

Capítulo I

O corpo, lugar da história

O escândalo da Encarnação: um possível diálogo entre fenomenologia e teologia

António Martins

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER)

Inspira o título da presente reflexão uma passagem do início da primeira carta de Paulo aos Coríntios. Enquanto os judeus pedem sinais e os gregos buscam a sabedoria, Paulo, paradoxalmente, anuncia Cristo crucificado, «escândalo/*skandalon*» para judeus e «loucura/*môria*» para os gentios (cf. 1 Cor 1,25). A crucifixão de Cristo é obstáculo, pedra de tropeço para as expectativas judaicas; para a sabedoria grega, impensável e irracional. O Novo Testamento nunca aplica o termo «escândalo» ao tornar-se carne do Filho do Deus vivo.

a) O encontro do divino com a carne do humano em Cristo foi também escândalo. b) Por analogia com a crucifixão, podemos afirmar que o encontro do divino com a carne do humano em Cristo foi também escandaloso. Se o judaísmo da época considerava escandaloso que um ser humano se apresentasse como Filho de Deus, o gnosticismo na cultura grega considerava impensável que um divino e o eterno se misturasse com a carne decadente e corruptível. O escândalo da Encarnação choca os parâmetros culturais e religiosos da época; apresenta a novidade inaudita do cristianismo, a sua profecia de um Deus que se torna, em Cristo, um ser humano de carne e osso. A expressão «encarnação» tem uma precisa aplicação «técnica» em cristologia, mas a fenomenologia também a usa em sua descrição de uma antropologia da carne. O conceito de encarnação permite desenvolver pontos de convergência entre fenomenologia e teologia, entre antropologia e cristologia.

Estruturamos o nosso contributo em cinco pontos. No primeiro, sublinharemos a importância de uma fenomenologia da carne (do corpo sujeito) na perspetivação de motricidade humana proposta por Manuel Sérgio. No segundo, procuraremos aprofundar a relação entre corporeidade e transcendência presente na reflexão de Manuel Sérgio. No terceiro, a partir do contributo da filosofia da encarnação de Merleau-Ponty, assinalaremos a convergência entre fenomenologia e teologia, e quanto a primeira pode estimular a criatividade e a novidade da segunda a partir de uma fenomenologia da carne vivente, como está a acontecer com a atual corrente fenomenológica francesa de inspiração cristã. No quarto ponto, sublinharemos, em perspetiva cristológica, o escândalo da encarnação, a loucura inaudita e inovadora de um Deus que se faz carne, tornando-se um ser humano concreto em carne vivente. No quinto e último ponto, a partir da fenomenologia da carne (ou de corpo sujeito) de Manuel Sérgio, procuraremos assinalar aspetos de convergência e de divergência com a antropologia cristã, tirando consequências antropológicas de uma cristologia de encarnação.

Do corpo objeto ao corpo sujeito

Manuel Sérgio propõe, em sua tese de doutoramento, um novo modelo epistemológico para as ciências do desporto (Educação Física ou Educação Motora, por ele chamadas Ciências da Motricidade Humana (CMH)¹. Fá-lo procurando superar o modelo corpóreo cartesiano (corpo como objeto-máquina), a partir do contributo da corrente fenomenológica que apresenta a dimensão de corpo-sujeito, colocando a corporeidade no ser da pessoa: sou o meu corpo, e não apenas tenho corpo. Procura, assim, superar uma epistemologia do desporto assente numa compreensão instrumental e mecânica de corpo, de herança cartesiana, marcada pelo racionalismo. O diálogo com o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) revela-se promissor na elaboração da sua proposta epistemológica. O seu ponto de partida é uma antropologia unitária (complementar de corpo e alma), na intenção de superar o velho dualismo de herança platónica e cartesiana. Na esteira da fenomenologia husserliana,

¹ Manuel Sérgio, *Um Corte Epistemológico. Da Educação Física à Motricidade Humana*, (Lisboa: Instituto Piaget, 2003).

segundo as palavras de Manuel Sérgio, Merleau-Ponty «intenta elaborar uma filosofia concreta, fundamentada no mundo e no corpo, que fosse expressão da própria vida»², numa oposição frontal ao cartesianismo. No centro da fenomenologia está a noção de intencionalidade, podendo-se mesmo definir a fenomenologia como a ciência da intencionalidade da consciência. O Homem é corpo no mundo, e o mundo incorpora-se no Homem pelo corpo, pois o Homem é corpo. Escreve Manuel Sérgio: «O mundo está em mim, numa relação tão íntima, como a que existe entre todas as partes do meu corpo.»³

Nas palavras de Manuel Sérgio, «nada de humano se reduz à pura facticidade, porque o homem é um pensamento em ato. Ao definir-se o homem, como *voué au monde*, invoca-se de imediato o corpo, como “veículo do ser-no-mundo” e “como princípio estruturante”. Com efeito, “eu não estou diante do meu corpo, estou no meu corpo, ou melhor sou o meu corpo”. Movimentar o corpo não equivale ao transporte de um peso inerte, de um lado para o outro, mas a caminhar intencionalmente numa certa direção»⁴. Sendo corpo, e sendo o seu corpo, o Homem não é só corpo, pois «um espírito o penetra e o anima e permite-lhe ser, na realidade, um corpo humano. Afigura-se obstinação facciosa esquecer a espiritualidade humana»⁵. Citando Merleau-Ponty, escreve Manuel Sérgio: «o nosso século apagou a linha divisória entre o corpo e o espírito e vê a vida humana como espiritual e corporal ao mesmo tempo e sempre apoiada no corpo [...]. O Século XX é que aprofundou a noção de carne, ou antes, de corpo animado»⁶. Assim se procura ultrapassar uma antropologia fiscalista e mecanicista que faz do corpo um mosaico de sensações e da alma um epifenómeno da matéria, pondo fim à incomunicabilidade entre alma e corpo. O ser humano, espírito encarnado ou carne animada pelo espírito, realiza-se e compreende-se *na* e *desde* a experiência.

A compreensão fenomenológica de corpo-sujeito ajuda Manuel Sérgio a construir uma antropologia filosófica da motricidade humana, reenviando o ser humano para a sua unidade ontológica originária, o ser-corpo-no-mundo. Nas palavras do filósofo português, «o conceito de motricidade, de acordo com

² Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 124.

³ Sérgio, 126.

⁴ Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 129.

⁵ Sérgio, 129.

