



O CORPO REENCONTRADO

The body refound

Xavier Lacroix

RESUMO: O artigo denuncia a perda do verdadeiro sentido do corpo no dualismo e na falsa valoração do corpo, opondo-lhe a articulação de natureza, espírito e liberdade. O pensamento ocidental que faz vinte séculos se obstina em distinguir e em opor corpo e alma conduz ao intelectualismo de Descartes, reforçado pela relação tecnicista com o mundo, e a cisão sujeito-objeto que domina a modernidade. Mostra quatro exemplos, respectivamente no transumanismo, na *gender theory*, nas atuais representações da família e em certas formas de religiosidade. Em seguida apresenta uma abordagem filosófica, falando da contribuição da fenomenologia, da pertença a um corpo maior e, depois de resumir a argumentação filosófica, da tarefa de articular natureza e cultura. Apresenta também os argumentos de tipo teológico (criação, encarnação, antropologia ternária de corpo, alma e espírito...), culminando no mistério pascal e no critério ético significativamente corporal da parábola do juízo.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo, Criação, Natureza, Cultura, Homem e Mulher, Encarnação, Dom, Liberdade.

ABSTRACT: The article denounces the loss of the true meaning of the body in the dualism and false valuation of the body, opposing his articulation of nature, spirit and freedom. The Western thought that is twenty centuries old is obstinate in distinguishing and in opposing body and soul leading to the intellectualism of Descartes, reinforced by the technical relationship with the world, and the subject-object Division that dominates modernity. The article shows four examples, respectively in the "transhumanism", on gender theory, in the current representations of the family and in certain forms of religiosity. The article then presents a philosophical approach, talking about the contribution of Phenomenology, of belonging to a larger body and, after summarizing the philosophical argumentation,

* Diretor e Professor de Teologia Moral na Faculdade de Teologia de Lion, França. Artigo submetido a avaliação em 02.05.2014 e aprovado para publicação em 10.06.2014.

the task of articulating nature and culture. The article also presents the arguments of a theological type (creation, incarnation, ternary anthropology of body, soul and spirit ...), culminating in the Paschal mystery and the ethical criterion significantly corporal of the last judgment parable.

KEYWORDS: Body, Creation, Nature, Culture, Man and Woman, Incarnation, Gift, Freedom.

Introdução

O corpo reencontrado... Estava perdido? A pergunta talvez surpreenda, pois sob muitos aspectos a cultura atual dá grande importância ao corpo. Mas uma coisa é a vida concreta, outra, o discurso e suas representações. São sobretudo estes últimos que vão ser tratados neste artigo.

Na prática, na vida cotidiana, o corpo é antes venerado, valorizado, respeitado, às vezes até objeto de um verdadeiro culto. São raras as épocas em que a saúde, o bem-estar, a estética, o vestuário, a higiene, o relax dos corpos tiveram tanta importância. Na vida cotidiana encontramos seguidamente homens e mulheres que parecem habitar seu corpo com uma facilidade no esporte, na folga, na vida familiar, no trabalho no jardim, nos bons momentos da vida – sobretudo os da *boa-vida*. Um sociólogo chegou a falar em “corporeísmo”, sendo que o prazer é o valor dominante, o sexo um novo ídolo, o erotismo a componente lúdica de um novo modelo, numa cultura de aparência dionisíaca (cf. MAFFESOLI, 2008).

Mas a articulação entre o “carnal” e o “espiritual” – uma opção cristã fundamental – suscita argumentos filosóficos e teológicos. Trata-se de pensar uma relação fina entre duas abordagens, entre o que pertence à argumentação e o que provém da inspiração.

1 O corpo perdido

Sob muitos aspectos, a cultura ocidental dominante favorece uma relação com o corpo que parece provir da perda ou da negação. Eloquentemente é o título de uma recente obra de sociologia: *O adeus ao corpo* (LE BRETON, 2009). Radicaliza-se a herança de um pensamento ocidental que, faz vinte séculos, se obstina em distinguir entre corpo e alma e mesmo em opô-los. Decerto, houve exceções – Aristóteles, Spinoza, Nietzsche. Mas a imensa maioria dos pensadores e dos teólogos associaram a alma ao intelecto, confundindo o espírito com o que é mental, o espiritual com o que é imaterial. É verdade que Platão é mais matizado que o platonismo, Des-

cartes, mais que o cartesianismo. Segundo o primeiro, as diversas partes da alma habitam diversas partes do corpo¹. Semelhantemente, segundo Descartes, o “pensamento” inclui o sentir². Mas associou-se ao platonismo uma mística intelectualista, segundo a qual é pela pura contemplação que o ser humano chega ao Verdadeiro e ao Bem. E, sobretudo, ao cartesianismo associou-se a ciência galileana, na qual predominam a objetivação e o espírito analítico, que preparam uma relação tecnicista com o mundo; compreender é explicar, explicar é dividir, dividir é dominar.

O próprio corpo é apreendido segundo o modelo da máquina, como um conjunto de mecanismos, enquanto o sujeito é reduzido à consciência. Ora, esta comporta em germe o dualismo: ela é desdobramento, representação, “desencarnação” segundo Lévinas. Seu movimento primeiro é a tomada de distância, a abertura ao universal, ao longínquo. Ela se solta do aqui-e-agora. Mas o que ela seria sem esse aqui-e-agora? O que seria uma consciência sem corpo? “Eu penso com o meu corpo” diz um personagem de Henri Bosco.

Há pouca passagem entre a objetividade do saber acerca do corpo e a experiência íntima, pessoal, subjetiva do corpo experimentado desde o interior. Entre o “biológico” por uma parte e o “carnal” por outra, vemos aparecer uma dualidade que se sobrepõe à dualidade entre o corpo e o espírito. Do lado da afetividade se pressente, decerto, um âmbito intermediário, mas a própria psicanálise, embora mais atenta ao inconsciente e às energias que vêm do corpo, mira essencialmente a palavra – a cura é, afinal, um exercício terrivelmente intelectual –, sobretudo se se compara, por exemplo, com os rituais de cura africanos (cf. DE ROSNY, 1981).

No contexto de um fundo de pensamento materialista, o dualismo corpo-álma toma hoje a forma da dualidade organismo-cérebro. Quem perguntasse: “Por que o sujeito não estaria também no coração, no fígado, nas mãos, no sexo, nas pernas ou nos pulmões?” seria entendido com condescendência: “Talvez, mas tudo isso, acaso não passa pelo cérebro?”

A ecologia poderia constituir um exemplo do contrário. A atenção a essa dimensão da vida, ao *oikos*, morada primeira, poderia ser uma atenção à dimensão corporal da existência. Nosso corpo, com efeito, está em relação com as plantas, com o ar, a água, a terra, a vida animal, da qual ele depende. E a preocupação ecológica, sem dúvida, é de certo modo atenta

¹ A primeira (*nous*), imortal, na cabeça; a segunda, mortal mas corajosa (*thymos*) entre o diafragma e o pescoço; a terceira, mortal e desejosa (*epithymia*) entre o diafragma e o umbigo. Platão, *Timeas*, 69-73b.

