

Admirável Corpo Novo: variações escatológicas sobre o corpo «abençodado»

Isabel Varanda

Universidade Católica Portuguesa

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

A motricidade diz-nos que o indivíduo faz-se pessoa, ou seja, ser-para-os-outros, ser-para-o-transcendente. A motricidade é o corpo em movimento intencional, visando a superação do nosso egoísmo, do nosso individualismo. Que o mesmo é dizer: o corpo é indissociável da pessoa, ou melhor, da dignidade da pessoa.

Manuel Sérgio, *Alguns olhares sobre o corpo* (Lisboa: Instituto Piaget, 2004), 27.

O que mais poderá acontecer no corpo atual do mundo? E aos corpos humanos? E aos corpos das criaturas não humanas? E aos corpos aquáticos? E aos corpos terrestres? E aos corpos celestes?

Com a visão, com o tato, com o olfato, com o sabor, com o ouvido, com o pensamento crítico e com a empatia de condição convivida, o humano do século XXI vive a pandemia por Covid-19, a guerra da Rússia contra a Ucrânia, a inflação global, a inteligência artificial, a emergência ecológica planetária e galáctica e as catástrofes climáticas, que lançam o caos em múltiplas partes do corpo do mundo. Não deixa de me ocorrer a pergunta: nesta conjuntura planetária, não será impertinente trazer a especificidade do corpo humano para o centro da reflexão? Ou será, porventura, o tempo oportuno para considerar atentamente o tipo de antropologia presente no modo como o humano do século XXI habita o mundo? Estará o leitor disposto a orquestrar comigo, por exemplo, variações livres sobre o corpo humano?

Estranha proposta, esta, de facto. Pode parecer disruptiva, impertinente, marginal, mesmo alienante, dada a conjuntura atual do mundo. Acresce o esforço, à partida confusamente pressentido como fracassado, de encontrar um modo diferente, pertinente e novo, de «variar» pelo corpo, pelo meu ser corpo,

como pelo nosso ser corpo, e pelas entranhas do corpo do planeta, na era do antropoceno, do digital, da inteligência artificial, das variações humanas, não humanas e pós-humanas e da ecologia integral profunda. Daí, em parte, o reminescente título *Admirável Corpo Novo*, que Aldous Huxley entenderia.

Quando escrevo estas primeiras palavras de abertura, também o subtítulo desta exploração já é *dado – variações escatológicas sobre o corpo* «abençoado» – em forma de neologismo, não abusivo, espero, que Mia Couto entenderia. Sei para onde quero ir, e sinto que vou bem por aqui; só não sei que nome dar a esse lugar para onde vou, peregrinando – *homo viator, corpus viator* – com o «corpo dado», eu própria como «corpo dado», em evidente tensão escatológica evolutiva entre o «dado» e o «inacabado». Ainda não sei que nome dar capaz de reimaginar o lugar acabado, o destino último do *corpo dado* que é, dizem os cristãos, como o corpo glorioso de Jesus Cristo, como aquele modo novo do corpo ressuscitado de Cristo, experimentado pelos discípulos no caminho para Emaús (Lc 24, 13-35) e no contexto da Ascensão (Lc 24,36-52) e no corpo eucarístico de Cristo (Lc 19-20).

Pretende-se uma releitura do corpo humano a uma luz especificamente cristã e procurando, ao mesmo tempo, integrar os espantosos conhecimentos sobre a vida biológica e sobre o corpo humano, que os múltiplos saberes científicos partilham neste primeiro quartil do século XXI. «Contra as gnosés e os dualismos, contra os totalitarismos e os pragmatismos, contra o hedonismo e a arrogância, a carne recebe uma dignidade infinita.»¹ O foco deste estudo incide, precisamente, sobre a carne, sobre a matéria, especificamente sobre aquela condição de corpo humano que o próprio Verbo de Deus, O Logos do Criador, ou seja, o Cristo, assumiu/assume pela Encarnação.

