano, oferecer algum critério que ajude na questão bioética?

Bonhoeffer observou que a orientação *final* da materialidade não era a preservação e defesa da mesma. Com isso, ele estava indicando que a materialidade possui na sua própria estrutura um mínimo necessário que serve como referência para a ação ética. A diversidade e a unidade como individualidade, a preservação e a defesa da vida são os critérios mínimos inscritos na própria materialidade. Mas quem faz destes critérios o fim último da materialidade tranca a liberdade, fechando tudo numa in-transcendência e no materialismo. A materialidade só permanece aberta se acolher como sentido último o existir para a justificação pela graça. Isso significa trabalhar pela realização desses critérios, nunca esquecendo, porém, que no final são necessárias a confissão e a penitência. Isto é assim, porque todo o penúltimo não consegue concretizar o derradeiro, que só pertence a Deus. Em outros termos, nenhum trabalho é conclusivo. É preciso, pela responsabilidade na qual existe o ser humano, continuar a procurar novas formas de obediência. Mas, por que, para Bonhoeffer, a justificação é Palavra última? Porque a pesar da justificação acontecer no penúltimo é obra de Deus. O último e definitivo se adianta e irrompe no penúltimo.

### **3.0.4.3 - Da materialidade ao espírito**

Uma última observação surge do ponto anterior. Se a presente realidade é o penúltimo, que esperar do futuro enquanto materialidade?

A partir da perspectiva da fé, tudo parece indicar que a idéia de ruptura é a mais pertinente. Tanto os intérpretes de Paulo, considerados no segundo capítulo, como Bonhoeffer dizem que a irrupção de Cristo cria uma descontinuidade na história, desta forma nenhuma continuidade entre o penúltimo e o último é possível. Mas o que isso pode significar para o ser corpo como materialidade?

Já foi dito antes que a única maneira ou forma de viver do ser humano é como corpo. Ele não pode existir nem como idéia, nem como espírito e nem como mera potência. Ele existe só como corpo, e corpo de carne e osso. Está fundamentado nessa realidade. E. Käsemann pode formular isto nos seguintes termos: “[...] todos os caminhos de Deus com a sua criação começam e terminam na corporeidade. Não existe, para ele (o Apóstolo

Paulo), ação divina que não tenda para ela, que não queira manifestar-se nela”<sup>539</sup>. Tais palavras insistem que não é possível distinguir nem separar a pessoa humana do seu corpo. Toda a vida humana é vivida *em, com e pelo* corpo.

Com base nessa afirmação, a dimensão futura do ser humano expressa como a ressurreição é descrita pelo apóstolo como “*soma pneumatikon*”, corpo espiritual (1Co 15. 44). Nem mesmo na promessa o ser humano perde seu corpo, ainda que transformado.

#### **4.0 – Considerações finais**

Começamos dizendo que o ser humano como materialidade não pode ser definido isoladamente a partir da biologia, da cultura ou da teologia. Apontamos para a complementaridade dos saberes como o caminho mais abrangente para a compreensão do humano. Observamos, também, que a teologia não sobrepõe uma realidade alheia ao mundo presente, mas que, com base na fé, procura oferecer explicações de sentido.

Na seqüência, afirmamos que a dignidade humana não é intrínseca, mas um presente outorgado por Deus ao fazer dos seres humanos seus parceiros de diálogo. Assim sendo, a dignidade vem a ser algo extrínseco ao ser humano. A dignidade surge ante a passividade e a inutilidade humana. Conseqüentemente, tal dignidade implica que o ser humano sempre precisa de um dado prévio. Por isso a autopoiese, tal como a entende Maturana, é insuficiente para compreender o ser humano.

Constatamos que, a partir da dignidade extrínseca, o ser humano aparece caracterizado como um ser cujo viver é referenciado e dependente, um ser que se encontra em constante responsabilidade.

Enquanto referenciado, destacamos o fato do ser humano existir sempre “em meio a” e “perante” Deus, o próximo e a criação. A impossibilidade de isolamento configura a existência humana como responsável. Como destinatário, receptor de um amor que o dignifica, seu cotidiano se encontra sob o serviço, como amor em ação. Só assim se preserva a dignidade adjudicada por Deus. Só assim se assume a existência com responsabilidade. Desta maneira, ações como a fertilização extracorporal, a inseminação heteróloga, a mãe-de-aluguel, o aconselhamento genético e o diagnóstico pré-natal, a manipulação genética, entre outras, devem ser analisadas na ótica da utilidade como serviço, como expressão do amor. Isso significa que os critérios últimos não podem ser o

---

<sup>539</sup> E. KÄSEMANN, *Perspectivas paulinas*, p. 27.

mercado, nem a conservação da vida e muito menos a busca de liberdade fundada no poder, mas só uma liberdade no amor que dá origem a uma espécie de pragmatismo responsável.

