



---

## A CONCEPÇÃO DE CORPO NA FILOSOFIA GREGA E NAS ESCRITURAS

Juliano Slominski<sup>1</sup>

Rogério Miranda de Almeida<sup>2</sup>

**RESUMO:** O presente artigo tem por objetivo analisar a questão do corpo no pensamento grego e nas Escrituras. Platão foi um dos primeiros pensadores que examinou de maneira mais longa e racional a problemática existente entre o corpo e a alma. Entretanto, o desprezo do corpo com relação à alma está, de modo geral, presente em sua filosofia, sobretudo no *Fédon*. No pensamento de Aristóteles, o que predomina é a doutrina do hilemorfismo, que significa a união substancial entre a alma e o corpo. No entanto, mesmo em Aristóteles, o corpo se apresenta como um instrumento da alma. Nas Escrituras e, mais especificamente, na visão de São Paulo, o corpo e a alma não são incompatíveis e irredutíveis um ao outro, mas ambos formam uma unidade viva, substancial, ou seja, não se pode pensar o corpo sem a alma. Ambos se completam.

**PALAVRAS-CHAVE:** Corpo; Alma; Platão; Aristóteles; São Paulo.

O objetivo deste estudo é analisar o conceito de corpo no pensamento grego e cristão. Entre os pensadores gregos que abordam essa temática, destacamos Platão e Aristóteles. Nas Sagradas Escrituras, destacamos os escritos paulinos, tendo como referência a Obra de Rudolf Bultmann: *A Teologia do Novo Testamento*.

Platão e Aristóteles colocam o homem no centro de suas indagações. O homem é a criatura mais perfeita entre todos os outros seres, pois ele possui razão e é por isso que se diferencia de outros seres que não a possuem. Mas, de onde provem a razão no homem? Ela provém da alma que está no corpo. A alma é a fonte de toda inteligibilidade e todo conhecimento, aqui já podemos perceber a valorização da alma e

---

<sup>1</sup> Juliano Slominski é licenciado em filosofia pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e graduando em Teologia pelo Claretiano – Centro Universitário. Este artigo foi elaborado a partir da monografia (TCC) orientada pelo Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida. E-mail: julianoslominski@gmail.com

<sup>2</sup> Doutor em filosofia pela Universidade de Metz, doutor em teologia pela Universidade de Estrasburgo, professor de filosofia na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM), professor de filosofia no programa de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e de teologia sistemática no Claretiano – Centro Universitário. E-mail: r.mirandaalmeida@gmail.com

o desprezo do corpo. É esta a especificidade do pensamento grego: considerar o ser humano a partir de sua racionalidade. Ou seja, sua parte superior. E com relação ao pensamento cristão? Para analisar a questão do corpo e da alma no pensamento cristão, tomamos como base os escritos paulinos, segundo os quais não existe uma antinomia entre corpo e alma. Para Paulo, o homem se apresenta como um todo, ou seja, como um ser vivo, criado, constituído de um corpo, de uma alma, como princípio vital, e de um componente sensível, que é a carne. Esta é a razão pela qual, Paulo se refere ao ser humano como “carne”. Neste caso, ele está pensando como um judeu, ou seja, livre de toda dicotomia ou divisão categórica entre o corpo e a alma. Outras vezes, porém, pensando também como um judeu, ele considera a carne como rebeldia a Deus e, portanto, como pecado. No que diz respeito ao corpo, convém enfatizar que também ele não vê uma antinomia entre o corpo e a alma. Esta é a razão pela qual, ao falar da ressurreição dos mortos, ele se refere não somente à alma ressuscitada, mas também de um corpo glorioso ou luminoso.

A partir destas considerações, deduzimos que há várias maneiras de se definir o ser humano. Ele não é apenas *ou* corpo *ou* alma. Ele não é somente um ser físico ou um ser espiritual. Existe também algo que transcende os seus aspectos corporais; ele é algo que vive uma existência concreta a partir do seu substrato sensível e das suas relações com os outros seres. É com esta perspectiva que vamos analisar o conceito de corpo na filosofia grega, em Platão, Aristóteles e nas Escrituras. Neste sentido, o artigo está dividido em duas seções: 1. A questão do corpo na filosofia grega; 2. A questão do corpo nas Escrituras.

### **1. A questão do corpo na filosofia grega**

A palavra “corpo” tem origem no grego (*σώμα*) *soma*, que é o substrato sensível, material do homem. No *Dicionário de filosofia* de Abbagnano, lemos que não podemos mencionar o corpo sem fazermos uma relação dele com a alma, de modo que este tema é tratado desde a antiguidade e, mais precisamente, em Platão e Aristóteles. Foram esses dois filósofos que deram diferentes interpretações e especulações em torno da relação corpo e alma.