⁶ Sérgio, 130.

a fenomenologia, provém da unidade original do Homem consigo mesmo e com o Mundo, e como tal, a motricidade humana é o corpo-sujeito e não o corpo objeto»⁷. Se o corpo é uma unidade expressiva, então só o podemos compreender como «intencionalidade operante». O corpo é espaço expressivo, o próprio movimento da expressão; é devir que permanentemente se muda e se renova, «um eterno recomeço, onde o Homem desaprende de pensar para pensar no movimento da superação e do sonho»⁸. A relação corpo-sujeito, movimento intencional e expressivo, com o mundo acontece através da percepção. O corpo é, pois, o sujeito de percepção; é através da carne que somos e sentimos que o mundo se incorpora no Homem e este habita e se relaciona com o mundo. Em sua obra *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty apresenta uma fundamentação ontológica de corpo, através da noção de carne: «A carne é [...] elemento do ser.»⁹ Nas palavras de Manuel Sérgio, «o corpo transforma-se num verdadeiro transcendental. A subjetividade constrói-se pelo corpo»¹⁰. Nasceu, com Merleau-Ponty, um novo sujeito gnosiológico, onde predomina a corporeidade, a condição de ser corpo/carne vivente. Uma antropologia da corporeidade em perspetiva unitária implica uma ontologia do corpo, ou melhor dizendo, uma ontologia da carne (da encarnação). O corpo-sujeito, a carne vivente que sou e sinto, não é apenas da ordem da percepção (do sentir); inscreve-se na ordem do ser: sou o meu corpo.

Corporeidade e transcendência

Relacionamos dois conceitos que se complementam na reflexão antropológica de Manuel Sérgio sobre a motricidade: corporeidade e transcendência. O primeiro foi desenvolvido no ponto anterior, a partir da fenomenologia. Não encontramos, contudo, em Manuel Sérgio uma reflexão sistematizada sobre a corporeidade. No glossário que apresenta no final da obra *Um Corte Epistemológico*, corporeidade aparece como condição de presença, participação e significação do homem, no Mundo. «A motricidade emerge da corporeidade

⁷ Sérgio, 206.

⁸ Sérgio, 136.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (Paris: Gallimard, 1964), 194.

¹⁰ Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 138.

como sinal de quem está-no-mundo-para-alguma-coisa, isto é, como sinal de um *projeto*. Toda a conduta motora inaugura um sentido, através do corpo.»¹¹ Nas palavras de Manuel Sérgio, o corpo em ato «é um espaço de signos e de onde emergem a carne, o sangue, o desejo, o prazer, a paixão, a rebeldia, emoções e sentimentos do mais variado tipo. E tudo isto visando a transcendência, ou a superação»¹². A aspiração à transcendência, à superação, é própria de um ser que é «síntese em ato e potência, de ordem e desordem, de repouso e movimento, de essência e existência»¹³.

No glossário apresentado no final da obra *Um Corte Epistemológico*, Manuel Sérgio descreve «transcendência» nos seguintes termos:

O que está além, fora, da realidade dada, daquilo que naturalmente pode esperar-se. Opõe-se a imanência. O ser humano, através da motricidade, prova que é um ente que anseia pela transcendência, pela capacidade de *ser mais* e de *ser melhor*. Porque sei que me posso transcender, procuro a invenção de um Futuro que não seja dedução do que já existe, mas a emergência de novas possibilidades. Pela transcendência, o ser humano faz-se *sujeito* e não *objeto* na História.¹⁴

A transcendência aparece paradoxal: é apela a um «fora» que brota da própria experiência imanente; está para além da «realidade dada»; reenvia para o desejo e para a capacidade de «ser mais e melhor». Mas não deixa de se conjugar na primeira pessoa, como autodeterminação de um sujeito pessoal que se projeta no futuro, na «emergência de novas possibilidades». É o apelo à transcendência que faz o ser humano construtor da sua história pessoal e da própria História; o que o torna projetual pela *praxis*, pelo «fazer» no mundo e pelo «fazer-se» a si próprio. «Praxis» é tudo o que transforma a realidade; e a realidade transforma-se pela conduta (pela ação) humana. «O Homem supera as carências, através da práxis: O Homem é um ser prático.»¹⁵

¹¹ Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 270.

¹² Manuel Sérgio, *Obra Seleta I. Ciência e Motricidade Humana* (Lisboa: Edições Afrontamento, 2023), 338.

¹³ Sérgio, *Obra Seleta I.*, 330.

¹⁴ Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 227.

¹⁵ Sérgio, *Obra Seleta I.*, 295.

Na motricidade do corpo (em ato, em movimento) está presente a transcendência. A conduta motora é permanente movimento intencional de inovação, de criatividade, de reinvenção, de projeto, de superação dos limites da imanência do ser corpo no mundo. A transcendência aparece com um «existencial», uma abertura constitutiva do ser corpo em movimento. A abertura constitutiva à transcendência acontece na própria experiência de ser corpo no mundo, na consciência da própria contingência. Escreve Manuel Sérgio: «a experiência fundamental do corpo é a experiência do movimento intencional da transcendência, que é sentido e liberdade também. Neste caso, a consciência da contingência não surge como uma carência ou uma tragédia, mas a certeza de que é na transcendência e na liberdade que o Homem encontra sentido»¹⁶.

A busca e a invenção do sentido marca, no Homem, a sua abertura constitutiva à transcendência. Na imanência do ser corpo-no-mundo acontece um apelo à transcendência que, à partida, não deixa de estar circunscrita à própria imanência, enquanto esforço de autossuperação.

A transcendência, dimensão inscrita na própria corporeidade, reenvia para o incognoscível, o inapropriável que, no limite, se identifica com divino. Sem esquecer essa dimensão, podemos afirmar que, antes de mais para Manuel Sérgio, a transcendência relaciona-se com o esforço do Homem para superar os seus limites; afirma-se como autotranscendência, capacidade de superação, de criar sentido, de ir mais além: «A essência mesmo do ser humano está no movimento da transcendência, que é, por via da regra, a sua vocação mais autêntica [...]. A motricidade humana é assim virtualidade de um movimento onde há intencionalidade, abertura e relação.»¹⁷ A transcendência é uma «virtualidade» da existência humana. O apelo à transcendência insere-nos no âmago da antropologia, daquela pergunta decisiva pelo fundamento e sentido da vida: Que é o Homem? É pela transcendência que se constrói o *homem novo*, com recurso a expressões de Manuel Sérgio¹⁸.

Numa primeira abordagem, aquela que a leitura mais imediata de Manuel Sérgio nos sugere, o movimento de transcendência radica da vontade da liberdade se autodeterminar, superante, pelo esforço e pela ascese, os limites da imanência do ser corpo no mundo. A transcendência, aqui, não deixa de ser

¹⁶ Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 239.