² “O que é uma coisa que pensa? É dizer, uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Deuxième méditation, § 9.

ao corpo. Mas essa atenção é parcial e limitada ao ambiente exterior. Raras vezes vai até uma “ecologia humana”, que considerasse que o corpo mesmo é nosso primeiro *oikos*, nossa primeira habitação.

Há valorizações do corpo que são mais aparentes que reais. Nos exemplos acima citados e nos modelos exibidos – esporte, vestuário, publicidade, imagens de felicidade –, o corpo geralmente é idealizado ou sonhado. Um corpo que fica externo ao envelhecimento, ao tempo, ao cansaço, à morte. Um corpo sem gravidade, sem defeitos, e que no fim se faz esquecer – um corpo esvaecendo. O trabalho manual é desvalorizado, tanto no social como no econômico. Cada vez que se pode substituir o corpo por uma máquina, isso acontece. O último refúgio da iniciativa humana fica sendo o trabalho intelectual. Bastariam dois olhos para ler, um cérebro para comandar e duas mãos para digitar.

2 Quatro exemplos

Quatro âmbitos ou assuntos são, hoje, característicos para o reinado desse intelectualismo. São muito diferentes entre si, mas sua convergência é significativa.

2.1 O transumanismo

Esta utopia vê convergir para si diversas disciplinas de ponta e centenas de milhões de dólares. A interseção possível entre quatro novas tecnologias³ faz sonhar com um “homem incrementado”, um homem – ou um pós-humano – cujas performances seriam melhoradas: memória, agudez visual e auditiva, performances intelectuais, longevidade. Alguns avanços tecnológicos – aliás, bem limitados – ensejam sonhos desproporcionais. Concebe-se que alguns humanos vivam até 150 anos, e já se fala em “imortalidade”. Desenvolvem-se, possivelmente, a memória ou algumas performances meramente calculistas, e já pululam as hipérboles: determinado título evoca uma “máquina inteligente simulando ou até ultrapassando as capacidades humanas”. Como se a inteligência pudesse ser o próprio de uma “máquina”, isto é, um encadeamento de causas e efeitos... Quem diz “inteligência” diz abertura a possibilidades, interrogação, mira... Quem diz “máquina” diz encadeamento de causas e efeitos. Na realidade, esses discursos confundem absolutamente “inteligência” e “cálculo”.

Ouçó falar numa “nova espécie humana”, numa “raça de mutantes”; “o ser humano para de ser criatura para se tornar criador” (GUILLEBAUD,

³ Agrupadas na sigla “NBIC”: nanotecnologias, biotecnologias, tecnologias da informação e ciências cognitivas.

2011, p. 119-150). Alguns encaram favoravelmente a possibilidade de gravidez em que se substitui o útero feminino por uma máquina (*ectogênese*). O fato de se ter chegado, recentemente, a sintetizar genes de uma bactéria alimenta a utopia de corpos vivos inteiramente artificiais e com múltiplas performances. Mas que diferença entre uma bactéria e a abismal complexidade do vivente! E se, apesar de tudo, a tecnociência conseguisse sintetizá-lo, que outra glória se tiraria daí senão a mesma que para quem conseguisse reproduzir, isto é, copiar integralmente, a *Crítica da razão pura*?

Realmente, segundo essas perspectivas, é o sentido humano que se torna problemático. O reconhecimento de seu valor, de seu sentido, de sua dignidade perde sua evidência. Essa dúvida se refere ao próprio corpo. Em sua forma atual, chega a ser designado como uma “velharia incômoda”. A lógica da maquinização, da artificialização, a ideologia da *performance* marcam “o triunfo da ilimitação” e, no fundo, a recusa da vulnerabilidade. É precisamente a vulnerabilidade como tal, a do humano e a do corpo, que é encarada como uma coleção de defeitos a serem superados⁴.

Às vezes é difícil traçar a fronteira entre medicina reparatória e medicina demiúrgica, mas ela existe. Ninguém hoje pede a seu médico que melhore sua acuidade de vista acima de 10/10... O senso comum ainda é habitado pela ideia de que o corpo, tal como foi recebido da filogênese, com seus limites e fraquezas, é ainda a priori o melhor lugar para a vida boa. Que existe prazer e felicidade em habitá-lo no meio desses limites e dificuldades e, de vez em quando, graças a elas. Filósofos e poetas mostraram a que ponto o fato de se saber destinado à morte moldava sua consciência de si, do tempo, do preço da vida. Basta imaginar uma vida de duração ilimitada para adivinhar que inferno se tornaria! Hannah Arendt afirmou que o poder de começar, a vinda ao mundo de novos seres, era a condição de uma vitória sobre o desgaste e a tristeza da simples continuidade do tempo. No fundo, é o estatuto dos limites e das passividades que está em jogo. E estas duas noções são inseparáveis das do corpo. “Afasta de mim a ideia de que eu posso tudo” pedia o médico Maimônides em sua prece⁵.

2.2 A *gender theory*

Certamente, deve-se distinguir entre diversas miradas ou diversos graus nesse movimento, mas ele tem dado origem a sistematizações que se caracterizam por uma verdadeira negação do corpo. O próprio desse discurso

⁴ A revista *Études* publicou recentemente quatro artigos esclarecedores a respeito destas questões: “Promesses et craintes des nanotechnologies”, Dorothee Benoit-Browaerts, mars 2010 ; “La biotechnologie ou l’imagination au pouvoir”, Mark Hundyadi, septembre 2010 ; “La pudibonderie scientiste”, Jean-Claude Guillebaud, avril 2011 ; “Les nouvelles technologies vont-elles réinventer l’homme ?”, Jean-Marie Besnier, juin 2010.

⁵ Maimônides, um dos mestres do judaísmo, era simultaneamente médico, filósofo e teólogo na Andalusia do século XIII. Sua oração se encontra em muitos sítios da internet.

(que, ao modelo do marxismo-leninismo de quarenta anos atrás, se apresenta como “científico”) não é tanto a distinção entre “sexo” e “gênero” — essa é uma questão de bom senso —, mas a separação estabelecida entre um e outro, para afirmar que o gênero seria algo puramente cultural, totalmente construído. Os/as mais radicais chegam a afirmar que o próprio sexo é um produto da cultura. Segundo Judith Butler, “a própria categoria de sexo desapareceria, e mesmo se esvaeceria, se se perturbasse e subvertesse a hegemonia heterossexual”. Como foi possível chegar a tal aberração?

