

Corpo, Corporeidade, Pessoa e Personalidade em Filosofia e Teologia: um estudo a partir de 1Cor 6,12-20

Flávio Martinez de Oliveira*

Resumo: *Abordam-se os conceitos de corpo, corporeidade, pessoa e personalidade em teologia bíblica. Tal procedimento implica numa síntese de resultados em exegese, aqui tomados em consideração, bem como num diálogo com a filosofia e outras ciências. Propõe que sōma, tal como formulado pelo Apóstolo Paulo, especialmente na Primeira Carta aos Coríntios capítulo 6, versículo 12 a 20 pode ser entendido como corporeidade, isto é, o corpo em relação com o mundo, com os outros, com Deus. Relaciona-se sōma com pessoa e personalidade, termos inexistentes em Paulo, mas igualmente empregados pelos exegetas, tal como entendidos em antropologia filosófica e teológica em vista de analisar sua adequação à concepção de sōma.*

Palavras-chave: *corpo; corporeidade; pessoa; personalidade; filosofia; teologia; Primeira Carta aos Coríntios*

Introdução

Este texto reenvia àquele publicado nesta revista no V. 11, N. 2, 2009. Lá se analisava o corpo e a corporeidade no século XX, no mundo moderno e pós-moderno. Remetia-se um novo texto, agora aqui publicado, que abrange as concepções de corpo, corporeidade, pessoa e personalidade como emergem dos exegetas ao analisar o texto de 1Cor 6,12-20. Como apenas o termo corpo (*sōma*), entre esses, é utilizado pelo Apóstolo Paulo nessa Carta e nas demais de sua autoria, procura-se na filosofia e na teologia se é possível encontrar no texto bíblico em consideração e em Paulo os significados referentes aos demais

* Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Mestre em Saúde e Comportamento pela Universidade Católica de Pelotas. Professor da área bíblica no Instituto de Teologia Paulo VI, Pelotas, e de Teologia e Saúde no Curso de Medicina da UCPel.

termos considerados. Começa-se pelos exegetas e suas considerações, para depois procurar os significados compreendidos na filosofia e na teologia e analisar quanto se aproximam e quanto se afastam dos significados encontrados em Paulo pelos exegetas.

O texto é parte de uma resposta, a ser completada ainda noutro artigo, já que diante da análise do corpo e corporeidade em nosso mundo recente, exposta no artigo anterior, aqui se toma não apenas os significados e corpo e corporeidade, mas de pessoa e personalidade, e suas relações, conceitos todos muito caros à cultura atual.

Este texto é parte de minha tese doutoral em teologia bíblica “Existência corporal cristã segundo Paulo: um estudo teológico-bíblico em 1Cor 6,12-20” defendida em 2008 na Pontifícia Universidade Gregoriana.

Ajuda ter em mente o texto abaixo escrito, em tradução proposta pelo autor:

1. Cor 6,12-20

“12. Tudo me é permitido, mas não tudo ajuda: Tudo me é permitido, mas eu não me deixarei dominar por nada

13. Os alimentos são para o ventre e o ventre para os alimentos. Mas Deus destruirá este e aqueles. Mas o corpo não é para a pornéia, mas para o Senhor, e o Senhor para o corpo: 14. Deus, pois, que ressuscitou o Senhor, ressuscitará também a nós com o seu poder. 15. Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo? Tomarei, pois, os membros de Cristo e os farei membros de uma prostituta? Nunca!

16. Ou não sabeis que quem se une à prostituta é [forma, constitui] um só corpo [com ela]? Pois serão, é dito, os dois numa só carne. 17. Mas o que se une ao Senhor [constitui com ele] um só espírito.

18. Fugi da fornicação. Todo pecado que o cometa é fora do corpo: mas o fornicador peca contra [dentro de] seu próprio corpo.

19. Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo que está em vós o qual recebestes de Deus, e que não sois de [pertenceis a] vós mesmos? 20. De fato fostes comprados a um [alto] preço. Glorificai, pois, a Deus no vosso corpo”.

2. *Corpo e Corporeidade em exegese e teologia bíblica*

1.1. Centralidade da teologia da corporeidade

Vanni, entre outros, já levantara a centralidade da teologia da corporeidade em 1Cor e propõe uma estrutura em quatro blocos literários, dos quais o terceiro refere-se à teologia da corporeidade¹. Lieu defende que já para os judeus toda experiência humana acontece na corporeidade (*embodied*)². O termo «corporeidade» vem utilizado a cada momento pelos diferentes autores.

Pode-se propor que 1Cor 6,12-20 seja o principal texto sobre o corpo e a corporeidade em Paulo³. Collins propõe como título desta perícopes *existência incorporada* («*embodied existence = corporeidade*»)⁴. Segundo Thiselton, também «Paulo falou da corporeidade dos fiéis como o templo do Espírito» (3,17)⁵. Com a afirmação formular que o «corpo é para o Senhor e o Senhor é para o corpo», Paulo enfatiza que o senhorio de Cristo é exercido sobre os cristãos em sua existência corporal. Nesta instância reside sua compreensão do significado da existência humana em corporeidade (*embodied*). Com a fórmula resumida de 6,13c, Paulo argüi que a existência humana na corporeidade deve ser compreendida à luz da solidariedade humana com o Senhor ressuscitado e esperado. Fala-se aqui da própria identidade em relação à corporeidade do cristão⁶.

¹ U. VANNI, *Nuevo Diccionario*, 294-303.

² J.M. LIEU, *Christian Identity*, 196.

³ J.D.G. DUNN, *Theology of Paul*, 55.

⁴ R.F. COLLINS, *First Corinthians*, 239.

⁵ A.C. THISELTON, *First Corinthians*, 469.

⁶ H. MERKLEIN, *Erste Korinther*, 73.

2.2 Origem do termo em exegese

O termo corporeidade não é um termo bíblico, mas usado por muitos exegetas a partir de Käsemann, 1969⁷. Por isso é bom lembrar suas palavras. Segundo ele, a «corporeidade é a essência do homem enquanto tem necessidade de participar daquela que é criatural, e na sua capacidade de comunidade no sentido mais amplo, e isto é, na sua relação com um mundo que de vez em vez a pré-existe»⁸. A corporeidade do cristão se estende à Igreja e à sua ressurreição com o corpo de Cristo, numa relação de solidariedade e serviço já na terra⁹. Käsemann conclui que Paulo entende a «corporeidade como meio de comunicação e participação em vista do mundo». Por fim, ele entende globalmente que «Cristo libertador alcança corporalmente todas as amplitudes, as profundidades e anfractuosidades. O discurso sobre a corporeidade da Igreja é também discurso sobre a dimensão do senhorio do Cristo ressuscitado»¹⁰.

⁷ E. KÄSEMANN, «Antropologia», 34-35, quando defende que o «frequente paralelismo entre “corpo” e “carne” revela que o elemento da “corporeidade” da existência terrena possuía para ele uma importância decisiva e não deve ser absolutamente relativizado. Pelo contrário, «Paulo assinala à corporeidade uma importância não só antropológica, mas também eucarística, eclesiológica e, até cristológica [...] o Apóstolo quer que o homem seja inteiramente entendido partindo da corporeidade, e por isso aí refere até a cristologia e a soteriologia». Não se encontra o termo «corporeidade» ou a abordagem de seu conteúdo na obra anterior e clássica de E. Käsemann, *Leib*.

⁸ E. KÄSEMANN, «Antropologia», 39.

⁹ E. KÄSEMANN, «La nozione di “corpo”», 15. Käsemann acentua: «onde o cristão individual e a comunidade cristã não se colocam ao serviço da libertação da criatura e não confirma este fim nas mais profundas e secretas exigências da corporeidade, não há verdadeira Igreja» (*Ibid.*, 16).

¹⁰ E. KÄSEMANN, «La nozione di “corpo”», 17.

2.3 Temática fundamental em Paulo

Wendland, a seguir, irá afirmar que «a corporeidade está no fundo nos caminhos de Deus»¹¹. Em sua tese doutoral em teologia bíblica, Teani conclui que «a temática fundamental sobre a qual verte a reflexão do Apóstolo vai individuada na corporeidade presente e futura»¹², no «corpo de Cristo» e não tanto na ressurreição¹³. Aponta também o «conceito de “relação”, assumido por um número crescente de autores como categoria-chave para a interpretação da corporeidade»¹⁴. Afirma que «a corporeidade qualificará também a vida escatológica, mas em modo profundamente diverso da existência terra. A estrutura relacional do homem será, ao mesmo tempo, mantida e transformada»¹⁵.

Scaturchio, também em tese em teologia bíblica, defende que a unidade corporal com Cristo é uma relação de corporeidade¹⁶.

Dunn pondera que em Paulo, em relação aos significados de *sōma*,

Uma palavra melhor para usar – poderia também ajudar-nos a quebrar os pré-conceitos do século XX – é o termo alternativo corporeidade (ingl: *embodiment*; it: *corporamento*) – *sōma* como a pessoa corporada (ingl: *embodied of the person*; it: *corporamento della persona*). Neste sentido, *sōma* é um conceito relacional [...] o meu “eu” corporado (it: *corporato*; ingl: *embodied me*), que significa aquele pelo qual “eu” e o mundo podemos agir

¹¹ H.-D. WENDLAND, *Le lettere ai corinti*, 104.

¹² M. TEANI, *Corporeità e resurrezione*, 281.

¹³ M. TEANI, *Corporeità e resurrezione*, 282.

¹⁴ M. TEANI, *Corporeità e resurrezione*, 285.

¹⁵ M. TEANI, *Corporeità e resurrezione*, 286.

¹⁶ V. SCATURCHIO. *Tempio e corporeità*, 27: «Cristo comunica sua vida a cada membro do seu corpo e, no caso específico, membro é a nossa corporeidade».

um sobre o outro [...] O corpo é um meio de interação e cooperação¹⁷.

Este significado é mais evidente em 1Cor 6,13-30:

O que ele lembra aos coríntios era que eles *próprios* («us» – 6,14) eram membros de Cristo – mas eles próprios precisamente como seres de corporeidade (ing: *embodied beings*; it: *essere corporati*), cujos engajamentos corporais indicavam a qualidade e o caráter de seu compromisso e discipulado. Assim o conceito de corpo é mais que corpo físico. Mais ainda, como corpos eles estão necessariamente em relações corporais como membros do corpo de Cristo que devem ser decisivos¹⁸.

2.4 Pneumatologia e escatologia da corporeidade

Também o corpo como corporeidade encontra-se em «templo do Espírito Santo», outra forma de dizer «o Espírito Santo em vós» (6,19).

A importância do corpo como corporeidade pessoal igualmente é clara em Rm 12,1: Quando Paulo intima que eles ofereçam seus corpos significa a si mesmos, em paralelo com Rm 6,13.16 — a mesma palavra em Rm 6,13.19 e 1Cor 6,15 — *sōma* denota a coletividade de «membros», expressão de suas relações de corporeidade concretas do dia-a-dia¹⁹.

Em 1Cor 15,35-44²⁰, ao abordar a ressurreição, Paulo visa a «transformação da inteira pessoa em sua corporeidade [...]

¹⁷ J.D.G. DUNN, *Theology of Paul*, 56.

¹⁸ J.D.G. DUNN, *Theology of Paul*, 58.

¹⁹ J.D.G. DUNN, *Theology of Paul*, 58, aqui apela para E. KÄSEMANN, *Worship*, que voltará a fazer do termo em §20.1 e §20.3 de seu livro.

²⁰ O autor permanece perplexo ao notar como alguns exegetas falham em reconhecer aqui a corporeidade de Jesus ressuscitado e remete à sua obra: J.D.G. DUNN, *Christology*, 107-108, indica para comparar Rm 8,11 e Fl 3,21, além de remeter ao §11.5a desta obra.

Redenção para Paulo não era alguma espécie de escape da existência corporal, mas uma transformação numa espécie diferente de existência corporal»²¹. O destino escatológico do ser humano no final das contas determina o que é benéfico, mas é o ser humano em corporeidade que tem um destino escatológico (15,35-49)²². Em 15,12-58 a continuidade da identidade e a transformação do modo de ser constituem dois princípios da ressurreição do *sōma*. Deus nos (*'emās*) ressuscitará (*'exegereī*, futuro, 6,14) como a corporeidade única em-Cristo, para quem a existência «corporal» interessa²³. O *sōma* é a vida atual *em sua totalidade*, e o *sōma* da ressurreição, i. é, a transformação do *inteiro self* humano como parte da corporeidade ressuscitada em Cristo, uma identidade humana somática²⁴.

Com uma referência final ao corpo, Paulo contrapõe a concepção de corporeidade àquela dos coríntios sobre liberdade no corpo e se contrapõe a qualquer concepção que separe espírito e corpo, mesmo no culto em glorificação a Deus (6,20)²⁵.

2.5 Corporeidade e Igreja

O §15 de Dunn reafirma que somos inseridos na corporeidade de Cristo a partir do batismo²⁶. Não somente o cristão, mas a Igreja é corpo de Cristo. Isto Dunn aborda no cap. 5, § 20, especialmente §§ 20.1 a 20.4 de sua obra. A identidade

²¹ J.D.G. DUNN, *Theology of Paul*, 60, nota 44 e p. 61.

²² R.F. COLLINS, *First Corinthians*, 246.

²³ A.C. THISELTON, *First Corinthians*, 465; B. BYRNE, *Eschatologies of Resurrection*.

²⁴ A.C. THISELTON, *First Corinthians*, 463. M.E. DAHL, *The Resurrection of the Body*, 94.

²⁵ R.F. COLLINS, *First Corinthians*, 249-250. R.H. HORSLEY, *1 Corinthians*, 94: «Para Paulo, o *self* era incorporado e a vida era fundamentalmente social, relacional, histórica [...] os “corpos” dos membros eram os “membros” corporais de Cristo».

²⁶ J.D.G. DUNN, *Theology of Paul*, 392-395.

corporativa aparece em outra forma ao início de Rm 12 (12,1-2), referente ao culto corporal a Deus²⁷.

Segundo Lieu, a ordem criada é fundamentalmente boa e toda experiência humana acontece, já para os judeus, na corporeidade²⁸.

2.6 Identidade e existência corporais humanas

Dando um passo à frente, lembremos que a identidade cristã é corporativa. Tal identidade aparece em Gl 3,28, similarmente a 1Cor 12,13²⁹. «Devemos supor que Paulo tem em mente o caráter da existência corporal humana, a natureza corporativa da sociedade, o corpo como um meio pelo qual seres de corporeidade podem estar em comunicação um com o outro»³⁰.