De modo geral, podemos definir o corpo de dois modos: de maneira negativa e de maneira positiva. Negativamente falando, o corpo é possuidor de limites, privando

assim a alma de sua liberdade plena. Positivamente, porém, o corpo se apresenta como instrumento da alma.<sup>3</sup> Segundo Platão, a alma, no sentido geral de princípio vital, preexiste ao corpo, pois ela se introduz tanto nos corpos físicos, como as plantas e os animais irracionais, como também nos corpos dos animais racionais, ou seja, nos homens. Esta concepção de Platão gerou principalmente a famosa questão do dualismo entre corpo e alma, com a conseqüente desvalorização do corpo em relação à alma. Assim, a alma é superior ao corpo, dado que este se apresenta como um instrumento e, por assim dizer, um receptáculo da alma no seu processo de metempsicose. Mais adiante, desenvolveremos de maneira mais detalhada esta questão.

Ora, para Aristóteles, não existe esse dualismo. Embora também o Estagirita considere o corpo como sendo um instrumento da alma, não se pode pensar a alma e o corpo como que formando duas realidades independentes e separadas uma da outra. Pelo contrário, corpo e alma, ou forma e matéria, constituem uma união essencial que Aristóteles chama de substância. Se faltar um, o outro não existe. Se morrer o corpo, morre também a alma. Em outros termos, não existe uma vida após a morte em Aristóteles.

Convém, no entanto, notar que, já nos pré-socráticos, se encontra uma busca de compreender o corpo como parte integrante da natureza, ou como um fenômeno que exige um conhecimento dos seus enigmas e de sua essência. Nesta busca, já se considerava o corpo como um instrumento da alma e, com isto, já se deduz também a sua subserviência com relação àquela. Com efeito, o instrumento é, evidentemente, inferior àquilo do qual ele é o auxiliar, por mais precioso que seja o serviço que ele presta. Isto está presente nas concepções de Platão e de Aristóteles. Esta é a razão pela qual poderemos agora iniciar uma análise mais extensa desses dois filósofos, no que diz respeito à questão do corpo. iniciemos então pelo autor da República.

### **1.1 O corpo para Platão**

No que se refere à concepção de corpo em Platão, primeiramente, apresentamos a sua doutrina da dualidade corpo e alma. E isto porque a estrutura do homem comporta um elemento divino e um elemento propriamente humano, mortal, que é o seu corpo. Nesta perspectiva, verificamos que a alma se divide em três partes: a parte racional, a parte

---

<sup>3</sup> Corpo. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 211.

irracional e aquele elemento intermediário que Platão coloca entre as duas partes. Este último, ele o chama de *thymós*, pois, embora não sendo nem racional nem irracional, ele pertence a um e ao outro. É o que normalmente se traduz por “elemento irascível”.<sup>4</sup>

Ora, quando nos referimos às faculdades do desejo (concupiscência) e da paixão (*thymós*) no homem, constatamos que, para Platão, essas duas faculdades, por estarem ligadas ao corpo, desaparecem com a morte do próprio corpo. Resta então somente a parte do intelecto, que é a parte divina do homem, pois a alma é imortal.<sup>5</sup> Com efeito, as considerações relativas à tripartição da alma serão abordadas, de modo mais aprofundado, quando descrevermos a doutrina da alma. Agora, procederemos a um breve exame da doutrina do corpo nos diálogos: *Fédon*, *Fédro* e na *República*.

Como já dissemos mais acima, o corpo para Platão é o instrumento da alma, mas se não for controlado pela razão do homem, ele limita a liberdade da alma. Ora, quando o homem vive segundo os apetites, os desejos, temos o governo do corpo. No *Fédon*, um dos pontos principais deste diálogo está, já no início, quando começam a discussão sobre o corpo e a alma. É quando Sócrates trata da questão da morte como sendo, justamente, a separação da alma de junto do corpo. Isto, Sócrates o formula sob a forma de interrogação. É quando ele pergunta a Símiias:

As preocupações de tal homem não se dirigem, de um modo geral, para o que diz respeito ao corpo, mas, ao contrário, na medida em que lhe é possível, elas se afastam do corpo, e é para a alma que estão voltadas?<sup>6</sup>

Sem dúvida, o que constatamos aqui é que, para Sócrates, a busca do verdadeiro pensamento não reside no corpo, uma vez que o corpo é um empecilho para a alma desejosa de alcançar a verdadeira liberdade de pensamento. O corpo está ligado às realidades sensíveis, que são efêmeras, perecíveis e, portanto, inconstantes. Assim, não se pode construir a ciência a partir do mundo da sensibilidade que, como já dissemos, funciona como um obstáculo à aquisição do saber. Entretanto, não são todos os homens que buscam encontrar na alma as respostas para suas indagações, mas somente o homem que é sábio. Por isso, quando o sábio indaga a respeito dos enigmas da existência, ele não se demora no corpo, nem nos móveis sensíveis, mas naquilo que existe de mais interior dele mesmo, que é a sua alma. Mais precisamente, é pela

---

<sup>4</sup> Veja a este respeito ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 192-193.