Começo pelo princípio, como parece ser regra e método seguros. E no princípio encontram-se «estórias abensonhadas». Por exemplo, a narrativa primordial das origens, que a tradição hebraico-cristã conta nos textos relativos à Criação do Mundo. Certamente, Mia Couto contaria a estória da vida integral e da vida em corpo humano, como uma «estória abensonhada»; nessa história «abensonhada», parece-nos bem aprofundar a dimensão «abençoada» da vida, a criatureidade, o ser criatura-corpo criado abençoado. Jogo de palavras desprezioso; meras variações fonéticas e gráficas, que não pretendem

¹ Jean-Michel Maldamé, *Création par Évolution: Science, Philosophie et Théologie* (Paris: Cerf, 2011), 255.

confundir, nem sugerir pretensa originalidade criativa. Adjetivas ou verbais, tais neófitas, de filiação assumida, são bem-vindas e elas próprias «abençoadas», por nos aparecerem tão generosamente inspiradoras e nos levarem a estâncias do corpóreo, quiçá, menos visitadas.

No princípio, Deus cria pela Palavra e a Palavra é performativa

«Deus disse: haja luz e houve luz» (Gn 1,3). Vale a pena perguntarmo-nos, que Palavra é esta? É a Palavra de Deus, o Logos do Pai, o Verbo divino, o *dabar* de Yahweh; *dabar*, que é um verbo hebraico, estritamente teológico, só aplicado ao «falar» divino. Deus cria pela Palavra, pelo Verbo, aquele mesmo Verbo de quem o Prólogo do Evangelho de São João fala assim: «No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida... e o Verbo fez-se carne» (Jo1,1-14). Entre Genesis 1 e o prólogo de S. João, os paralelismos e as ressonâncias cristológicas são bem evidentes e logo os primeiros concílios ecumênicos da história cristã (Niceia, em 325 e Constantinopla, em 381) trataram de consagrar o papel do Filho na obra da criação: *per quem omnia facta sunt* – «por quem tudo foi feito».

Desta Palavra criadora ainda se pode evidenciar o seu carácter performativo, entenda-se, força elocutória, Palavra eficaz, que realiza aquilo que diz. Deus disse, e assim aconteceu – «dito e feito» – sem esforço, suavemente, *en douceur*, diz o exegeta francês Paul Beauchamp.

Note-se ainda que este diálogo de criação não é «entre dois». Logo desde o início da narrativa primordial é um diálogo trinitário, também com a presença e a ação do Espírito de Deus: «um vento de Deus pairava sobre as águas» (Gn 1,1); «insuflou nas suas narinas um hálito de vida e o homem tornou-se um ser vivente» (Gn 2,7).

Então, a criação é obra da Santíssima Trindade?

Na Patrística, período da era cristã entre o II e VIII séculos, os Padres da Igreja – assim considerados por lhes ser reconhecida ortodoxia de doutrina,

santidade de vida, pertença ao período da Patrística e esse reconhecimento ser aprovado de modo tácito – forjaram o conceito de *perichoresis* para exprimir o modo como entendiam a Santíssima Trindade: como relação mútua e habitação mútua do Pai, do Filho e do Espírito. Sobre este conceito, um teólogo protestante contemporâneo, Jürgen Moltmann, diz o seguinte: «a *perichoresis* significa que cada pessoa divina é habitável pela outra e oferece um espaço de vida aberto para esta habitação recíproca»². Moltmann chama a atenção para a tradução latina da palavra *perichoresis*, primeiro, com o termo *circuminessio*, que destaca uma interpenetração dinâmica (*incedere*) e, depois, com o termo *circuminsessio*, que denota uma habitação recíproca durável e repousante (*insedere*). «Significa então o repouso recíproco de uns nos outros e o anel que formam juntos. Na vida eterna da Trindade há simultaneamente silêncio absoluto e turbilhão total, como no olho do furacão.»³

Por seu lado, o teólogo alemão Gisbert Greshake insiste mais no «turbilhão» da Trindade do que no «silêncio», sem que com isso se perca ou se dilua a compreensão trinitária de que em Deus «acontece de maneira identicamente essencial e originária e se medeiam reciprocamente» turbilhão e silêncio, unidade e pluralidade, identidade e diferença, e têm, portanto, fundamentalmente, o mesmo carácter originário e a mesma dignidade. A *perichoresis* é o «turbilhão» do amor trinitário, a «rítmica do amor» trinitário; amor trinitário que «acontece» e faz acontecer a criação, argumenta Greshake. A criação é, então, o acontecimento do amor de Deus triuno. Acontecimento de Deus, pensa Greshake, que acontece em si mesmo («Trindade imanente») como diferença e como vínculo: diferença, por um lado, entre o amante e o amado e, por outro, vínculo de amor⁴.