Finalmente, refletimos sobre o ser corpo como materialidade aberta ao transcendente. A realidade presente do ser humano é apresentada e conservada como materialidade. Toda vez que consegue manter sua especificidade, ela faz com que permaneça aberta ao transcendente. Sempre que a natureza, respectivamente a materialidade, permanece como materialidade, pode anunciar a necessidade de Deus. Observamos também que, mesmo em sua especificidade, ela conserva critérios mínimos para nortear as ações humanas, a saber, a preservação da vida. A sua vocação final, porém, é a de oportunizar a justificação pela graça. Desta forma, o presente conserva sua consistência, mas não permanece fechado em si mesmo. O corpo como materialidade permanece aberto a Deus e a sua promessa, de acordo com a qual continuaremos a ser corpo, mesmo que espiritual.

## CONCLUSÃO

O fio condutor que norteou o nosso trabalho foi a definição de que o ser humano é corpo. Seguindo nessa direção, o primeiro capítulo buscou saber, de um modo geral e sucinto, qual o tratamento do corpo nas reflexões antropológicas presentes no interior da filosofia e da teologia. O resultado mostrou que, na sua maioria, as reflexões antropológicas relegam o corpo a um lugar secundário ou até de insignificância. Ao mesmo tempo, observou-se que, apesar do corpo ser diminuído, a ponto de torná-lo invisível, a reflexão antropológica não pode deixar de pensar o ser humano ligado a uma materialidade. Afinal, não é possível falar do ser humano sem se referir à sua existência corporal. Sem temer equívocos, é possível dizer que, independentemente do significado e da função designados e atribuídos ao corpo, toda construção antropológica precisa considerar o corpo um dado significativo.

Assim sendo, o primeiro capítulo mostrou que a reflexão sobre o ser humano, e especificamente sobre o corpo, permanece numa certa contradição e ambigüidade. Este é o caso, por exemplo, de algumas reflexões teológicas, que, buscando defender o ser humano das construções materialistas, acabam perdendo o corpo.

O segundo capítulo buscou subsídios para a definição do ser humano como corpo. Para tanto se fez a tentativa de compreender o conceito *soma* em Paulo, a partir de alguns intérpretes do seu pensamento. Em geral, todos eles coincidem em afirmar que o termo *soma* designa a totalidade do ser humano. E não só isso: *soma* também assinala a configuração da própria existência humana, a saber: como referenciada, dialógica, solidária e submersa numa materialidade. Conseqüentemente, o ser humano aparece como uma totalidade unitária, sendo caracterizado principalmente como “pó da terra” e “materialidade”. Contudo, para que tais expressões não sejam confundidas com alguma



espécie de materialismo, salientou-se que se trata de um “pó da terra” e “materialidade” que existe em abertura de diálogo com um totalmente outro, Deus.

O terceiro capítulo teve a intenção de aprofundar e ampliar a definição de que o ser humano é corpo mediante possíveis desdobramentos de *soma*, essa totalidade unitária entendida como materialidade.

Para tanto, se fez uma análise geral das reflexões sobre o corpo no pensamento de Maturana. Nele, a partir de uma perspectiva sistêmica, o ser humano aparece como uma totalidade cuja existência surge da circularidade entre a biologia e a cultura. A importância dessa construção é que se torna impossível falar do ser humano independentemente da biologia. Ao mesmo tempo, porém, a biologia não consegue expressar por si só o que seja o ser humano. É da biologia, como contexto e suporte, bem como da linguagem submersa na emoção amor, que surge o humano.

Um dos possíveis desdobramentos para essa totalidade unitária foi: uma existência a partir da biologia sustentada numa relação dialogal em amor que leva a assumir com responsabilidade o seu viver.

A seguir, estabeleceu-se um diálogo entre os aportes de Paulo e de Maturana, visando obter uma visão desse ser humano que é corpo. Nesse contexto se destacou o ser humano como materialidade, como sendo amado por Deus e, por isso, responsável e presenteado com dignidade.