Devemos agora considerar a expressão «existência corporal», que consta do título desta tese e vem citada justamente no parágrafo anterior. Existência corporal ou «em corporeidade» (*embodied existence*) vem encontrada em diversos autores, e seus textos, especialmente dentre os mais recentes: em primeiro lugar, e notavelmente, no título atribuído a 1Cor 6,12-30 em Collins³¹. Ele também afirma a subserviência ao Senhor pervade o *ethos* cristão a respeito da existência corporal, incluindo sua função sexual (ver 7,40)³².

Merklein é também explícita: com a fórmula resumida de 6,13c, Paulo argúe que a existência humana na corporeidade deve ser compreendida à luz da solidariedade humana com o Senhor ressuscitado e esperado. Fala-se aqui da própria identidade em

²⁷ J.D.G. DUNN, *Theology of Paul*, 544.

²⁸ J.M. LIEU, *Christian Identity*, 196.

²⁹ J.D.G. DUNN, *Theology of Paul*, 534-536.

³⁰ J.D.G. DUNN, *Theology of Paul*, 544.

³¹ R.F. COLLINS, *First Corinthians*, 239.

³² R.F. COLLINS, *First Corinthians*, 245.

relação à corporeidade do cristão³³. Relaciona-se, portanto, existência corporal, corporeidade e identidade.

Schnelle conclui sua abordagem de *sōma* afirmando que ele significa a existência corporal, como a auto-compreensão no mundo atual e sendo incorporado no ato criativo de Deus³⁴.

2.7 Resumo entre os exegetas

Antes de uma verificação interdisciplinar convém um resumo dos significados encontrados para corporeidade entre os exegetas. Começando por Käsemann têm-se: relação, meio de comunicação e participação em vista do mundo, realidade criatural e comunidade, relação com um mundo. Teani repete o conceito de relação. Dunn refere também relação, relações concretas do dia-a-dia, relação eu-mundo, meio de interação e cooperação, relações corporais como membros do corpo de Cristo, corpo como templo do Espírito Santo, transformação da corporeidade na ressurreição, identidade humana somática, natureza corporativa da sociedade. Collins afirma que o destino escatológico será em corporeidade.

3. Corpo e Corporeidade na verificação da antropologia filosófica

Em obras de teologia bíblica afirma-se, p. ex., que «A redescoberta da problemática da corporeidade é característica da nossa cultura contemporânea»³⁵. Brambilla observa que na questão do corpo os manuais de teologia pós-conciliares produziu resultados mais que tudo desilusórios, talvez por concentrar no tema de imagem de Deus e em razão do dualismo presente na tradição cristã, em particular pela suspeita da

³³ H. MERKLEIN, *Erste Korinther*, 73.

³⁴ U. SCHNELLE, *Apostle Paul*, 497-498.

³⁵ R. CAVEDO, «Corporeidad», NDTB, 308.

corporeidade³⁶. Por outro lado, a categoria de «corporeidade» foi percebida como um problema fundamental para a antropologia filosófica e o seu ponto de partida, pois a compreensão do homem encontra seu núcleo germinal da compreensão de sua condição corporal³⁷.

Não somente isso, mas meditar sobre a corporeidade é um fato caro ao pensamento contemporâneo que abandonou o dualismo dos séculos passados e é o homem em sua existência concreta como um espírito no mundo³⁸. «A corporeidade e o seu significado para uma teoria integral do homem constituem tema de grande importância e atualidade para grande parte dos filósofos contemporâneos»³⁹.

3.1 Santo Tomás de Aquino: corpo-essência

O próprio Sto. Tomás já afirmava que no espírito existe e coexiste junto ao intelecto também uma consciência unificante e reflexa da corporeidade: «*Idem ipse homo este qui percipiti se intelligese et sentire; sentire autem non est sine corpore*»⁴⁰. Tomando o corpo como relação, como veremos abaixo, o Santo defendeu: «pelo amor de caridade com que amamos a Deus, devemos também amar nosso corpo»⁴¹.

Lobato afirma, por um lado, que na antropologia de Sto. Tomás de Aquino «há três afirmações básicas e definitivas sobre a corporeidade: 1) o corpo é a essência do homem; 2) é constitutivo da perfeição humana; 3) é ao mesmo tempo princípio de limitação e instrumento da alma»⁴² e, por outro lado, que «Para Sto. Tomás de Aquino o homem é corpo, essencialmente corpóreo, mas não é exclusivamente corpo». Não

³⁶ F.C. BRAMBILLA, «Il corpo alla prova dei manuali», 147.

³⁷ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, I.

³⁸ K. RAHNER, *Spirito nel mondo*.

³⁹ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 250.

⁴⁰ E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, I, 141; *Summa theol.* I, q. 76, a. 1.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* 2-2, q. 25, a. 5, in c.

⁴² A. LOBATO, «El cuerpo humano», 101.

entra em discussão o fato que o homem tenha corpo. O problema consiste no modo de pertença do corpo ao ser do homem. As soluções oscilam entre dois extremos: 1) a tentação mais persistente e mais antiga é a redução do homem à corporeidade, que persiste na antropologia da atualidade com roupagens científicas novas; 2) a redução do corpo a mero acidente do espírito, uma constante do platonismo na cultura, nos idealismos, racionalismos do passado e persiste nos existencialismos e personalismos do presente. Para Sto. Tomás o homem é corpo e não há homem em plenitude onde não há corporeidade. O corpo não só é elemento essencial no ser e no fazer⁴³. A própria «dignidade do homem revela-se de um modo primário através da corporeidade»⁴⁴. Tal dignidade deriva do fato que «o homem é imagem de Deus pela condição espiritual, e está no vértice da condição corporal [...] se define como *animal racional*, e pode chamar-se também *espírito encarnado*, *horizonte e confim* onde se encontram todos os graus o ser, o espiritual e o corporal»⁴⁵. Sto. Tomás descreve a dignidade do corpo humano a partir da sua forma, quando o compreende desde a teoria hilemórfica, e assim penetra a essência da corporeidade humana⁴⁶ e defende apaixonadamente a unidade do homem. Nem o corpo é um todo e nem a alma. Nenhum dos dois é uma substância completa⁴⁷. A teoria hilemórfica, aplicada ao homem, dá razão da unidade profunda do ser humano e da diferença do corpo humano de todos os demais⁴⁸. Sto. Tomás dirá que só a alma como princípio de natureza espiritual explica de modo coerente a unidade de meu sentir na corporeidade e do meu compreender que a transcende⁴⁹.

⁴³ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás de Aquino», 41-42.

⁴⁴ A. LOBATO, «El cuerpo humano», 114.

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gentes*, II, 81.

⁴⁶ A. LOBATO, «El cuerpo humano», 143.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima* a. 1.

⁴⁸ A. LOBATO, «El cuerpo humano», 153.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De unit. intell.* 61-62.

Para Sto. Tomás há duas formas de entender a corporeidade: 1) o modo accidental descreve o corpo pelos acidentes. O dualismo cartesiano teve aqui seu ponto de apoio. Em Tomás de Aquino a dimensão corporal é autêntica, constatável, e é o sujeito dos demais acidentes; 2) em sua razão de ente, a corporeidade encontra um sentido mais profundo. Trata-se aqui de um dos componentes desde a unidade e a verdade de seu ser homem. É a corporeidade como matéria, constituída pela alma, que é a forma. Mas Sto. Tomás também afirma que «uma primeira forma de entender a *corporeidade* é desde a forma substancial do corpo [...] É, portanto, necessário afirmar que a *corporeidade*, enquanto forma substancial do homem não é outra coisa que a alma racional, que em sua matéria requer ter três dimensões: posto que é ato de certo corpo»⁵⁰. A corporeidade em sua essência vem dada ao corpo desde a alma. «O corpo humano não tem um ser distinto do que recebe da alma»⁵¹.

A corporeidade está também na origem da diferença entre homem e mulher. Tomás de Aquino põe em relevo a *diferença* nesta perfeição do ser humano, quer dizer que a mulher e o homem realizam a perfeição do ser humano em modos diversos. A dignidade de ambos se realiza no ser pessoal e «ser imagem de Deus é comum ao varão e à mulher»⁵².

Até aqui, pode-se concluir que o homem é corporeidade, exclusivamente, embora essencial no seu ser e fazer, como foi acima afirmado. A alma e o corpo formam uma unidade substancial no homem.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* 1, q. 3, 2.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.* d. 2, q. 1, a. 3, q. 1, ad 2.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *In I Cor.* 11,2.

3.2 Lucas: corpo-objeto; corporeidade-sujeito; corpo: espírito encarnado

Na atualidade, em termos filosóficos, Lucas Lucas propõe que: «O “corpo” indica o *corpo-objeto*, e corresponde à realidade objetiva, considerada a partir do externo como um objeto dos outros. A “corporeidade” refere-se, ao invés, ao *corpo-sujeito*, à realidade humana corpórea considerada como um sujeito espiritual-corpóreo»⁵³. Este autor defende que «a distinção terminológica *corpo* e *corporeidade* reenvia, portanto, a uma distinção conceitual. O corpo indica a expressão concreta, extrínseca e objetiva. A corporeidade é o modo de ser do homem, a sua dimensão metafísica»⁵⁴.

Há uma unidade entre corpo e espírito. Por isso, Lucas Lucas concebe o homem como *espírito encarnado*. Tal unidade só num segundo tempo se deixa perceber como dualidade. É o homem como ser-no-mundo que se apresenta como espírito encarnado, não um espírito que permanece num corpo, mas «um espírito cuja natureza tem como traço distintivo a corporeidade, vale dizer, a exigência de um “conjunto” material que forma com

⁵³ R. LUCAS LUCAS, *Antropologia*, 19. Id., *Orizzonte verticale*, 252: «A corporeidade é uma noção mais ampla de corpo, e indica a inteira subjetividade humana sob o aspecto de sua realidade material, enquanto é constitutiva da identidade pessoal». Por sua vez, «corpo é a natureza espiritual tornada parcialmente exterior ao *eu*» (J. DE FINANCE, *Cittadino di due mondi*, 135). Y. LEDURE, *Transcendenze*, 55, identifica na capacidade de pensamento esta distinção entre corpo e corporeidade: «Deu-se o nome de corporeidade a esta aceção do humano a partir de um corpóreo que se determina e funciona como “eu” pensante. A corporeidade reenvia ao específico do “corpo próprio” que é o homem em diferença do universal corpóreo do animal vivente. Esta expressão faz entender o sentido propriamente humano do termo tedesco *Leib*, em oposição a *Körper* que define a ordem do biológico corpóreo. Deste ponto de vista, a corporeidade indica a função pensante do corpóreo, isto que se realiza só no homem. O homem é corpo sem reduzir-se ao corpóreo biológico. Ele tem as suas raízes no universo pulsional, mas um pulsional que nele se torna consciente».

⁵⁴ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 253.

ele um único ser e graças ao qual se insere, a título de elemento, no cosmos»⁵⁵. Lucas Lucas na obra que traz justamente o título *El hombre espirito encarnado*, afirma que «O Espírito no homem é a *alma*, ou seja, o espírito informador da matéria; a matéria por sua vez, chega a ser *corpo*, ou seja, matéria informada pelo espírito»⁵⁶.

3.3 Uma primeira palavra de fenomenologia

A conceitualização dos exegetas, especialmente a de corporeidade como relação, vai encontrar-se mais estreitamente é junto à fenomenologia. Rochetta, em sua obra de teologia bíblica, corretamente já acrescenta que «a corporeidade é inerente à totalidade da pessoa e interfere na sua interioridade e no seu relacionar-se com os outros no mundo»⁵⁷. Segundo este autor: «A corporeidade è o campo manifestativo/atuativo do eu pessoal. Em toda parte o corpo participa da realização total da pessoa, a revela e a cumpre»⁵⁸. Sgreccia, em função da bioética, pode assim explicitar a questão:

O definir a essência da pessoa e o defini-la como corporeidade e espiritualidade unidas não quer dizer tirar da pessoa a sua característica de «sujeito» e «objetivar» o homem: quer dizer simplesmente definir ou explorar as profundidades reais que se escondem nas profundidades do «eu», ou do «tu» na sua relação social⁵⁹.

⁵⁵ J. de FINANCE, *Cittadino di due mondi*, 134-135; R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 266-267.

⁵⁶ R. LUCAS LUCAS, *El hombre, espirito encarnado*, 269.

⁵⁷ C. ROCCHETTA, *Teologia della corporeità*, 99. Segundo este autor: «A corporeidade è o campo manifestativo/atuativo do eu pessoal. Em toda parte o corpo participa da realização total da pessoa, a revela e a cumpre»

⁵⁸ C. ROCCHETTA, *Teologia della corporeità*, 118.

⁵⁹ E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, I, 140.

A corporeidade vem situada como dimensão constitutiva do homem, quando o corpo vem reabilitado pela fenomenologia, sobretudo a partir de Merleau-Ponty⁶⁰. A concepção fenomenológica da corporeidade nasce como tentativa de superação das visões dualista, intelectualista, materialista do corpo⁶¹. A ênfase vem colocada sobretudo no significado simbólico da corporeidade em vista da constituição da identidade e da descoberta da verdade⁶². Husserl, introduziu a distinção originária entre *Körper*, entendido como corpo orgânico, objeto de estudo e *Leib*, corpo vivido e consciência do próprio corpo, presença subjetiva⁶³. Merleau-Ponty supera a subjetividade da corporeidade, levando-a a uma consideração de um concreto ser-inseridos no mundo: «O corpo próprio está no mundo como o coração no organismo [...] é o nosso meio geral de ter um mundo»⁶⁴, mas também mantém a subjetividade: «Eu sou o meu corpo [...] O corpo é um conjunto de significados vividos»⁶⁵, ou melhor ainda, «a minha existência como subjetividade faz totalmente um com a minha existência como corpo e com a existência no mundo, e porque o sujeito que eu sou, concretamente considerando, é inseparável deste corpo e deste mundo»⁶⁶.

A própria sexualidade relaciona-se a uma série de estados afetivos, e visa «descobrir em funções ditas “puramente corpóreas” um movimento de reintegrar a sexualidade no ser humano [...] o evento corpóreo tem sempre um *significado*

⁶⁰ M. TEANI, *Corporeità e resurrezione*, 51; M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 214 e 218.

⁶¹ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 376. Para uma análise complexiva de tal prospectiva ver V. MELCHIORRE, *Il corpo*, Brescia 187-230.

⁶² F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 374.

⁶³ E. HUSSERL, *Meditazione cartesiane*, § 44.

⁶⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 277.

⁶⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 214. Melhor é observar que «procurando descrever o fenômeno da palavra e o ato expresso de significação, teremos um modo de superar definitivamente a dicotomia clássica do sujeito e do objeto» (*Ibid.*, 244).