Greshake pensa Deus como amor que se realiza em si mesmo, sendo um espaço para que o outro venha, para que a vida do outro aconteça. Deus é, então, o Amor que acontece como dom, como ser auto-oblativo. Deus é o Amor que realiza o seu próprio ser, dando-se totalmente: e o Outro acontece n'Ele próprio (*communio*), por Ele próprio (*mediatio*) e a partir d'Ele próprio (*communicatio*). Em sintonia com Greshake, Moltmann fala em reciprocidade

² Jürgen Moltmann, «Périchorèse: un mot magique de l'antiquité pour une nouvelle théologie Trinitaire», *Transversalités, Revue de L'Institut Catholique de Paris*, 76 (2000): 149.

³ Moltmann, 149.

⁴ Cf. Gisbert Greshake, *El Dios Uno e Trino: Una Teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder, 2001), 270.

de habitação trinitária: «O amor é o outro nome dado a esta comunidade de habitação recíproca: aqueles que amam não estão em si mesmos, mas nos outros; os que são amados oferecem um espaço livre para os outros viverem neles».⁵ É este entendimento de amor criador que é manifestado desde as primeiras páginas da Bíblia: o amor consiste em criar alguém desde o mais profundo de si. Diferença e vínculo, diversidade e comunidade de habitação recíproca parecem ser o mistério da Trindade e a essência originária e primordial da criação⁶.

Moltmann forja mesmo a expressão «Trindade aberta» – outro modo de dizer «Trindade económica» – «por oposição a uma figura da Trindade fechada, circular ou triangular [...]: A Trindade divina é aberta não porque seja imperfeita, mas em razão do amor misericordioso transbordante, que é o modo de ser da Trindade»⁷. Pensando a Trindade aberta, ao modo de Moltmann, o pensamento inclina-se, espontaneamente, como acontece no pensamento de Greshake, para as analogias de correspondência com o mundo criado: «só um Deus criador trinitário pode levar a uma compreensão plausível da realidade da criação»⁸. Também Moltmann insiste na chave trinitária para ler a realidade profunda da criação:

Estamos em condições de reconhecer as analogias de correspondência do mistério trinitário do Deus Unitrino com a criação por Deus. Todas as coisas são criadas de modo a refletir a vida divina, a sua beleza, a sua comunidade. A criação operada por Deus é uma comunidade de criaturas e cada criatura, à sua maneira, participa na comunidade e contribui para a sua riqueza e colorido.⁹

Deus cria, «brincriando»

No livro do Génesis, as primeiríssimas palavras na Bíblia dizem que «no princípio Deus criou o céu e a terra» (Gn 1,1). Com as duas narrativas da

⁵ Moltmann, «Périchorèse», 157.

⁶ Cf. Greshake, *El Dios Uno e Trino*, 270.

⁷ Moltmann, «Périchorèse», 153.

⁸ Greshake, *El Dios Uno e Trino*, 276.

⁹ Moltmann, «Périchorèse», 160.

Criação, que abrem a Bíblia (Gn 1 visa o ritual, enquanto Gn 2 tem um papel pedagógico e explicativo), não é intenção do hagiógrafo, o escritor sagrado, apresentar resultados objetivos de qualquer investigação científica, pré-histórica ou histórica, sobre a origem do mundo ou sobre a formação dos elementos primordiais. Trata-se de narrativas que explicitam a confissão de fé num Deus único, Criador, que faz aliança de amor com todas as criaturas. A intenção da narrativa da criação do mundo é, pois, exclusivamente teológica. Diz de Deus que o seu modo de ser é Criador. Criador de vida, de toda a vida e da vida toda na sua total substância, visível, invisível, material, espiritual – *creatio est productio rei secundum totam suam substantiam* (Concílio Vaticano I, *Dei Filius*).

Em Gn 1, o abismo está lá, as trevas e as águas primordiais também e Deus cria o mundo, separando: a luz e as trevas, o dia e a noite, as águas das águas. Em Gn 2 não se levanta a questão de onde veio a argila com a qual o Senhor Deus modelou Adam, nem de que materiais são feitas as árvores do jardim, nem os rios que irrigam, nem o solo do qual são modelados os animais. Criar é, assim, «formar, dar figura e consistência» (Paul Ricœur). Deus cria o mundo, separando, e povoa-o de criaturas diferentes de Si mesmo e diferentes entre si. Um é o Criador, outro é a criatura. Um e outro, no entanto, ligados eternamente por um vínculo de criação.

