



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - UNICAP
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC
COORDENAÇÃO DE PESQUISA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ALEXANDRE DE JESUS DOS PRAZERES

***NÉFESH E BASAR: A RELAÇÃO CORPO-ALMA NA BÍBLIA HEBRAICA E SUAS
IMPLICAÇÕES PARA A CULTURA SOMÁTICA HODIERNA***

RECIFE – PE
2013

ALEXANDRE DE JESUS DOS PRAZERES

***NÉFESH E BASAR*: A RELAÇÃO CORPO-ALMA NA BÍBLIA HEBRAICA E SUAS
IMPLICAÇÕES PARA A CULTURA SOMÁTICA HODIERNA**

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni

RECIFE – PE
2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca Central da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP

P921n

Prazeres, Alexandre de Jesus dos

Néfesh e basar : a relação corpo-alma na Bíblia Hebraica /
e suas implicações para a cultura somática hodierna ; orientador
Cláudio Vianney Malzoni, 2013.

107 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. Mestrado em Ciências
da Religião, 2013.

1. Antropologia filosófica. 2. Homem - Filosofia. 3. Alma.
4. Corpo humano - Filosofia. 5. Bíblia. I. Título.

CDU 141.319

ALEXANDRE DE JESUS DOS PRAZERES

***NÉFESH E BASAR: A RELAÇÃO CORPO-ALMA NA BÍBLIA HEBRAICA E SUAS
IMPLICAÇÕES PARA A CULTURA SOMÁTICA HODIERNA***

Dissertação apresentada para o Programa de Pós- Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni

Comissão Examinadora

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni (Orientador)
Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior (Examinador Interno)
Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP

Prof. Dr. Flávio Schmitt (Examinador Externo)
Faculdades EST

RECIFE – PE, 26 de abril de 2013

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela oportunidade que me concedeu de poder estudar em nível de pós-graduação e por ter me concedido os meios para concluir este curso.

Agradeço a minha esposa, Lívia Torres Nascimento de Jesus, pela paciência e apoio durante os meses que precisei ir ao Recife semanalmente para cursar as disciplinas do mestrado e por ser privada da minha atenção durante o período em que estive escrevendo esta dissertação.

Agradeço ao presidente do Laboratório Farmacêutico Hebron, Josimar Henrique da Silva, que através da Hebron ASEEC – Assistência Social Educacional Evangélica e Científica me concedeu a bolsa de estudo que tornou possível a realização deste curso de mestrado em Ciências da Religião.

Agradeço ao meu orientador, o Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni, pela dedicação, o estímulo oferecido, e as valiosas observações sobre esta pesquisa.

Agradeço à Coordenação do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, na pessoa do Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão, coordenador do Programa, e aos demais professores com quem tive a oportunidade de aprender: o Prof. Dr. Drance Elias da Silva, o Prof. Dr. Sérgio Sezino Doeuts Vasconcelos, o Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques, o Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior, e o Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior.

Agradeço à Escola Superior de Teologia – EST em São Leopoldo – RS pelo acolhimento durante o intercâmbio, “mestrado sanduíche”, que realizei em suas dependências patrocinado pelo Programa de Cooperação Acadêmica – PROCAD.

Agradeço a todos os colegas de turma pela convivência, pelas ideias compartilhadas, as palavras de apoio e estímulo, pelas boas sugestões.

RESUMO

PRAZERES, A.J. *Néfesh e basar*: a relação corpo-alma na Bíblia Hebraica e suas implicações para a cultura somática hodierna. 2013. 107 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013.