⁶⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 522.

psíquico»⁶⁷. Como o corpo em geral, a sexualidade não deve ser considerada um conteúdo fortuito de nossa existência: «A sexualidade, se diz, é dramática *porque* nós aí empenhamos toda a nossa vida pessoal»⁶⁸. Referindo-se ao desejo, escreve: «Esta compreensão erótica não pertence à ordem do intelecto, porque o intelecto compreende percebendo uma experiência sob uma idéia, enquanto o desejo compreende cegamente coligando um corpo a um corpo»⁶⁹. E também, quanto à percepção, «o corpo de outro, como portador de um comportamento, é o primeiro dos objetos culturais e aquele em virtude do qual existem todos», além do que «A existência do outro constitui uma dificuldade e um escândalo para o pensamento objetivo»⁷⁰.

3.4 Marcel: ser, não-ser corpo, ter um corpo e a auto-percepção de um corpo

Marcel assume que «O que é próprio do meu corpo é não existir só, não poder existir só»⁷¹. Se a existência humana é tal em quanto é um «ser com» outros, ser abertos aos outros, isto é possível através da corporeidade e sua linguagem: o corpo é «presença» diante dos outros, é síntese memorial do passado, presente e futuro diante dos outros, é síntese memorial do passado, presente e futuro diante da sociedade; isto é, comportando entre os homens o reconhecimento recíproco, reconhecimento como pessoa e a possibilidade da comunhão⁷². Marcel coloca a ambivalência do corpo nas expressões «eu tenho um corpo» e «eu sou um corpo»⁷³, ambas válidas, mesmo se nenhuma das duas pode ser usada em sentido absoluto. É exato dizer «eu tenho um corpo», mas não o possuo como os outros

⁶⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 220.225.227.

⁶⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 238 e 240.

⁶⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 223.

⁷⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 453.

⁷¹ G. MARCEL, *Être et avoir*, 119-120; ID., *Journal de métaphysique*, 252.

⁷² G. MARCEL, *Homo viator*.

⁷³ G. MARCEL, *Journal de métaphysique*, II, 252.

objetos, no sentido que não posso tomar distância do meu corpo e também não o posso usar sem que as conseqüências se repercutam sobre a inteira pessoa. Ao mesmo tempo, a expressão «eu sou um corpo» vai acompanhada da clarificação que «não sou somente corpo», mas também qualquer outra coisa. Melhor dizer então «a autopercepção de ser num corpo»⁷⁴. «Ou se deveriam sem dúvida encontrar ainda outras expressões para dizer juntos a diferença e a unidade: *eu sou sujeito do meu corpo; eu vivo o meu corpo; eu existo o meu corpo; o meu corpo é o meu modo de ser*»⁷⁵.

3.5 Levinas e Bruaire: ser o corpo não o sendo e o outro

Estas duas últimas fórmulas concordam com uma preciosa intuição de Levinas: «O corpo aparece como um advérbio mais que como um substantivo»⁷⁶, mas ainda «Ser corpo [...] é ser mim mesmo não obstante vivendo no outro»⁷⁷. Em relação a *ser-no-mundo*, segundo a percepção fenomenológica, significa para o corpo fugir do assédio do mundo para habitar o mundo, superando-me para ser no mundo, pois «Nós, ao invés, que habitamos um corpo, podemos ter o mundo só se fazemos do nosso corpo não um obstáculo para superar, mas o veículo no mundo. Isto significa *ser o próprio corpo não o sendo*»⁷⁸.

⁷⁴ S. PALUMBIERI, *L'uomo*, 105. M. HENRY, *Philosophie and Phenomenology of the Body*, 8, ao falar de um «corpo transcendental», refere um corpo no coração da realidade humana, «um corpo que é um “eu”».

⁷⁵ X. LACROIX, *Il corpo di carne*, 169.

⁷⁶ E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, 166. Segundo Levinas (*Ibid.*), o humano diz primeiro de tudo um ser «modo de ser», se queremos evitar os escolhos do substancialismo, que tornariam a coisificar a substância.

⁷⁷ E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, 117, mas também (*Ibid.*, 168: «Ser corpo significa, de uma parte, manter-se, ser dono de si, e, doutra parte, manter-se sobre a terra, ser no outro e, portanto, ser impedidos pelo próprio corpo».

⁷⁸ U. GALIMBERTI, *Il corpo*, 133.

O meu corpo não é imediatamente eu. Segundo Bruaire, o corpo é só mediadamente, com a mediação da consciência e da liberdade «Se o meu corpo fosse eu, se eu fosse o meu corpo, eu seria incapaz de destacar-me, e de opor-me ativamente ao objeto. Eu não teria nem autonomia, nem consciência, nem independência, nem vontade»⁷⁹. Não existimos sem viver, a vida *humana* brota da vida *natural* do corpo só se lhe opondo⁸⁰.

Levinas propõe uma inversão anti-idealista da relação entre corpo e consciência. O corpo é o próprio advento da consciência⁸¹. A consciência «é mais exatamente uma atualização da corporeidade do corpo»⁸². Também segundo ele, o corpo é um evento ontológico⁸³. Explicitamente, «A corporeidade é o modo de existência de um ser cuja presença se atualiza no instante da sua presença»⁸⁴. Entre necessidade, gozo e alteridade há uma ambigüidade na articulação do próprio corpo. O Outro é irredutível ao Mesmo. Se o gozo é o movimento do Mesmo, não é ignorância do outro, mas o seu desfrute/exploração. Mas propriamente a relação com o Outro — que se inscreve no corpo como sua elevação — torna possível a transformação do gozo em consciência e trabalho⁸⁵, porém, a liberdade como possibilidade de equívoco é o corpo, pois a vida é corpo em confronto com o outro. «Ser corpo significa, por uma parte manter-se, ser dono de si, e, de outra parte, manter-se sobre a terra, ser no outro e, portanto, ser impedidos pelo próprio corpo»⁸⁶. Assim que «a corporeidade descreve o regime ontológico de uma primeira alienação de si, que é contemporânea ao próprio fato com o qual

⁷⁹ C. BRUAIRE, *Filosofia del corpo*, 95.

⁸⁰ C. BRUAIRE, *Filosofia del corpo*, 245-246.

⁸¹ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, XXXIV.

⁸² E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 169.

⁸³ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, XLIII.

⁸⁴ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 230.

⁸⁵ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 116-117.

⁸⁶ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 167-168.

o si garante, desde a incógnita dos elementos, a sua independência, isto é seu senhorio de si ou a sua segurança»⁸⁷.

3.6 Ricoeur: ipseidade e alteridade no corpo

Talvez foi Ricoeur o autor que melhor interpretou o compromisso positivo herdado da fenomenologia, por instituir a relação entre a consciência, corporeidade e alteridade, através do seu longo trajeto que chega até a obra *Soi-même comme un autre*⁸⁸. Há alteridade do próprio corpo, uma alteridade como constitutiva da própria ipseidade⁸⁹. O estatuto ontológico deste ser que nós somos vem ao mundo no modo da corporeidade. O corpo próprio é o lugar da constituição da pessoa⁹⁰. Nota-se que Ricoeur quer passar da fenomenologia à ontologia. Ricoeur é fundamental em qualquer consideração hermenêutica, mas isto será objeto do próximo artigo já anunciado.

3.7 Identidade e diferença na dialética: corpo-psiquismo-espírito em Lima Vez

Lima Vaz convergentemente afirma: «ao situarmos a corporalidade no interior do movimento dialético da constituição do sujeito, atribuímos ao corpo o estatuto de estrutura fundante do *ser do homem*». No entanto, a correspondência conceptual entre *ser-homem* e *ser-corpo* exprime uma *identidade na diferença*. Há uma oposição dialética entre o *sujeito* e o *corpo*-

⁸⁷ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 232. Prosseguindo, Levinas afirma: «A corporeidade da vontade deve ser interpretada a partir desta ambigüidade do poder voluntário que se expõe aos outros no seu movimento centrípeto de egoísmo. O corpo é o seu regime ontológico e não um objeto. O corpo em que pode brilhar a expressão e em que o egoísmo da vontade se torna discurso, e oposição por excelência, traduz, ao mesmo tempo, a entrada do eu nos cálculos dos outros».

⁸⁸ P. RICOEUR, *Sé come um altro*.

⁸⁹ P. RICOEUR, *Sé come um altro*, 42.78.

⁹⁰ P. RICOEUR, *Sé come um altro*, 51.136.

objeto. Assim, 1) o homem *é* o (seu) corpo, quando o corpo é constitutivo de sua essência. O corpo próprio define-se como o pólo imediato da presença do homem no mundo; 2) o homem *não é* o (seu) corpo, quando o sujeito afirma o seu *ser* como transcendendo os limites da corporalidade, ou seja, os limites da presença imediata do homem no mundo⁹¹. O psiquismo atesta a presença de um nível estrutural original no homem que se mostra irredutível à estrutura somática, embora em continuidade funcional com o corpo. «A presença psíquica é *mediatizada* pela presença somática»⁹². Com isto, continuamos a nos interrogar se a pessoa é o seu corpo e em que medida e sentido.

Por este motivo, Sgreccia defende que:

«a filosofia do homem prefere utilizar o termo “corporeidade” ao invés de “corpo”: este exprime melhor a unidade corpóreo-espiritual de uma pessoa. A respeito do termo “corpo”, que se refere a uma parte da pessoa, reevocando a cisão clássica entre corpo e alma; “corporeidade” tem uma amplitude maior: indica a subjetividade humana na sua condição corpórea que constitui a identidade pessoal»⁹³.

Sgreccia já afirmara que dar um significado ao corpo, de fato, significa em concreto dar um significado ao homem. Ele afirma que o corpo é o homem⁹⁴, o que é problemático, como foi visto acima, mas, por outro lado, não existe um corpo que não pertença a um ser humano e não existe um ser humano que não tenha um corpo.

⁹¹ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, I, 181-182.

⁹² H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, I, 192.

⁹³ E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, I, 153.

⁹⁴ E. SGRECCIA, «Corpo e persona», 114. B. WILLIAMS, *Problemi dell'io*, 6, convergentemente afirma «A idéia de identidade pessoal, onde se omite de levar em conta o corpo, perde qualquer conteúdo». Ainda segundo L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, II, 6, o corpo humano é a melhor imagem da alma. O problema, como foi discutido, é dizer apenas que «o homem é corpo».

Segundo Lima Vaz, é, porém, a noção de espírito que constitui o elo conceptual entre a antropologia filosófica e a metafísica⁹⁵. É na experiência espiritual que o homem está presente a si mesmo e ao mundo, também como *identidade na diferença*, como falávamos do corpo. Mas é nesse nível que o homem abre-se necessariamente para a *transcendência* no sentido kantiano-moderno.

A *dialética* do espírito mostra que a unidade estrutural corpo-psiquismo-espírito é uma unidade segundo a *forma* (correspondendo à *forma* aristotélica, *psyché* ou *anima*) que deve realizar-se na relação dinâmica e ativa do homem com a universalidade do ser [...] Há um progresso na explicação estrutural do homem, que vai do somático ao noético-pneumático, e há um *retorno explicativo* que vai do noético-pneumático ao somático [...] Assim, está fechado o círculo dialético: do espírito ao corpo (inteligibilidade *em-si*) e do corpo ao espírito (inteligibilidade *para-nós*)⁹⁶.

O *corpo próprio* só é tal enquanto passa dialeticamente no *psiquismo* e este no *espírito*⁹⁷.

3.8 Scheller e Metz: corpo como epifania

Scheller sublinha o valor do corpo como «expressão» e, portanto, como cultura, civilização, capacidade de transformação tecnológica do mundo e da matéria e vê na mediação cultural do corpo a própria capacidade de realização da pessoa⁹⁸. Além disso, o corpo é capacidade de linguagem, justamente porque é expressividade, epifania, fenomenologia do eu; e isto não

⁹⁵ Para a exposição da categoria de espírito ver H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, I, 201-225.

⁹⁶ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, I, 224-225.

⁹⁷ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 51.

⁹⁸ M. SCHELLER, *Nature et formes de sympathie*, 187.

somente na linguagem falada, escrita ou artística, mas em toda a sua gestualidade⁹⁹. Mas a corporeidade pode mascarar, dissimular ou desvelar, revelar, fazer-se reconhecer pelo outro¹⁰⁰. Sobre o plano epifânico, pode-se concluir com Metz:

O corpo é sempre aparição do homem completo: é o ser conosco, a “presença” (F.J. Buytendijk), a “ação primeira” (G. Siewerth), a “palavra” (H.E. Hengstenberg), o “símbolo” (K. Rahner), o “mediador do ser” (B. Welte), a “excarnação” (H. Conrad Martinus), a “interioridade que se abre” (R. Guardini) do homem. No corpo encontra-se não somente um agregado material, mas a aparição do único homem completo¹⁰¹.

Como se pôde ler, a diversidade dos percursos filosóficos torna difícil estabelecer de modo unívoco a fenomenologia do corpo no século XX. Brambilla propõe reconduzir a três elementos fundamentais:

a) O sujeito tem uma referência originária e insuperável ao corpo, pelo que a consciência do mundo, dos outros e de si é sempre mediada por uma “prospectiva” corpórea; b) a consciência tem ao mesmo tempo um caráter “prospectivo” (a sua intencionalidade é corpórea) e “transcendente” (no sentido que é consciente da sua visão prospectiva, enquanto é capaz de superá-la/transgredi-la): daqui a dimensão simbólica da consciência; c) a prospectiva corpórea e a sua transcendência recolhe-se numa abertura simbólica ao ser, que vem à palavra (e ao ato) na consciência, isto é, no ser pessoal do eu¹⁰².

⁹⁹ J. MOURoux, *Sens chrétien de l'homme*, 43-74; J. GEVAERT, *Il problema de l'uomo*, 70-72.

¹⁰⁰ S. PALUMBIERI, *L'uomo*, 115-116; G. MARCEL, *Homo viator*, 53.

¹⁰¹ J.-B. METZ, «Corporeità», *Dz.T.*, I, 336.

¹⁰² F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 380-381. Ver V. MELCHIORE, *Corpo e persona*, 36-51; 53-91.

3.9 Palumbieri, Stein e Henry: corpo-condição ontológica do homem

Palumbieri ressalta que corporeidade é o corpo como experiência vivente, a dimensão que se percebe constantemente transcendida por parte do sujeito, no ato do pensamento e do projeto. O ponto de partida da corporeidade funda-se sobre a experiência originária ou autocompreensão pré-reflexa, aquela percepção imediata do corpo, da própria realidade corpórea¹⁰³ e refere-se à condição ontológica do ser unitário do homem¹⁰⁴. Stein fala da realidade corpórea também como estrutura ontológica e como percepção do corpo vivente sentindo-se como tal¹⁰⁵. As sensações são uma parte do material sobre o qual se funda a sua vida espiritual. Os efeitos da sensibilidade sobre a corporeidade correm mais paralelamente à categoria dos processos materiais causais¹⁰⁶.