<sup>5</sup> CORPO. In: *LOGOS - Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. São Paulo: Verbo, 1989, p. 1177.

<sup>6</sup> PLATÃO. Diálogos: *O banquete - Fédon - Sofista - Político*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, 65a.

dinâmica da introspecção que o sábio procura solucionar os problemas considerados vitais. Consequentemente, Platão concebe o corpo de modo negativo, ele o menospreza e o relega para as realidades abjetas. Mais ainda: o corpo faz com que o homem produza os movimentos mais vis, como o ódio, a vingança, a busca dos prazeres, da riqueza e de tudo aquilo que agrada somente a sensibilidade. Estes são atributos que, para Platão, demonstram o quanto o corpo é mal para a alma, fazendo com que ela não consiga encontrar o conhecimento e a paz verdadeira. Com efeito, o conhecimento e tudo aquilo que é virtuoso para o homem, como a justiça, a temperança e a fortaleza, são forças próprias da alma, pelas quais o homem alcança a verdadeira essência. Mas isso só pode ser conquistado quando o homem se volta para si mesmo, ou seja, quando ele penetra no seu próprio interior, afastando-se dos desejos e das paixões que estão ligadas ao corpo. Porém, o homem, enquanto vive, está em sua totalidade, na união do corpo com a alma. Todavia, o corpo não lhe é de ajuda para encontrar a verdade. Isto se verifica na pergunta que faz Sócrates a Símiias, ao enfatizar: “Quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não um entrave se na investigação pedimos auxílio ao corpo?”<sup>7</sup>

Ora, constatamos que, para Sócrates, por mais que alguns órgãos, como os olhos e os ouvidos, que estão na parte mais alta do homem, são nobres por excelência e podem ser considerados meios de investigação da alma, tornam-se inúteis quando estão unidos ao corpo. É que os sentidos da visão e da audição enganam a alma distorcendo a verdade que ela busca, pois eles se deixam ser levados pelas influências dos desejos do corpo. Então a alma, para buscar a verdade, não deve se deixar levar pelos órgãos dos sentidos, mas sim por uma interiorização, afastando-se do corpo com seus prazeres e dores e buscando o raciocínio como uma linha de pensamento que encontrará o caminho do filósofo na sua busca da essência das coisas. Pois, como já dissemos, o corpo para Platão é um empecilho, ou um entrave na busca do verdadeiro conhecimento. Isto se vê claramente nesta passagem do diálogo, onde Sócrates argumenta contra Símiias:

Acaso alguma verdade é transmitida aos homens por intermédio da vista ou do ouvido, ou quem sabe se, pelo menos em relação a estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de no-lo repetir incessantemente, e que não vemos nem ouvimos direito com clareza? E se dentre as sensações corporais estas não possuem exatidão e são incertas, segue-se que não podemos esperar coisa melhor das outras que, segundo penso, são inferiores a aquelas. Não é também este o teu modo de ver?<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Cf. *Fédon*, 65a.

<sup>8</sup> *Fédon*, 65b–c.

Assim, deduzimos que o corpo não ajuda a alma a buscar a verdade, ele é antes um empecilho enganoso, tendente para o erro. Desta forma, evidencia-se que Sócrates menospreza o corpo como a parte negativa, como um espinho que atrapalha a alma na busca do conhecimento e da verdade. O corpo deve ser deixado de lado quando o homem busca, no seu interior, o que é bom para ele próprio. Neste sentido, a busca do homem deve fazer-se pelas virtudes e não pelos prazeres, pois o corpo não ajuda no pensamento verdadeiro da alma. Enquanto os dois estiverem misturados, a alma não encontrará a verdade que busca. Segundo Platão, corpo é cheio de desejos maus oferecendo apenas concupiscências que fazem a alma buscar o que não lhe convém, pois os vícios a enganam com as aparências. Conseqüentemente, a única forma da alma ter o pensamento puro se dará, segundo Platão, depois que ela se achar separada do corpo, ou seja, depois da morte do corpo.<sup>9</sup>

Assim, apresentamos a dualidade platônica entre corpo e alma no diálogo do *Fédon*, onde vimos que o corpo deve ser desprezado com seus apetites e desejos do homem, que não são aptos a encontrar a verdade. O que eles buscam são as honrarias, as riquezas, os prazeres, etc. Inversamente, a verdade que a alma procura só será encontrada quando ele o fizer através das virtudes e o desprendimento do corpo.