Este trabalho consiste numa pesquisa sobre a relação corpo-alma na Bíblia Hebraica e suas implicações para cultura corporal hodierna, orientando-se pelo seguinte objetivo geral: “compreender a noção semítico-bíblica de homem, por meio do estudo semântico dos termos hebraicos נֶפֶשׁ */nepesh/* e בָּשָׂר */bāśār/*, e suas implicações para a cultura somática hodierna.” Que por sua vez desdobra-se em três objetivos específicos. O primeiro, “assinalar a forma como questões referentes à relação corpo-alma foram respondidas ao longo da história por teólogos e filósofos, e sua influência em relação à formação da cultura ocidental”. Este objetivo orientará o primeiro capítulo que apresentará um panorama sobre a relação corpo-alma; o segundo, “extrair, do exame de sentido dos termos נֶפֶשׁ */nepesh/* e בָּשָׂר */bāśār/* nas passagens bíblicas onde os mesmos foram empregados, implicações relacionadas a uma percepção dos pressupostos ideativos e conceptuais semíticos referentes ao ser humano”. Este objetivo será perseguido ao longo do segundo capítulo que consiste numa abordagem antropológica à Bíblia Hebraica; e o terceiro, “confrontar a noção semítico-bíblica de ser humano com os sintomas da cultura somática hodierna”. Este objetivo norteará o terceiro capítulo que apresenta as implicações dos termos נֶפֶשׁ */nepesh/* e בָּשָׂר */bāśār/* para a cultura somática hodierna. Em termos de estrutura e metodologia, este trabalho seguirá uma ordem de raciocínio lógico, pois iniciará expondo o debate sobre a relação corpo-alma através do panorama apresentado no primeiro capítulo, sendo este o seu eixo filosófico; seguirá através da análise exegética de textos da Bíblia Hebraica, este é o eixo antropológico; e por fim, terminará por confrontar o conteúdo extraído exegeticamente da Bíblia Hebraica com os sintomas da cultura somática atual, este será o eixo teológico e sociológico.

Palavras-chave: Ser humano. Relação corpo-alma. Bíblia. Corporeidade. Cultura.

ABSTRACT

PRAZERES, A.J *Néfesh and basar*: the body-soul relationship in the Hebrew Bible and its implications for the somatic culture today. 2013. 107 f. Dissertation (MA in Religious Sciences) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013.

This work is a study of the body-soul relationship in the Hebrew Bible and its implications for today's culture body, guided by the following general objective: “to understand the biblical concept of man-Semitic, through the study of Hebrew terms semantic נֶפֶשׁ */nepesh/* and בָּשָׂר */bāśār/*, and its implications for the somatic culture today.” That in turn breaks down into three specific objectives. The first, “noted how issues of body-soul relationship were answered throughout history by theologians and philosophers, and their influence in relation to the formation of Western culture.” This objective will guide the first chapter that will present an overview of the body-soul relationship. The second, “extracting, examining meaning of the terms נֶפֶשׁ */nepesh/* and בָּשָׂר */bāśār/* in passages where the same were employed, implications related to a perception of ideational and conceptual Semitic assumptions regarding human being.” This objective will be pursued throughout the second chapter which is an anthropological approach to the Hebrew Bible. And the third, “confront the notion of biblical-Semitic man with symptoms of somatic culture today.” This objective will guide the third chapter presents the implications of the terms נֶפֶשׁ */nepesh/* and בָּשָׂר */bāśār/* for somatic culture today. In terms of structure and methodology, this work will follow a logical order, it will start exposing the debate on the body-soul relationship through the panorama presented in the first chapter, which is the philosophical axis; followed by analysis of exegetical texts Hebrew Bible, this is the axis anthropological; and eventually end up confronting the extracted contents of the Hebrew Bible exegetically with the symptoms of somatic culture today, this will be the axis theological and sociological.