No quarto capítulo buscou-se chegar a conclusões. Como o propósito deste trabalho é refletir sobre o corpo como parâmetro antropológico para a bioética, foram feitas considerações sobre dois discursos bioéticos. A seguir se perguntou pela dignidade do ser humano enquanto materialidade. A resposta oferecida foi que a dignidade é extrínseca ao ser humano. Trata-se de uma concessão da graça de Deus. É uma dignidade que precisa ser reconhecida e afirmada por cada ser humano no seu próximo. Assim sendo, a dignidade concedida acaba caracterizando o ser humano como um ser cujo viver é referenciado, dependente e em constante responsabilidade, sendo os critérios dessa responsabilidade a liberdade e o amor como serviço.

Quais são, pois, os elementos que podem ser destacados no nosso trabalho?

Na seqüência destacamos alguns:

1) Nenhum discurso sobre o ser humano pode ser elaborado ignorando seu corpo. Qualquer que seja o discurso sobre o ser humano, em algum momento fará referência ao corpo.

2) Parece mais prudente definir o ser humano como uma totalidade unitária, expressando, com isso, a complexidade presente nele e a impossibilidade de sua divisão.

3) Essa totalidade unitária pode ser expressa pelo termo “corpo”, podendo-se dizer que o ser humano é corpo, como sugere o termo *soma* em Paulo.

4) O ser humano-corpo existe numa tensão entre a biologia e a cultura. O resultado dessa tensão é uma vida submersa tanto na materialidade como na relação de diálogo em amor. Isso significa que o ser humano não pode ser pensado fora da biologia, e tampouco independente da cultura. Ele não pode existir fora de uma relação comunicativa impulsionada pelo amor.

5) A busca pelo significado e sentido último do ser humano necessita da complementaridade dos saberes. As ciências biológicas, sociais e teológicas necessitam entrar em diálogo e mútua cooperação na hora de entender e explicar o ser humano.

6) Apesar de todos os esforços para compreender o ser humano mediante os diversos saberes, ele continua a permanecer um mistério. Pois ele, como ser formado do “pó da terra” e revestido de dignidade, é apresentado pelo relato bíblico como imagem do divino.

7) A esse ser humano, na condição de corpo, lhe foi atribuída singular dignidade. Em outros termos, ao ser colocado numa relação de diálogo com Deus, ele passa a ser um sujeito de dignidade. Assim sendo, a dignidade humana não é uma posse ou um produto humano. Ela é um dom que brota da graça de Deus.

8) A dignidade extrínseca, que distingue o ser humano, configura o seu “ser” e “estar” como referenciado, dependente, responsável e aberto. Isso significa que ele não é referência de si mesmo, nem auto-suficiente para viver isoladamente. Além disso, pelo fato de existir referenciado e dependente de Deus e do mundo, ele se encontra exigido a agir responsabilmente. Contudo, sua existência não se esgota nas relações horizontais. A principal e mais fundamental relação na qual o ser humano existe é na relação com Deus como o totalmente Outro.

9) Pela configuração da sua existência como corpo, o ser humano não pode fugir da responsabilidade. Isso significa que a própria estrutura da existência humana o coloca diante de uma opção ética: excluir/incluir, rejeitar/aceitar, ignorar/reconhecer, assumir/evitar.

10) Essa responsabilidade está moldada pela liberdade, cujo critério último é o amor como serviço. Essas palavras apontam para uma liberdade não centrada no egoísmo, mas direcionada pelo amor. O amor, por sua vez, não deve ser entendido como um sentimento, mas como um agir carregado da busca do outro como um legítimo outro que se expressa em serviço. Desta forma, só uma liberdade configurada pelo amor-serviço possibilita um viver responsável.

11) Cada dia vivido em responsabilidade deve permanecer aberto a Deus mediante a confissão e o arrependimento. Isso significa que todos os esforços de oportunizar a justificação pela graça e de concretizar o Reino de Deus, mediante o viver responsável, se encontram sob o juízo de Deus. Nenhuma obra humana pode ser apresentada como sinal do Reino de Deus, a não ser aquela motivada pelo próprio Deus através do Cristo crucificado. Dele não somos mais do que fracos imitadores.

Perguntamos, pois: que sugestões surgem do nosso trabalho para a discussão na bioética? Anotamos a seguir aquelas que no nosso entender são as mais relevantes:

- 1) Uma definição do ser humano como corpo, ou seja, “materialidade”, chama a atenção para a ambigüidade presente em discursos das ciências e da tecnologia da área da saúde.
- 2) A “materialidade” conserva um imperativo ético mínimo em si, a saber: a vida e sua preservação.
- 3) A partir da fé, essa estrutura ética mínima não é um critério último para a materialidade. Como realidade penúltima, a materialidade permanece sob a liberdade responsável inserida no amor como serviço.
- 4) A liberdade e o amor como serviço são critérios cujos conteúdos e cujas direções específicas dependem da situação concreta. Isso significa que uma ética protestante, no fundo, pode ser denominada de “pragmatismo responsável”.