¹⁷ Sérgio, *Obra Seleta I.*, 322.

¹⁸ Sérgio, *Obra Seleta I.*, 225-226.

uma «virtualidade» meramente antropológica, assente na vontade, sem necessidade de recuso a uma significação teológica de transcendência. «O indivíduo é um dom da Natureza, a pessoa é o resultado de um esforço intencional.»¹⁹ Uma conceção assim de transcendência, assente no esforço autodeterminante e autossuperador da liberdade, não se harmoniza imediatamente com a ideia de graça, estruturante da antropologia cristã. Manuel Sérgio confessa a sua condição de crente, inserido na tradição cristã, complementada com outras heranças cívicas e políticas: «Sou cristão, republicano e democrata.»²⁰ O seu pensamento surge fecundado por autores da tradição cristã, do passado (Tomás de Aquino, Pascal...), e do presente (Teilhard de Chardin, Kal Rahner...). Não sendo teólogo, a abertura teológica não está fora da reflexão de Manuel Sérgio. Recuperamos outra passagem de Manuel Sérgio: «Ser, humanamente (a essência de Deus é indizível, para nós) é agir, pela transcendência, como inovação ontológica e ética. É, através de cada um de nós, que Deus deve encarnar, no mundo. Sou eu que, através das minhas ações, empresto uma dimensão divina à realidade.»²¹ O apelo à transcendência devolve ao Homem uma ação, e esta marca a sua especificidade humana. O seu ser concretiza-se no seu agir «com inovação ontológica e ética». O agir humano oferece-se à ação do próprio Deus, ao seu contínuo «encarnar-se» na singularidade de cada pessoa humana.

«A encarnação muda tudo»: fenomenologia e teologia em confronto

Emmanuel de Saint Aubert demonstra, a partir dos estudos dos últimos cursos de Maurice Merleau-Ponty, que a sua filosofia manteve rigorosos traços de uma inspiração cristã e se apresenta como uma filosofia capaz de pensar e atravessar a paradoxalidade do humano.²² E, neste sentido, uma filosofia (antropologia) que faça justiça à verdade concreta da condição humana interessa

¹⁹ Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 265.

²⁰ Sérgio, *Obra Seleta I.*, 391.

²¹ Manuel Sérgio, *Obra Seleta I.*, 371.

²² Emmanuel de Saint Aubert, «“L’incarnation change tout”. Merleau-Ponty critique de la “theologie explicative”», *Transversalités* 112 (2009): 147-186.

à teologia e pode constituir uma das suas fontes. Refutando a teorização especulativa da teologia, Merleau-Ponty acolhe com simpatia as verdades do Homem vividas no seio do cristianismo. Reprova uma «teologia especulativa» para se aproximar da antropologia cristã, a partir do vivido. Pensando a encarnação até ao fim, não pode deixar de reconhecer a verdade do Homem vivida na experiência cristã. Trata-se de uma redução da teologia à antropologia, ou da afirmação da radical e irrenunciável antropologia que a experiência cristã contém em si mesma?

Merleau-Ponty defende o que considera ser a novidade do cristianismo. Por isso não é em vão que a sua filosofia da encarnação (termo que encontramos em Manuel Sérgio) tem o seu decalque na experiência cristã. Demos, pois, a palavra ao fenomenólogo francês:

A Encarnação muda tudo [...]. O cristianismo está neste sentido nos antípodas do «espiritualismo». Coloca em questão a distinção entre corpo e espírito, interior e exterior [...]. Não se trata de encontrar, neste lado do mundo, a transparência de Deus, mas de entrar de corpo e alma numa via enigmática da qual as obscuridades não poderão ser dissipadas, mas somente concentradas em alguns mistérios, em que o homem contempla a imagem engrandecida da sua própria condição. Os dogmas da Encarnação, do Pecado original não são claros, mas são válidos, dizia Pascal e diz Jacques Rivière, porque eles refletem as contradições do homem, espírito e corpo, nobre e miserável.²³

Pela Encarnação, os mistérios religiosos e o próprio Deus tornam-se à imagem do Homem, pois Deus revestiu-se, assim, de uma condição que o Homem não conseguiria reconhecer e assumir por si mesmo. Como se tivesse sido necessário Deus encarnar para se compreender o que o Homem é, e ajudá-lo a viver. Não é a transcendência de Deus que faz mistério, mas a sua encarnação, um Deus à medida do humano. Deus deixou de ser objeto exterior para se misturar com a vida humana.

A Encarnação introduz Deus na história e a história em Deus. A transcendência habita no mais profundo do humano, confunde-se com a própria

²³ Maurice Merleau-Ponty, *Foi et Bonne Foi*, fevereiro de 1946, citado por Aubert, «L'incarnation change tout», 152. Jacques Rivière (1886-1925) foi um escritor e crítico francês, próximo de Paulo Claudel e André Gide; a sua produção literária está marcada pela adesão ao catolicismo.

imanência. Na carne do Homem, Deus toma carne, assume a negatividade do humano. Podemos identificar em Merleau-Ponty o esforço por fundar uma filosofia da encarnação, acolhendo o mais profundo da experiência cristã. A carne atravessa os abismos do humano; é a antítese da evidência, permanente exposição à ferida, ao limite, à vulnerabilidade, à obscuridade. Deus esconde-se à inteligência e revela-se no sentir da carne, pois em sua *kenosis* (abaixamento/esvaziamento) apresenta-se como *Deus absconditus* e *sub contrario*²⁴. A carne, podemos dizer, liberta o crente da idolatria da razão, da redução de Deus a uma ideia. Nas palavras de Gianni Vattimo, «o único grande paradoxo e escândalo da revelação cristã é, precisamente, a encarnação de Deus, a *kenosis*, ou seja, o colocar fora de jogo todos aqueles caracteres transcendentais, incompreensíveis, misteriosos»²⁵. Pela *kénosis* a negatividade humana habita no coração do ser divino, e o Homem pode ser glorificado em suas próprias feridas. O corpo entra por inteiro no próprio ato de fé: crê-se em Deus com o corpo, crê-se em Deus a partir e em nossa condição de carne vulnerável²⁶. Nas palavras ousadas de Adolphe Gesché, «o corpo tornou-se credível; ousarei dizer: objeto de fé»²⁷. Por isso a uma filosofia da encarnação interessa à teologia, pois a verdade de Deus não pode prescindir da verdade da condição humana, pela qual é expressa e à qual se dirige. Todo o discurso teológico passa pela antropologia, pois Deus tem qualquer coisa a dizer ao Homem a partir da sua própria condição encarnada²⁸.