Efetivamente, conforme vimos no *Fédon*, Platão apresenta o corpo através de uma dualidade ou, para alguns, através de um dualismo. Já na *República*, Platão se utiliza do mito de *Er* para descrever o corpo. Neste mito, ele apresenta o corpo como a morada das almas pelo tempo em que elas estiverem sobre a terra. O que o mito mostra é que as almas transmigram de corpos em corpos e, dependendo da sorte que elas têm, elas se *encarnam* em corpos de plantas, de animais ou de homens, e depois da separação destes corpos, elas retornam aos deuses seguindo um ciclo de reencarnação, ou de metempsicose, assim sendo a alma imortal. Na união com os corpos, as almas tinham a escolha de viver segundo a maldade, agarradas aos vícios ou buscando uma vida de virtudes. Quando retornavam aos deuses, as que viveram conforme os vícios, eram castigadas e retornavam a corpos inferiores aos de antes, como de escravos e mendigos, ou mesmo de plantas e animais. Já as almas que viviam de acordo com a virtude da felicidade, retornavam ao Hades e lá tinham a sua recompensa.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. *Ibidem*, 66–67a.

<sup>10</sup> Cf. PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. 613e–621c.

No *Fedro*, Platão se utiliza do mito da “carruagem alada” para descrever a queda das almas nos corpos. Com efeito, neste mito ele apresenta um cocheiro guiando uma carruagem com dois cavalos: um cavalo do bem, que representa a prudência e a moderação como faculdades da alma, e outro cavalo do mal, que é impulsivo e estulto. Este último exprime as paixões da alma, inclinadas, portanto, a satisfazerem as exigências do corpo ou da sensibilidade. Quanto ao cocheiro, ele se coloca como num meio-termo, entre o racional e o irracional. Ele é, por assim dizer, aquilo que Platão denomina, na *República*, o *thymós*. No entanto, uma questão continua a impor-se: como, no *Fedro*, as almas se unem aos corpos?

O mito se expressa da seguinte maneira. A carruagem viaja pelo cosmos, as almas anseiam por acompanhá-la para poderem, assim, contemplar as realidades inteligíveis. Todavia, no azáfama para chegarem o mais perto possível do *hyperouranium*, elas se embatem umas contra as outras e algumas terminam por cair sobre a terra. É então que elas se encarnam em outros corpos para expiarem suas culpas passadas e, deste modo, se purificarem. Trata-se, portanto, de almas pesadas, movidas mais pelas opiniões que pela razão. Elas correspondem àquilo que o cavalo do mal manifesta, ou seja, o instinto, o impulso e a irreflexão. Por isso, elas não conseguem contemplar as realidades verdadeiras: elas se impacientam, movem-se rapidamente, perdem suas asas e caem sobre outros corpos na terra. Nestes, como já dissemos, elas se encarnam para repararem suas faltas passadas.<sup>11</sup> No entanto, o processo de purificação não se desenrola de maneira fácil. Pelo contrário, conforme descreve o próprio Platão:

Posto isto, de onde derivam as denominações de mortal e imortal, atribuídas aos seres vivos? Convém que expliquemos igualmente este ponto. É sempre uma alma que rege todos os seres inanimados, mas, ao circular da totalidade universal, reveste-se, aqui e ali, de formas diferentes. Quando é perfeita e alada, paira nos céus e governa o universo e, quando perde as asas, precipita-se no espaço, tombando em qualquer corpo sólido, onde se restabelece e se reveste de uma forma de um corpo terrestre, o qual começa a mover-se, por causa da força que a alma que está nele lhe transmite. É a este conjunto do corpo e da alma, solidamente ajustados um ao outro, que designamos por ser vivo e mortal.<sup>12</sup>

Isto quer dizer que a alma tem o seu próprio movimento. De resto, esta é uma das provas que Platão evoca, no *Fedro*, a respeito da imortalidade da alma: a alma se move por ela própria. Não esqueçamos, contudo, de que, por vezes, o corpo busca comandar o

---

<sup>11</sup> Para maiores detalhes deste mito, veja a obra de BRUN, Jean, intitulada: *Sócrates, Platão e Aristóteles*. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1994, cap. 6.