- 5) Esse “pragmatismo responsável” deve ser moldado pela liberdade em amor como serviço. Assim sendo, espera-se que prevaleça no mundo o sensato, a sabedoria.
- 6) Apesar de termos feito tudo segundo a liberdade no amor-serviço, não podemos colocar essas ações como paradigmas infalíveis. Tudo quanto fazemos permanece sob a ressalva do erro e, por isto, da confissão dos pecados e do arrependimento.

É evidente que no final do nosso trabalho temos mais inquietudes, perguntas e dúvidas do que respostas e conclusões. E é prudente que assim seja – ainda mais num tema em que o foco da pesquisa insiste em manter a dimensão de mistério.

## BIBLIOGRAFIA

1. ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas, SP: Papirus, 1987.
2. \_\_\_\_\_. *O enigma da religião*, Campinas: Papirus, 1984.
3. \_\_\_\_\_. *Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Paulinas, 1985.
4. ARNOLD, Marcelo; OSORIO, Francisco. *Introducción a los conceptos básicos de la Teoría General de Sistemas*. Disponível em: <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/03/marco02.htm>. Acesso em: 15/06/2005.
5. ASSMANN, Hugo. *Paradigmas educacionais e corporeidade*. Piracicaba : UNIMEP, 1995.
6. BADINTER, Elisabeth. *Um é o outro: relações entre homens e mulheres*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
7. \_\_\_\_\_. *XY: sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
8. BARRERA RIVERA, Pablo. Los excluidos la crisis de paradigma en la Teología de la Liberación. *Cristianismo y Sociedad*, Guayaquil, v. 34, n. 128, p. 7-31, 1997.
9. BARTH, Karl. *Fé em busca de compreensão: fides quaerens intellectum*, São Paulo: Novo Século, 2000.
10. BAUMANN, Thereza B. Imagens do “outro mundo”: o problema da alteridade na iconografia cristã ocidental. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. p. 58-76.
11. BENTUÉ, Antonio. Panorama de la teología en América Latina desde el Vaticano II a Santo Domingo. *Teología y Vida*, Santiago, v. 37, n. 1-2, p. 113-128, 1996.
12. BERNARD, Michel. *El cuerpo*. Buenos Aires : Paidós, 1980.
13. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde Orígenes até Nicolau de Cusa*. Petrópolis : Vozes, 1985.
14. BOFF, Leonardo. *Ecologia, grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.

15. \_\_\_\_\_. O pensar sacramental: sua estrutura e argumentação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 35, n. 139, p. 515-541, 1975.
16. BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro : Graal, 1989.
17. BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
18. BORGER, Hans. *Uma história do povo judeu: v. 1: De Canaã a Espanha*. São Paulo: Sefer, 1999.
19. BRAKEMEIER, Gottfried, *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.
20. BROWN, Colin (Ed.). *O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento: v. I A-D*. São Paulo: Vida Nova, 1984. p. 354-365.
21. BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
22. BRUNNER, Emil. *Nossa fé*. São Leopoldo : Sinodal, 1970.
23. BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo : Teológica, 2004.
24. CALVINO, João. *As institutas ou tratado da religião cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.
25. CASTILLO CORONADO, Jesús (Entrevistador). *Livres e responsáveis: o legado teológico de Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 1998.
26. CERFAUX, Lucien. *O cristão na teologia de Paulo*. São Paulo : Teológica, 2003.
27. CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2005.
28. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no mediterrâneo antigo*. Itu, RJ: Ottoni Editora, 2003.
29. CLEMENT OF ALEXANDRIA. The Stogmata, or Miscellanies. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (Eds.). *The writings of the fathers down to A.D. 325, Ante-Nicene Fathers*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995. v. 2, p. 299-568.
30. COMBY, Jean; LEMONON, Jean-Pierre. *Roma em face a Jerusalém: visão de autores gregos e latinos*. São Paulo: Paulinas, 1987.
31. \_\_\_\_\_. *Vida e religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1988.
32. CULLMANN, Oscar. *Das origens do evangelho à formação da teologia cristã*. São Paulo : Novo Século, 2000.
33. DAMÁSIO, Antonio. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
34. \_\_\_\_\_. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
35. \_\_\_\_\_. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