Estabelece-se uma correlação entre a consideração do sexo e a afirmação de uma diferença entre homossexualidade e heterossexualidade (dois termos cuja falsa simetria também é produto de trabalho ideológico). Mas a leitura dessa correlação acontece no sentido inverso daquela que começaria por uma atenção ao dado corporal: o que determinaria a importância atribuída à diferença sexual seria o “heterossexismo”, ou seja, uma injunção do discurso dominante. A distinção entre duas *orientações* (homo ou hétero) é posta no mesmo plano que a diferença entre duas *identidades* (homem ou mulher). Assim, a primeira passa à frente da segunda; ela é vista como aquela que manda: é porque se acorda importância à primeira distinção que se considera a segunda como importante.

Nesta perspectiva, determinantes são unicamente o discurso e a cultura, e o corpo só é considerado como um material neutro, moldável segundo o desejo e o imaginário de cada um. Segundo Simone Wittig, uma das pioneiras desta corrente, “é preciso destruir política, filosófica e simbolicamente as categorias de homem e mulher”. Daí, encontramos-nos diante de um ser sexualmente indiferenciado, que se tornaria homem ou mulher por suas “escolhas”. O hermafrodita ou o transexual tornam-se modelos. O desejo e o poder social seriam seus únicos referentes. Que a diferença sexual esteja inscrita no corpo desde o nascimento; que o indivíduo, no decorrer de seu crescimento, seja chamado a fazer aliança com seu corpo, consentindo às significações que se encontram potencialmente inscritas nele; que o corpo seja verdadeiramente um *dado* e não apenas uma matéria ou constrangimento — eis o que está sendo negado por essa teoria e aparece, em certos ambientes, como um discurso de outra era⁶.

2.3 As representações da família

Tal universo mental não fica livre de consequências para a definição da família. Lembrar que a criança *nasce*, que ela nasce da união entre dois corpos e, portanto, entre dois sujeitos, que são, no mínimo, seus genitores; afirmar que, quando possível, a continuidade entre a noção de “genitor”

⁶ As referências das citações deste parágrafo se encontram na minha obra **De chair et de parole**. Paris: Bayard, 2007. p. 138-146.

e a de “pai/mãe” é, a priori, um benefício para a criança – tal discurso está sendo cada vez menos aceito. A maioria dos discursos, pelo contrário, acentuam a diferença entre os genitores e os “pais”, insistindo no fato de que as duas realidades podem não coincidir – sobretudo quanto ao pai. Difunde-se assim uma representação esfacelada da família, segundo a qual uma criança poderia ter três pais ou três mães... A *dissociação* torna-se a norma sob todos os céus. Dissociação entre procriação e nascimento, entre nascimento e filiação, entre filiação e parentesco. O neologismo “parentalidade”, neutro, funcional e amiúde funcionalista, vem completar essas dissociações. O que funda o parentesco – desculpe, a parentalidade – é, doravante, o *projeto parental*. O respeito pelo embrião é subordinado à existência desse projeto. Tudo repousa na intenção, na vontade, na palavra, no sacrossanto “projeto” (noção indefinida em si mesma). Considerar que o devir corporal tenha valor e possa ser fonte de valor e de sentido, isso é relegado aos trilhos do “naturalismo”.

Em muitos debates, a questão espinhosa é afinal: o que fazer com o nascimento? O nascimento é um resíduo incômodo ou uma fonte de sentido? No mínimo, ele é o ponto cego da existência e, segundo uma fórmula feliz de France Quéré, “ninguém até hoje conseguiu nascer sozinho”. Nascer é entrar numa rede de relações e de laços. No mínimo, nos laços do parentesco e da filiação. Isso é mais verdade ainda para a *identidade*: o que seria o *nome* sem a lei, as heranças, a memória, a tradição, as instituições? Nascimento e nominação implicam, necessariamente, um modelo de família.

Percebe-se aqui que as implicações não são apenas individuais. São também relacionais, sociais e societárias. Segundo tal ideia do corpo e de sua importância, é um modelo de família e finalmente de sociedade que é implicado. Causa admiração, neste sentido, que os que fustigam por páginas e colunas o individualismo liberal lhes fornecem tal caução desde que se trate da relação com a instituição, sobretudo, a família. Os motes – e a filosofia do direito que lhes subjaz – só se referem ao indivíduo, só aos princípios de *liberdade* e *igualdade*. Que o corpo seja profundamente racional, que as relações sexuais sejam chamadas a entrar num contexto de relações, de laços, de engajamento e – tenhamos a coragem de dizê-lo – no quadro institucional, tudo isso é, evidentemente, estranho a essa perspectiva. Contudo, existe correlação e mesmo interação entre o corpo pessoal e o corpo social.

2.4 *Certa forma de religiosidade*

Em muitos espíritos, a aspiração religiosa é interpretada numa perspectiva etérea, imaterial, desencarnada. Espontaneamente, a vida espiritual é entendida como exterior à vida sensível, como incorpórea, puramente mental. A atração da meditação transcendental e das práticas chamadas “orientais” vai nesse sentido.

O próprio cristianismo, muitas vezes, tem sido entendido nessa óptica, embora o coração de seu anúncio seja a encarnação. Nietzsche pôde escrever que ele era “o platonismo do pobre”. Mesmo se a Igreja, no decorrer dos séculos, constantemente lutou contra as gnoses, contra o maniqueísmo, o catarismo, o jansenismo e outras formas de pessimismo em relação à matéria, sua mensagem muitas vezes tem sido recebida segundo uma grade de leitura dualista. Mesmo São Francisco de Assis, esse amigo dos passarinhos e da beleza do mundo, chegou a declarar, segundo parece: “Meu corpo, eis o inimigo!”. Há muitos ainda que retêm de sua educação cristã medo, até hostilidade em relação aos sentidos, ao prazer e, *a fortiori*, ao erotismo. Não sei de onde vêm essas lembranças, pois por minha parte nunca ouvi tais discursos. Pergunto-me se tal não é o caso da maioria e se os estereótipos não são veiculados por algum inconsciente coletivo, transmitido pelo cinema, pela mídia ou por certos estereótipos culturais, ou seja, se sua insistência não tem raízes psicossociais.

Não há, por acaso, uma amarra psicológica nessa tendência da personalidade que leva a interpretar o “espiritual” em termos de ideais incorporais e a traduzir a vida religiosa como separada da vida concreta, real, limitada, terrestre? A ruptura entre terra e céu corresponde a um esquema espontâneo. O dualismo tem sua fonte na separação do sujeito consigo mesmo, que se traduz na simples expressão “eu me”. Ele é contemporâneo ao nascimento da consciência, ou seja, àquilo que Denis Vasse chama “a divisão psíquica”. O dualismo pode historicamente ter-se associado a determinadas formas de sacralização invertida da carne, na qual a fascinação por ela se teria invertido em horror. Assim vem ao primeiro plano da cena a imemorial oposição entre dois “sagrados”: o sagrado religioso e o sagrado sexual. “Eu percebi vagamente que a carne não era maldita, mas que sobre ela repousava uma benção medonha” (GREEN, 1964).