<sup>12</sup> PLATÃO. *Fedro ou da beleza*. Lisboa: Guimaraes Editores, 2000, 246b–c.

homem; neste caso é, mais uma vez, o cavalo mal que ressurgue no homem como instinto ou desejo. Tudo depende, portanto, de como a parte racional da alma irá conduzir o homem na busca das virtudes e da vontade que, para Platão, está essencialmente associada à razão. Quanto ao corpo, ele é, na perspectiva do filósofo, o espaço dos desejos e da cobiça. Deve-se, no entanto, lembrar que este é um grande problema para Platão: o corpo é a morada da alma nesta vida. Embora sejam duas entidades mais ou menos independentes uma da outra, elas estão sempre ligas enquanto durar a estadia do homem sobre a terra. Não obstante isso, o *Fedro* mostra um imenso desprezo com relação ao corpo: ele é responsável pelas paixões que são da parte baixa do mundo sensível. Por conseguinte, enquanto o corpo estiver unido à alma, ela não encontrará a verdadeira liberdade que produz as virtudes. Mas se as coisas se apresentam assim em Platão, resta-nos perguntar como se dá a concepção de seu discípulo, Aristóteles, sobre o corpo, a alma e, melhor ainda, a relação entre o corpo e a alma. Primeiramente, porém, vejamos o seu conceito de corpo.

## 1.2 O corpo para Aristóteles

Aristóteles considera o corpo como um instrumento natural da alma. Isto, ele o desenvolve na sua doutrina do hilemorfismo, que consiste no composto de forma e matéria. Correspondentemente, a alma é a forma e o corpo é a matéria. Esses dois elementos formam uma unidade indissociável, pela qual a alma é a culminância, a essência, ou o ato realizado. Já a matéria, que corresponde à potência, é aquilo que subjaz à alma; ela é o que Aristóteles denomina a matéria prima.<sup>13</sup> Enfatize-se, contudo, que uma não pode ser pensada sem a outra: abolida a matéria, automaticamente estará abolida também a forma ou, mais exatamente, abolida estará a substância. Porque ambas formam um composto essencial que, justamente, é a substância.

Convém, porém, lembrar que Aristóteles acentua também a superioridade da alma com relação ao corpo, dado que a alma é aquilo que dá a vida ao corpo, ou que, literalmente, o *anima*. Em outros termos, o corpo sem a alma nada mais é que um instrumento sem uso e sem utilidade. Melhor ainda: o corpo é a base da matéria, aquilo que o fundamenta, enquanto que a alma, como sendo dotada de razão, pensamento e

---

<sup>13</sup> CORPO. In: *LOGOS – Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. São Paulo: Verbo, 1989, p. 1178.  
*Helleniká – Revista Cultural, Curitiba*, v. 1, n. 1, p. 39-54, jan./dez. 2019



inteligência, é a forma do corpo que, com ele, constitui a essência completa, ou a enteléquia.<sup>14</sup>

Com efeito, Aristóteles na sua obra: *Sobre a Alma*, apresenta o corpo como o substrato a partir do qual a alma vive, existe. A alma é, na verdade, o princípio do corpo, mas sem o corpo, não existe alma. Diferentemente de Platão, que pressupõe a transmigração das almas, no sentido em que elas são imortais e eternas, Aristóteles a considera como sendo mortal, pois ela morre juntamente com o corpo. Pode-se assim dizer que o status da alma para Aristóteles é inferior àquele tal como Platão o concebe. Ademais, dado o caráter essencialmente empírico do método epistemológico aristotélico, a alma conhece a partir e através do corpo. Pois é o corpo que sente, percebe e serve, por assim dizer, de porta de entrada das sensações e impressões que provêm do mundo da sensibilidade em direção da alma.<sup>15</sup> Esta é a razão pela qual a alma é inseparável do corpo. Assim como o corpo tem, para Aristóteles, a capacidade de sentir ou de perceber, assim também a alma se revela como a faculdade que unifica e sintetiza os dados da sensibilidade que lhe são transmitidos pelo próprio corpo. Resta, contudo, que o corpo é inferior à alma. Melhor ainda: ele nada mais é que o seu instrumento. Isto se evidencia ainda mais nesta passagem do *De anima*, onde Aristóteles se utiliza da analogia do machado para apresentar o papel do corpo no comércio com alma:

Dissemos, de uma forma geral, o que é a alma: é uma substância de acordo com uma definição, e isso é o que é ser para um corpo daquele tipo. Se um instrumento, como um machado, fosse um corpo natural, o que é, para um machado, ser, seria a sua essência, e isso seria também a sua alma. Separada da alma, o instrumento não seria mais um machado, a não ser por homonímia.<sup>16</sup>

Com efeito, o machado considerado nele mesmo nada mais é que madeira e metal, apenas um objeto. Todavia, para que a madeira e o metal se tornem machado, eles têm de entrar na composição essencial do próprio machado. Que essência é esta? É a de cortar lenha ou qualquer madeira; é nisso que se manifesta a função de ser machado, que é fundamentalmente composto de madeira e metal. Esta é a sua forma, a sua substância, o seu ato. Isto se aplica também a qualquer objeto, pois o que importa não é

---

<sup>14</sup> CORPO. In: ABBAGNANO, Nicola *Dicionário de filosofia*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 211.