Genesis 1 apresenta-nos uma sucessão de palavras criadoras, pelas quais as criaturas desejadas por Deus e por Deus chamadas a ser, acontecem; a totalidade do seu ser tem origem no Criador, que deseja o ser, chama a ser e assim acontece – Deus dá corpo ao mundo: a luz, o firmamento, os oceanos, a terra, as plantas, na diversidade de espécies, os animais nas águas, nos ares, na terra, segundo as suas espécies e *Adam*, o humano tirado da terra, da *Adama*. Deus dança a valsa da criação, como um turbilhão, diria Greshake, numa rítmica de amor. Múltiplos passos de dança, sucedendo-se numa cadência de amor criativo e cheio de Sabedoria.

Antes de algo ser criado, «eu estava junto com Ele... todo o tempo brincava na sua presença», diz a Sabedoria (Prv 8,30). «Deus não faz uma obra por necessidade (como Atlas). Ele cria por prazer» (Adolphe Gesché). Num rir contagiante, diz Mestre Eckhart: «No seio da Trindade, o Pai começa a rir e faz nascer o Filho. O Filho ri, por sua vez, e faz nascer a criação». A criação é, pode dizer-se, obra cheia de divino humor. Criador, criando; Criador «brincando». O verbo, propositadamente em tempo gerúndio, inspira-se, mais

uma vez, nas «brinciações» de Mia Couto, nos seus maravilhosos «Contos do Nascer da Terra».

Gerúndio fulgurante, tão exaltado pelos falantes do português no Brasil, mostrando essa duração sincrónica de algo que está acontecendo, sempre um novo início. Em meu entender, o tempo verbal gerúndio exprime na perfeição um pilar clássico da doutrina católica da criação: *creatio continua* – criação contínua. *Creatio continua* ou *creatio in fieri*, traduz a interação intrínseca de todas as criaturas, da qual o novo emerge continuamente, e do próprio Criador implicado no tempo e no espaço e na evolução da realidade cósmica, da qual a Encarnação do Verbo de Deus é expressão admirável. O que nos permite dizer que Deus não *criou* o mundo; Deus «está criando, brincando»: criação em processo, criação em evolução, criação em movimento no tempo e no espaço, numa dança histórica ininterrupta de novidade emergente: tudo está interligado e tudo se move – corpo a corpo – no turbilhão inesgotável e imparável da vida.

Uma a uma, as criaturas entram na «pista cósmica», chamadas a existir na dança amorosa da Trindade, que as traz a Si, «corpos abençoados», e baila, e baila, expressando, por fim, o seu regozijo: «Deus viu que isso era bom» (Gn 1,9.12.18.21.25.31) – *Ke tob!* que bom, que belo! Eis o Criador encantado, «reconhecendo» a bondade e a beleza intrínsecas de cada uma das criaturas; elas correspondem ao Seu desejo e às Suas esperanças. Beleza e bondade na ordem do ser; beleza e bondade ontológica, não mera beleza estética, instrumental ou accidental.

Deus cria, «abençodando»

Se a obra da criação é perfeita e o Criador se regozija na sua obra – «Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom» (Gn 1,31) – tal perfeição não decorre de uma criação dada acabada, estática na sua plenitude. A beleza e bondade das criaturas é dinamismo de vida a realizar, criação em marcha, matéria em movimento, que age como uma dinâmica, uma evolução rumo à sua realização total – *creatio appellata* –, conduzida pelo impulso da Criação inicial. É este impulso de vida em movimento que a bênção de Deus para os pássaros e para os peixes exprime, enquanto formula um voto de boa sorte na aventura do crescer e do multiplicar: «Deus abençoou-os e disse: “Sede

fecundos, multiplicai-vos, enchei as águas dos mares, e que as aves se multipliquem sobre a terra”» (Gn 1,22).