Hoje, para desfazer-se desse tipo de discurso, alguns clérigos aumentam-no pelo lado da idealização, tratando da vida sexual em termos hiperbólicos, quase místicos, sacralizantes. O preceito bíblico “e serão uma só carne” é tomado ao pé da letra, apesar do caráter profundamente enigmático da expressão e dos limites do tornar-se “uma só carne”. Portanto, apesar dos limites daquilo que é vivido pelos casais, pelos corpos, pelos sujeitos concretos do desejo. E não é só o prazer sexual que está em causa. As refeições, os benefícios da vida sensível, os pequenos momentos de felicidade, a vida cotidiana, os presentes do convívio e do encontro devem sempre ser integrados numa visão encarnada da vida espiritual.

Talvez se devesse acrescentar ao dossiê do dualismo o silêncio muito prudente da maioria dos teólogos a respeito da noção de *criação*. Em quantos discursos o termo “criação” não é associado ao de “criacionismo”? Daí, obsessivamente, para não serem associados a essa corrente fundamentalista, os pensadores ou pregadores cristãos passam discretamente por

cima do mistério de Deus como criador, para sublinhar que o próprio da teologia cristã é ser, antes de tudo, uma teologia da salvação. Certamente, a hermenêutica da salvação é decisiva, mas que seria da salvação sem o ato criador? Não está este ato, por acaso, no coração do que cremos e até experimentamos acerca de Deus? Mas quem ousa pensar Deus como criador da vida e do corpo?⁷

O discurso pode, por acaso, acompanhar e até encorajar a reconciliação do espírito e da vida, do corpo e da palavra, do verbo e da carne, para aquilo que Xavier Dijon chama de “reconciliação corporal”? Como, pois, respeitando as diferenças, honrar o valor moderno da igualdade? Uma fina articulação deve ser pensada entre o que pertence à antropologia racional, que se pode qualificar de “filosófica”, e o que provém da inspiração dada por uma Revelação, que pode ser qualificada como “teológica”.

3 Vias filosóficas

3.1 As contribuições da fenomenologia

Num tempo em que o saber objetivo já marcava sua preponderância, nasceu uma escola de pensamento que se propunha “ir às coisas mesmas”, ultrapassando o duplo escolho do idealismo e do naturalismo. As coisas mesmas: os fenômenos tais como nos aparecem. O *phainomai*, o esplendor, o brilho, a manifestação, que se dá antes da oposição entre objetividade e subjetividade, não pertencendo nem a uma nem a outra.

Em 1936, na sua última grande obra⁸, Husserl criticou uma cultura dominada pelas ciências, as quais, por sua vez, estão subordinadas ao positivismo e ao objetivismo. Pois esta perspectiva conduz a uma representação do mundo desprovida de sentido, a um mundo meramente factual e cego. Fascinado por este saber, o ser humano “perde a fé em si mesmo”. Segundo o fundador da fenomenologia, o problema reside na ruptura entre subjetividade e objetividade, que nos confronta com abstrações; “corpos puros despojados de toda propriedade espiritual”, quer dizer, estranhos à subjetividade. O remédio então é reencontrar a *Lebenswelt*, o “mundo da vida”, uma vida que é sempre e indissociavelmente objetiva e subjetiva,

⁷ Em **Le catholicisme vert**. Paris: Cerf, 2008, Olivier LANDRON mostra que existe uma renovação na teologia da criação depois dos anos 1970. Alguns autores que trabalham de maneira feliz estas questões : André Wénin, Pierre Gibert, Jean-Michel Maldamé, François Euvé, Jürgen Moltmann, Alexandre Ganoczy, Gerard Siegwalt, Medard Kehl e alguns outros. Na filosofia : Dominique Lambert e Emmanuel Gabellieri.

⁸ Edmund HUSSERL. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (1936)**: trad. fr. **La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale**. Paris: Gallimard, 2004.

anterior à cisão sujeito-objeto. Pois “o mundo não é uma hipótese”. Ele é este mundo comum que se dá antes de nossas finalidades teóricas ou científicas. O mundo dado, já aí, este mundo no qual habitamos. Não se trata de retornar à atitude natural que precede a *epoché* (a dúvida metódica), mas de reencontrar, pelo pensamento, ou seja, mostrando os laços necessários, nosso “enraizamento primeiro”. Procedimento radical, decerto, mas possível. Os magníficos desenvolvimentos da fenomenologia o atestam.

Antes da separação de sujeito e objeto, antes de sua divisão, há o movimento da vida, a presença ao mundo, que é corporal. Por isso, uma fenomenologia da refeição, da respiração, da dança, do canto, da paisagem, do esporte, do nascimento, da infância, dos laços familiares, da saúde e da doença é e será o melhor antídoto contra a atual supremacia do discurso objetivo e objetivante⁹.

Os discípulos de Husserl libertaram seu pensamento das fontes cartesianas (privilegiando o *cogito* e a intencionalidade) para orientá-lo à abertura para o Ser, ao Outro e à Vida. Segundo Michel Henry, “não é o pensamento que nos dá acesso à vida, é a vida que nos dá acesso ao pensamento” (HENRY, 2000, p. 363). O autor de *Incarnation* define a carne como o lugar da autorrevelação, autoafecção e autodoação da Vida em nós. A vida mesma é o fenômeno originário, um fluxo que precede todo fenômeno e graças ao qual experimentamos a fenomenalidade. Emmanuel Lévinas, por seu lado, interpretou a carne como afecção, passividade, vulnerabilidade, ou seja, exposição ao outro¹⁰. Entre os dois autores não existe escolha: cada um deles põe em evidência uma verdade da condição carnal. A autoafecção é indissociável de uma heteroafecção. Para Merleau-Ponty, “carne” é outro nome para “corpo próprio”, que é uma interioridade radical, embora pertencendo ao âmbito da exterioridade. Esse corpo não é situado diante das coisas nem ao lado delas; é o fundo delas. A carne desenha esse enraizamento originário: “Minha carne é, aqui, um absoluto” (BARRABAS, 1992 – p. 242-280). Todas essas análises precisam ser prolongadas, retomadas, aplicadas aos domínios particulares da existência.

Sempre se verá uma diferença, uma dissimetria radical entre o que a ciência pode objetivar no modo da coisificação e a experiência sensível imediata atravessada por um fluxo, um elã, um movimento inobjetiváveis. Essa dissimetria é insuperável? Em determinado sentido, sim: sempre haverá

⁹ Tais estudos existem; devem ser conhecidos e aprofundados. Citemos ainda: Henri Maldiney, Ludvig Binswanger, Gustav Siewert, Henri Van Lier, Erwin Stauss, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-Claude Sagne, Jean-Marie Delassus, Denis Vasse, Fabrice Hadjaj, Paul Jonkheere. Permito-me remeter a duas de minhas obras: *Le corps de chair* (1992) (trad. brasileira: *O corpo de carne*, São Paulo: Loyola, 2009) e *Le corps de l'esprit* (1999).