Henry vai mais além, nas últimas possibilidades encontradas na fenomenologia. Recolocando ao centro o caráter intrinsecamente fenomenológico do evento da encarnação, aprofunda uma tríplice dimensão da corporeidade: 1) do corpo sentido ao corpo transcendental (que tem os poderes fundamentais de ver, sentir, tocar, ouvir, mover e mover-se) que o sente; 2) do corpo transcendental ao corpo originário (ontológico) não intencional, não sensível, cuja essência é a vida¹⁰⁷. Defende, portanto, a ontologia do corpo.

4. Rumo à antropologia teológica

Ricoeur põe antes de tudo a ênfase sobre o significado simbólico da corporeidade em vista da constituição da identidade

¹⁰³ S. PALUMBIERI, *L'uomo*, 101.

¹⁰⁴ S. PALUMBIERI, *L'uomo*, 108.

¹⁰⁵ E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, 160.

¹⁰⁶ E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, 162-163.

¹⁰⁷ M. HENRY, *Incarnazione*, 109-192, especialmente 128 e 136.

e da descoberta da verdade. Com estes acentos são delineados os termos do problema: o relevo do corpo para a constituição livre da identidade pessoal (*imagem*) na relação com a verdade (*de Deus*). É nesta ótica que prevalentemente o tema se apresenta, quando é prioritário nos manuais de antropologia teológica¹⁰⁸. Falta, no entanto produzir

uma reflexão antropológica sobre a relação entre a identidade do sujeito e o relevo que tem o corpo em ordem à constituição da consciência, como consciência da disposição de si e como efetiva determinação de si de frente à verdade e o bem que leva o homem ao cumprimento. Neste modo, se tem a possibilidade de um pensamento do corpo como «corpo próprio» que entre na constituição do sujeito livre, para o seu autodeterminar-se diante da verdade como consciência crente¹⁰⁹.

Desta forma supera-se a impositação dualista alma-corpo, a visão *objetivante* do corpo, a visão *espiritualista* da consciência, e a visão da alma que, a partir da filosofia cartesiana, torna-se consciência, sujeito, Eu, até cortar progressivamente sua substancialidade: a consciência como presença imediata de si. Desde o início, a fenomenologia quer superar a tradição antropológica de marca dualista, colocando o corpo ao centro, o eu de um sujeito encarnado, a relação entre corpo e consciência, o corpo situado no mundo, o corpo sentido e o corpo transcendente, auto-revelação da intencionalidade da vida¹¹⁰.

A identidade do sujeito tem a forma de uma auto-disposição do eu, mediada originalmente pela corporeidade, que se confia àquele bem que lhe vindo ao encontro pede ser

¹⁰⁸ Ver, p. ex., L.F. LADARIA, 137-145; G. COLZANI, *Antropologia teológica*, 393-397; F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 373-392.

¹⁰⁹ F.G. BRAMBILLA, «Il corpo alla prova», 165-166.

¹¹⁰ F.G. BRAMBILLA, «Il corpo alla prova», 166-173.

escolhido como forma da própria liberdade¹¹¹. O desenvolvimento de tal reflexão é condição para desenvolver uma antropologia fundamental da liberdade, necessária para compreender a figura cristã do homem. O homem como liberdade criada é relação e *imagem*, porque isto afirma o seu caráter de *liberdade criada*. Segue-se que

Em definitivo, uma teologia do corpo coloca-se no cruzamento do tema da identidade do homem, que se atua na doação de si àquele bem que originalmente a constitui, o eu encontra na forma corpórea (criada) — mesmo se não só nessa — o testemunho de uma promessa que descobre o compromisso da liberdade. Um compromisso que consiste nada menos que no confiar-se livre e grato (tornado possível pelo Espírito) ao dom do comunicar-se da própria vida de Deus¹¹².

Com as análises acima, crê-se fazer justiça à concepção de corpo, chamado corporeidade a partir da fenomenologia, ou por analogia a partir de Sto. Tomás. A questão não se resume a uma simplória oposição ser ou ter corpo, objetividade ou subjetividade, mas leva à questão da relação, à unidade do ser humano em relação a si, ao o/Outro (ao homem e a Deus), ao mundo, em sua essência em unidade com o espírito. A questão da corporeidade, como se viu, liga-se às questões da identidade, da diferença e do eu. Assim, pode-se, sem dúvida, atribuir o conceito de corporeidade ou ainda existência corporal a São Paulo.

¹¹¹ P. RICOEUR, «Méthodes et tâche d'une phénoménologie», 114, já ressaltava que a reconquista do Cogito deve ser total: eu desejo, eu posso, eu vivo e, em geral, a existência como corpo.

¹¹² F.C. BRAMBILLA, «Il corpo allá prova dei manuali», 184-185.

5. *Sōma é Pessoa?*

5.1 Segundo a exegese e a teologia bíblica

Começando pelos exegetas, Weiß considerou *sōma* uma grandeza de substância. Mas que *sōma* através do pronome pessoal pode ser substituído é claramente já em Weiß, segundo Bultmann, o fundamento para uma tradução de *sōma* com «a pessoa como um todo»¹¹³. Desde Bultmann, portanto, também se aponta que *sōma* significa a inteira pessoa, *self* humano, ou a individualidade, o que inclui tanto 1Cor 6,14 quanto presença do Espírito e obra da redenção e glorificação expressa nos vv. 19-20.

Aqui começa um longo debate, como continuará mais adiante. Muitos, certamente a maioria dos autores, concordam com esta linha de interpretação e o significado de pessoa para *sōma* encontra-se em dicionários bíblicos reconhecidos¹¹⁴. Bultmann discorda de Weiß, no entanto, na interpretação de *sōma* como grandeza de substância, porque Weiß tem uma compreensão accidental de *sōma* no significado de «o próprio *eu-Ich* do homem [...] exteriormente aderido» que quer excluir o que Bultmann defende: «o homem não tem um *sw/ma*, mas ele é *sōma* »¹¹⁵. Em 1 Cor 6,12-20, *sōma*, segundo Bultmann, indica o próprio cristão, mas aí se entremesclam de maneira peculiar os matizes de significação de *sōma*, corpo (*Körper*) e pessoa¹¹⁶.

¹¹³ R. BULTMANN, *Teologia*, 247 e 250.

¹¹⁴ H.G. LIDDELL – R.A. SCOTT, R., *Lexicon*; F. PRESIGKE, *Wörterbuch*; J.H. MOULTON – G. MILLIGAN, *Vocabulary*; BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch*.

¹¹⁵ R. BULTMANN, *Teología*, 248.

¹¹⁶ R. BULTMANN, *Teología*, 248-250: no v. 13 *ca* tem-se o lugar da vida sexual e também do corpo (*Körper*), no v. 13 cβ14 a pessoa, v. 15s o *Körper*, no v. 18 o *Ich* (eu), também pessoa, em v. 19s novamente o *Körper*. A impureza é um pecado que diz respeito ao corpo (1Cor 6,13-20, especialmente v. 18). Segundo, a interpretação de Bultmann não consegue ligar as nuances de significado de em 1Cor 6,13-20, *corpo* e *pessoa*, mas

Incrível é observar que Fitzmyer¹¹⁷, com sua reconhecida autoridade, propõe-se a uma síntese manual a respeito de *sōma*, segundo a qual se está na seqüência de Bultmann e outros, quanto a «corpo» e «self». Já, segundo Jewett¹¹⁸, a interpretação de Bultmann não consegue ligar as nuances de significado de em 1Cor 6,13-20, *corpo* e *pessoa*, mas passa as diferenças por alto. Se ele abrange ambos os aspectos, o material concreto permanece não considerado. Jewett, mais prudente, não identifica pessoa com corpo, mas *sōma* representa «a base da relação e unidade entre pessoas»¹¹⁹.

Käsemann concorda com Bultmann, que *sōma* significa o homem inteiro, mas também discorda do significado de pessoa porque muito orientado ao indivíduo¹²⁰, «pois para o apóstolo representa o homem em sua pertença ao mundo e, por conseguinte, em sua capacidade de comunicação»¹²¹, além de observar que «o significado técnico de “pessoa” atribuído à palavra “corpo” não me parece estar em Paulo»¹²². Observe-se que Käsemann está tocando nas relações com o mundo e com os outros, questão central na antropologia filosófica referente ao corpo, mas não aceita as concepções de forma ou substância no corpo relacionados à ressurreição, ao contrário de Bultmann, o que está correto em termos filosóficos e teológicos¹²³. Bultmann

passa as diferenças por alto. Se ele abrange ambos os aspectos, o material concreto permanece não considerado.

¹¹⁷ J.A. FITZMYER, «Pauline Theology», 1406.

¹¹⁸ R. JEWETT, *Anthropological Terms* 210s.

¹¹⁹ R. JEWETT, *Anthropological Terms*, 456; p. ex. em 1Cor 6,12-20; 10,16.

¹²⁰ E. KÄSEMANN, *Leib*, 119s; «Abendmahlslehre», 32; especialmente *1.Korinther 6,19-20*, 276s; «Antropologia», 34.

¹²¹ E. KÄSEMANN, *Ensayos exegeticos*, 244; 233-246. ID., *La nozione di «corpo»*, 9 e 11.

¹²² E. KÄSEMANN, «La nozione di “corpo”», 9.

¹²³ E. KÄSEMANN, *Leib*, 134s. O discurso de sw/ma no significado de forma, que pode ser substância de luz pneumática ou terrestre, seria através do contrário provocar e novamente falar de outro ensinamento de Paulo (p. 134-136).

teria, na verdade, distanciado «corporeidade» de «pessoa»¹²⁴. Também, enquanto em Bultmann o eu próprio e verdadeiro deve distanciar-se das próprias obras¹²⁵, Käsemann observa que «se o corpo vem determinado como instrumento do nosso agir, e mais como objeto do nosso fazer e sofrer [...] não se entende mais o homem inteiro, e não sem razão a pessoa inteira é separada dele»¹²⁶.

Há autores que tentam uma posição conciliatória:

Grobel¹²⁷ propõe para *sōma* uma conotação puramente física e outra com uma conotação de pessoa. Se fosse assim, não se poderia falar de corporeidade no sentido moderno.

Robinson permanece no meio termo em outro sentido. Com Bultmann, considera *sw/ma* não somente algo que o homem tem, mas o que ele é, o equivalente mais próximo de personalidade e pessoa inteira.¹²⁸ Robinson enfatiza que a própria relação entre Cristo e o homem cristão vem interpretada também como pessoal, funcional e recíproca, algo corporal, real (1Cor 6,15)¹²⁹, o que terá eco em obras mais recentes. Com Käsemann, Robinson defende que *sarx* e *sōma* são provindos da criaturalidade do homem, na solidariedade com a criação¹³⁰.

Este também é o caso de Wendland: «“corpo” significa o homem inteiro na sua criaturalidade e o homem, a pessoa»¹³¹. Wendland é partidário da idéia de corpo como homem inteiro, pessoa e personalidade: É sintomático que na argumentação de

¹²⁴ E. KÄSEMANN, «Antropologia», 35-36. E. SCHWEIZER, «sw/ma», in G. KITTEL, – G. FRIEDRICH, ed., *Theological Dictionary*, VII, 1065-1066.

¹²⁵ R. BULTMANN, *Teologia*, 251-252. Não é acaso que Bultmann recai na terminologia do constraste sujeito-objeto (p. 253.255-256).

¹²⁶ E. KÄSEMANN, «Antropologia», 37-38.

¹²⁷ K. GROBEL, «Sw/ma as “Self, Person”».

¹²⁸ J.A.T. ROBINSON, *The Body*, 28 e 45.

¹²⁹ J.A.T. ROBINSON, *The Body*, 51.73.

¹³⁰ J.A.T. ROBINSON, *The Body*, 31; ver também *Ibid.*, 78.

¹³¹ H.-D. WENDLAND, *Le lettere ai corinti*, 101.

6,12-20 Paulo possa usar corpo como sinônimo de «pessoa» e em lugar de corpo possa dizer «nós» (v. 14)¹³².

Teani assume três aspectos fundamentais da visão de corpo: «o corpo é a epifania da inteira pessoa; é o lugar da relação e da comunicação (consigo mesmo, com o mundo, com os outros); é índice da finitude do homem»¹³³. Desta forma assume elementos de Bultmann e de Käsemann.

Scaturchio, de forma contraditória, alinha-se àqueles que negam ao corpo o significado de pessoa, mas confere ao corpo uma relação inerente com a identidade da pessoa humana¹³⁴, pois, curiosamente, argüi que «o ato sexual, de fato, coenvolve toda a pessoa corpórea, exprimindo uma união total entre duas pessoas e ao mesmo tempo uma pertença recíproca»¹³⁵.

Gundry não busca conciliação nem com Bultmann nem com Käsemann, mas tem posição única: Ele confessa, na verdade, quando cita Robinson, que «*sōma* pode ser essencial ao ser verdadeiro e pleno de homem sem se referir à totalidade de sua pessoa»¹³⁶. Enfaticamente, mesmo na análise de 1Cor 6,12-20, Gundry reafirma que «nem nas epístolas paulinas, nem na literatura do NT fora das epístolas, nem na LXX, nem na literatura grega antiga extra-bíblica, nem nas demais obras do NT, a definição da inteira pessoa encontra apoio convincente»¹³⁷.

Dunn contesta esta posição e retoma a concepção mais ampla de corpo quando afirma: «O foco na fisicalidade é

¹³² H.-D. WENDLAND, *Le lettere ai corinti*, 102.

¹³³ M. TEANI, *Corporeità e resurrezione*, 54.

¹³⁴ V. SCATURCHIO, *Tempio e corporeità*, 40: «Está claro, portanto, que “corpo” não pode significar a pessoa humana inteira, mas é, entretanto, evidente que nós não temos outro modo de compreendê-la ou de estabelecer qualquer relação que seja se não através do próprio corpo» mas «para haver a “pessoa humana” permanece também sempre necessário o corpo (sw/ma) em que se insere uma orientação que lhe confere uma identidade. Se, porém, o corpo acolhe outra orientação, que o coenvolve na tua totalidade, a identidade pessoal vem a mudar».

¹³⁵ V. SCATURCHIO, *Tempio e corporeità*, 24.

¹³⁶ R.H. GUNDRY, *Sōma*, 53.

¹³⁷ R.H. GUNDRY, *Sōma*, 79.

somente uma extremidade do espectro [...] *sōma* denotando corpo humano inclui o corpo físico, mas é mais que isso. Uma palavra melhor para usar – poderia também ajudar-nos a quebrar os pré-conceitos do século XX – é o termo alternativo corporeidade (ingl: *embodiment*; it: *corporamento*) – *sōma* como a pessoa corporada (ingl: *embodied of the person*; it: *corporamento della persona*) [...] Assim, também ao abordar a ressurreição, Paulo visa a «transformação da inteira pessoa em sua corporeidade [...] Redenção para Paulo não era alguma espécie de escape da existência corporal, mas uma transformação numa espécie diferente de existência corporal»¹³⁸. Também de acordo com Bauer, porque o ser humano é um corpo e tem um corpo¹³⁹, o ato salvífico de Deus em Jesus Cristo abraça e determina o corpo e, por isso, a existência e história concreta da pessoa.