A fenomenologia, como filosofia da existência, da experiência e da percepção, fundamenta-se no registo descrito do vivido e do modo como este aparece na consciência. É, em sua radicalidade, uma filosofia da imanência; isso não significa ignorar a transcendência, mas situá-la na experiência concreta. Constitui-se como filosofia antropológica imanente; preocupando-se com a descrição do vivido, não busca um fundamento metafísico para esse vivido, a partir de uma transcendência exterior ou revelada. Daí a crítica da proximidade da fenomenologia com ateísmo. Na teologia, persistia (e talvez ainda persista)

²⁴ Carlos Mendonza-Álvarez, *Deus Absconditus. Désir, Mémoire et Imagination Eschatologique* (Paris: Cerf, 2011).

²⁵ Gianni Vattimo, *Credere di credere* (Milão: Garzanti, 1996), 50.

²⁶ Aubert, «“L’incarnation change tout”», 168-173.

²⁷ Adolphe Gesché, «L’invention chrétienne du corps», em *Le Corps Chemin de Dieu*, ed. Adolphe Gesché e Paul Scolas (Paris: Cerf, 2005), 74.

²⁸ Cf. Adolphe Gesché, *L’Homme* (Paris: Cerf, 1993), 33.

a tendência sistêmica de pensar o todo da fé numa visão orgânica, de inspiração hegeliana (mesmo naqueles que se recusam a alinhar com o hegelianismo, como é o caso de Hans Urs von Balthasar). Não podemos dizer que a dimensão da existência, o pulsar da experiência, a inteligibilidade do sentir sejam dimensões já suficientemente valorizadas pela reflexão teológica contemporânea. Interrogava-se, em 2001, Jean-Luc Marion: «Porquê os teólogos não empreendem um pouco ler fenomenologicamente os acontecimentos da revelação registados nas Escrituras, em particular no Novo Testamento, em vez de privilegiar sempre hermenêuticas, ônticas, históricas ou semióticas?»²⁹

Poderá uma filosofia da imanência dizer alguma coisa sobre a antropologia cristã, assente no primado teologal da iniciativa de um Deus que é-para-o-Homem e o convoca a uma vida plena a partir do dom de si mesmo³⁰? Porque se trata de uma filosofia eminentemente antropológica, a fenomenologia pode fornecer à reflexão filosófica um ancoramento na finitude e no realismo da experiência. Uma inteligência crente rigorosa, se não pode renunciar ao primado da iniciativa divina (*theo*-logia), igualmente não pode renunciar à seriedade do humano (*antro*-pologia), no qual e pelo qual a revelação divina acontece³¹. A imanência/finitude é questão que interessa tanto à filosofia como à teologia: ela indica aquela comunhão imediata que une a condição humana, que é na sua imediatez «ateia», pois o reconhecimento de uma revelação (e de uma transcendência) é, na aventura existencial crente, um momento posterior ao imediato do vivido e do sentido³². Por isso a reflexão cristã não pode fazer a economia da condição comum ordinária do ser humano. Damos aqui a palavra

²⁹ Jean-Luc Marion, *De Sucre* (Paris: PUF, 2001), 34.

³⁰ Este tem sido o fecundo debate na atual fenomenologia francesa de inspiração cristã, em sua «viragem teológica»: *Le Tournant Théologique de la Phénoménologie Française*, ed. Dominique Janicaud (Paris: Gallimard, 1991); Michel Henry, Jean-Luc Marion-Jean, François Courtine e Jean-Louis Chrétien, *Phénoménologie et Théologie* (Paris: Criterion, 1992). Sobre as potencialidades e dificuldades hermenêuticas deste diálogo «transfronteiriço» entre fenomenologia e teologia cf. Benoit Bourguin, «Philosophie et théologie en procès d'alliance», *Recherches de Science Religieuse* 104 (2014): 519-538; Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les Frontières* (Paris: Lessius, 2013); Id., *Le Combat Amoureux. Disputes Phénoménologiques et Théologiques* (Paris: Ed. Hermann, 2014); Henri-Jérôme Gagey, «La Théologie entre Urgence Phénoménologique et Endurance Hermenêutique», *Recherches de Science Religieuse* 98 (2010): 31-57.

³¹ Cf. Gesché, *L'Homme*, 31-55.

³² Emmanuel Falque, *Métamorphose de la Finitude. Essai Philosophique sur la Naissance et la Résurrection* (Paris: Cerf, 2004), 38-47.

ao filósofo francês Emmanuel Falque que, na esteira da abertura teológica da fenomenológica francesa, tem «transgredido» as fronteiras entre filosofia e teologia: «O que faz o cristianismo não é unicamente o extra-ordinário da sua revelação ou da sua glória (excesso do divino e da divinização do homem), mas também e antes de mais a partilha, pelo Verbo encarnado, da nossa mais ordinária condição de homem.»³³ A encarnação assinala esse ponto de intercessão entre fenomenologia e teologia. A antropologia da carne é comum tanto à cristologia como à fenomenologia. Porque, como afirma, «não temos inicialmente outra experiência de Deus que não seja a do homem. É, portanto, pelo homem e pelo “ordinário” carnal da nossa existência, requerido pela filosofia, que convém começar». «O mistério da Encarnação assume ao mesmo tempo a questão do homem (filosofia) e a revelação de Deus (teologia)»³⁴.

O escândalo da Encarnação: a carne lugar de encontro entre Deus e o Homem (perspetiva cristológica)

Partimos de uma citação de Emmanuel Falque, em sua obra *Métamorphose de la finitude*: «A radicalidade carnal da experiência do homem, o Filho de Deus a assume na sua encarnação.»³⁵ Focamo-nos, agora, numa cristologia da encarnação que não pode deixar de incluir uma fenomenologia da carne. Partimos da antropologia bíblica para chegar ao «impensável» do «escândalo da encarnação»³⁶. Carne (em hebraico *Basar*; em grego *sarx*) diz o ser humano débil, carente, finito e mortal, mas também inserido num tecido de sociabilidades e relações (de parentesco, de proximidade); «carne da minha carne, osso dos meus ossos» (Gn 2,23); pode dizer também a totalidade do humano (cf. Is 40,5; 48,26; Sl 145,25). A carne do ser humano é o que Deus quer salvar.

³³ Falque, *Métamorphose de la Finitude*, 45.