¹⁰ “Passividade extrema da encarnação – ser exposto à doença, ao sofrimento e à morte é ser exposto à compaixão e ao dom que custa.” Emmanuel LÉVINAS. *Autrement qu'être*. Haia: Martinus Nijhoff, 1974. p. 139.

diferença entre apreender uma realidade – no caso, o dado corporal – desde o interior e analisá-lo desde o exterior. A respeito das atuais descobertas das neurociências vem-me à mente, muitas vezes, esta observação de Erwin Strauss (um dos grandes nomes da fenomenologia): “Aos que puderam perceber o cérebro de outro ser humano ou de um animal, foram precisamente as impressões, as sensações, as percepções dos outros que lhes ficaram inacessíveis, como a todos nós” (STRAUSS, 1973, p. 240).

Será que isso legitima uma nova forma de dualismo – entre o interior e o exterior, entre o imanente e o transcendente? Não, se essas abordagens parciais são integradas numa filosofia da pessoa, numa ontologia que mira a unidade substancial do ser. Diante de nós há sempre a tarefa de reconhecer as passagens entre o que nos diz a experiência subjetiva e o que percebe a ciência objetiva. Por exemplo, as neurociências têm muito a nos ensinar acerca da maneira como se constitui um estado de consciência, uma capacidade mnêmica, a intrusão do cérebro “reptílico” ou do cérebro “límbico” nos procedimentos mais elaborados. Mas o questionamento deve ser recíproco. Importa que o saber científico não invada todo o campo do discurso como atualmente é a tendência. Esse saber tem três características (que ao mesmo tempo indicam seus limites): 1) ele é objetivante, transformando tudo o que ele toca em “ob-jeto”, o que significa “posto em face”, separado, exterior; 2) ele mira o geral, retendo dos fenômenos apenas as leis comuns; 3) ele é quantitativo: mesmo se busca o qualitativo, ele se exprime por meio de modelos matemáticos onde reina o número. Ele faz sua a fórmula de Galileu, segundo a qual “a natureza é escrita em linguagem matemática”. Conseguem-se assim números extraordinários¹¹, e o leigo no assunto se perguntará se a vertigem suscitada por esses números não é o indício de que o intelecto quer submeter a vida, o fluxo acima mencionado, a instrumentos de apreensão que originariamente lhe são estranhos.

Em contrapartida, para quem se faz perguntas acerca do sentido, para quem capta os fenômenos em sua globalidade e os interpreta a partir da experiência concreta que fazemos da vida – por exemplo, a partir do sorriso de um recém-nascido – o que vive aparece, desde o início, num outro registro, irredutível a qualquer mecanismo; a vida e o espírito não parecem mais alheios uma ao outro. A vida do vivente é interpretada a partir da vida do espírito, não apenas a partir de sua infraestrutura material.

Um bom exemplo nos fornece Hans Jonas na sua conferência intitulada *Espírito e liberdade*. Este autor ousa interpretar o vivente, desde as mitocôndrias, como um começo do que é chamado a tornar-se uma liberdade. Com

¹¹ Por exemplo: cada célula comporta 20 000 genes comportando cada qual 150 000 caracteres. O número de sinapses no cérebro é 10 na 15ª potência.

a vida começa a interioridade: não há vida sem distinção entre “interior” e “exterior”. Daí que se deve pensar essa interioridade sem reduzi-la à exterioridade. Jonas discerne um “horizonte interno da transcendência” operante em todo vivente. Desde o metabolismo, ele percebe uma independência precária da vida em relação à matéria que a constitui: a vida não é somente a soma de seus elementos, ela é seu processo, uma identidade “arrancada, por intensa luta, para obter uma suspensão cujo término, contudo, é determinado”. Esse horizonte interno da transcendência continua através da ordem ascendente das faculdades e das funções orgânicas; movimento e desejo, sentido e percepção, imaginação, arte e conceito.

A maneira de perceber uma flor, uma paisagem ou o horizonte é reveladora do corpo, do mundo e de minha subjetividade, tudo ao mesmo tempo. A maneira como vivo meu corpo é significativa e fonte de sentido. Não se deseja do mesmo modo a partir de um corpo masculino ou de um feminino. O prazer, o gozo, o sofrimento, o engendramento, a gestação não recebem seu sentido somente da cultura e da vontade. O sentido é também dado, recebido, assumido a partir dessa passividade primeira que é a existência corporal. Isso vale *a fortiori* para o nascimento. Ora, todos nós nascemos, pouco importa se isso agrada aos nossos humanistas radicais... *Tu pensas que é o pássaro que é livre. Tu te enganas: é a flor.*

Antes da separação de sujeito e objeto, antes de sua divisão, há o movimento da vida, a presença ao mundo, que é corporal. Por isso, uma fenomenologia da refeição, da respiração, da dança, do canto, da paisagem, do esporte, do nascimento, da infância, dos laços familiares, da saúde e da doença é e será o melhor antídoto contra a atual supremacia do discurso objetivo e objetivante.

3.2 A pertença a um corpo maior

Um traço comum entre a maior parte das desrealizações do corpo que acima divisamos é seu ponto de vista individualista. A consciência soberana é a do ego autofundado. O livre arbítrio se torna a única referência de uma ética que se quer ou se crê progressista, enquanto ela é liberal, ultraliberal até, ou libertária. O direito positivo da maioria dos países “avançados”, hoje, privilegia o indivíduo, afirmando como únicos princípios a liberdade e a igualdade. Não é assim na vida real: vivemos de relações, pertencemos a uma comunidade, nossa identidade é estruturada por essa comunidade, somos incorporados. As próprias relações sexuais, quando consideradas de um ponto de vista meramente individual, o são por parcelas. Em todas as culturas, a vida sexual se inscreve em regras, códigos, interditos ligados a certo estatuto social. Do ponto de vista interpessoal, ela é inseparável dos laços nos quais se inscreve, da intimidade partilhada, da alteridade experimentada.

A vida social não é constituída somente por uma soma de direitos individuais. Aos dois termos “liberdade” e “igualdade” acrescenta-se um terceiro que exprime o laço – laço social e interindividual: fraternidade, solidariedade ou Bem Comum. Toda sociedade, com inclusão da nossa, tem a salvaguarda de bens comuns elementares, cristalizados nas estruturas familiares, comunitárias, societárias.

Nisso está implicada uma filosofia do direito. Será que a lei só tem por função garantir as liberdades individuais, ou tem ela também a função de instituir, de definir por um quadro de “valores” comuns – isto é: princípios, normas – bens humanos fundamentais? O direito é também a expressão e o garante de um patrimônio ético comum.