36. De la CRUZ VIVES, Miguel Angel. El problema cuerpo-mente: distintos planteamientos. Disponível em: <http://platea.cnice.mecd.es/~macruz/mente/cuerpo-mente3.htm>. Acesso em: 16/10/2004.
37. De la RUBIA, José Antonio. Mente-Cuerpo: El problema del problema. Disponível em: <http://aafi.filosofia.net/index.htm>. Acesso em: 16/10/2004.
38. DEL NERO, Henrique Schützer. *O sítio da mente: pensamento, emoção e vontade no cérebro humano*. São Paulo: Collegium Cognitio, 1997.
39. DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo : Nova Cultura, p. 24-71, 1991.
40. \_\_\_\_\_. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultura, 1991. p. 165-225. (Coleção Os Pensadores).
41. DIEZ MACHO, Alejandro. *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1984. v. I.
42. DINGERMANN, Friedrich. O anúncio da caducidade deste mundo e dos mistérios do fim: os inícios da apocalíptica no Antigo Testamento. In: SCHREINER, Josef (Org.). *Palavra e mensagem: introdução teológica e crítica aos problemas do AT*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 457-474.
43. DIOCESIS LISBOA. *Gaudium et Spes: constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo hoje*. Lisboa: Paulinas, 1976.
44. DREHER, Martin N. Em busca de critério ético para as manipulações genéticas, ou: o que é o ser humano? In: HACKMANN, Geraldo L. B. (Org.). *Sub umbris fideliter: festschrift em homenagem a Frei Boaventura Kloppenburg*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 307-330.
45. DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro : Rocco, 1985.
46. DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.
47. DUSSEL, Enrique. *El dualismo em la antropologia de la cristiandad*. Desde el origen Del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires : Guadalupe, 1974.
48. EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
49. ECCLES, John C. *Alma Humana y Evolución*. In: Conversación de Mariano Artigas con Sir John C. Eccles, Premio Nobel de medicina. Disponível em: [www.arbo.net/includes/seccion.php?ldSec=806](http://www.arbo.net/includes/seccion.php?ldSec=806). Acesso em: 10/05/05
50. EVANS, Richards I. *Diálogo com Erich Fromm*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
51. FIGUEIRA, Pedro de Alcântara; MENDES, Claudinei M. M. Estudo preliminar. In: BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos (livro brasileiro de 1700)*. São Paulo: Grijalbo, 1977. p.
52. FIORENZA, Francis P.; METZ, Johann B. O homem como união entre corpo e alma. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Eds.). *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífico*. Petrópolis: Vozes, 1972. v. II/3, p. 27-72.

53. FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.
54. FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971. v. 7, p. 98-151.
55. FROMM, Erich. *A arte de amar*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1991.
56. \_\_\_\_\_. *O conceito marxista do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
57. \_\_\_\_\_. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983.
58. GERLEMANN, G. *Basar – Carne*. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Eds.). *Diccionario teológico manual del Antigo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1985. t. II, col. 541-545.
59. GNISS, Emanuel. *Ecologia – Grito da terra, grito dos pobres*. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 6, n. 17, p. 143-148, maio 1996.
60. GONZALVES, Maria Augusta Salin. *Sentir pensar, agir*. Campinas, SP : Papirus, 1994.
61. GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2002.
62. GRANDO, José Carlos (Org.). *A (des)construção do corpo*. Blumenau: Edifurb, 2001.
63. GREGORY OF NISSA. On the making of man. In: SCHAFF, Philip; WACE, Henry (Eds.). *A select library of the Christian Church: Nicene and Post-Nicene Fathers: second series*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995. v. 5, p. 378-427.
64. GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
65. GUNDRY, Robert H. *Soma in biblical theology: with emphasis on Pauline anthropology*. Grand Rapids, MI: Zoondervan, 1987.
66. GUTHRIE, Donald. *New Testament Theology*. Illinois : Inter-Varsity Press, 1981.
67. HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1989.
68. HAIGHT, Roger D. O pensamento de Juan Luis sobre Deus. In: LIGORIO SOARES, Afonso Maria (Org.). *Juan Luis Segundo: uma teologia com sabor de vida*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 37-44.
69. HÄRING, Bernard. *O cristão e o mundo*. Caxias do Sul: Paulinas, 1970.
70. HENGEL, Martín. *Judaism and Hellenism: Studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Philadelphia : Fortress Press, v I-II, 1974.
71. \_\_\_\_\_. *El hijo de Dios: el origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*. Salamanca: Sígueme, 1978.
72. IRENEAUS. Against Heresies. In: ROBERTS, Alexander, DONALDSON, James (Eds.). *The writings of the fathers down to A.D. 325: Ante-Nicene Fathers*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995. v. I, p. 315-567.



73. JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
74. JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona : Herder, 1995.
75. JUNGES, José Roque, *Bioética: perspectivas e desafios*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
76. KÄSEMANN, Ernst. *Perspectivas paulinas*. São Paulo: Paulinas, 1980.
77. KATZ, Jonathan Ned. *A invenção da homossexualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
78. KEMP, Kênia. *Corpo modificado, corpo livre?* São Paulo : Paulus, 2005. (coleção: Questões Fundamentais).
79. KIM, Seyoon. *The origin of Paul's gospel*. Tübingen: Mohr, 1981.
80. KOCH, R. Homem: no Novo Testamento. In: BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Loyola, 1984. v. I, p. 468-475.
81. KÜMMEL, Werner G. *Man in the New Testament*. London : The Epworth Press, 1963.
82. LEPARGNEUR, Hubert. *Consciência, corpo e mente*. Campinas-SP: Papirus, 1994.
83. \_\_\_\_\_. Bioética e conceito de pessoa: esclarecimentos. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 27, p. 223-238, 1995.
84. \_\_\_\_\_. Reduccionismo científico e abertura à transcendência. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 31, n. 99, p. 91-105, 2004.
85. LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Alfonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996.
86. LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.
87. \_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
88. LÓPEZ, Maricel M.; NASH, Peter T. (Orgs.). *Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo, RS: Sinodal; CEBI, 2003.
89. LUTERO, Martinho. Catecismo Maior do Dr. Martim Lutero. In: id. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, p. 325-446.
90. \_\_\_\_\_. Da Ceia de Cristo – Confissão. In: id. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1993. v. 4, p. 217-375.
91. \_\_\_\_\_. Da vontade cativa. In: id. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1993. v. 4, p. 11-216.
92. \_\_\_\_\_. Debate do reverendo senhor Dr. Martim Lutero acerca do homem. In: id. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1992. v. 3, p. 192-200.
93. \_\_\_\_\_. Enquirídio. Catecismo Menor para os pastores e pregadores indoutos. In: id. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, p. 447-470.

94. \_\_\_\_\_. Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos. In: id. *Pelo evangelho de Cristo: obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma*, São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1984. p. 179-192.
95. \_\_\_\_\_. Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã. In: id. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989. v. 2, p.
96. MacQUARRIE, John. *An existentialist theology: A comparison of Heidegger and Bultmann*. London: SCM, 1955.
97. MARASCHIN, Jaci. *Conversão e corpo*. Estudos de religião, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 67-83, nov. 1986.
98. MARÍAS, Julián. *O tema do homem*. São Paulo: Duas Cidades, 1975.
99. MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo : Loyola, 1993.
100. MARTIR, Justino. Fragments of the last work of Justin on the resurrection. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (Eds.). *The writings of the fathers down to A.D. 325: Ante-Nicene Father*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995. v. I, p. 294-299.
101. MATURANA, Humberto. Biologia do conhecer e epistemologia. In: id. *Cognição, ciência e vida cotidiana/Humberto Maturana*. Organização e tradução de Cristina Magro e Victor Paredes. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
102. \_\_\_\_\_. *Desde la biología a la psicología*. Buenos Aires : Lumen, 2003.
103. \_\_\_\_\_. *El sentido de lo humano*. Santiago: DOLMEN, 2002.
104. \_\_\_\_\_. *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago : DOLMEN, 1997.
105. \_\_\_\_\_. *La objetividad: un argumento para obligar*. Santiago : DOLMEN, 2002.
106. \_\_\_\_\_. *Ontologia da realidade /Humberto MATURANA; Cristina MAGRO, Miriam GRACIANO e Nelson VAZ: Organizadores*. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 2002.
107. \_\_\_\_\_. *Transformación en la convivencia*. Santiago : DOLMEN, 1999.
108. MATURANA, Humberto; BLOCH, Susana. *Biología del emocionar y Alba emoting*. Santiago : DOLMEN, 1998.
109. MATURANA, Humberto; NISIS, Sima. *Formación humana y capacitación*. Santiago : DOLMEN, 2002.
110. MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *De máquinas y seres vivos: autopoiesis: la organización de lo viviente*. Santiago: Universitaria, 1994.
111. \_\_\_\_\_. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo : Palas Athenas, 2001.
112. MATURANA, Humberto; VERDEN-ZÖLLER, Gerda. *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*. Santiago : Instituto de Terapia Cognitiva, 1994.
113. \_\_\_\_\_. MATURANA, Humberto; PÖRKSEN, Bernhard. *Del ser al hacer: los orígenes de la biología del conocer*. Santiago : JCSáez, 2004.