<sup>15</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, 403a 5–10.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 412b 10–15.

somente a matéria, mas, sim, a matéria e a forma que o constituem de maneira essencial. Assim também com relação ao homem: o seu corpo nada mais é que um aglomerado de carne, ossos, nervos e músculos que, com a morte, entram em decomposição, apodrecem. É, no entanto a essência, ou seja, o corpo e a alma, que faz com que o homem seja um *aglomerado* vivo, *animado* ou, mais precisamente, que ele seja um homem *atualizado*. Depois de apresentarmos a concepção geral de corpo no mundo grego por meio dos filósofos Platão e Aristóteles, passaremos a abordar a concepção de corpo nas Sagradas Escrituras, sobretudo nas cartas paulinas, por meio do comentador Roudolf Bultmann na obra *a Teologia do Novo Testamento*.

## **2 A questão do corpo nas Escrituras**

O objetivo desta seção é apresentar como Rudolf Bultmann descreve a concepção de corpo na visão cristã por meio das cartas de São Paulo. Antes de tudo, convém enfatizar que, ao desenvolver a concepção paulina de corpo, Bultmann se move principalmente num plano antropológico e existencial, ou seja, ele considera o corpo a partir do homem nas suas relações com o mundo e com Deus. Inversamente, ele vê também Deus se voltando para o homem na sua condição de criatura e de ser lançado no mundo, ou seja, um ser finito, contingente, incompleto. Assim, tudo revolve em torno de Deus e do homem. Bultmann se refere também à relação histórica do agir da graça de Deus sobre o mundo e sobre os homens. A pergunta que ele se faz é, pois, a seguinte: como o homem se relaciona com Deus de modo que esta relação resulte em buscar cumprir as exigências de Deus naquilo que diz respeito às potencialidades do ser humano na sua aspiração à salvação ou, mais exatamente, à graça da salvação?

Paulo, enquanto judeu, ao descrever a ação de Deus, manifesta, não as naturezas divina e humana de Deus com relação à pessoa de Jesus Cristo, mas, sim, o seu agir, pela graça, na salvação do mundo e do homem. Como sabemos, uma indagação sobre a natureza divina e humana em Cristo será uma problemática típica do pensamento grego ao tentar resolver estas questões no século V. Com efeito, quando se escreve sobre Cristo também é uma expressão sobre o homem. Por isso os escritos de Paulo são antropológicos e soteriológicos, pois manifestam a ação humana perante Deus, ou a

ação de Deus perante o homem na pessoa de Jesus Cristo que tem como objetivo a salvação do homem e do mundo.<sup>17</sup>

Quando apresentamos a concepção de corpo (σώμα) para Paulo, segundo Bultmann, constatamos que o ser humano é constituído de corpo em sua totalidade como matéria e forma, mesmo depois da morte, Paulo não concebe um existir do ser humano sem o corpo. Mas não como um corpo de carne, mas sim um corpo transformado pela glória, um corpo ressuscitado, não como um corpo psíquico, mas sim um corpo espiritual glorificado. Assim, o entendimento de corpo em sua totalidade, o que é genuinamente paulino, é a existência humana do espírito como ser somático, ou seja, tanto o corpo quanto a alma.<sup>18</sup>

Uma outra concepção de corpo humano, nas considerações de Paulo, consiste, segundo Bultmann, em que ele pode também apresentar-se como um aglomerado de membros que formam uma unidade. Assim, a presença do corpo em sua totalidade é a presença física do homem. Neste sentido, o que constatamos em Paulo é, também, uma certa visão pejorativa do corpo com relação à alma, na medida em que ele é um corpo que padece, que se submete às paixões e que é transitório como tudo aquilo que pertence ao mundo sensível. Esta depreciação não é, contudo, tão radical como aquela característica do mundo grego, pois o corpo lembra-nos também que ele, a exemplo de Cristo, pode ser entregue ao sofrimento, e mesmo à paixão extrema, que é a morte. Entretanto, quando Paulo, apresenta o corpo como pecado, ele não o trata no sentido de corpo em sua totalidade como soma (σώμα), mas, sim, como carne, em grego σάρξ. Nesta perspectiva, ele é um corpo de pecado, ou seja, de concupiscência, de vício; ele se apresenta como uma rebeldia a Deus, como um distanciamento de Deus, ou aquilo que está mais próximo, ou mais imerso na natureza, ou no mundo da sensibilidade. Assim, quando ele se refere ao corpo no sentido de carne, Bultmann afirma que, para Paulo, o corpo tem o significado da corporalidade do ser humano, ou seja, a carne que é literalmente *animada* enquanto matéria, que é distinta da forma, mas que pertence essencialmente a esta mesma forma. Deste modo, podemos entender o termo “carne” também como “corpo”, no sentido de uma totalidade de membros que, na tradição do Antigo Testamento, no Novo Testamento e, mais especificamente, na concepção antropológica de Paulo, designa o ser humano todo inteiro e não só como parte do

---

<sup>17</sup> Cf. BULTMANN, Rudlf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 246.