Ser corpo é fazer corpo. Nosso corpo não é só individual. Ele está ligado, religado. Donald Winnicott afirmava, segundo dizem: “um neném totalmente sozinho, isso não existe”. Podemos acrescentar: um adulto também não! O que seria a vida corporal, sem todos aqueles que lhe produzem alimento, que asseguram sua calefação, sua energia, seu vestuário, seu teto? A lista poderia alongar-se... Reconciliar-se com seu corpo é também reconciliar-se com suas dependências, com o fato de ser dependente, com a vida social com suas diversas facetas, inclusive as mais humildes. É abandonar a lógica da exclusiva autonomia entendida como independência ou afirmação de si. Pertença é dependência. Consentir nisso é princípio de realismo, mas também de vida concreta. Ora, esta dependência é também convivialidade, solidariedade, comunidade, comunhão. Quem poderá dizer o que o corpo e a o coração devem aos ágapes? O que seríamos nós sem os laços com que fomos tecidos?

Há diversos graus, diversas formas de pertença: comuna, comunidade, Estado, Igreja... A cada uma corresponde uma dimensão da pessoa. Elas não devem coincidir (isso seria o totalitarismo). Mas elas se entrecortam – e isso é bom – em alguns pontos de referência comuns. Seria lamentável que esses pontos se referissem somente ao trabalho ou à produção. Eles podem e devem se referir também à vida chamada “privada”, que não é privada de todo escoramento social, entregue à exclusiva anarquia dos desejos. De fato, existem normas comuns. Minha tese é de que determinada estrutura familiar assegura melhor que outras a coerência da história pessoal, corresponde melhor que outras ao cuidado pela unidade da pessoa. Tenhamos a coragem de dizê-lo: honrar o matrimônio é honrar o corpo. O matrimônio é um ato de palavra solene. Honra-se o corpo honrando a palavra que enlaça o corpo.

O laço entre corpo e palavra é objeto de cuidado da ética que eu vou chamar de “personalista”. Pois a pessoa é una. O que tal ética reprova é, no fundo, a dissociação, especialmente a dissociação entre palavra e corpo. Quer se trate de uma palavra sem corpo, quando o direito é reduzido ex-

clusivamente ao positivismo processual, quer se trate de um corpo sem palavra, quando o corpo é reduzido a um conjunto de funções e dados biológicos, anônimos em si. O que nos ameaça, hoje, é a concepção de uma liberdade cortada de seu nascimento, surgido de um Estado de natureza mítico numa sociedade que nasceria por contrato. Ora, os dois lugares de seu nascimento são o laço e o corpo.

3.3 Em resumo, os argumentos filosóficos são de três tipos

A ancoragem corporal daquilo que vivemos. O que seria a liberdade sem o desejo? O que seria o desejo sem o corpo? Sensações, emoções vêm em grande parte do corpo. Que tenhamos um corpo masculino ou feminino, não o vivemos da mesma maneira. Isso, o bom senso, por um lado, uma fina fenomenologia, por outro, podem-no indicar. Se o corpo não é o único fator que intervém na identidade sexual, ele não é, porém, um fator negligenciável!

O laço entre sexualidade e fecundidade não é apenas cultural. Que esta se encontra na continuidade daquela não apenas continua sendo vivido pela imensa maioria de nossos contemporâneos, mas tem seu sentido no fato de que o nascimento de um ser humano seja possibilitado pela união entre dois corpos – não apenas dos gametas, mas duas pessoas. O filho é recebido como dom no duplo dom mútuo. Há nisso um mistério, uma riqueza que se deve salvaguardar.

A diferença sexual nos atravessa inteiros. Não somos homem ou mulher apenas por nosso corpo, nosso organismo, nossas faculdades reprodutivas. Nós o somos com todo o nosso ser. Masculino e feminino: estas duas palavras caracterizam também um modo de ser, de entrar em relação, de sentir: dois estilos.

3.4 Articular natureza e cultura

Finalmente, o afazer ao qual é convidada a filosofia é uma articulação – mais fina, mas verdadeira – entre três domínios: *natureza, cultura e liberdade*. Há momentos em que a articulação é tão fina que ela nem pode ser enunciada em termos racionais. Mas ela é sempre postulada. Quando ela não o é, falta seriamente um polo maior ao pensamento, quer da parte do que se recebe (a *natureza*), quer da parte do que é construído (a *cultura*), quer da parte do que é querido (a *liberdade*).

O conflito entre reconhecimento da diferença e pedido de igualdade não é próprio da modernidade, mas é nesta que ele assume um relevo particular. Para alguns, toda diferença é fonte de desigualdade, a ponto de se confundir diferença e desigualdade. Assim um psicanalista pode escrever: “A natural dissimetria entre os sexos contradiz a lógica da igualdade entre

os sexos num momento em que não apenas a sexualidade se efetua independentemente de qualquer reprodução, mas também a reprodução não mais resulta de uma relação sexual” (TORT, 2005, p. 55). Como se pode chegar a escrever – e a publicar – que “a reprodução não mais resulta de uma relação sexual”? Isso indica um fundo de pensamento dualista no qual não apenas o espírito é dissociado do corpo, mas a sexualidade é dissociada da fecundidade, como se o laço entre sexualidade e fecundidade cessasse de ser vivido e considerado como fonte de sentido!

O “naturalismo”, hoje, muitas vezes, serve de *repoussoir*, para realçar outra figura privilegiada. É aterrador ler, da pena de um filósofo em evidência, que “a natureza, para os herdeiros das Luzes, é antes de tudo o inimigo, é o egoísmo e a preguiça, a brutalidade e a lei do mais forte – de modo que toda educação digna deste nome deve arrancar-nos dela para fazer-nos entrar no espaço da civilidade, da história e da cultura”¹². Como foi possível chegar a limitar e caricaturar desse modo o aporte da natureza?

O natural é o “nativo”; este é o sentido primeiro do termo, que vem do latim *naturus*, “o que vai nascer”. Ora, será que não recebemos da natureza igualmente outra coisa, a começar por grande número de benefícios? Que a família seja o lugar do nascimento, que o dado corporal seja fonte de sentido, que a “sexualidade” seja inseparável de um contexto ético e institucional, tudo isso é varrido por uma ideologia que na maioria dos casos se associa a um pensamento libertário para fazer do indivíduo, de seus desejos e de seus “direitos” a referência absoluta.

Há valorações do corpo que são mais aparentes que reais. Nos exemplos acima citados e nos modelos exibidos – esporte, vestuário, publicidade, imagens da felicidade – o corpo, via de regra, é idealizado ou sonhado. Um corpo exterior ao envelhecimento, à fadiga, à morte. Um corpo sem gravidade e sem falhas, que finalmente se faz esquecer – um corpo *esvaecido*. O trabalho manual é desvalorizado, social e economicamente. Cada vez que se pode substituir o corpo por uma máquina, acontece. O último refúgio da atividade humana acaba sendo o trabalho intelectual. Dois olhos para ler, um cérebro para comandar e duas mãos para digitar poderiam bastar.