Se em Genesis 1 não encontramos descrito o modo como as criaturas são feitas: nem a luz do dia, nem a noite, nem o céu, nem a terra, nem a vegetação, nem os astros, nem o tempo, nem o espaço, nem Adam, em Genesis 2,5 lemos que «lahveh modelou o homem com a argila do solo, insuflou nas suas narinas um hálito de vida e o homem tornou-se um ser vivente» (Gn 2,5). O humano, Adão, é criado literalmente corpo terrestre, corpo feito por Deus a partir da terra – Adam tirado da Adama – e a partir do espírito Criador e Vivificador. Repare-se, em língua hebraica, na íntima proximidade fonética, gráfica e semântica entre humano e terra, entre *adam* e *adama*. Adam é o terrestre, o «terreano», o telúrico, juntamente com todas as criaturas terrestres; um corpo vivo, vivificado, corpo dado como obra visível da Criação. O vínculo à terra (a partir da qual é moldado) como o vínculo ao Criador (que o vivifica, a partir de dentro, com o Seu sopro insuflado pelas narinas) são constitutivos do humano – identidade originária: saído da terra e saído de Deus, «homem e mulher Deus os criou», (Gn 1,27). «Deus abençoou-os e disse-lhes: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a”» (Gn 1,28). Neste caso, como no precedente, a bênção começa com um voto de vida a fecundar e a multiplicar. Como emana do pensamento bíblico em geral, «Deus é a fonte de todas as bênçãos, e esta diz respeito à vida, ao seu crescimento, à sua fecundidade e à sua realização, até à plenitude da felicidade»¹⁰.

As criaturas herdaram de Deus o Seu dinamismo criador, e recebem a Sua bênção – «criação abençoada» – não só no acolhimento do dom da condição corpórea de viventes, como também no desenvolvimento do «abençoado», em vista da plena realização de si mesmas: autonomia possível do criado, especialmente autonomia e capacidade de autodeterminação do humano, da corporeidade do humano. Sobre esta, diz Carlo Rocchetta, numa expressão genial:

Não é efeito de um jogo impessoal ligado à causalidade ou de um mero fenómeno evolutivo, mas sim expressão de um gesto pessoal de Deus criador: é um dom seu. E isto vale não só para a vida física em geral como também para a vida

¹⁰ André Wénin, *Actualité des mythes : relire les récits mythiques de Genèse 1-11* (Namur: Centre de Formation Cardijn, 1993), 49.

pessoal na sua irrepitível individualidade. A vida é um dom, um talento confiado à nossa liberdade. Existir para o ser humano significa receber continuamente a existência de Deus. A corporeidade do humano é o sinal de uma existência dada. Tudo o que forma a nossa subjectividade corpórea (desde o rosto até aos sentidos, desde a afectividade até ao pensamento e linguagem) é um dom de amor criativo de Deus. Por isso, todo o ser humano é sagrado [...]. Descobrir tudo isto significa reconhecer que a nossa somaticidade, em lugar de ser um obstáculo para ir até Deus, constitui o lugar em que experimentamos o nosso ser como um evento do alto.¹¹

Em suma, o corpo de humano não é mero sujeito ou mero objeto, puro espírito ou, então, natureza; é o corpo da experiência efetiva de vivente no planeta Terra. Este «corpo vivido» e corpo vivente não é redutível a um sistema químico ou a uma anatomia de órgãos e tecidos, nem tão pouco aos competentes e fascinantes sentidos da visão, do tato, do olfato, do gosto, da audição. Merleau-Ponty dizia que o corpo assim representado é um «empobrecimento».

Ser corpo é, de facto, o modo de ser terreno e tal significa que o sujeito corpóreo é um sujeito intrinsecamente implicado no mundo. Mediante a sua corporeidade ficam estabelecidos, desde o princípio, uma série de vínculos com o mundo na sua materialidade e possibilidade de experiência empírica, e vínculos com a dimensão imaterial e espiritual do mundo. Não estamos a falar de mundos paralelos: o mundo material por um lado e o mundo espiritual por outro, um mundo visível e outro mundo invisível; estamos a falar da dimensão espiritual do mundo material. Dimensão espiritual, irreduzível a um ver, a um tocar, a um sentir, a um ouvir; dimensão espiritual que solicita um acreditar; solicita a fé como possibilidade efetiva da razão humana, que tem o seu lugar no contexto da experiência, correspondendo a uma espécie de «expectativa secreta», de que o ser humano é portador¹². Por isso, um dos grandes filósofos cristãos do século xx, o belga Jean Ladrière, dizia que o lugar da fé é a experiência e o que se decide no ato de fé é a «qualidade da existência».

Pela fé, o humano compreende a existência como marcada por um dom originário e original: corporeidade dada, existência recebida, corpo *abençoadado*.