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, p. 248.

corpo, mas como alma, corpo ou, numa palavra, como vida. Trata-se, portanto, do ser humano na sua totalidade e na sua relação essencial com Deus.<sup>19</sup>

Com efeito, por vezes o termo carne significa o ser humano na sua carnalidade, ou seja, um ser terreno que se move na transitoriedade da existência, da geração, da corrupção e, finalmente, desemboca na morte. Por isso, enquanto carne, ele está sujeito aos impulsos e ao desejo, que também pode levar ao pecado. Em outros termos, o ser humano experimenta a corrupção característica dos seres vivos em geral e do homem em particular, na medida em que ele *sabe* que pertence ao mundo da natureza: ele é, portanto, terreno e natural, no sentido que o apóstolo Paulo dá a este termo. Isto significa que ele está próximo, ou imerso, na própria natureza, na própria sensibilidade. Não devemos, porém, esquecer que são vários os sentidos que, segundo Bultmann, Paulo atribui à carne. Enquanto judeu, o apóstolo não vê, ao contrário dos gregos, uma divisão ou uma independência entre “carne”, “corpo” e “alma”, pois, para um semita, o ser humano constitui uma só realidade enquanto ser vivo, ou *animado*. Trata-se, pois, de uma totalidade: o homem é formado de σῶμα, de carne, de alma e espírito, embora haja graus de diferença entre estas faculdades. Por exemplo, a alma, ou *psyché*, está, para o apóstolo, mais próxima da natureza, enquanto que o espírito, *pneuma*, se volta para Deus. É o que o próprio Paulo deixa claro na *Primeira Carta aos Coríntios*, quando declara: “O homem psíquico (*ψυχικός*) não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente. O homem espiritual (*πνευματικός*), ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado”.<sup>20</sup> Ademais, as coisas que se manifestam a partir do exterior podem também ser consideradas como carne, tais como o bem, a beleza e mesmo a dor, o sofrimento, as paixões, as cobiças e as preocupações com o que vem de Deus e do mundo. Tudo isso faz parte da totalidade do ser humano.

Contudo, quando Paulo utiliza o termo soma (σῶμα), constatamos, observa Bultmann, que em nenhum momento ele emprega esta palavra no sentido de um corpo morto, de um cadáver. Ele o faz referindo-se somente aos corpos vivos, àqueles que buscam a vida na graça, e isto também faz parte da totalidade do ser humano. Com efeito, o ser humano procura uma relação consigo mesmo, de si para si mesmo, em que ele se vê como um ser vivo, como parte da natureza e, ao mesmo tempo, como aquele que é capaz de pensar e sentir que pensa. Isto significa uma dualidade em que o homem

---

<sup>19</sup> Cf. BULTMANN, Rudlf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 248-250.

<sup>20</sup> 1CORÍNTIOS. In: *Bíblia de Jerusalém*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 1980. Cap. 2, vers. 14-15, p. 2150.

percebe que está de acordo consigo mesmo ou, pelo contrário, alienado de si mesmo. Neste último sentido, poderíamos dizer que ele está mais próximo da natureza, ou seja, que ele é carne. Mesmo assim, Paulo o considera como corpo em sua totalidade, pois ele justamente dispõe tanto de si próprio como também dos objetos ao seu redor que podem lhe trazer alegria ou dor. Todavia, essa força que age no corpo como uma capacidade de afastar o homem de si mesmo ou de atraí-lo para si mesmo é, pois, a mesma força que pode fazer do homem um ser preso em suas alienações ou fazê-lo abrir-se para a graça e, portanto, voltar-se para Deus.<sup>21</sup> A alienação quer dizer justamente isto: é estar o homem prisioneiro da carne, da natureza, da sensibilidade e, portanto, insensível à voz de Deus. Na medida em que ele permanece alienado, ele não vive conforme ao apelo da graça. Inversamente, na medida em que, como “homem espiritual”, ele se abre para a graça, ele estará em harmonia consigo mesmo, com realidade e, portanto, com Deus.

Assim, constatamos que para Paulo, segundo Bultmann, o corpo faz parte da totalidade do homem no seu agir para estar disposto às provações e mortificações. Por outro lado, o homem tem também a capacidade de falar consigo mesmo e de si mesmo. Mas ele pode ainda alienar-se por meio de uma força estranha, que é a carne, o aguilhão do pecado. Enfim, como corpo, ele pode alegrar-se, ter prazer, mas também sofrer e padecer as dores. Em outros termos, ele está constantemente ameaçado e solicitado pelo mundo da sensibilidade, da natureza, ou da carne que, segundo Paulo, pode também ser rebeldia a Deus. todavia, a carne e o corpo fazem parte de uma união maior com a alma. Há, portanto, distinção, mas não separação, pois o homem todo inteiro – corpo, carne e alma - forma uma só totalidade.