Em todo fenômeno humano como tal tece-se um entrelaçado sutil de *natureza, cultura e liberdade*. Qualquer análise que esquece um dos três polos deste tripé é aleijada. Uma filosofia sadia nos reconduz sempre à unidade destas três fontes. Na maneira humana de ver, andar, gozar, comer, tudo é natureza, tudo é cultura, tudo é liberdade. “Ver como vê um ser humano e ser livre é idêntico” pôde escrever Merleau-Ponty. Mas o que seria uma liberdade sem desejo, um desejo sem corpo, um corpo sem vida, uma vida sem nascimento?

¹² Luc FERRY in *Le Figaro*, 8 septembre 2011.

4 Argumentos de tipo teológico

Os argumentos propriamente “teológicos” provêm mais da *inspiração* do que da *argumentação*. A consciência disso pode ser importante para os crentes, quer entre eles, quer para si mesmos, quer, às vezes, na discussão (porém, sem confusão – pois essa os faria cair na ideologia – nem separação – a qual os faria cair no confessionalismo). Estes argumentos são igualmente de três tipos.

O corpo é o lugar primeiro da criação, isto é, da ação do Criador. Isso aparece no Gênesis: “o Eterno insuflou em suas narinas um sopro de vida e o homem tornou-se uma alma vivente” (Gn 2,7). A ideia bíblica do ser humano não é a de uma alma encarnada, mas de um corpo animado. Afirma-se, portanto, a profunda unidade entre corpo e espírito, pelo menos quanto à sua fonte e sua vocação.

A encarnação como princípio de compreensão do humano. “Encarnando-se, Deus mostrou que a carne era boa condutora do divino” (Louis Évely). Muitas vezes, o termo encarnação é entendido imediatamente no seu sentido cristológico. Este sentido, evidentemente, é importante, mas antes disso há o sentido antropológico: o da profunda unidade entre carne e espírito, não como *descida*, mas como *expressão*, por todo o ser, da dimensão espiritual e, em primeiro lugar, pessoal.

A diferença sexual, cicatriz do ato criador. Há certamente diferença entre Gn 1 (*zakhar ve neqeba*, macho e femea) e Gn 2 (*ish ve issha*, homem e mulher). Mas a primeira coisa que é dita do humano, colada à expressão “à imagem de Deus”, é que ele foi criado masculino e feminino. Justaposição enigmática, que dá a pensar. A expressão “cicatriz do ato criador” é de Paul Beauchamp; tudo se passa como se existisse uma afinidade entre a incompletude sexual e a incompletude da condição criatural.

Contrariamente a certa ideia aceita, a fé cristã oferece a chance de uma reconciliação radical com o corpo. O princípio dessa reconciliação não está ligado apenas à “Encarnação”, tema, às vezes, invocado rápido demais e que é, em si mesmo, de certo modo ambíguo. O próprio termo de “encarnação” poderia sugerir a descida em um corpo segundo um esquema mítico. As raízes do anúncio são ao mesmo tempo mais simples e mais antropológicas: na própria concepção do ser humano que subjaz à Escritura e aos relatos bíblicos. Segundo o notou J.A.T. Robinson, “a ideia hebraica da personalidade é a de um corpo animado, não a de uma alma encarnada”. Um corpo animado por uma *nefesh* (termo que significa tanto “alma” como “sopro”), que por sua vez é animada por *nishmat hayim*, hálito de vida, proveniente de um Sopro que nós traduzimos por “Espírito”.

Corpo, alma, espírito: esta antropologia ternária é ao mesmo tempo profundamente unitária: uma alma sem corpo seria impensável, um corpo

sem alma não seria mais “carne” (*basar*), mas “cadáver” (*gupah*). A partir dessas intuições matriciais, a Bíblia é habitada por uma vigilante atenção para a ação de Deus nos corpos.

*Foste tu que criaste minhas entranhas
e me teceste no útero de minha mãe. (Sl 139,13)*
Eu recebi ajuda, minha carne refloresceu. (Sl 28)
*Ó Deus, cria em mim um coração puro,
restaura no meu interior um espírito firme. (Sl 51,12)*

O que nós chamamos de “Novo Testamento” somente confirma essa presença-ação. Jesus cura os doentes aplicando, por exemplo, saliva sobre as pálpebras de um cego (Jo 9,6). Ele multiplica o pão, o vinho, os peixes (Mt 14,17). No seu último dom, ele não apenas nos entrega seus pensamentos e seus sentimentos, mas, sob as espécies do pão e do vinho, seu corpo e seu sangue que ele mesmo nos dá a *comer* – coisa de que sempre deveríamos admirar-nos. São Paulo, no prolongamento da antropologia bíblica vista acima, escreverá: “Vosso corpo é o templo do Espírito Santo” (1Cor 6,19).

A Boa-Nova cristã, confirmada através da história, é de que as realidades mais humildes, mais concretas e mais sensíveis podem ser habitadas não somente pela vida espiritual, mas pela presença divina: as refeições, o trabalho manual, os gestos de ternura, o cuidado dos enfermos. “Encontrar Deus em todas as coisas”: a máxima inaciana é um programa realista para a vida cotidiana. Reciprocamente, na vida espiritual são implicados os sentidos. O método de oração precisamente inaciana consiste em aplicar os cinco sentidos (sim, os *cinco* sentidos) à cena meditada: isso vale mais do que ir diretamente à ideia (veja Inácio de Loyola, em seus *Exercícios espirituais*, § 121-125). Nada é mais contrário à seiva cristã que o desprezo do corpo e das realidades relativas ao corpo. No coração do cristianismo encontra-se essa “misteriosa inscrição do eterno no temporário” de que falou Péguy.

Em toda a história cristã o corpo teve grande importância. O cristianismo, não o esqueçamos, foi, por exemplo, a religião do cuidado dos enfermos, da alimentação dos famintos. É cristão quem escuta os apelos de Mateus 25, 35-36: “Tive fome e me destes de comer, tive sede e me destes de beber, era estrangeiro e me acolhestes, estava nu e me vestistes, na prisão, e viestes até mim”. Não há nenhum destes atos sobre os quais seremos julgados que não seja um ato relativo ao corpo: corpo esfomeado, sedento, errante, nu, preso. Esquece-se facilmente demais, hoje, que foi a Igreja que fundou os hospitais e os fez subsistir durante séculos com base em dedicações heróicas. No cristianismo não se pode dizer: “deixemos este corpo perecer, é apenas um despojo”, como tem sido dito em outras religiões (particularmente as orientais).

Para um espírito judeu, bíblico, cristão – é Michel Henry que o lembra – “palavra” e “carne” são feitas para se entenderem, para estarem de acordo.