Keywords: Human. Body-soul relationship. Bible. Corporeality. Culture.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 O ESTADO DA QUESTÃO: PANORAMA DA RELAÇÃO CORPO-ALMA.....	14
1.1 A relação corpo-alma: a versão religiosa.....	14
1.1.1 A relação corpo-alma no monismo vitalista e no monismo mecanicista.....	16
1.1.2 A relação corpo-alma no orfismo.....	19
1.1.3 A relação corpo-alma no gnosticismo.....	20
1.2 A relação corpo-alma: a versão filosófica.....	21
1.2.1 A relação corpo-alma nos poemas homéricos.....	22
1.2.2 A relação corpo-alma em Platão.....	24
1.2.3 A relação corpo-alma em Aristóteles.....	28
1.2.4 A relação corpo-alma em René Descartes.....	29
1.2.5 A relação mente-corpo na filosofia contemporânea.....	31
1.3 A relação corpo-alma: a versão cristã.....	33
1.3.1 A relação corpo-alma na Patrística.....	35
1.3.2 A relação corpo-alma na Escolástica.....	36
1.4 A relação corpo-alma: a versão científica moderna.....	38
2 UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA DA BÍBLIA HEBRAICA: A RELAÇÃO CORPO-ALMA ATRAVÉS DOS TERMOS נֶפֶשׁ /nepeš/ E בָּשָׂר /bāśār/	43
/bāśār/.....	
2.1 Dados preliminares sobre os termos נֶפֶשׁ /nepeš/ e בָּשָׂר /bāśār/.....	43
2.2 Dicionários da língua hebraica: um estudo lexical de נֶפֶשׁ /nepeš/ e בָּשָׂר /bāśār/....	44
2.2.1 Dicionário bíblico hebraico-português – DBHP	44
2.2.2 Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento – DTMAT	45
2.2.3 Dicionário hebraico-português e aramaico-português – DHPAP.....	46
2.2.4 A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament – HELOT.....	47
2.2.5 Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento – DITAT.....	48
2.2.6 Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento – LHAAT	49
2.3 Análise contextual dos termos נֶפֶשׁ /nepeš/ e בָּשָׂר /bāśār/.....	50
2.3.1 Sentidos nos quais o termo נֶפֶשׁ /nepeš/ é empregado na Bíblia Hebraica.....	51
2.3.1.1 נֶפֶשׁ /nepeš/ com o sentido de “garganta”.....	51
2.3.1.2 נֶפֶשׁ /nepeš/com o sentido de “fôlego, respiração”.....	52
2.3.1.3 נֶפֶשׁ /nepeš/ com o sentido de “pessoa”.....	53
2.3.1.4 נֶפֶשׁ /nepeš/ com o sentido de “anelo”.....	55

2.3.1.5 נֶפֶשׁ / <i>nepes</i> / com o sentido de “pronome”.....	56
2.3.1.6 נֶפֶשׁ / <i>nepes</i> / com o sentido de “alma”.....	56
2.3.2 Sentidos nos quais o termo בָּשָׂר / <i>bāsār</i> / é empregado na Bíblia Hebraica.....	57
2.3.2.1 בָּשָׂר / <i>bāsār</i> / com o sentido de “carne”.....	57
2.3.2.2 בָּשָׂר / <i>bāsār</i> / com o sentido de “corpo”.....	58
2.3.2.3 בָּשָׂר / <i>bāsār</i> / com o sentido de “pronome”.....	59
2.3.2.4 בָּשָׂר / <i>bāsār</i> / com o sentido de “parentesco”.....	59
2.4 Outros termos relevantes.....	60
2.4.1 O termo לֵב/לֵבָב / <i>leb/lēbab</i> /.....	60
2.4.2 O termo רוּחַ / <i>rūah</i> /.....	61
2.4.3 Os termos נֶשְׁמָה / <i>něšāmāh</i> / e דָּם / <i>dām</i> /.....	64
2.4.4 O termo רֶחֶם / <i>rehem</i> /.....	65
2.5 Considerações sobre os termos נֶפֶשׁ / <i>nepes</i> / e בָּשָׂר / <i>bāsār</i> / numa perspectiva bíblico-antropológica.....	66
2.5.1 O ser humano criado à imagem de Deus.....	66
2.5.2 O ser humano criado não é dicotomizado entre corpo e alma.....	68
2.5.3 O ser humano criado numa dimensão corporal.....	69
2.5.4 O ser humano criado do pó ao pó retornará.....	71
3 IMPLICAÇÕES DOS TERMOS נֶפֶשׁ /<i>nepes</i>/ E בָּשָׂר /<i>bāsār</i>/ PARA CULTURA SOMÁTICA HODIERNA.....	74
3.1 O corpo como construção cultural.....	75
3.2 Características da cultura somática hodierna.....	78
3.2.1 O corpo como saber biomédico.....	78
3.2.2 O corpo como fator de individuação.....	81
3.2.3 O corpo idealizado.....	82
3.2.4 O corpo como rascunho.....	85
3.3 Ressaltando características dos dois contextos socioculturais.....	87
3.3.1 Semelhanças entre os dois contextos socioculturais.....	87
3.3.2 Diferenças entre os dois contextos socioculturais.....	90
3.4 Implicações da antropologia do Antigo Testamento para cultura somática hodierna...	93
3.4.1 A valorização da corporeidade humana.....	93
3.4.2 O corpo entre o ter e o ser.....	96

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS.....	102
APÊNDICE.....	106

INTRODUÇÃO

Ao apontar o ser humano como objeto de pesquisa e alvo de reflexão, deve-se fazê-lo por entender que não há mais como fugir da necessidade que as pessoas têm de autoconhecimento. Teilhard de Chardin (1881-1955), teólogo, filósofo e paleontólogo francês (1995, p.322), afirmou que até aqui, por preconceito ou por temor, a Ciência tem gravitado em torno do objeto humano sem ousar abordá-lo de frente.