A sexualidade liga-se à pessoa. Garland especifica que «O intercurso sexual implica a união de pessoas com todas as suas associações espirituais e não simplesmente a cópula de corpos»¹⁴⁰ e Byrne conclui que *sōma* denota o *corpo* sob o aspecto de «comunicação pessoal». A sexualidade envolve não corpos físicos, mas a comunicação de pessoas integrais¹⁴¹.

Bouthier expande a noção de pessoa às relações com o Corpo do Senhor: também a relação com o «corpo de Cristo» é de uma relação profundamente pessoal com Senhor e com os membros de seu corpo¹⁴². Segundo Guillet e tantos outros, isto se constitui no batismo: 1Cor 6,12-20 não nomeia o batismo, o qual aqui é muito provavelmente pressuposto, mas a relação por ele estabelecida é profundamente pessoal: «a reciprocidade “o corpo para o Senhor, o Senhor para o corpo»¹⁴³.

¹³⁸ J.D.G. DUNN, *Theology of Paul*, 60, n. 44 e p. 61.

¹³⁹ K.A. BAUER, *Leiblichkeit*, 185.

¹⁴⁰ D.E. GARLAND, *First Corinthians*, 233.

¹⁴¹ B. BYRNE, «Sinning», 608-616.

¹⁴² M. BOUTHIER, «Reprise théologique», 265.

¹⁴³ J. GUILLET, «Le corps», 290.

Aproximando antropologia e escatologia, Schnelle reporta que o ato salvífico de Deus em Jesus abraça e determina o corpo e, por isso, a existência e história concreta da pessoa¹⁴⁴.

Vanni conclui ao tratar de corpo, e mais especificamente em 1Cor 6,12-20, que a concepção de corpo, unindo as intuições de Bultmann (corpo como «concretude da pessoa») e de Käsemann (corpo como «relacionalidade»), permite a Paulo a compreensão de «concretude relacional da pessoa», o que seria impossível considerando somente a concepção judaica e seria incompleta na concepção grega, embora Paulo tenha sido estimulado pelo ambiente grego, elaborando uma concepção totalmente sua¹⁴⁵.

No significado de *sōma*, a inteira pessoa já se encontra entre alguns dos helenistas (Eur., *Andr.* 315; *Tro.* 201; *Hec.* 301). Já no século IV a.C. tardio, é de denotar-se que *sōma* pode designar «pessoa», ser usado no lugar do pronome reflexivo, com um acento especial na corporalidade ou no *sōma* como um objeto (Lyc., 57, cf. 77, 147 etc; Hirzel, 8, n. 5), mas o corpo, quando significa uma «pessoa», é usualmente como uma coisa, um objeto para venda ou destruição, um resgate, uma posse, uma parte da massa (Dion. Hal., *Ant. Rom.* 4, 69, 2; Diod. S., 1,79,3; 13, 14,5)¹⁴⁶.

Contemporâneo dos autores do NT tardio e coletor de várias tradições, Plutarco é especialmente interessante. Para ele, *sōma* é, como uma «pessoa» de maneira corpórea, em especial corporalmente um objeto de desejo erótico, (*Quaest. Conv.* V, 7, 5 [II, 682 c-d]).

Olhando 1Cor 6,12-20 mais especificamente, podemos lembrar várias observações. Schrage aponta que o v. 17 tomou o *kollōmenos* (unidos) do v. 16 e o recebeu agora ligando a pessoa ao Senhor como a «um Espírito»: Ser com o Senhor¹⁴⁷. Collins

¹⁴⁴ U. SCHNELLE, *Apostle Paul*, 497-498.

¹⁴⁵ U. VANNI, «Tarso e Gerusalemme», 24-26.

¹⁴⁶ E. SCHWEIZER, «sw/ma kt1», *TDNT*, VII, 1036.

¹⁴⁷ W. SCHRAGE, *Erste Korinther*, II:8-17.

aponta que a pessoa em corporeidade (*embodied*) é subserviente ao Senhor (cf. v. 12d); o corpo é para o Senhor. O destino da pessoa humana na corporeidade é relacionado ao «Senhor»¹⁴⁸. Ligam-se assim corporeidade, pessoa, o Espírito, o Senhor.

A afirmação da ressurreição no v. 14 corresponde ao v. 13b¹⁴⁹, envolve a pessoa, e serve como a base teológica para «o corpo é para o Senhor e o Senhor para o corpo»¹⁵⁰. O título honorífico Senhor evoca a relação pessoal e funcional com o Jesus ressuscitado. Não é a união sexual que é incompatível com aquela com Cristo, mas é tal união *com uma prostituta*, uma união corporal com uma pessoa que não é membro de Cristo, cujo corpo não é, portanto, destinado à ressurreição¹⁵¹. Além disso, a inteira vida pessoal psico-espiritual do cristão é um só espírito com Cristo (v. 17)¹⁵².

Segundo o v. 18, os coríntios pensam que todo pecado é fora do corpo e não afeta a pessoa, mas a camada interior dos motivos e intenções é afetada¹⁵³. Ao mesmo tempo, levantou-se que o corpo é o instrumento de comunicação íntima entre pessoas¹⁵⁴. Paulo afirma que o sexo não tem a ver justamente com os órgãos sexuais, mas com a inteira pessoa como *sōma*, isto é, a pessoa como capaz de relação com os outros, acima de tudo, com Deus¹⁵⁵.

¹⁴⁸ R.F. COLLINS, *First Corinthians*, 245.

¹⁴⁹ R.A. HARRISVILLE, *1 Corinthians*, 100, alerta que é errada a asserção que a relação de Paulo com a corporalidade era problemática tanto quanto a que ele não poderia conceber o caráter de pessoa como um tema à parte do corpo.

¹⁵⁰ G.D. FEE, *First Corinthians*, 256. R.F. COLLINS, *First Corinthians*, 246.

¹⁵¹ G.D. FEE, *1 Corinthians*, 259, n. 49, defende que, não obstante a referência a Ef 5,25-33, que igualmente cita o mesmo texto de Gênesis, implique em mais do que uma união física e vários autores, seguindo a orientação predominante na atualidade, a qual identifica com sw/ma com a «inteira pessoa», vêem que uma união maior está em vista aqui.

¹⁵² F. HORST, «me, 1 o j», *TDNT*, IV, 562-565.

¹⁵³ H.-J. KLAUCK, *1 Korintherbriefe*, 48. M.L. SOARDS, *1 Corinthians*, 132, também levanta dificuldades com a tradução literal deste versículo.

¹⁵⁴ E. KÄSEMANN, *Essays on NT*, 133.

¹⁵⁵ N. WATSON, *First Corinthians*, XXIX.

Vários autores em teologia bíblica e comentários de 1Coríntios ligaram corpo a pessoa e pessoa a relação e reciprocidade. O pecado na *pornéia* estaria na relação sexual em que falta reciprocidade e relações pessoais de forma integral. Pode-se começar, então, relacionando corpo com pessoa, através da reciprocidade e relações pessoais, como é afirmado por um exegeta no parágrafo anterior: a pessoa inteira como *sōma*, isto é, a pessoa como capaz de relação com os outros, acima de tudo, com Deus.

5.2 Segundo a antropologia filosófica

Na antropologia filosófica pode-se começar com Buber quando aquele afirma que «Não há algum eu em si, mas somente o eu da palavra fundamentalmente eu-tu, e o eu da palavra fundamental eu-isso. Quando o homem diz eu entende um dos dois». Logo depois, aludindo ao Gênesis e ao *Faust* de Goethe, diz: «Ao início é a relação»¹⁵⁶. A realidade do «tu» é situada além da utilidade; é relação de alteridade, comunhão, reciprocidade. Esta é a relação eu-tu; a relação eu-isso é a utilização, a coisificação do outro. Para a filosofia personalista e grande parte do existencialismo, a dimensão constitutiva da pessoa é justamente a reciprocidade¹⁵⁷. Da relação primeira eu-tu (nível do encontro ou do existir *pessoal* no sentido estrito)¹⁵⁸, passando pelo nível do consenso espontâneo (comunidade), do consenso refletido (sociedade) e da convivência cultural (história), a experiência da *pessoa* se dilata de modo a constituir o universo humano do *Nós* na sua expressão mais verdadeira como um universo *pessoal*¹⁵⁹. O centro da unidade do seu ser, a

¹⁵⁶ M. BUBER, *Io e tu*, 59.90.

¹⁵⁷ G. PENATI, «Comunicazione», 182-186.

¹⁵⁸ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 210, n. 109: Segundo alguns autores, é nesse espaço da relação eu-tu que se revela e constitui a *pessoa*. Embora com matizes diversos, essa é a opinião de M. Buber, F. Rosenzweig, G. Marcel, E. Levinas e outros.

¹⁵⁹ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 210.

partir do qual o homem pode afirmar-se como *pessoa*, vem na experiência da *pessoa* e nela a presença de si mesmo (*ipseidade*) e a presença à realidade exterior (*alteridade*) que se entrelaçam e se condicionam mutuamente. É a partir desse centro que se irradiam as dimensões do ser-no-mundo pelo *corpo próprio*, pelas relações de *objetividade*, *intersubjetividade*.

É igualmente ao atingir esse centro que a pessoa revela sua natureza estritamente *espiritual*, pois é aí que o homem se vê necessariamente em face da *transcendência* [...] o horizonte do *absoluto* do ser, correlato objetivo da experiência do *espírito*. A experiência da *pessoa* deve ser, portanto, caracterizada rigorosamente como experiência da *transcendência*, e só como tal ela pode desdobrar todas as dimensões do seu espaço intencional: como experiência da *transcendência* — ou do Absoluto — ela irá conferir finalmente a expressão do *peçoal* às suas dimensões mundana e histórica¹⁶⁰.

A metafísica aristotélica é fundada na ontologia da substância. Aí a relação é um acidente e uma das últimas categorias¹⁶¹. Na ontologia escolástica a relação era também a determinação mais fraca, «se a concepção do ser vem entendida em chave estritamente relacional [...] o primado, ao invés, pertence, ao invés, ao ser em relação»¹⁶².

Ratzinger é mais explícito, ao afirmar que

parece claro que, ao lado da substância, encontra-se igualmente, a *relatio*, entendida igualmente como forma original do ser [...] Com esta idéia de correlação que se

¹⁶⁰ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 211.

¹⁶¹ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 215. Aristot., *Metaph.* V, 15, 120b 26-1021b 11; *Cat.* 7,6b-8,b 25.

¹⁶² E. EBELING, *Dogmatica*, I, 227.418ss; H. de LUBAC, *Il mistero*, 239-240, n. 2, refere que a relação é a categoria mais potente no mundo da graça, o que deriva do fato que «na Trindade, da qual a graça é imagem, as relações são constitutivas e são origem das pessoas divinas».

exprime na palavra e no amor, o pensamento cristão encontrou o núcleo central do conceito de *pessoa* [...] O Deus da fé é essencialmente enquadrado na categoria da relação [...] a possibilidade mais alta de que o ser é dotado não se identifica com a liberdade absoluta de um sujeito que basta a si mesmo, e que subsiste por conta sua. A suprema modalidade do ser inclui, ao contrário, a *relação*¹⁶³.

A comunhão, por sua vez, é, de fato, a expressão da «nostridade» zubiriana, onde as pessoas não são somente indivíduos de uma coletividade, mas um «nós»: tu e eu em corporeidade [...] A expressão é consequência da corporeidade. Expressão não no sentido da “expressão que se tem”, senão no sentido do “expresso” de toda a pessoa: é a *pessoa expressa*. E o princípio desta expressão é sua corporeidade¹⁶⁴. Temos então a relação entre pessoa e corporeidade na filosofia atual, bem como entre pessoa e amor, como segue.

Segundo de Unamuno, em sua constituição fundamental, se alguém não ama, não é pessoa¹⁶⁵: «O amor é o ato que realiza no modo mais completo a existência da pessoa», diz Wojtyła¹⁶⁶. Amar significa assumir a vida do outro, refere Lucas Lucas¹⁶⁷, ou ainda no fundo de cada amor há como um «voto criador»¹⁶⁸, onde se o amado não existisse, e o amante tivesse o poder, o faria existir, além dar continuamente existência ao amado, nas palavras de Ortega y Gasset¹⁶⁹. Se não se pode desligar pessoa de corporeidade, não se pode igualmente desligar amor de pessoa em corporeidade.

¹⁶³ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 139-140 e 107-108.

¹⁶⁴ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 262.274.

¹⁶⁵ M. de UNAMUNO, *Del sentimiento*, 260-267.

¹⁶⁶ K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, 72.

¹⁶⁷ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 227.

¹⁶⁸ G. MARCEL, *Homo viator*, 115.136-138.

¹⁶⁹ J. ORTEGA y GASSET, *Estudios sobre el amor*, 559.

A relação interpessoal não está isenta de conflitos. Tem-se aqui Sartre: no que se refere à subjetividade de “para si”, «o conflito é o sentido originário do ser-para-o-outro»¹⁷⁰, porque o outro é sempre e necessariamente aquele que se opõe a mim e me priva da liberdade. O seu olhar reduz-me a objeto¹⁷¹. Aqui caberia a visão identificada nos coríntios. Segundo Buber, o conflito está em não reconhecer a si e ao outro como pessoa, em objetivar-se, esperar a mudança do outro não começar a mudar por si mesmo¹⁷². Ao contrário, cada pessoa é tal em relação aos outros; a própria individualidade «determina no Eu aquela dimensão segundo a qual o Eu é um eu em relação a um *tu*, a um *ele*, ou a *eles*»¹⁷³. Aqui é necessária a reciprocidade que Paulo espera dos coríntios em relação às relações sexuais.

Na *reciprocidade* há um paradoxo, segundo o qual o sujeito é *ele mesmo (ipse)* no seu ser-conhecido e no conhecer seu *outro*: em suma, no *reconhecimento*. A reciprocidade constitutiva da relação com o *outro* mostra, assim, a impossibilidade do solipsismo (*solus ipse*)¹⁷⁴. A *ipseidade* do Eu emerge sobre a simples identidade e se constitui reflexivamente na *reciprocidade* da relação com o outro¹⁷⁵, a relação recíproca de *proximidade*, que se exerce na relação Eu-Tu no amor, na amizade, na vida em comum¹⁷⁶, reciprocidade que é *identidade na diferença*¹⁷⁷. A identidade na diferença se constitui como uma dialética da *ipseidade* e da *alteridade*¹⁷⁸. Por sua vez, na

¹⁷⁰ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, 413.

¹⁷¹ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, 447ss.464ss.