¹¹ Carlo Rocchetta. *Hacia una teología de la corporeidad* (Madrid: S. Pablo, 1993), 135.

¹² Cf. Jean Ladrière, «Préface», *L'univers des personnes*, de Winckelmans de Cléty (Paris: Desclée de Brouwer, 1969), XII.

Existência corpórea na qual o sujeito humano se percebe portador de uma ambição constitutiva, inscrita na espessura da sua indeterminação corpórea, que o solicita para um fim último, uma justificação plena, um ponto Omega. Existência, então, capaz de acolher o Eternamente Existente como um Tu¹³.

Corporeidade, por fim, corpo a corpo, que é devir permanente na tensão do recolhimento e do acolhimento. Dois momentos que coincidem e se solicitam mutuamente. Recolhimento para, por um lado, acolher a emergência incessante de novidade dentro de si e, por outro lado, para acolher a emergência incessante das outras criaturas. Movimento íntimo em si mesmo (intensividade interior) e movimento *extimo*, de ex(in)timidade, extensividade exterior, na teia da vida, onde o ser corpóreo acontece em profundura antropológica e teológica, o todo costurado no tecido cósmico, numa «antropologia fantástica», para utilizar a expressão de Aristófanes, um dos convidados no *Banquete* de Platão.

Considerações sobre o Admirável Corpo Novo

Desde a Grécia antiga, a ideia que aos longos dos milénios o ser humano se foi fazendo de si mesmo andou quase sempre à volta da afirmação genérica: o ser humano é composto de corpo e de alma¹⁴.

Na era cristã, ao longo do primeiro milénio, prevaleceu uma linha de pensamento platónica-agostiniana, que reforçou a afirmação de que o ser humano é composto de corpo e de alma, quase sempre valorizando a alma sobre o corpo, no esforço de apresentação do Evangelho com categorias compreensíveis pelo mundo grego. Esta valorização da alma faz-se acompanhar do reconhecimento da dignidade do corpo, pois foi este corpo material que o próprio Deus assumiu, pela Encarnação: «E o Verbo fez-se carne e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória» (Jo 1,14). De certo modo, já se preconiza uma antropologia que enuncia uma única essência dual (ser espiritual) mas que, com frequência, resvala para a dicotomia (alma espiritual-corpo material),

¹³ Cf. Isabel Varanda, «As ciências humanas e a fé ao serviço da personalização», *Humanística e Teologia* 25 (2004): 241.

¹⁴ Este tópico retoma, com ligeiras alterações, alguns conteúdos desenvolvidos no artigo: Isabel Varanda, «Como falar hoje da Morte, da Ressurreição e do Além? Ressonâncias paulinas», *Theologica*, 2.^a série, 44, n.º 1 (2009): 29-54.

inscrevendo na mentalidade e na pastoral cristãs um «dualismo mitigado». No segundo milénio, destaca-se o trabalho de Tomás de Aquino, o doutor Angélico (1225-1274). Ao reintroduzir Aristóteles na reflexão filosófica e teológica sobre o ser humano, mantém a afirmação de que o ser humano é composto de corpo e alma, mas avança uma outra característica: a alma é forma do corpo e a condição que convém à alma é de alma unida ao corpo. Para Tomás de Aquino, o corpo é o resultado da informação da matéria pela alma. A matéria torna-se corpo individual, ao ser formada e informada pela alma; a matéria deixa de ser corpo ao acabar a função informante da alma, tornando-se cadáver (que não é o mesmo que corpo). Ou seja, a alma informa (estrutura, organiza) não o corpo, mas a matéria que, informada pela alma, se converte em corpo: corpo é matéria animada e alma é espírito encarnado. Corpo e alma são duas dimensões da unidade radical do ser humano em interpenetração recíproca, pericorética, e não duas realidades adequadamente distintas; entre elas pode estabelecer-se uma distinção metafísica e não uma distinção física¹⁵.

Seja qual for a fase da vida, o momento da existência no mundo, o ser humano é corpo, não tem um corpo do qual se possa desfazer, pois a corporeidade é constitutiva do ser. Corporeidade que se manifesta como plasticidade: da carne, que se transfigura sucessivamente; da pessoa, identidade pessoal *in fieri*, essência dinâmica que subsiste na mudança: corpo recém-nascido, corpo criança, corpo jovem adolescente, corpo adulto, corpo idoso, corpo cadáver, corpo ressuscitado; mas é a mesma realidade ontológica.