Em hebraico, *dabar* é a palavra, a expressão, a comunicação. *Basar*, a carne, é da mesma raiz que *besorah*, que significa “anúncio”, “manifestação”. A carne é a manifestação da pessoa, do ser, como a palavra. O Verbo feito carne é a plena manifestação do Ser, da Verdade, da Vida. “O que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que contemplamos, o que nossas mãos tocaram do Verbo da vida, nós vos anunciamos” (1Jo 1,1).

A vida divina se dá por meio de um corpo que anda, que conhece a fadiga do caminho, que toca e se deixa tocar, que come, que pede de beber, que sofre. Os relatos da Paixão, do início até o fim, concernem ao corpo, até o sepultamento e até o sepulcro vazio da manhã da Páscoa. Um corpo entregue, desnudo, flagelado, ludibriado, coroadado de espinhos, carregado com uma cruz, crucificado, sedento e traspassado depois de ter “*entregue seu sopro*”. A ressurreição não concerne apenas à alma ou ao espírito, é ressurreição do corpo de Cristo. No ponto de partida, a ausência deste corpo. Como escreveu Michel de Certeau: “O cristianismo se instituiu sobre a perda de um corpo”. Depois, são os relatos de aparição que sublinham simultaneamente que não se trata de um espírito puro e que esse corpo é de outra natureza. “Vede minhas mãos e meus pés; sou eu mesmo! Apalpai-me e verificai, pois um espírito não tem carne nem ossos como vedes que eu tenho” (Lc 24,39). Estamos em relação bem concreta com este corpo glorioso por nossa participação na vida da Igreja e pelos sacramentos, atos corporais, que vão do corpo ao corpo. Como afirmou Hans Urs von Balthasar, “é por nosso corpo que tocamos no corpo de Cristo”. Sem o corpo, que seriam os sacramentos, e que seria a pertença concreta à Igreja, corpo de Cristo? Joao Paulo II pôde afirmar audaciosamente, em uma de suas catequese no decorrer do ano de 1980, que “o corpo é o sacramento primordial”. E o termo é bem definido: “sacramento primordial entendido como signo que transmite, no mundo visível, o mistério invisível escondido em Deus desde toda a eternidade”.

Às vezes os cristãos – especialmente os católicos – são criticados por serem “naturalistas” ou por sacralizarem a vida quando lembram que a concepção e o nascimento não são acontecimentos insignificantes, quando lembram que a relação sexual implica o mais íntimo das pessoas, quando afirmam a dignidade daquilo que um documento romano denomina “o corpo embrionário”.

Mas eles não “sacralizam” a vida numa maneira arcaica ou primária (uma idolatria que tomasse o relativo pelo absoluto) quando afirmam que “a vida humana é sagrada”. Na realidade, é a humanidade desta vida que é sagrada, isto é, indisponível. Tal respeito não se contrapõe de modo algum ao reconhecimento da primazia do espírito. O cristão não opõe a natureza ao espírito, como fazem tantos pensadores modernos. O que ele trabalha, o que ele busca adivinhar melhor, sem nunca o alcançar, é a fonte comum entre espírito e vida, a misteriosa Origem da qual provêm tanto um como a outra.

É bem este o paradoxo: não confundimos o ato do Criador com os processos bioquímicos que estão no começo da vida, mas pensamos que essa ação passa *também* pela humilde vida canal, natural, nativa. Afirmamos ao mesmo tempo uma distinção entre a Origem e o começo. A Origem não é o começo, mas ela é passada (também) pelo começo.

É verdade que a dinâmica espiritual convida a ultrapassar o sensível. Se a obediência aos apelos da mais elevada Vida correspondesse aos instintos animais, isso se saberia! “O que nasceu da carne, é carne, o que nasceu do Espírito é espírito” (Jo 3,6). Mas, por uma parte, a injunção – como, por exemplo, em João da Cruz – é de não se instalar, não se apegar, não ficar parado na confusão entre os interesses sensíveis e a busca de Deus; por outra parte, essa ultrapassagem-renúncia não é uma melodia nostálgica, melancólica. Em sua verdade, reconduz ao sensível, que ela dá a recobrar, a reencontrar de outro modo e melhor. Em *Temor e tremor*, Kierkegaard afirma que o mais admirável, na história de Abraão, não tem sido aceitar de sacrificar seu filho, mas, ao contrário, ter sabido reencontrá-lo. E então segue a oposição entre o “cavaleiro da resignação infinita” e o “cavaleiro da fé” (KIERKEGAARD, 1963, p. 54-58).

Conclusão

Resta a pensar o laço, a ligação entre os dois sentidos da palavra “vida”; entre a vida sensível e a vida divina, que em si é espiritual. Também aí a regra é: *nem confundir, nem dissociar*. A vida sensível tem sua lógica, que depende em parte, mas não unicamente, dos processos biológicos. A vida espiritual tem sua lógica, que provém, sobretudo, da escuta da Escritura, da Fé, da oração, do amor. Elas não se confundem, mas se recortam na procriação, e são convidadas a se unirem, a se reunirem, a fazerem aliança – assim como testemunha a esperança na *ressurreição da carne*.

(Tradução do original Francês: Johan Konings)

Referências

- BARRABAS, Renaud. De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair. In: Jean-Christophe GODDARD (dir.). *Le corps*. Paris: Vrin, 1992. p. 242- 280.
- DE ROSNY, Eric. *Les yeux de ma chèvre*. Paris: Plon, 1981.
- GREEN, Julien. *Mille chemins ouverts, autobiographie (1916-1919)*. Paris: Grasset, 1964.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude. *La vie vivante. Contre les nouveaux pudibonds*. Paris: Les Arènes, 2011.

- HENRY, Michel. *Incarnation. Pour une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris: Gallimard, 2004.
- KIERKEGAARD, Soeren. *Crainte et tremblement*. Paris: Aubier, 1963, p. 54-58.
- LACROIX, Xavier. *O corpo de carne*. São Paulo: Loyola, 2009.
- LANDRON, Olivier. *Le catholicisme vert*. Paris: Cerf, 2008.
- LE BRETON, David. *L'adieu au corps*. Paris: Métailié, 2009.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être*. Haia: Martinus Nijhoff, 1974.
- MAFFESOLI, Michel. *Iconologies. Nos idol@tries postmodernes*. Paris: Odile Jacob, 2008.
- STRAUSS, Erwin. L'observateur oublié. In: CHARCOSSET, Jean-Pierre (Dir.). *Présent à Henri Maldiney*. Lausanne : L'âge d'homme, 1973.
- TORT, Michel. *Fin du dogme paternal*. Paris: Aubier, 2005.

Xavier Lacroix. Professor de teologia moral na Faculdade de Teologia de Lyon, França. Desde 1977, decano dessa mesma faculdade.

Endereço: 4 bis avenue Clémenceau
69160 Tassin – França
xavlacroix@hotmail.com