114. MEDINA, João Paulo Subirá. *O brasileiro e seu corpo: educação e política do corpo*. Campinas, SP : Papyrus, 1987.
115. MEHL-HOEHNLEIN, H. Homem – NT. In: Von ALLMEN, Jean-Jacques (Dir.). *Vocabulário bíblico*. São Paulo: ASTE, 2001. p. 234-237.
116. MEIS, Anneliese. El rostro del otro: acercamientos recientes a la antropología teológica. *Teología y Vida*, Santiago, v. 39, p. 13-38, 1998.
117. MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
118. MOLTMANN, Jürgen. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Sígueme, 1973.
119. MORTENSEN, Viggo (Ed.). *Life and Death: moral implications of biotechnology*. Geneva : WCC Publications, 1995.
120. MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *A antropologia pastoral de Paulo: tornar-se humanos juntos*. São Paulo : Paulus, 1994.
121. MUSSKOPF, André S. Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem queer. In: MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). *Corporeidade, etnia e masculinidade: reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 80-107.
122. MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). *Corporeidade, etnia e masculinidade: reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
123. NAVARRO, Mercedes (Dir). *Para comprender el cuerpo de la mujer: Una perspectiva bíblica y ética*. Navarra : Verbo Divino, 1996.
124. NEOTTI, Clarêncio. Compêndio de moderna eclesiologia. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 66, n. 9, p. 743-744, 1972.
125. NEUHAUS, David M. *Reencuentro con Pablo: un cambio de paradigma?*, *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 42, n. 168, p. 277-290, 2003.
126. NOEMI CALLEJAS, Juan. *El mundo, creación y promesa de Dios*. Santiago: San Pablo, 1996.
127. \_\_\_\_\_. *Hacia una teología de la evangelización en América Latina*. *Teología y Vida*, Santiago, v. 36, n. 3, p. 203-224, 1995.
128. NYE, Andréa. *Teorias feministas e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro : Record : Rosa dos Tempos, 1995.
129. PANNENBERG, Wolfhart. *El hombre como problema: hacia una antropología teológica*. Barcelona: Herder, 1976.
130. PARRA CARRASCO, Fredy. Creación y escatología en la reflexión teológica latinoamericana. *Teología y Vida*, Santiago, v. 39, n. 1-2, p. 39-70, 1998.
131. PAUL, André. *O judaísmo tardio: história política*. São Paulo: Paulinas, 1983.
132. PESCH, W. Corpo. In: BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Loyola, v. I, p. 227-232, 1984.
133. PIKAZA, Xavier. El hombre bíblico y la ruptura de fronteras. *Sal Terrae*, Santander, v. 78, n. 12, p. 815-832, 1990.

134. PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
135. \_\_\_\_\_. *Republica*. São Paulo: Atena, 1962.
136. POPPER, Karl R.; ECCLES, John C. *O eu e seu cérebro*. Campinas-SP: Papyrus, 1991.
137. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antigüidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990. v. I
138. REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.* São Paulo: Paulus, 1996.
139. RESTREPO, Gonzalo. *La antropología en la Gaudium et Spes*. Teología y Vida, Santiago, v. 36, n. 3, p. 279-290, 1992.
140. RIDDERBOS, Hermann. *El pensamiento del apóstol Pablo I*. Buenos Aires: Certeza: Escaton, 1979.
141. RINALDI, Doris. *A ética da diferença: um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro : EdUERJ : Jorge Zahar, 1996.
142. ROBINSON, John A. T. *The Body: A Study in Pauline Theology*. London : SCM, 1957.
143. ROBINSON, H. Wheeler. *Corporate personality in Ancient Israel*. Philadelphia : Fortress Press, 1980.
144. RUIZ de la PEÑA, Juan Luis. *As novas antropologias: um desafio à teologia*. São Paulo: Loyola, 1988.
145. \_\_\_\_\_. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989.
146. \_\_\_\_\_. *O dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis, RJ : Vozes, 1996.
147. RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo : Paulus, 1999.
148. RUSSELL, David Syne. *The Old Testament pseudepigrapha: patriarchs and prophets in early Judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
149. SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of patterns of religions*. London: SCM, 1977.
150. SANTAELLA, Lucia. *Corpo e comunicação: sintoma da cultura*. São Paulo : Paulus, 2004.
151. SANTOS, Beni de. Lei natural e ética de situação: por uma concepção personalista da lei natural. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 34, n. 133, p. 92-108, 1974.
152. SCHAPER, Valério Guilherme. *A experiência de Deus como transparência do mundo: o “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, IEPG, 1998. [Tese doutoral].
153. SCHILLING, Paul. *Contemporary continental theologians*. Nashville: Abingdon, 1966.
154. SCHMIDT, Martín. La espiritualidad luterana y el pietismo en sus relaciones con la mística española. *Diálogo Ecuménico*, Salamanca, v. 6, n. 23-24, p. 343-357, 1971.

155. SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*, São Paulo: Paulinas, 2003.
156. SCHUBERT, Kurt. *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*. São Paulo: Paulinas, 1979.
157. SCHWEIZER, Eduard. Soma. In: FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). *Theological dictionary of the New Testament*. Grand rapids, Michigan: Eerdmans, v. VII, p. 1024-1094, 1971.
158. SEGUNDO, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulinas, 1985. 3 t.
159. \_\_\_\_\_. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* São Paulo : Paulinas, 1995.
160. SÉRGIO, Manuel. *Motricidade humana: um paradigma emergente*. Blumenau : Ed. Da FURB, 1995.
161. SERRES, Michel. *Variações sobre o corpo*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2004.
162. SGRECCIA, Elio. *Manual de Bioética: I Fundamentos e ética biomédica*. São Paulo: Loyola, 1996.
163. SILVA, Ana Márcia. *Corpo, ciência e mercado: reflexões acerca da gestão de um arquétipo da felicidade*. Campinas, SP: Autores Associados; Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.
164. SILVA, Marco Aurélio Dias da. *Quem ama não adocece*. São Paulo: Círculo do Livro, 1994.
165. SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. *Os deuses gregos*. São Paulo: Companhia das letras, 1990. (Col. A vida cotidiana).
166. SOLANO, Ronald. *Teoría de Sistemas*. Disponível em: <http://www.monografias.com/trabalhos11/teosis/teosis.shtml>. Acesso em: 15/06/2005.
167. SPINSANTI, Sandro. Corpo. In: FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo (Org.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo : Paulus, p. 204-219, 1993.
168. STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo, RS: Sinodal; CEBI, 2004.
169. SUBILIA, Vittorio. *La nueva catolicidad del catolicismo*. Salamanca: Sígueme, 1969.
170. TERTULLIAN. A treatise on the soul. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (Eds.). *The writings of the fathers down to A.D. 325: Ante-Nicene Fathers*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995. v. 3, p. 181-235.
171. \_\_\_\_\_. On the resurrection of the flesh. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (Eds.). *The writings of the fathers down to A.D. 325: Ante-Nicene Fathers*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995. v. 3, p. 545-595.
172. \_\_\_\_\_. The five books Against Marcion. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (Eds.). *The writings of the fathers down to A.D. 325:*

- Ante-Nicene Fathers*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995. v. 3, p. 269-475.
173. TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 2000.
174. \_\_\_\_\_. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1999.
175. ULLOA, Amílcar (Org.). *Teologías de Abya-Yala y formación teológica: interacciones e desafíos*. Bogotá: CETELA, 2004.
176. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
177. VAN DER GRIJP, Klaus. Falar de Deus a partir da compreensão da história. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 15, n. 2, p. 20-24, 1975.
178. VASCONCELLOS, Maria José Esteves de. *Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência*. Campinas, SP : Papyrus, 2002.
179. VIEIRA E. CUNHA, Manuel Sérgio. *Motricidade humana: um paradigma emergente*. Blumenau: Editora da FURB, 1995.
180. VILLAÇA, Nízia. *Em pauta: corpo, globalização e novas tecnologias*. Rio de Janeiro : Mauad : CNPq, 1999.
181. WESTERMANN, Claus. *Genesis 1-11: A continental Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
182. WESTERMANN, Claus. Nefesh – Alma. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Eds.). *Diccionario de teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, t. II, col. 102-133, 1985.
183. WESTHELLE, Vítor. Cruz, criação e ecologia. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 34, n. 3. p. 291-300, 1994.
184. WESTPHAL, Euler Renato. *O Deus cristão: um estudo sobre a teologia trinitária em Leonardo Boff*. Escola Superior de Teologia, IEPG, São Leopoldo, 1997. [Tese doutoral].
185. WIBBING, S., *Soma*, In: BROWN, Colin (Ed.). *O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, v. III, p. 518-525, 1984.
186. WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1975.
187. WOZNIAK, Robert H. *Mente y cuerpo: de René Descartes a William James*. Disponível em: <http://platea.pntic.mec.es/~macruz/mente/descartes.html>. Acesso em: 05/04/2003.