³⁴ Emmanuel Falque, «Philosophie et théologie. Nouvelles frontières», *Études* 404 (2006): 206.

³⁵ Falque, *Métamorphose de la Finitude*, 19.

³⁶ Cf. Xavier León-Dufour, «Carne», em *Vocabulário de Teologia Bíblica*, ed. Xavier León-Dufour, 4.^a ed., (Petrópolis: Vozes, 1987), 127-131; «Cuerpo», em Xavier León-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1997), 162-163; Jesús García Trapiello, *El hombre según la Biblia* (Salamanca: Sanesteban, 2001), 29-59; Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1997), 45-51.

Deus não é carne, pois o ser carne é o oposto ao ser divino (cf. Job 10,4). Fora de Deus tudo é carne (cf. Is 40,6.8; Ez 10,12; Jo 1,12; 1 Pd 1,24). Carne é o mundo do ser humano, débil e frágil, em oposição à onipotência divina. Carne assinala também aquela condição que os humanos partilham com os animais (cf. Gn 6,17; 9,16). Carne é o ser humano e o animal que sentem, sofrem, vivem, respiram, morrem. Ser carne é ser mais do que pura matéria; diz a pessoa humana em sua concretude e singularidade. São Paulo acolhe esta antropologia veterotestamentária mas acrescenta, a partir de concepções judaicas próprias do tempo, uma concepção negativa de carne. Em Paulo, por um lado, «viver na carne» é, simplesmente, existir, viver no concreto (cf. 2 Cor 10,3; Gl 2,20; Fl 1,22-24). Significa a pessoa que sente, sofre, afadiga-se, corre riscos, vive em perigo, experimenta a carência. Mas por outro lado, carne é expressão da condição pecadora. À debilidade natural do ser carne, Paulo acrescenta o significado de debilidade moral. A carne está exposta ao pecado e dele é expressão. O homem terreno vive «segundo a carne» (cf. Rm 4,1; 9,3; 1 Cor 1,26; 10,18; Ef 6,5; Gl 3,22). A vida «segundo a carne» opõe-se à vida «segundo o Espírito» (cf. Gl 16; Rm 8,5-6).

A experiência cristã e a reflexão teológica que dela brota e a interpreta, partem do reconhecimento de que o homem Jesus de Nazaré é acreditado como Cristo, o Filho do Deus vivo (cristologia ascendente), ou que, partindo do mistério trinitário, proclama que «o Verbo (o Filho eterno) se faz carne e habitou entre nós» (Jo 1,14: cristologia descendente). Relacionando antropologia e cristologia, e integrando uma antropologia do corpo (e da carne) na cristologia, a tradição cristã não deixou de colocar a acentuação na Pessoa (hipóstase) do Verbo (do Filho) que se faz carne e assume a condição humano (*assumptio carnis*)³⁷. No limite, há uma prevalência do modelo descendente sobre o ascendente. A assunção da carne pelo Verbo introduz uma alteridade na pessoa do Filho. Tornando-se homem, o Filho eterno acolhe em si qualquer coisa de completamente estranho, mas que se lhe torna próprio. A carne do humano passa a fazer parte da identidade filial de Cristo. Com ousadia atrevemo-nos

³⁷ Cf. «Incarnation», em *Dictionnaire Critique de Théologie*, ed. Jean-Yves Lacoste (Paris: PUF, 1998), 562-565; Giuseppe Mazza, *Incarnazione e Umanità di Dio. Figure de un'Eternità Impura* (Milão: San Paolo, 2008), 34-53; Jean-Christophe Peyrard, *Fondements pour une Théologie de la Chair*, (Paris: Cerf, 2016); *Il Verbo si fa carne*, ed. Nicola Salato e Antonio Trupiano (Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2015).

afirmar: é como se a carne do humano desse existência a Deus³⁸. A partir da Encarnação, o corpo entra no próprio ser divino do Filho, no interior do mistério trinitário. E, em consequência, cada pessoa em sua carne torna-se como que «consustancial» à carne do Filho.

Afirma a *Gaudium et spes*, com ousadia prudente: «pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem» (GS 22). O Concílio Vaticano II desloca a hermenêutica da Encarnação do plano ontológico (união hipostática) para o plano existencial³⁹. Em seu corpo de carne, Cristo está ontologicamente ligado ao corpo (à carne) de cada pessoa em concreto. E pelo seu corpo de carne, cada pessoa recebe um destino crístico; o corpo de cada ser humano é também corpo e carne do próprio Cristo, porque Cristo é «carne da nossa carne, osso dos nossos ossos». Esta comunhão ontológica e existencial do ser carne (ser corpo) na carne (no corpo) de Cristo inscreve na condição corpórea uma boa nova. Com Adolphe Gesché, podemos dizer que na vinda do Filho na carne, acontece «uma invenção cristã do corpo», não por invenção humana, mas do próprio Deus⁴⁰. No corpo de Cristo, acontece «a presença de um Deus escondido na obscuridade da carne»⁴¹.

Nunca é de mais sublinhar a humanidade de Cristo, o seu ser corpo de carne vivente que sente e consente. Espreita sempre, na história do cristianismo, a tentação de desvalorizar ou instrumentalizar o corpo, seja na tradução gnóstica do passado, seja, contemporaneamente, na racionalidade e na comunicação virtual desencarnada. Afirmando o realismo da humanidade corpórea de Cristo, precisa a *Gaudium et spes*: «Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado» (GS 22). Aplicando a hermenêutica fenomenológica à cristologia, temos a original reflexão do teólogo

³⁸ Cf. Gesché, «L'invention chrétien du corps», 33-44.

³⁹ Cf. Luis Ladaria, «El hombre a la luz de Cristo en el Vaticano II», em *Vaticano II: Balance y Perspectivas*, ed. René Latourelle, (Salamanca: Sígueme, 1989), 709.

⁴⁰ Gesché, «L'invention chrétien du corps», 39.

⁴¹ Joseph Moingt, *Dieu qui Vient à l'Homme I. Du Deliu au Dévoilement de Dieu* (Paris: Cerf, 2002), 378.

italiano Giovanni Cesare Pagazzi⁴². A partir de uma fenomenologia da carne, apresenta-nos uma cristologia dos sentidos, do sentir, dos afetos, do contacto de Cristo com as pessoas, com o mundo e com as coisas. Jesus é corpo de carne que se dá no contacto, a ver, a ouvir, a tocar, a curar, a abençoar, a abraçar, a partilhar a comensalidade, a inscrever o corpo em movimento pelo espaço da Palestina. Experimenta dor, cansaço, alegria e carência, tem fome e tem sede. As suas entranhas estremece de misericórdia perante a dor alheia, consentindo uma passibilidade na própria carne. Toca e cura os corpos impuros de leprosos (cf. Mt 8,2-4; Lc 5,12-13), sem receio de se deixar contaminar, pois a experiência de ser carne é também exposição ao risco de contaminação. Toda a experiência da fragilidade do ser carne Cristo a vive em sua própria carne, pois «tornou-se verdadeiramente um de nós».