¹⁷² M. BUBER, *Il camino dell'uomo*, 44.

¹⁷³ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 191-192.

¹⁷⁴ J. de FINANCE, *L'Affrontement dell'autre*, Roma 1973, 7-45.

¹⁷⁵ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, 207-209.

¹⁷⁶ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 60. Para a categoria de intersubjetividade, aqui compreendida, ver *Ibid.*, 49-91.

¹⁷⁷ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 67.

¹⁷⁸ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 76, n. 118: Segundo Sto. Tomas, no mistério trinitário a incomunicabilidade (*Summa Theol.* 1a, q. 29, a. 3 ad 4m) compõe-se misteriosamente com a comunidade do subsistir na

categoria do corpo próprio, a dialética da identidade na diferença assegura a unidade do sujeito em face do risco da sua dispersão no espaço do mundo¹⁷⁹. Pode-se, agora, voltar a encaminhar categoria de pessoa:

O sujeito abrange as categorias de objetividade, intersubjetividade e transcendência. Quando está para o Absoluto esse *ser-para* suprassume as relações de *objetividade* e de *intersubjetividade*, compreendendo assim todos os aspectos do *ser-para* do homem, constituindo-se como expressão adequada do seu *ser-em-si*. A síntese do *ser-em-si* e do *ser-para* é, dialeticamente falando, a tarefa para o homem de construir a sua *unidade*. Uma unidade que já é, como estrutura e relações, mas que deve *tornar-se* o que é como *realização*. São os caminhos dessa realização e a configuração final do homem como *pessoa* que se apresentam como os próximos e derradeiros passos no itinerário da antropologia filosófica¹⁸⁰.

Os atos de realização serão, finalmente, atos da *pessoa*, na *mediação* com que o sujeito se exprimiu como Eu corporal na forma de *corpo próprio* à *mediação* com que se exprimiu como Eu espiritual na forma da relação de *relação de transcendência*¹⁸¹.

mesma essência (1a., q. 30, a. 2 ad 2,) na pluralidade transcendental das relações (1a., q. 30, a. 3, c), assegurando a *diferença na identidade*.

¹⁷⁹ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 143.

¹⁸⁰ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 124. Para a categoria de transcendência, suas relações com a objetividade, intersubjetividade e sua aporética, ver *Ibid.*, 93-137, que aborda a concepção de Absoluto e Espírito, no cristianismo, em Hegel, e passa pelos transcendentais de Kant.

¹⁸¹ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 145, completa: «se considerarmos a experiência da auto-realização sob o aspecto da *corporalidade*, vemos que, na medida em que o *corpo próprio* é o domínio onde se constrói a unidade do sujeito em face da dispersão espaço-temporal, essa unidade permanece sempre ameaçada pela relativa independência com

5.3 Segundo a antropologia teológica

Se procurarmos a raiz mais profunda da qual nasceu a acepção filosófica de pessoa, iremos ao terreno teológico. Trata-se, sem dúvida de um dos casos mais notáveis entre os que registram o nascimento de um conceito no terreno de encontro entre o *logos* bíblico-cristão e o *logos* grego¹⁸². Foi nas controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV que o conceito filosófico de *pessoa* adquiriu a riqueza conceptual que o iria tornar uma das categorias fundamentais da filosofia cristã, mas, sucessivamente, constata-se o esvaziamento da noção de *pessoa* na filosofia moderna, sobrevivendo no seu lugar os enfoques psicológico, sociológico, político ou fenomenológico.

Prosseguindo, em vista do estudo da pessoa, na antropologia filosófica, numa de suas chaves interpretativas, tem-se dois níveis conceptuais que exprimem os princípios constitutivos do *ser*: a essência e a existência. A primeira é pensada como o momento da manifestação do que o ser-homem é nos seus constitutivos ontológicos fundamentais ou, ou seja, na sua estrutura e nas suas relações. A existência é um termo que compõe o título desta tese: «existência corporal cristã». Esta constitui o momento da manifestação do que o ser-homem efetivamente *se torna* na sua realização.

A inteligibilidade destes dois roteiros de leitura parte da mais elementar manifestação do nosso ser, qual seja o *estar-no-mundo* pelo corpo próprio. A unidade final da complexidade ontológica aparece como a síntese entre a *essência* e a *existência* ou entre o que o ser é e o que *se torna*. Ora, a expressão dessa unidade final é a categoria de *pessoa*. Ela pode ser designada igualmente categoria

que, no âmbito do corpo, desenvolvem-se os processos físico-químicos e especificamente biológicos da vida» (*Ibid.*, 147).

¹⁸² M. NÉDONCELLE, *Conscience et Logos*, 223-237, traça as relações entre *logos* e *pessoa* que se desdobram no mundo moderno a partir da personalização do *Logos* na revelação cristã.

da *essência* como expressão ontológica plena do homem do homem que se significa a si mesmo, e cumpre efetivamente o desígnio do seu *ser* no seu *existir* [...] é como *pessoa* que o homem exprime a inteligibilidade radical do seu ser, na passagem do *dado* à *forma* pela mediação do sujeito [...] o homem é *sujeito* enquanto *pessoa*¹⁸³.

No âmbito da metafísica, se considerarmos a definição de *pessoa* proposta por Boécio, *Persona est rationalis naturae individua substantia*¹⁸⁴, recebida e justificada por Sto. Tomás¹⁸⁵, sua amplitude analógica permitiu ao Doutor Angélico afirmar: *subsistens in rationali natura*¹⁸⁶ e acrescentar *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*¹⁸⁷. A definição de Boécio vem também integrada por Ricardo de São Vítor, com a sua noção de *ex-sistentia*¹⁸⁸, e pela reflexão teológica posterior, com o necessário acréscimo da dimensão da relacionalidade. Considerando a infinita densidade ontológica da realidade significada pelo seu conceito, a designação de *pessoa* convém mais ao Absoluto — a Deus — é em virtude dessa referência analógica da *perfeição do ser* que a *pessoa finita*, na sua *essência* e *existência*, dever ser dita *ser-para-a-transcendência* e pode ser apresentada como «síntese metafísica», e a *pessoa* concreta como «resumo de toda a ordem metafísica»¹⁸⁹.

A unidade metafísica de alma e corpo, além da concepção tomista da alma como única forma do corpo¹⁹⁰ é

¹⁸³ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 191-192.

¹⁸⁴ ML 64, 1343 C.

¹⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* I, q. 29 a. 1 c.

¹⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* I, q. 29, a. 3.

¹⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* I, q. 29 a. 4c.

¹⁸⁸ RICARDO DE SÃO VÍTOR, *De Trinitate* V, 21-22, in PL 196, 944-947: «*persona est existens per se solum iuxta singularem quondam rationalis existentiae modum*».

¹⁸⁹ J. de FINANCE, *Connaissance de l'être*, 488-452.

¹⁹⁰ TOMAS DE AQUINO, *De Ver.* q. 16, a. 1, ad 13; *Contra Gentes* II, c. 69; *De anima* a. 14, ad 11).

respondida pela tese de Rahner do homem como espírito encarnado¹⁹¹, desenvolvida por Lucas e Lucas¹⁹².

A noção de *pessoa* é, em si mesma, uma noção *analógica*, e essa estrutura analógica está presente na definição lapidar com que Sto. Tomás de Aquino resumiu Boécio: *subsistens in rationali natura*¹⁹³. A *subsistência* (o *ens in se*) exprime a incomunicabilidade radical com que a *pessoa* é em si mesma unidade absoluta, não partilhada com outro ser (*individuum in se*). A *natureza racional* exprime a universalidade radical (*ens ad aliud*) com que a *pessoa*, na sua natureza espiritual, está aberta ao acolhimento de todo *ser*: *nata est convenire cum omni ente*¹⁹⁴. «O constitutivo formal da pessoa, para Sto. Tomás, é o ser próprio, o proporcionado à essência substancial individual. E o é entanto no aspecto entitativo como no aspecto pessoal. É o próprio ser que faz que a pessoa seja ente substancial e pessoa por sua vez»¹⁹⁵. Ora, na sua finitude, que a torna realmente distinta dos outros seres, a *pessoa* humana não pode realizar em si essa «unidade da unidade e da alteridade» senão verificando *analogicamente* (pela distinção *real* na identidade *intencional* com a universalidade do ser), a identidade *absoluta* do *ser-em-si* e do *ser-para-o-outro* que só pode ser atribuída ao Absoluto. É bom lembrar aqui que segundo o próprio Sto. Tomás «A pessoa significa o que é mais perfeito em toda a natureza»¹⁹⁶, um nome de dignidade, de «máxima dignidade»¹⁹⁷. Prosseguindo, a aporia do momento *eidético* na elaboração da categoria da *pessoa humana* não resulta, pois, de uma oposição entre o conteúdo particular da categoria e a universalidade do ser, como é o caso de outras unidades

¹⁹¹ K. RAHNER, *Spirito nel mondo*.

¹⁹² R. LUCAS LUCAS, *El hombre, espíritu incarnato*.

¹⁹³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* 1, q. 29, a. 3, c.

¹⁹⁴ De Verit. q. 1, a. 1, c.

¹⁹⁵ E. FORMENT, «La persona humana», 742.

¹⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* 1, 9. 29, a. 3, in c.

¹⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* 1, 9. 29, a. 3, ad 2.

categoriais¹⁹⁸. Ela resulta da oposição entre o *categorial* e o *transcendental* ou entre o *finito* e o *infinito* presente no próprio coração do *eidos* da *pessoa*, uma vez que nela deve dar-se a adequação entre o *sujeito* e o *ser*, alvo de todo o movimento dialético no discurso antropológico, sendo o *ser*, por definição, absolutamente *universal*¹⁹⁹.

É para essa equação ontológica entre *sujeito* e *ser* que aponta, por sua vez, o momento *tético* de todas as categorias. Ela está presente como «em potência» (*dynamis*) no primeiro *Eu sou* enunciado pelo *sujeito*, que assume a primeira determinação do ser *ser* — o «corpo próprio» — e só se verificará plenamente com a «atualização» (*enérgeia*) da igualdade entre *sujeito* e a categoria de *pessoa*. Nessa homologia entre *sujeito* e *ser*, o momento *tético* da afirmação coloca aquela que pode ser a opção *ontológica* decisiva, na tarefa de interpretar o *sentido* último do percurso dialético do *Eu sou*. A *pessoa humana*, afirmada segundo o paradoxo da sua universalidade contida na limitação da situação e da finitude, é pensada, segundo a sua definição *subsistens in rationali natura*, como analogado inferior ou participação finita da identidade absoluta entre *sujeito* e *ser* que define a Pessoa infinita na sua absoluta transcendência. Tal é a concepção de *pessoa* na filosofia cristã²⁰⁰.

Na categoria de pessoa, o homem mostra-se verdadeiramente como *unitas oppositorum*. Por um lado, essa unidade é a mais perfeita que possamos conceber: é a unidade do ser que *subsiste* em si mesmo pela *reflexão* sobre si mesmo²⁰¹.

¹⁹⁸ Aporia espressa, por exemplo, nas proposições «O homem é o seu corpo próprio», «O homem não é o seu corpo próprio». Tal oposição não tem lugar na categoria de *pessoa*, pois o homem é todo *pessoa* e é totalmente *pessoa*. O humano só é tal enquanto *pessoal*.

¹⁹⁹ J. de FINANCE, *Connaissance de l'être*, 488-494.

²⁰⁰ Uma versão moderna dessa concepção que empreende a descoberta do Absoluto divino como Pessoa, a partir da reciprocidade do Nós interpessoal, é a de M. NÉDONCELE, *La réciprocité des consciences*, 86-125.

²⁰¹ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 226, n. 164 cita TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* I, q. 14, a. 2 ad 1m, onde Sto. Tomás descreve tal

Por outro lado, ela reúne em si os extremos opostos alcançados da nossa experiência e que coincide com as fronteiras últimas do ser: a matéria e o Absoluto. Ao totalizar o discurso antropológico, a categoria de *pessoa* mostra o homem aberto à *universalidade* do ser a partir da *particularidade* de sua situação corporal no aqui e no agora do mundo. Mostra-o, além disso, como lugar inteligível na concretude de sua *singularidade*, onde se entrecruzam e se entrelaçam as linhas que procedem de todas as regiões do ser: do sensível e do inteligível, do contingente e do necessário, do possível e do atual, do relativo e do absoluto e, finalmente do universo e de Deus. O paradoxo do homem reside nessa unidade dos opostos ou nessa dialética vivente do uno e do múltiplo. A verdade da sua *existência* está na passagem dessa paradoxal unidade que é *dada* à *unificação* realizada dos opostos que nele forma um nó indissolúvel ao qual será necessário conferir a forma da unidade *refletida* ou, propriamente, da unidade *espiritual* que é a unidade da *pessoa*. «A unidade dos opostos» é por isso, ao mesmo tempo, a marca da finitude e da contingência da *pessoa* humana e a comprovação de que nela se realiza a perfeição mais alta do universo²⁰².

Não é o que se encontra no mundo moderno em que o conceito de pessoa vem «desconstruído» filosoficamente no clima espiritual do niilismo, onde também o avanço da razão técnico-instrumental retira ao mundo objetivo toda racionalidade teleológica, obscurecendo e problematizando qualquer relação da *pessoa* com a realidade circundante, ao mesmo tempo em que bloqueia a interioridade da pessoa e os caminhos ao exercício da *inteligência espiritual* como atividade pessoal mais elevada²⁰³.

unidade. Ver TOMÁS DE AQUINO, *Summa c. Gentiles*, I. c. 47. Atribuída a Deus pela identidade da subsistência e da reflexão, tal unidade verifica-se analogamente no homem.

²⁰² H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 226, n. 166: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* I, q. 29 a. 3, c.: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*.

²⁰³ R. GUARDINI, *Le monde e la personne*, 134.

Por fim, entre o tempo e a eternidade, o que é mortal na mortalidade da *pessoa* não é o corpo, pois o corpo não é uma *parte* do homem. Ele é uma forma de *expressão* de sua totalidade *pessoal* e, portanto, não é separável dela nem mesmo pela morte. Pode-se dizer, então, desta forma, que *o corpo é pessoa* considerando-o como forma de expressão desta. O que morre, pois, é o homem todo na *cessação radical* do movimento dialético de sua *auto-expressão*. Até aqui a filosofia chega; além disso cabe à Revelação. Mas, ao aceitar a morte como momento final da *pessoa* e a extinção do ser nos limites do tempo e do mundo estaríamos diante de uma contradição intolerável em termos aristotélicos entre a causa *formal* e a causa *final*, não podendo, pois, haver contradição entre *forma* e *fim*²⁰⁴, e a impossibilidade de admiti-la nos obriga a concluir que o *ser-no-mundo* e a inscrição do *ser-para-a-morte* no tempo da vida humana não nos autorizam a decifrar neles o destino final da *pessoa*. O ser e o modo da *eternidade* que acolhe e transfigura o *tempo* efêmero da *pessoa* no mundo permanecem inacessíveis à demonstração filosófica²⁰⁵.