Ao sentir a necessidade de tornar o ser humano objeto de reflexão acadêmica, esta pesquisa ousou abordar o objeto humano de frente, porém somente no que é tocante ao debate sobre a relação corpo-alma.

Em termos de uma delimitação do assunto, esta pesquisa busca o entendimento do conceito de ser humano presente nos textos da Bíblia Hebraica, através do exame dos significados assumidos pelos termos נֶפֶשׁ */nepesh/* e בָּשָׂר */bāsār/* e as conseqüentes implicações deste conceito de ser humano para cultura somática hodierna. Entendendo cultura somática como o conjunto de comportamentos, valores, costumes, visões e concepções estabelecidos por regras sociais, em cuja base está a representação moderna de corpo. Uma representação de corpo firmada numa concepção de ser humano formada a partir das descobertas dos mecanismos biológicos, psicológicos e sociológicos segundo os quais o ser humano funciona como *L'homme machine* (o homem-máquina), descrito em 1748 pelo francês La Mettrie. Uma visão de corpo humano que funciona à base de processos químicos, um composto de órgãos e tecidos passíveis de ser transplantados como peças, um ser humano suscetível de manipulação de seus genes e de ser melhorado e (re)produzido por engenharia e técnica.

Em termos do propósito desta pesquisa, orienta-se pelo seguinte objetivo geral: “compreender a noção semítico-bíblica de ser humano, por meio do estudo semântico dos termos hebraicos נֶפֶשׁ */nepesh/* e בָּשָׂר */bāsār/*, e suas implicações para a cultura somática hodierna.”

O objetivo proposto desdobra-se em três objetivos específicos. O primeiro, “assinalar a forma como questões referentes à relação corpo-alma foram respondidas ao longo da história por teólogos e filósofos, e sua influência em relação à formação da cultura ocidental”. Este objetivo orientará o primeiro capítulo que apresentará um panorama sobre a relação

corpo-alma; o segundo, “extrair, do exame de sentido dos termos נִפְשׁ */nepēš/* e בָּשָׂר */bāśār/* nas passagens bíblicas onde os mesmos foram empregados, implicações relacionadas a uma percepção dos pressupostos ideativos e conceptuais semíticos referentes ao ser humano”. Este objetivo será perseguido ao longo do segundo capítulo que consiste numa abordagem antropológica à Bíblia Hebraica; e o terceiro, “confrontar a noção semítico-bíblica de ser humano com os sintomas da cultura somática hodierna”. Este objetivo norteará o terceiro capítulo que apresenta as implicações dos termos נִפְשׁ */nepēš/* e בָּשָׂר */bāśār/* para a cultura somática hodierna.

Em termos de uma justificativa, é digno de atenção que apesar da relevância deste tipo de abordagem para os estudos sobre o ser humano, há poucos esforços neste sentido. E ainda, mesmo havendo o reconhecimento de que as religiões mais do que partes de uma determinada cultura são sistemas culturais (GEERTZ, 1989), pouco tem sido realizado no sentido de entender a extensão do impacto sobre a sociedade ocidental causado pelas concepções a respeito do ser humano, sejam elas filosóficas ou religiosas, nesta perspectiva da relação corpo-alma, e o modo como a tensão produzida por concepções dualistas do ser humano determinam a dinâmica da sociedade. Por exemplo, Le Goff e Nicolas Truong (2010, p.11) destacam que:

A dinâmica da sociedade e da civilização medievais resulta de tensões: entre Deus e o homem, entre o homem e a mulher, entre a cidade e o campo, entre o alto e o baixo, entre a riqueza e a pobreza, entre a razão e a fé, entre a violência e a paz. Mas uma das principais tensões é aquela entre o corpo e a alma.

Na atualidade, devido aos avanços científicos e ao desenvolvimento de técnicas cirúrgicas na área médica, o corpo do ser humano, analisado anatômica e fisiologicamente, é visto como movido por reações químicas e elétricas e seus órgãos como peças transplantáveis, assemelhando-se a peças de máquinas, necessitando de substituição ou reparos. Devido a isto, o ser humano corre o risco de ser encarado numa ótica mecanicista como um ser unicamente material.