A Encarnação apresenta-se como o paradoxo estruturante da experiência cristã, e também a sua inaudita novidade: Em Cristo, Deus faz-se homem; oferece-se como Deus para nós, tornando-se um de nós, sendo Deus conosco, «em tudo igual a nós menos no pecado» (Hb 4,15). Na paradoxalidade do Verbo feito carne, do divino que coincide com o humano (*coincidentia oppositorum*, na linguagem de Nicolau de Cusa), temos a originalidade, também paradoxal e sempre encarnatória, da novidade cristã que se torna existencial e ontologicamente aliada de toda e qualquer condição humana, pois nada do que é vivível na carne do humano é exterior à carne de Cristo. Nos «sinais da carne», o mistério de Deus e o mistério do Homem formam um todo. Na origem do cristianismo está o escândalo da Encarnação, de um Deus que se faz carne e a integra em sua identidade filial humanamente vivida. Esse escândalo não está apenas na afirmação abstrata de que o Verbo assumiu a condição humana em geral, mas no facto de se ter tornado um ser humano concreto, de carne e osso, Jesus de Nazaré, que se dá a sentir com todos os sentidos⁴³: «Aquele que era desde o princípio, aquele que ouvimos, vimos com os nossos olhos, que contemplamos e que as nossas mãos tocaram, ou seja, o Verbo da vida [...], aquele que vimos e ouvimos, nós o anunciamos a vós» (1 Jo 1,1-3).

⁴² Giovanni Cesare Pagazzi, *In principio era il Legame. Sensi e Bisogni per dire Gesù*, 2.^a ed. (Assis: Cittadella Editrice, 2010), 2; Id., *Fatte a Mano. L'Affetto di Cristo per le Cose* (Bolonha: EDB, 2013); Id., *Sentirsi a Casa. Abitare il Mondo da Figli* (Bolonha: EDB, 2011).

⁴³ Cf. Paulo Gamberini, «Caro cara. La "grazia" del corpo», em *Il Corpo alla Prova dell'Antropologia*, ed. Associazione Teologica Italiana (Milão: Glossa, 2007), 113-119.

A fragilidade da carne: perspectiva antropológica

Escreve o teólogo italiano Giuseppe Mazza em sua obra *Incarnazione e umanità di Dio*, como programa da reflexão teológica na atualidade e no futuro: «Mais do que qualquer outra possível especulação, é a reflexão sobre o corpo encarnado que deverá empenhar a teologia nos próximos anos. Que conceito de corporeidade, perante os desafios da impaciência pós-moderna propõe hoje o cristianismo como *pendant* à própria conceção de encarnação? Que corpo encarnado concebe a fé cristã?»⁴⁴ Tendo como ponto de partida a tarefa e as questões lançadas pelo teólogo italiano, a nossa reflexão, neste último ponto, procurará tirar algumas conclusões antropológicas de uma cristologia da encarnação, em diálogo com as inquietações do nosso tempo. Fica a pergunta pertinente que a antropologia teológica não pode deixar de responder, sendo essa talvez uma das suas principais tarefas na contemporaneidade: Que corpo encarnado concebe a fé cristã? Em diálogo com Manuel Sérgio, apresentamos, seguidamente, uma nota de convergência com a sua filosofia fenomenológica da encarnação com a antropologia cristã da condição corpórea. Num segundo momento distanciar-nos-emos da conceção de transcendência de corpo marcada pelo esforço de autossuperação dos limites, insuficiente para a antropologia cristã. Por último, para aprofundar e alargar o diálogo com o pensamento antropológico de Manuel Sérgio, propomos uma antropologia da corporeidade a partir da fragilidade e da passibilidade da carne, essa dimensão em que a pessoa já não se determina por ele própria, mas é condicionada e determinada, passivamente, pela realidade que a altera.

A nota de convergência: O Homem é corpo no mundo; e o corpo é movimento, devir. Em seu corpo, sempre em movimento de alteração, o ser humano cumpre-se como *homo viator*. Não é mais possível apresentar uma linha divisória entre alma e corpo, nem sustentar uma metafísica da alma que faça do corpo instrumento passivo, porque o corpo é carne vivente. Nas vísceras do cristianismo está uma antropologia unitária; a carne é a estrutura da salvação (*caro cardo salutis*, na expressão de Tertuliano). E o cristianismo apresenta uma inteligência de corpo como expressão de ser relação. As aquisições da fenomenologia contemporânea têm sido acolhidas, com sinceridade, pela

⁴⁴ Giuseppe Mazza, *Incarnazione e Umanità di Dio: Figure di un'eternità impura* (Milão: San Paolo, 2008), 175.

antropologia teológica, procurando tirar consequências de uma fenomenologia do corpo e da carne. Estas aquisições vão ao encontro da antropologia unitária que a tradição cristã recebeu do Antigo Testamento. O Concílio Vaticano II afirma o realismo da condição corpórea da pessoa, a unidade existencial (e também ontológica) de corpo e alma: «O homem, uno em corpo e alma (*unus in corpore et anima*), sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador» (GS 14)⁴⁵. Em sua existência concreta, fenoménica, o ser humano é um todo ontológico; é, simultaneamente, alma e corpo. Todas as ações da pessoa são, ao mesmo tempo, corpóreas e espirituais. A espiritualidade não é uma dimensão paralela à encarnação, mas envolve a vida toda da pessoa, unificando todas as suas dimensões na relação. O ser corpo é sempre encarnação do espírito. «Tornar-se espiritual é viver o seu corpo como dom e feito para o dom.»⁴⁶

A nossa nota crítica sobre a conceção de corpo em movimento de transcendência, proposta por Manuel Sérgio. O corpo assume a totalidade da experiência humana: é memória vivente, biografia encarnada, presença e encontro, contacto e modo de habitar o mundo, expressão pessoal e identidade singular, biologia e inscrição cultural, espaço de identidade recebida e construída, não isento de dolorosos conflitos; é exposição à violência do real que fere, agride e condiciona, mas, ao mesmo tempo, possibilidade de adaptação. O sofrimento, a doença e a morte inscrevem no corpo uma radical passividade (e passibilidade), o antípoda de toda a ascese de autotranscendência e autossuperação pelo esforço da vontade⁴⁷. cremos que a conceção de corpo que se transcende na superação dos seus limites pelo esforço, proposta por Manuel Sérgio, fica incompleta se prescindir de uma reflexão sobre a vulnerabilidade e a passividade do ser carne vivente (e passível), dimensão desenvolvida pela última fenomenologia francesa de inspiração cristã. Uma conceção de corpo em movimento de transcendência dos seus limites pelo esforço de autossuperação acaba por ser uma tradução da antropologia dominante do sujeito que se determina a si mesma pela força da vontade, e que tem marcado a

⁴⁵ Cf. António Martins, «A Condição Corpórea da Pessoa em J. L. Ruiz de la Peña», *Didaskalia* 34 (2004): 112-140.