É quando emerge o paradigma da fenomenologia, aqui adotado ao lado do personalismo e da metafísica, como acima exposto.

A pessoa não é relação substancial em diversas correntes da filosofia moderna e contemporânea, ao contrário do que encontramos em Sto. Tomás. Bultmann já levantou isso, criticando Weiß. Melhor é chamá-la «relação essencial ou ontológica para evitar qualquer equívoco e distinguir hipóstase e substância, pessoa e natureza»²⁰⁶. O ideal da pessoa verifica-se em Deus; a pessoa é sua imagem e semelhança. Pois «a Trindade oferece ao mesmo modo o modelo de qualquer pessoa [...] Deve-se, portanto, admitir que para cada pessoa, qualquer que seja esta,

²⁰⁴ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 235, n. 199, cita, p. ex., Aristot., *Metaph.* V (*delta*), 4, 1015 a 10.

²⁰⁵ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 236.

²⁰⁶ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 220.

a sua realidade e perfeição consistem não numa entidade absoluta em si, mas numa relação»²⁰⁷.

6. *Sōma é personalidade?*

Numerosas vezes também aparece a equiparação de *sōma* e «personalidade» entre os exegetas, embora bem menos do que a «pessoa». Weiß especificou que: «Aqui (1Cor 6,14) Paulo substitui *sōma* pelo pronome pessoal, com o significado «a personalidade inteira/total»²⁰⁸. Segundo Weiß, o significado de «personalidade» exprime a «individualidade perseverante sobre a morte»²⁰⁹ e, segundo o v. 16, a impudícia não é somente corporal, mas a dedicação da personalidade a outro, «uma personalidade espiritual»²¹⁰. A imoralidade sexual influencia a dignidade e a nobreza da personalidade que se reflete em *sōma*. Curiosamente, ele defende que no v. 18 Paulo aponta uma dívida pessoal contra a própria personalidade que dura depois do ato de fornicção²¹¹.

A contrário de Bultmann e Weiß, Käsemann acha difícil atribuir ao conceito paulino de *sōma* o significado fundamental não só de «pessoa», mas mesmo de «personalidade»²¹².

Godet²¹³ chama a atenção da expressão *uma só carne* pelo fato que «de tal união pode provir uma nova personalidade [...] como a continuação do ato criador». Thrall²¹⁴ assinala que os coríntios defendem que a personalidade do ofensor não é afetada em caso de *pornéia*. O v. 15, segundo Moffat, comprova que, ao relacionar-se com uma prostituta, «o homem usa não menos do

²⁰⁷ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 220.

²⁰⁸ J. WEISS, *Erstekorintherbriefe*, 161.

²⁰⁹ J. WEISS, *Erstekorintherbriefe*, 161.

²¹⁰ J. WEISS, *Erstekorintherbriefe*, 164.

²¹¹ J. WEISS, *Erste Korintherbriefe*, 165-166.

²¹² E. KÄSEMANN, «La nozione di “corpo”», 9.

²¹³ F. GODET, *Première aux corinthiens*, 283.

²¹⁴ M.E. THRALL, *First and Second Corinthians*, 49.

que o seu corpo, que é a chave da relação entre sua personalidade e Cristo»²¹⁵.

Bruce²¹⁶ observa que Paulo, ao referir o ato sexual, «insiste que é um ato o qual, por razão de sua verdadeira natureza, engaja e expressa a inteira personalidade de tal forma a constituir um modo único de auto-revelação e autocomprometimento». Parry²¹⁷ também defende aqui uma contaminação da inteira personalidade.

Pode-se resumir que a maioria dos autores citados, não todos, identifica personalidade com *sōma*, além de associar outros significados a este, como individualidade perseverante até a morte, a dedicação da inteira personalidade na impudicícia, a qual é uma personalidade espiritual, de forma a contrair uma dívida contra a própria personalidade que perdura ao ato. Este cria uma nova personalidade, a qual é uma chave da relação entre o corpo e Cristo, ao contrário do que pensam os coríntios. É difícil, no entanto, aceitar a identificação de personalidade com *sōma* após toda a reflexão filosófica sobre pessoa, mesmo que ela possa ser hoje restringida principalmente ao âmbito da psicologia. *Sōma*, para dizer o mínimo, é uma realidade mais ampla do que personalidade, com dimensões física, psicológica e transcendental. Também personalidade nesses termos não pode ser identificada com pessoa, mas pode ser expressão desta.

O conceito de personalidade é recente e se forma apenas no espaço epistemológico aberto pelo advento das ciências humanas, especialmente a psicologia, distinta então do simples indivíduo, enquanto noção empírica do senso comum, e da pessoa, objeto da experiência transcendental e um conceito metafísico²¹⁸.

No âmbito das ciências humanas, onde é mais usada, personalidade é um dos conceitos mais complexos e mutáveis da

²¹⁵ J. MOFFAT, *First Corinthians*, 69-70.

²¹⁶ F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, 64.

²¹⁷ R.St.J. PARRY, *First Corinthians*, 105.

²¹⁸ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 215.

psicologia, e esteve em estudo por diversas escolas desde o século XIX, com Wundt, Freud e, mais recentemente S. Allport e, H. Murray e W. Stern. Comumente faz referência a:

o conjunto de propriedades de ordem psicológica e de modalidades de comportamento que caracterizam a pessoa humana enquanto agente consciente e intencional, e que permitem distinguir cada pessoa de outras²¹⁹.

A psicologia da personalidade é interessada em indagar seja o que reúne vários indivíduos seja o quanto torna único cada um desses. Muitos estudiosos contemporâneos concordam em considerar a personalidade como o conjunto de estruturas mentais que conferem unidade e continuidade à experiência individual e de características fenomênicas que permitem reconhecer e distinguir cada pessoa das outras.

A partir de Allport, Murray e Stern, procuram-se as estruturas e processos que subentendem o senso de identidade pessoal, a coerência e a estabilidade das várias disposições individuais.

A maior parte dos psicólogos contemporâneos concorda sobre alguns pontos gerais: 1) antes de tudo, no configurar a personalidade como um sistema unitário que resulta da organização de múltiplos subsistemas biológicos e psicológicos e que opera ao serviço da adaptação e do desenvolvimento; 2) portanto, no considerar que a personalidade se desenvolva por interações contínuas com o ambiente, segundo relações de influência recíproca; 3) enfim, no pensar que há uma substancial coerência e continuidade nas diversas expressões de cada personalidade, que podem ser plenamente apreciadas somente examinando o inteiro curso de vida²²⁰.

Embora o conceito de personalidade pretenda gozar de um estatuto científico que o torne capaz de englobar todas as

²¹⁹ G.V. CAPRARA, «Personalità», EF, IX, 8547.

²²⁰ Até aqui seguiu-se G.V. CAPRARA, «Personalità», EF, IX, 8547-8555.

manifestações do homem sob o ângulo de determinada ciência humana, por outro lado²²¹ apresenta-se como a transposição, na perspectiva da filosofia moderna da subjetividade, do conceito metafísico de *personalitas*, como a forma significada pelo nome pessoa²²². Neste último sentido, o conceito de personalidade adquire um âmbito de significação que ultrapassa os limites do conhecimento científico. Ele acompanha a evolução do conceito moderno de pessoa nas suas diversas versões crítica, dialética ou fenomenológica e, como tal, passa a ser um conceito que se integra ao léxico semântico da modernidade científica e filosófica, apresentando então duas faces: uma voltada para as ciências humanas, outra para as filosofias do sujeito²²³. Stein diferencia e relaciona personalidade e pessoa: «Porque a liberdade e o ser consciente constituem a personalidade, o puro espírito é pessoa e, certamente, na forma mais elevada de personalidade»²²⁴.

Tem-se, portanto, que, por um lado, personalidade trata-se de uma esfera de compreensão explicativa da pessoa, na medida em que esta, como indivíduo, manifesta-se no terreno da vida de cada dia, onde pode ter lugar a observação de seus atos e comportamentos segundo as regras da observação científica. Mas é preciso não esquecer, no contexto da *episthème* moderna, um conceito de personalidade sintético que tenta exprimir o objeto de uma intuição voltada para a totalidade das manifestações do ser do homem²²⁵.

²²¹ Acompanha-se daqui em diante a H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 214-215.

²²² Ver TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I, q. 39, a. 3 ad 4m.

²²³ V. DIERSE – K. LASSAHN, «Persönlichkeit», *HWP*, VII, 345-352.

²²⁴ E. STEIN, *La struttura della persona umana*, 150.

²²⁵ H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, II, 215. R. GUARDINI, *Le Monde et le personne*, 131, ilustra que nessa acepção o conceito de «personalidade» domina toda a visão do homem nos tempos modernos. Esse autor distingue «personalidade» (*Persönlichkeit*), segundo o sentido moderno do termo, e «pessoalidade» (*Personalität*), para o sentido estrito de *Person*. A estrutura do ser pessoal (*persönlich*) é, por sua vez, descrita em três estágios: a forma, a individualidade e a personalidade (*Ibid.*, 119-131).

Conclui-se, por tudo o que foi considerado, que *sōma* não pode ser equacionado com o conceito científico de personalidade e nem com a *episthème* moderna ao exprimir o objeto de uma intuição, mas que guarda aproximação, sem identificação, com o conceito metafísico ao lado do conceito de pessoa, embora não se identifique com a subjetividade. O *sōma* me ajuda a perceber, expressar ou esconder uma personalidade e sua diferença das demais e suas relações, mas ambos não são sinônimos. Pode a relação sexual envolver a personalidade inteira, segundo a concepção metafísica, ou parte dela, segundo as ciências humanas.

Conclusão

Paulo entende que *sōma* é a existência humana que se dá em corporeidade, isto é, o corpo como corporeidade em relação com o Senhor Ressuscitado a partir do batismo, relação que se atualiza na Eucaristia. Daí a expressão “O corpo é para o Senhor e o Senhor é para o corpo”. O destino da pessoa humana na corporeidade é relacionado ao «Senhor». Ligam-se assim corporeidade, pessoa, o Espírito, o Senhor. Nestes termos, os exegetas já propõem que o corpo é a essência do homem, tese defendida por São Tomás de Aquino. O corpo, além disso, é parte da realidade criatural e relação com o mundo, com os outros, com Deus. Tal estrutura e identidade são mantidas na transformação escatológica-ressurrecional do corpo. *Sōma* refere-se também à Igreja e às suas relações com Cristo e entre os seus membros. O *sōma* é dito, finalmente, templo do Espírito Santo e símbolo da própria Igreja.

Pela relação, *sōma* é mais do que corpo físico: é corporeidade, o corpo como sujeito e não objeto. Esta condição refere-se a todas as relações, inclusive às sexuais, pelo que o mesmo corpo não pode se relacionar paralelamente ao Senhor e à prostituta. Entende-se aqui, relações sexuais que não visam a reciprocidade, enquanto tais relações envolvem a corporeidade e

a pessoa inteira em sua condição sexual. Na corporeidade encontra-se a própria identidade da pessoa.

O conceito de corporeidade implica o abandono do dualismo a respeito do ser humano, como propõem Paulo e já o Judaísmo, em confronto com o mundo helênico e hoje em suas diversas expressões a partir de Descartes. Enquanto “espírito encarnado”, termo cunhado por Sto. Tomás e recuperado por Karl Rahner e Ramón Lucas Lucas, aí se encontram todos os graus do ser, o espiritual e o corporal, de onde deriva a dignidade do ser humano, homem e mulher, imagem de Deus.

As perspectivas aqui levantadas e discutidas respondem aos desafios da abordagem do corpo e corporeidade no mundo moderno e pós-moderno, superando o dualismo hoje imperante, diversas formas de reducionismo cultural e degradação do corpo que afetam a sexualidade. A dignidade do ser humano revela-se na corporeidade. Esta é presente nas relações sexuais, pois a corporeidade refere-se à totalidade da pessoa. E na sexualidade empenhamos toda a nossa corporeidade e toda a nossa vida pessoal que é relação com o outro. O outro está em mim. O próprio Si-mesmo já se refere ao outro. Tal alteridade está no próprio corpo que é corporeidade. O estatuto ontológico deste ser que nós somos vem ao mundo no modo da corporeidade, lugar da constituição da pessoa. A corporeidade, porém, pode dissimular, mascarar e não somente desvelar o eu. Daí pode-se também entender que o *sōma* é a pessoa, está no ser pessoal do eu, mas é mais do que a pessoa, pois nem sempre coincide com esta. Também deduz-se que eu sou *sōma*, mas também não sou, pois posso dele distanciar-me ao olhá-lo como objeto ou considerando minha condição de espírito encarnado.

O próprio espírito relaciona-se dialéticamente ao corpo em unidade na diferença, mediado pelo psiquismo. Assim o corpo articula-se dialeticamente no/ao psiquismo e este no/ao espírito. Em termos de antropologia teológica, então, o corpo/*sōma* vincula-se à identidade do sujeito, na liberdade, que adere à verdade e se confia à vida comunicada por Deus.

A corporeidade é expressão da pessoa e a ela relacionada substancialmente. Se não se pode desligar pessoa de corporeidade, não se pode igualmente desligar amor de pessoa em corporeidade. Em última análise, pessoa para o ser humano é um conceito analógico que deriva do próprio Deus Trindade, de onde deriva. Só Deus é plenamente pessoa. O ser humano é finito, portanto, não pode ser plenamente pessoa. O ser e o modo da *eternidade* que acolhe e transfigura o *tempo* efêmero da *pessoa* no mundo, no entanto, permanecem inacessíveis à demonstração filosófica, e a pessoa só pode ser pensada teologicamente. A pessoa humana é mistério que participa no mistério divino, de onde se origina. O ideal da pessoa verifica-se apenas em Deus.

Finalmente, personalidade é expressão da pessoa na psicologia moderna e não pode ser equacionada nem com esta nem com o corpo, mesmo em sua aceção metafísica ou na *episteme* moderna, como a totalidade das manifestações do ser do homem. *Sōma*, para dizer o mínimo, é uma realidade mais ampla do que personalidade, com dimensões física, psicológica e transcendental. A personalidade, porém, encontra-se também envolvida nas relações sexuais que têm a capacidade de modificá-la. As relações sexuais podem mesmo criar uma nova personalidade.

Considerando todas as relações e concepções abordadas, pode-se afirmar que o corpo, central na cultura moderna, entendido como *sōma* na exegese e corporeidade na filosofia, deve ter seu significado recuperado para que não permaneça na banalização incosequente de um dualismo tácito ou explícito. É recuperando o conceito de *sōma*, tal como apresentado por Paulo, que teremos pessoas no sentido mais autêntico do termo. É necessário, porém, a proposta hermenêutica para entendê-lo em confronto e diálogo com o horizonte da cultura atual. Isto será objeto do próximo artigo em número posterior desta revista.