Há, decerto, momentos em que acontecem discórdias do ser humano consigo mesmo, mas essas discórdias, ao invés de enfraquecer a totalidade do ser, contribui, pelo contrário, para mostrar que ele é um todo, ou, por assim dizer, é um todo *somatizado*: corpo, alma e carne. Neste sentido, Paulo não apresenta uma concepção dualista do ser humano, em que corpo e alma seriam antagônicos um ao outro. Tampouco o corpo se apresenta para ele como uma prisão da alma, o que significa dizer que não existe uma libertação da alma com a morte do corpo, pois ela não está aprisionada. Isto é tanto mais importante quanto, para o apóstolo, a ressurreição dos mortos é um ressuscitar na totalidade, ou seja, um ser transformado, transfigurado ou, para usar a expressão do

---

<sup>21</sup> Cf. BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 252.  
*Helleniká – Revista Cultural, Curitiba*, v. 1, n. 1, p. 39-54, jan./dez. 2019

próprio Paulo, um “corpo de luz”. Deste modo, pouco importa a forma que esse corpo irá assumir, pois, segundo o apóstolo: “Semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual”<sup>22</sup>. Em suma, completa Bultmann, é o ser humano total que é libertado dos pecados e dos vícios e, neste sentido, corpo e alma formam uma única totalidade.<sup>23</sup>

## Conclusão

Nesta pesquisa desenvolvemos a concepção de corpo na filosofia grega e nas Escrituras. A partir dos argumentos apresentados sobre o corpo na filosofia grega e nas Escrituras, entendemos que existe uma dicotomia entre os dois pensamentos, principalmente na relação corpo e alma. Pois, no pensamento grego percebemos o dualismo, ou seja, a separação entre corpo e a alma. Com efeito, percebemos que o pensamento de Platão não converge, em tese, com o pensamento de Aristóteles sobre as considerações relacionadas ao corpo. Em Platão, o corpo nada mais é do que a morada da alma que decaí de um mundo superior, sendo eterna. Já no pensamento de Aristóteles, seu principal argumento é a teoria do hilemorfismo, sendo a doutrina que os seres são compostos de matéria e forma, igualando ao corpo e a alma como uma união substancial, onde a alma é semelhante ao seu ato, contudo, o corpo sem a alma nada mais é do que algo sem vida, assim sendo, sem forma. Assim, o que demonstramos é que ambos os pensamentos convergem na separação do corpo com a alma e, deste modo, havendo um detrimento em relação ao corpo, elevando a alma a um grau de perfeição.

No que se refere às Escrituras, abordamos de modo sintético as considerações de Paulo sobre o corpo. No que podemos concluir sobre o corpo, percebemos que não existe uma dicotomia, como é apresentado no pensamento grego, nem mesmo existe um detrimento em relação ao corpo. O que percebemos sobre o corpo nas Escrituras é uma união dele com a alma, de modo somatizado. O corpo não é responsável pelos vícios ou desejos do homem, mas sim, o ser no todo de sua união, o mesmo vale para as virtudes do homem, elas não são somente da alma, mas do ser em sua totalidade.

O que verificamos como “detrimento” sobre o corpo para Paulo, é quando ele descreve sobre os pecados da carne, ou seja, não fala de corpo como *soma*, mas sim, da

---

<sup>22</sup> 1CORÍNTIOS. In: *Bíblia de Jerusalém*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 1980. Cap. 15, vers. 43-44, p. 2014.

<sup>23</sup> Cf. BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 252-258.

parte corruptível do homem que leva aos vícios. Outro ponto que apresentamos sobre as Escrituras, na relação entre corpo e alma como partes da mesma substância, é quando Paulo apresenta a questão da ressurreição no espírito, em que o ser ressuscita glorificado na transcendência de Deus.

Deste modo, o que buscamos apresentar neste artigo é a diferença entre a concepção de corpo na filosofia grega e nas Escrituras. Com efeito, podemos explorar muito mais sobre este tema nestas duas concepções, bem como as relações entre corpo e alma nos dois pensamentos. Entretanto, não compete a este artigo, pois estaria além do que nos propusermos a descrever.

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.

ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

*Bíblia de Jerusalém*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

BRUN, Jean. *Sócrates, Platão e Aristóteles*. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

*LOGOS - Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. São Paulo: Verbo, 1989.

PLATÃO. *A República/Platão*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: O banquete - Fédon - Sofista - Político*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. *Fedro ou da beleza*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