⁴⁶ Xavier Lacroix, *Le Corps de Chair* (Paris: Cerf, 1992), 271.

⁴⁷ Cf. Falque, *Le Passeur de Géthsémani*, 123-174. O autor propõe-nos aqui uma fenomenologia da passividade da carne, cruzando antropologia com cristologia.

modernidade até aos nossos dias. Pessoa é também, segundo Emmanuel Housset, o sujeito que se determina pelo outro, que é ferido e condicionado pela alteridade, que fica exposto e ferido à dureza do real, que experimenta um *pathos* de existir que pode não conduzi-lo à vitória, mas à derrota, devolvendo-o à experiência da sua radical impotência e fragilidade⁴⁸.

Por fim, a nossa nota de alargamento em diálogo com a antropologia do corpo-sujeito, proposta por Manuel Sérgio. Não podemos esquecer que, em antropologia cristã, a transcendência do corpo é dom de Cristo ressuscitado; vem por graça, pelo excesso, precisamente quando acontece a suprema derrota de todo o esforço, de todo o movimento e de toda a autossuperação que é a morte, através desse movimento que já não é nosso, mas inteiramente divino e pura graça, a ressurreição da carne. O Espírito do Pai que ressuscitou Cristo «de entre os mortos dará vida aos nossos corpos mortais» (Rm 8,11). O realismo da antropologia cristã acolhe o drama da passividade da morte naquilo que ela tem, paradoxalmente, de consumação e destruição, de cumprimento e de cessação. O corpo mortal, na esperança cristã, morre com Cristo para com Ele ressuscitar. A promessa de um corpo glorioso, por dom a partir da morte como consumação da inteira existência de ser carne, é o que determina a decisiva compreensão cristã de transcendência⁴⁹. Esta não acontece por autossuperação (esforço da vontade) mas por dom. O que acabamos de afirmar em nada invalida reconhecer quanto a antropologia cristã bebeu da filosofia estoica da superação dos limites, da força da vontade, da disciplina das paixões, dos apetites e das emoções. Contudo, uma fenomenologia da carne, pelas razões apresentadas ao longo da nossa reflexão, faz mais justiça à complexa verdade de ser carne vivente, paradoxo de atividade e de passividade, de força de autossuperação e exposição à mais profunda fragilidade, sujeito que se autodetermina e que se altera pelos outros⁵⁰. A transcendência do corpo não resulta apenas de uma autotranscendência assente no esforço

⁴⁸ Cf. Emmanuel Housset, «La persona como creatura», *Teología y vida* 51 (2010): 162-165.

⁴⁹ Cf. António Martins, «De corpo mortal a corpo glorioso. Leitura escatológica a partir de Emmanuel Falque», em *Atas do I Congresso Internacional sobre a Morte promovido pelo IEAC-GO*, ed. Paulo Alves et al. (Prior Velho: Paulinas, 2019), 389-416.

⁵⁰ Cf. António Martins, «Corpo, lugar (i)limitado», *Communio* 33 (2016): 109-120; «O paradoxo do corpo: força e fragilidade. Uma leitura cristã», em *Desporto, ética e transcendência*, ed. Alfredo Teixeira e José Tolentino de Mendonça (Lisboa: Ed. Afrontamento, 2016), 65-78; «A fragilidade como categoria teológica», em Américo Pereira (ed.), *Humanização e cuidado*, ed. Américo Pereira (Lisboa: Ed. Caritas, 2018), 39-66.

de autossuperação (e isto não passaria de um estoicismo cristão pelagiano), mas de ser carne habitada, fecundada e elevada pela presença do Verbo da vida que se une a cada pessoa. Sem deixar de ser finito e mortal, a força que determina o sentido de corpo na antropologia cristã é-nos dada; é uma força dada à fragilidade da carne, a força do Ressuscitado que, encarnado, assumiu a fragilidade da própria carne para a elevar e transfigurar, devolvendo-lhe o seu mais profundo significado, ser expressão da radical verdade do Homem. Em linguagem paulina, «o que é fraqueza no mundo, Deus escolheu para confundir o forte» (1 Cor 1,27); é «na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder» (2 Cor 12,10).

Nota prospetiva

Mais do que uma conclusão, terminamos a nossa reflexão com uma nota prospetiva. O escândalo da encarnação torna-nos fiéis e gratos pelo efémero, pelo ferial, pelo provisório da nossa finitude. A contemporaneidade oferece-nos contraditórias expressões de viver e sentir a condição humana. Se, por um lado, verificamos uma «vingança» da carne na exultação dos afetos, da sensorialidade e da sensualidade, na expressão do desejo, na forma ecológica de habitar o mundo, na construção estética e morfológica das identidades, no investimento na saúde física e no culto do corpo; por outro, assistimos, escandalosamente indiferentes, ao sofrimento de tantos homens e mulheres pela sua origem étnica, pelo seu género, pela sua idade avançada, pelas novas formas de escravatura e de tráfico humano, pela sua vulnerabilidade exposta que os arranca ao espaço reconhecido dos fortes e os coloca na exclusão dos frágeis. O crescente impacto da inteligência artificial, a comunicação à distância intensificada durante e após a pandemia, o impacto crescente do virtual, as questões da desencarnação ligadas à utopia pós-humanista, voltam a colocar, na atualidade, a urgente questão do valor irrenunciável da carne vivente que somos.