Com a morte biológica é a pessoa toda que morre biologicamente. Quando estamos ao lado de alguém que acabou de morrer, o que temos diante de nós? Um corpo morto? Não, propriamente. Já não é corpo; é desanimado, sem *anima*; temos diante de nós um corpo-cadáver (corpo objeto e não corpo sujeito); é, simplesmente, memória formal e afetiva do que foi e matéria em decomposição. E este corpo cadáver fica para trás. E a identidade pessoal, agora corpo em glorificação, vai em frente; não necessita precisamente deste corpo material, cujas vivências e características estão gravadas na memória da identidade pessoal; não podemos, no entanto, dizer que não precisa de corpo, a perspetiva é diferente: «o amigo deixou-me; devo alcançá-lo, tal como é, e não como foi. Devo renunciar ao que em mim está ligado a uma forma

¹⁵ Cf. Yves Congar, *Vaste monde, ma paroisse : Vérité et dimensions du salut* (Paris: Témoignage Chrétien, 1966), 64.

do passado, para estar atento ao que ele se tornou»¹⁶. O mesmo é dizer: a identidade pessoal é necessariamente corporal, só que o corpo não tem de ser necessariamente este ou aquele, assim ou de outro modo constituído. O corpo novo é corpóreo na medida em que transporta em si a memória da corporeidade terrena.

Todos, crentes e não crentes somos, hoje ou amanhã, colocados diante da morte, da nossa ou da dos nossos próximos. Só na ficção é possível imaginar as *intermitências da morte*, como faz José Saramago. Para os não crentes, a morte é a última palavra sobre a vida, sobre aquela vida. Mas os cristãos, acreditam num Cristo vivo, não num Cristo morto; acreditam em Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, ressuscitado. Não fingiu morrer, não se tratou de uma morte aparente, como interpretações docetas procuraram fazer crer nos primeiros séculos da era cristã; morreu realmente. Mas, no momento da morte, no momento do fim da vida biológica, Jesus diz ao Pai: «Nas tuas mãos entrego o meu espírito» (Lc 23,46), que poderíamos traduzir nestas palavras: entrego o meu ser, entrego a minha identidade pessoal; Eu, teu Filho, entrego-me a ti, meu Pai: «E, inclinando a cabeça, entregou o espírito» (Jo 19,30), ou seja, e, inclinando a cabeça, seguiu, partiu, avançou para o Pai, descansou no Pai, em entrega total.

À luz da fé, esta verdadeira morte não aniquila, é passagem que transforma, é continuidade descontínua. No próprio processo da morte, a identidade pessoal é a mesma, mas assume uma nova dimensão; identidade pessoal «desencarnada» pela morte biológica; identidade pessoal que vive a sua morte para o tempo e espaço deste mundo terrestre; travessia obrigatória para continuar a vida, não à imagem da vida terrena, mas vida de corpo glorioso; corpo em glorificação já noutra dimensão da vida e do mundo, na qual as nossas categorias de tempo e de espaço, a nossa imaginação e a nossa linguagem, não têm qualquer sentido ou performatividade.

¹⁶ Jean-Michel Maldamé. «Quelle connaissance scientifique de l'au-delà?», *Lumière et Vie* 195 (1989): 27.

«Mas... como ressuscitam os mortos? Com que corpo voltam?» (1 Cor 15,35)

A identidade do corpo ressuscitado a partir da mesma matéria do corpo terreno não é opinião defensável, pois parece sugerir que a ressurreição está ligada à recuperação do cadáver. Ora, a inexistência desta identidade da matéria durante a vida terrena inviabiliza a opinião de que a identidade do corpo ressuscitado esteja ligada à matéria do corpo terreno. É isto mesmo que nos ensina o processo da ontogénese humana, da qual temos conhecimento experiencial na primeira pessoa: começamos num zigoto (identidade genética determinada), depois, em sucessivas transfigurações, tornamo-nos corpo embrião, corpo feto, corpo recém-nascido, corpo criança, corpo adolescente, corpo jovem, corpo adulto, corpo idoso, corpo doente, corpo morto, corpo glorioso. Portanto, se a identidade material nem na vida terrestre acontece, também não há que esperar que aconteça na outra dimensão da vida. A este propósito, a Comissão Teológica Internacional lembra, em 1992: «A Igreja nunca ensinou que a mesma matéria seja necessária para que se possa dizer que o corpo é o mesmo»¹⁷. É São Paulo quem inspira esta doutrina:

O que semeias não readquire vida a não ser que morra. E o que semeias não é o corpo da futura planta que deve nascer, mas um simples grão de trigo ou de qualquer outra espécie. A seguir, Deus dá corpo como quer; a cada uma das sementes ele dá o corpo que lhe é próprio. Nenhuma carne é igual às outras, mas uma é a carne dos homens, outra a carne dos quadrúpedes, outra a dos pássaros, outra a dos peixes. Há corpos celestes e há corpos terrestres. São, porém, diversos o brilho dos celestes e o brilho dos terrestres. Um é o brilho do sol, outro o brilho da lua e outro o brilho das estrelas. E até de estrela para estrela há diferença de brilho. O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos; semeado corruptível o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual. (1 Cor 15,35-44)

¹⁷ Comissão Teológica Internacional, *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), em *Documentos 1969-1996* (Madrid: BAC, 2000) 465.

São Paulo reconhece o poder de Deus, que de pouca coisa suscita um corpo magnífico: «vê aí uma imagem da onipotência divina na Ressurreição». Analogia com o grão de trigo que morre na terra, aparecendo, em seu lugar, uma planta sem comparação visível com a semente, ilustra o paradoxo da continuidade e da descontinuidade radical entre o corpo corruptível e o corpo incorruptível (1 Cor 15,42-44). S. Paulo fala do corpo ressuscitado, insistindo em que não se trata da reanimação do cadáver, nem continuidade de um idêntico substrato material, mas a permanência do mesmo «eu», em duas formas de existência, a terrestre e a celeste, a psíquica e a pneumática (Sesboüé, 321-322)¹⁸.

Ressuscitar «com o mesmo corpo» significa, então, ressuscitar com um corpo próprio, que irradia a identidade definitiva sem equívoco. O corpo criado «abençoadado», agora corpo glorioso, Admirável Corpo Novo, é o Eu irradiando a vida do Espírito, «depositário» de uma plenitude integral que nasce do núcleo mais íntimo da pessoa.

Referências

- Comissão Teológica Internacional. *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990). Texto do documento aprovado «in forma específica» pela Comissão Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996*. Madrid: BAC, 2000, 455-498.
- Congar, Yves. *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*. Paris : Témoignage Chrétien, 1966.
- Greshake, Gisbert. *El Dios Uno e Trino: Una Teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.
- Ladrière, Jean. Préface ao *L'univers des personnes*, de Winckelmans de Cléty. Paris : Desclée de Brouwer, 1969.
- Maldamé, Jean-Michel. «Quelle connaissance scientifique de l'au-delà?» *Lumière et Vie* 195 (1989): 15-28.
- Maldamé, Jean-Michel. *Création par Évolution : Science, Philosophie et Théologie*. Paris: Cerf, 2011.
- Moltmann, Jürgen. «Périchorèse: un mot magique de l'antiquité pour une nouvelle théologie Trinitaire.» *Transversalités, Revue de L'Institut Catholique de Paris*, 76 (2000): 145-156.

¹⁸ Cf. Bernard Sesboüé, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXème siècle* (Paris: Droguet et Ardant, 1999), 321-322.

Este É o Meu Corpo: Para uma Teologia da Motricidade Humana

- Ricoeur, Paul. «Penser la Création». In Paul Ricoeur e André Lacocque. *Penser la Bible*, 57-102. Paris: Seuil, 1998.
- Rocchetta, Carlo. *Hacia una teología de la corporeidad*. Madrid: S. Pablo, 1993.
- Sesboüé, Bernard. *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXème siècle*. Paris: Droguet et Ardant, 1999.
- Varanda, Isabel. «As ciências humanas e a fé ao serviço da personalização.» *Humanística e Teologia* 25 (2004): 235-256.
- Varanda, Isabel. «Nem acaso nem necessidade: O jogo como metáfora da Criação.» *Didaskalia* 37, n.º 1 (2007): 141-159.
- Varanda, Isabel. «Como falar hoje da Morte, da Ressurreição e do Além? Ressonâncias paulinas.» *Theologica*, 2.ª série, n.º 1 (2009): 29-54.
- Wénin, André. *Actualité des mythes : relire les récits mythiques de Genèse 1-11*. Namur: Centre de Formation Cardijn, 1993.