Bibliografia

BAUER, K.-A., *Leiblichkeit, das Ende aller Werker Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, StNT 4, Güttersloh 1971.

BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Giessen 1928, 2000⁶; English trans., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago - London 1957, 2000³.

BOUTHIER, M., «Incarnation, incorporation, inspiration en 1 Corinthiens», in V. GUENEL, ed., *Le corps et le corps du Christ dans la Première Épître aux Corinthiens*, Congrès de l'ACFEB, Tarbes 1981, Paris 1983, 257-282.

BRAMBILLA, F.C., *Antropologia teologica. Che è l'uomo perché te ne curi?* Nuovo Corso di Teologia Sistemática 12, Brescia 2005.

———, «Il corpo alla prova dei manuali di antropologia teologica», in R. REPOLE, ed., *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, Associazione Teologica Italiana, Milano 2007, 147-185.

BRUAIRE, C., *Philosophie du corps*, Paris 1968, 1975²; trad. italiana, *Filosofia del corpo*, Milano 1975.

BRUCE, F.F., *I and II Corinthians*, London 1971.

BUBER, M., *Werke. Schriften zur Philosophie. III. Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, München 1962; trad. italiana, *Il camino dell'uomo*, Magnano 1990.

———, *Werke. Schriften zur Philosophie. I. Ich und Du*, München 1962; trad. italiana, *Io e tu. Principio dialogico e altri saggi*, Cinesello Balsamo 1993.

BULTMANN, R., *Der Stil der paulinischer Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910.

———, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954, 1958³, trad. española, *Teología del Nuevo Testamento*, BEB 32, Salamanca 1987².

BYRNE, B., «Sinning against One's Own Body. Paul's Understanding of the Sexual Relationship in 1 Corinthians 6:18», *CBQ* 45 (1983) 608-616.

———, «Eschatologies of Resurrection and Destruction. The Ethical Significance of Paul's Dispute with the Corinthians», *DR* 104 (1986) 288-298.

CAPRARA, G.V., «Personalità», *Enciclopedia filosofica*, IX, Fondazione Gallarate, Milano 2006, 8547-8551.

CAVEDO, R., «Corporeidad», *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1990, 335.

COLLINS, R.F., *First Corinthians*, SacPS 7, Colledgeville 1999.

COLZANI, G., *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna, 1988, 1997².

DAHL, M.E., *The Resurrection of the Body*, SBT 36, London 1962.

DIERSE, V. – LASSAHN, K., «Persönlichkeit», In M. FUHRMANN – al., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VII, 345-352.

Basel 1971

DUNN, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998.

EBELING, G., *Dogmatik des Christlichen Glaubens*, I, Tübingen 1979; trad. italiana, *Dogmatica della fede cristiana*, I, Genova 1990.

———, *Christology in the Making*, Philadelphia 1980.

FEE, G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids 1987, 1988².

de FINANCE, J. *L'affrontement dell'autre. Essai sur l'altérité*, Roma 1973.

FITZMYER, J.A., «Aramaic Epistolography», *Sem.* 22 (1981) 25-56.

———, «Pauline Theology», in R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY, ed., *The New Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs, 1968, 1990², London 1971, 1990², 1382-1416.

de FINANCE, J., *L'affrontement dell'autre. Essai sur l'altérité*, Roma 1973.

———, *Connaissance de l'être. Traité d'ontologie*, Paris 1966.

———, *Citoyen de deux mondes. La place de l'homme dans la création*, Roma 1980; trad. italiana, *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, Città del Vaticano 1993.

GALIMBERTI, U., *Il corpo*, Milano 1996, 2005¹⁴.

GARLAND, D.E., *1 Corinthians*, BECNT, Grand Rapids 2004.

GEVAERT, J., *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino 1971, 1995².

GODET, F.L., *Commentaire sur la Première Épître aux Corinthiens*, I-II, Neuchatel 1886; English trans., *Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, I-II, Edinburgh 1886, 1987.

GUILLET, J., «Les corps et le sacrement», in V. GUENEL, ed., *Le corps et le corps du Christ dans la Première Épître aux Corinthiens*, Congrès de l'ACFEB, Tarbes 1981, Paris 1983, 283-293.

GUNDRY, R.H., *Sōma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, MSSNTS 29, Cambridge – London – New York – Melbourne 1976.

GÜTTGEMANNS, E., «Der leidende Apostel un sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie», *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 90, Göttingen 1966.

HARRISVILLE, R.A., *I Corinthians*, ACNT, Minneapolis 1987.

HENRY, M., *L'Essence de la manifestation*, II, Paris, 1963, 573-862.

———, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biraniene*, Paris 1965; English trans., *Philosophie and Phenomenology of the Body*, The Hage 1975.

———, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000; trad. italiana, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, Torino 2001.

HORSLEY, R.A., *I Corinthians*, AbiNTC, Nashville 1998.

HORST, J., «με, λογ», In G. KITTEL, – G. FRIEDRICH, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, IV, Grand Rapids 1964-1985, 565-568.

HUSSERL, E., *Cartesianische Meditation und pariser Vorträge*, The Hague 1950; trad. italiana, *Meditazione cartesiane*, Milano 1960, 1970².

JEWETT, R., *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*, AGJU 10, Leiden 1971.

KÄSEMANN, E., «Antropologia paolina», in ID., ed., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 1972², trad. italiana, *Prospettive paoline*, Brescia 1972, 11-54.

———, «Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre» (1947/48), in ID., ed., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1960, 1970⁶, 11-44; trad. española *Ensayos exegeticos*, BEB 20, Salamanca 1977, 243-275. English trans., *Essays on New Testament Themes*, SBT 1, London 1964, 128-157.

———, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen 1960, Nachdrucke 1970⁶; English trans., *New Testament Questions of Today*, New York 1967; London 1969; trad. española, *Ensayos exegeticos*, BEB 20, Salamanca 1977.

———, *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*, BHTh 9, Tübingen 1933.

———, «La nozione di “corpo” nella teologia di San Paolo», *Protest.* 42 (1987) 1-17.

———, «Worship in Everyday Life: A Note on Romans 12», in ID., ed., *New Testament Questions for Today*, London 1969, 188-195; trad. española, «El culto en la vida cotidiana del mundo: a propósito de Rom 12», in ID., ed., *Ensayos Exegeticos*, BEB 20, Salamanca 1977, 21-28.

KLAUCK, H.-J., *1. Korintherbriefe*, NEB.NT 7, Würzburg 1984.

LACROIX, X., *Les corps de chair*, Paris 1992; trad. italiana, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, Bologna 1997, 1998².

———, *Le corps et l'esprit*, Paris 1995; trad. italiana, *Il corpo e lo spirito*. Magnano, 1996.

———, ed., *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Paris 1993; trad. brasileira, *Homem e mulher. A inapreensível diferença*, Petrópolis 2002.

LADARIA, L.F., *Antropologia teologica*, Casale Monferrato – Roma 1986, 1995².

LEDURE, Y., *Transcendances. Essai sur Dieu et le corps*, Paris 1989; trad. italiana, *Transcendenze. Saggio su Dio e la religione*, Bologna 1991.

LÉVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, The Hague 1971; trad. italiana, *Totalità e infinito*, Milano 1980, 2006⁶.

LIDDELL, H.G. – SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, Revised and Augmented throughout by H.S. JONES, assisted by R. McKENZIE, Oxford 1843, 1940⁹; with Supplement 1996.

LIEU, J.M., *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, New York 2004.

de LIMA VAZ, H.C., *Antropologia filosófica*, I, *Filosofia* 15, São Paulo 1991.

———, *Antropologia filosófica*, II, *Filosofia* 21, São Paulo 1992.

LOBATO, A., «La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tempo», in ID., ed., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el ombre de hoy*. I. *El hombre en cuerpo y alma*, Valencia 1994, 29-97.

———, «El cuerpo humano», in ID., ed., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. I. *El hombre en cuerpo y alma*, Valencia 1994, 101-275.

———, «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», in *Atti de X Congresso Tomistico Internazionale*. I. *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, Città del Vaticano 1991, 51-82.

———, «La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», in *Atti del Congresso S. Tommaso*, Roma – Napoli 1974, 274-293.

DE LUBAC, H., *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965; trad. italiana, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1979.

LUCAS LUCAS, R., «Cuerpo humano y visión integral del hombre», *Gr.* 76 (1995) 125-146.

———, *El hombre, espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre*, LM 77, Salamanca 1993, 1999².

———, *Antropologia e problemi bioetici*, Milano 2001.

- , *Antropologia e problemi filosofici*, Torino 2001.
- , *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, San Paolo 2007.
- MARCEL, G., *Journal de Métaphysique*, I-II, Paris 1927.
- , *Être et avoir*, Paris 1935.
- , *Homo Viator, Prolégomènes à une Métaphysique de l'espérance*, Paris 1963; trad. italiana, *Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Roma 1980.
- MELCHIORE, V., *Il corpo*, Brescia 1984.
- , *Corpo e persona*, Genova 1987.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; trad. italiana, *Fenomenologia della percezione*, Milano 1980, 2005³.
- , *Le visible et l'invisible*, Paris 1964; trad. italiana, *Il visibile e l'invisibile*, Milano 1993.
- MERKLEIN, H., *Der erste Briefe an die Korinther. Kapitel 5,1-11,1*, ÖTBK 7/2, Gütersloh – Würzburg 2000.
- METZ, J.B., «Corporeità», *Dizionario teologico*, I, Brescia, 1969, 331-339.
- MOFFATT, J., *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, Moffatt New Testament Commentary 7, London 1938, 1947⁴.
- MOULTON, J.H. – MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from Papyrus and Other Nonliterary Sources*, 1949.
- MOUROUX, J., *Sens chrétien de l'homme*, Paris 1945.
- NEDONCELLE, M., *Conscience et Logos: horizons et méthodes d'une philosophie personnaliste*, Paris 1945.

———, *La réciprocité des consciences: essai sur la nature de la personne*, Paris 1942.

ORTEGA y GASSET, J., *Obras completas. V. Estudios sobre el amor*, Madrid 1983.

PALUMBIERI, S., *L'uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica. I. Trattato sulla costituzione antropologica*, Roma 2003.

PAREYSON, L., *Esistenza e persona*, Genova 1985.

PARRY, R.S.J., ed., *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, London – New York 1957³.

PENATI, G., «Comunicazione, intersoggettività, dialogo nell'antropologia contemporanea», in ID., ed., *Contemporaneità e postmoderno. Nuove vie del pensiero?*, Milano 1992, 182-186.

PREISIGKE, F., *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, Berlin 1927.

RAHNER, K., *Geist im Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957; trad. italiana, *Spirito nel mondo*, Milano 1989.

RATZINGER, J., *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968; trad. italiana, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia 1969.

ROBINSON, J.A.T., *The Body. A Study in Pauline Theology*, SBT, London 1952, 1961².

ROCCHETTA, C., *Per una teologia della corporeità*, Torino 1990, 1993².

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943; trad. italiana, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologia*, Milano 1988.

SCATURCHIO, V., *Tempio e corporeità. Lo Spirito Santo e il corpo del Cristiano. Il significato di «corpo» come Tempio dello Spirito Santo*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianaе, Roma 1998.

SCHELLER, M., *Nature et formes de simpathie*, Paris 1950.

SCHNELLE, U., *Paulus. Leben und Denken*, WdeG, Berlin 2003; English trans., *Apostle Paul: His Life and Theology*, Grand Rapids 2005.

SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther 2*, EKK VII/2, 1 Kor 6,12□11,16, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1995.

SCHWEIZER, E., «sw/ma», in G. KITTEL, – G. FRIEDRICH, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, I-XV Grand Rapids 1964-1985, VII, 1065-1066.

SGRECCIA, E., «Corpo e persona», in S. RODOTÀ, ed., *Questioni di bioetica*, Roma – Bari 1993.

———, *Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica*, Milano 1998, 2007⁴.

SOARDS, M.L., *1 Corinthians*, NIBC.NTS, Peabody 1999.

STEIN, E., Edith Steins Werke. XIII. *Einführung in die Philosophie*, Freiburg 1991; trad. Italiana, *Introduzione alla filosofia*, Roma 1998, 2001².

STEIN, E., Edith Steins Werke. XIII. *Einführung in die Philosophie*, Freiburg 1991; trad. Italiana, *Introduzione alla filosofia*, Roma 1998, 2001².

———, Edith Steins Werke. XVI. *Der Aufbau der menschlichen Person*, Freiburg 1994; trad. italiana, *La struttura della persona umana*, Roma 2000.

TEANI, M., *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35-49 nel Novecento*, Roma – Brescia 1994.

THISELTON, A.C., ———, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids – Cambridge – Carlisle 2000.

THRALL, M.E., *The First and Second Letters of Paul to the Corinthians*, London – New York – Ibadan 1965.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, edición bilingüe, texto de la Edic. Leonina y versión castellana, PP. Dominicos, I-XVI, Madrid, 1946-1960.

de UNAMUNO, M., *Obras completas. XVI. Del sentimiento trágico de la vida en los hombre y en los pueblos*, Madrid 1958.

VANNI, U., «Due città nella formazione di Paolo. Tarso e Gerusalemme», in L. PADOVESE, ed., *Atti del I Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Turchia: la Chiesa e la sua storia, Roma 1993, 17-29.

———, «Corintios (Primera carta a los)», *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1990, 318-328.

WATSON, N., *The First Epistle to the Corinthians*, London 1992.

WEIB, J., *Der erste Korintherbrief*, KEK, Göttingen 1910.

WENDLAND, H.-D., *Die Brief an die Korinther*, Göttingen 1968; trad. italiana, *Le Lettere ai Corinti*, NT 7, Brescia 1976.

WILLIAMS, B., *Problemi dell'io*, Milano 1990.

WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, Oxford 1967; trad. italiana, *Ricerche filosofiche*, Torino 1967, 1983³.

WOJTYLA, K., *Amore e responsabilità*, Torino 1978.

ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid 1997, 1998².

Abstract: *The concepts of body, embodiment, person and personality are addressed in biblical theology. This procedure involves a sybthesis of results in exegesis, considered here, as well in a dialog with philosophy and other sciences. It is proposed that sōma, as formulated by the Apostle Paul, especially in his First Letter to the Corinthians, chapter 6, verses 12 to 20, can be understood as embodiment, that is the body in relation to the world, with others, and with God. Is is related sōma with person and personality, terms non-existent in Paul, but also employed by exegetes, as understood in philosophycal and theological anthropology, in order to examine their suitability to the conception of sōma.*

Key words: *body; embodiment; person; personality; philosophy; theology; First Letter to the Corinthians*