A pós-modernidade que atravessamos caminha cada vez mais para a numerização do mundo, privilegia o imaterial; a realidade passa a ser traduzida em algoritmos, informatização. Perde-se a mediação da carne como contacto, encontro, presença, realidade vivente. O mercado financeiro é pura abstração e as transações reduzidas a contabilidade informática. Está em causa

o concreto da carne vivente, que é *autopoiesis*, capacidade de se modificar a si mesma. A carne, objetividade portadora de subjetividade e plasticidade criativa, não é redutível a uma objetivação quantitativa, a um algoritmo. A encarnação continua a ser escândalo na atualidade, com o crescente do virtual, da inteligência artificial. A carne atualiza e expressa a inteligência que sente própria da condição humana. A antropologia do corpo, da carne vivente, que constitui a novidade profética do cristianismo, interdita toda a desvalorização da carne, a troca do real pelo virtual, a ausência de contacto físico. Face à tecnociência fascinada pelo imaterial, desvalorizando o corpo-sujeito, a experiência e inteligência cristãs reivindicam e advogam a importância da carne vivente, em relação, sensível, que afeta e se deixa afetar. A encarnação, que não pertence apenas aos cristãos, torna-se cada vez mais «escandalosa», no sentido combativo do termo⁵¹.

Referências

- Bourgine, Benoit. «Philosophie et théologie en procès d'alliance». *Recherches de Science Religieuse* 104 (2014): 519-538.
- Falque, Emmanuel. «Philosophie et théologie. Nouvelles frontières». *Études* 404 (2006): 201-210.
- Falque, Emmanuel. *Le Combat Amoureux : Disputes Phénoménologiques et Théologiques*. Paris: Ed. Hermann, 2014.
- Falque, Emmanuel. *Métamorphose de la Finitude. Essai Philosophique sur la Naissance et la Résurrection*. Paris: Cerf, 2004.
- Falque, Emmanuel. *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les Frontières*. Paris: Lessius, 2013.
- Gagey, Henri-Jérôme. «La Théologie entre Urgence Phénoménologique et Endurance Herméneutique», *Recherches de Science Religieuse* 98 (2010): 31-57.
- Gamberini, Paulo. «Caro cara. La "grazia" del corpo», em *Il Corpo alla Prova dell'Antropologia*, ed. Associazione Teologica Italiana. Milão: Glossa, 2007, 113-119.
- Gesché, Adolphe. «L'invention chrétienne du corps», em *Le Corps Chemin de Dieu*, ed. Adolphe Gesché e Paul Scolas. Paris: Cerf, 2005.
- Gesché, Adolphe. *L'Homme*. Paris: Cerf, 1993.
- Jean-Claude Guillebaud. *La Vie Vivante Contre les Nouveaux Pudibonds*. Paris: Les Arènes, 2011.

⁵¹ Cf. Jean-Claude Guillebaud, *La Vie Vivante Contre les Nouveaux Pudibonds* (Paris: Les Arènes, 2011), 277.

- Henry, Michel e Jean-Luc Marion, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien. *Phénoménologie et Théologie*. Paris: Criterion, 1992.
- Housset, Emmanuel. «La persona como creatura». *Teología y vida* 51 (2010): 162-165.
- Janicaud, Dominique (ed.). *Le Tournant Théologique de la Phénoménologie Française*. Paris: Gallimard, 1991.
- Lacoste, Jean-Yves (ed.). *Dictionnaire Critique de Théologie*. Paris: PUF, 1998.
- Lacroix, Xavier. *Le Corps de Chair*. Paris: Cerf, 1992.
- Ladaria, Luis. «El hombre a la luz de Cristo en el Vaticano II», em *Vaticano II: Balance y Perspectivas*, ed. René Latourelle. Salamanca: Sígueme, 1989.
- León-Dufour, Xavier. «Carne», em *Vocabulário de Teologia Bíblica*, ed. Xavier Léon-Dufour. Petrópolis: Vozes, 1987, 127-131.
- León-Dufour, Xavier. «Cuerpo», em *Diccionario del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1997, 162-163.
- Marion, Jean-Luc. *De Sucoût*. Paris: PUF, 2001.
- Martins, António. «A Condição Corpórea da Pessoa em J. L. Ruiz de la Peña». *Didaskalia* 34 (2004): 112-140.
- Martins, António. «A fragilidade como categoria teológica», em *Humanização e cuidado*, ed. Américo Pereira, Lisboa: Ed. Caritas, 2018, 39-66.
- Martins, António. «Corpo, lugar (i)limitado». *Communio* 33 (2016): 109-120.
- Martins, António. «De corpo mortal a corpo glorioso: Leitura escatológica a partir de Emmanuel Falque», em *Atas do I Congresso Internacional sobre a Morte promovido pelo IEAC-GO*, ed. Paulo Alves et al. Prior Velho: Paulinas, 2019, 389-416.
- Martins, António. «O paradoxo do corpo: força e fragilidade: Uma leitura cristã», em *Desporto, ética e transcendência*, ed. Alfredo Teixeira e José Tolentino de Mendonça. Lisboa: Ed. Afrontamento, 2016, 65-78.
- Mazza, Giuseppe. *Incarnazione e Umanità di Dio: Figure de un'Eternità Impura*. Milão: San Paolo, 2008.
- Mendonza-Álvarez, Carlos. *Deus Absconditus. Désir, Mémoire et Imagination Eschatologique*. Paris: Cerf, 2011.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- Moingt, Joseph. *Dieu qui Vient à l'Homme I. Du Deuil au Dévoilement de Dieu*. Paris: Cerf, 2002.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. *Fatte a Mano: L'Affetto di Cristo per le Cose*. Bolonha: EDB, 2013.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. *In principio era il Legame: Sensi e Bisogni per dire Gesù*. Assis: Cittadella Editrice, 2010.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. *Sentirsi a Casa: Abitare il Mondo da Figli*. Bolonha: EDB, 2011.
- Peyrard, Jean-Christophe. *Fondements pour une Théologie de la Chair*. Paris: Cerf, 2016.
- Saint Aubert, Emmanuel de. «“L'incarnation change tout”. Merleau-Ponty critique de la “théologie explicative”», *Transversalités* 112 (2009): 147-186.
- Salato, Nicola e Antonio Trupiano. *Il Verbo si fa carne*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2015.

Sérgio, Manuel. *Obra Seleta I. Ciência e Motricidade Humana*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2023.

Sérgio, Manuel. *Um Corte Epistemológico. Da Educação Física à Motricidade Humana*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

Trapiello, Jesús Carcía. *El hombre según la Biblia*. Salamanca: Sanesteban, 2001.

Vattimo, Gianni. *Credere di credere*. Milão: Garzanti, 1996.

Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1997.