Por outro lado, há os que enfatizam o aspecto espiritual do homem em detrimento de suas necessidades materiais e das questões desta vida. Apontam como única preocupação para a vida as questões relativas à eternidade e ao porvir depois da morte. Tornam as pessoas

indivíduos indiferentes com relação aos problemas do cotidiano e do seu tempo. Desta forma, o ser humano é encarado como um ser unicamente espiritual.

Na busca de um equilíbrio entre estes extremos, uma pesquisa que focalizasse o ser humano, tanto em seu aspecto material quanto no seu aspecto espiritual, é relevante para apontar caminhos rumo a uma antropologia e espiritualidade integrais, que rompa com os modelos binários, dicotômicos, tais como “corpo *versus* alma”, “coisas de Deus *versus* coisas do mundo”, “profano *versus* sagrado” e etc.

Em termos de estrutura e metodologia, este trabalho seguirá uma ordem de raciocínio lógico, pois iniciará expondo o debate sobre a relação corpo-alma através do panorama apresentado no primeiro capítulo, sendo este o seu eixo filosófico; seguirá através da análise exegética de textos da Bíblia Hebraica, este é o eixo antropológico; e por fim, terminará por confrontar o conteúdo extraído exegeticamente da Bíblia Hebraica com os sintomas da cultura somática atual, este será o eixo teológico e sociológico.

O eixo filosófico que será exposto no primeiro capítulo situará o debate sobre a relação corpo-alma, demonstrando o modo como este assunto ocupou o pensamento de filósofos, teólogos, acadêmicos de variadas áreas do saber científico, e pessoas comuns, ao longo da história. O capítulo não tem a pretensão de esgotar o assunto, mas apenas a de recordar algumas questões, apontando nomes de pensadores que as propuseram, isto com o intuito de demonstrar a relevância do assunto. Este capítulo é panorâmico e, por esta razão, não pode prender-se a alguns detalhes que merecem um tratamento particular e mais elaborado, devendo ser alvo de pesquisas posteriores. O capítulo se propõe a apresentar o debate sobre a relação corpo-alma em quatro grandes versões: *religiosa*, *filosófica*, *bíblico-cristã*¹ e *científica* moderna.

O eixo antropológico, exposto no segundo capítulo, se debruçará sobre os termos נֶפֶשׁ /*nepēš*/ e בָּשָׂר /*bāśār*/, analisando-os sob duas perspectivas: numa perspectiva “lexical”, na qual as palavras serão analisadas com referência ao “sistema” da língua enquanto tal, ou seja, no horizonte das relações entre as palavras dentro do universo da língua, e em uma

¹ Apesar de reconhecer que o Cristianismo está situado entre as religiões, devendo, por isto, ser abordado na versão religiosa sobre a relação corpo-alma, optou-se por abordá-lo em um tópico separado por compreendê-lo como uma importante influência sobre a formação da cultura do Ocidente, além da relação entre Teologia Cristã e Filosofia que fazem do Cristianismo um tema com muitas questões relevantes, sendo, em razão disto, merecedor de uma apresentação mais elaborada.

perspectiva “contextual”. Nela, as palavras serão analisadas com referência aos contextos de seus usos nos atos de fala concretos de que são feitos os textos.

E por fim, o eixo teológico e sociológico, no terceiro capítulo que apresentará alguns dos sintomas da cultura somática (corporal) hodierna vistas sob a luz das implicações oriundas dos termos נֶפֶשׁ */nepēš/* e בָּשָׂר */bāśār/*. Neste capítulo, características dos dois contextos socioculturais (do veterotestamentário e da cultura corporal hodierna) serão analisadas.

CAPÍTULO 1

O ESTADO DA QUESTÃO: PANORAMA DA RELAÇÃO CORPO-ALMA

Neste capítulo, será apresentado um panorama do debate filosófico, religioso e científico concernente à questão da relação corpo-alma. Torna-se relevante lembrar que, ao se percorrer a história das concepções sobre o ser humano, percebe-se, como um dos fios contínuos que a orienta, a questão do corpo, não sendo difícil observar a história das discussões sobre o mesmo, dominada, por sua vez, pelo esquema conceptual da oposição alma-corpo (VAZ, 1991, p.179).

Segundo Henrique Vaz (1921-2002), filósofo brasileiro jesuíta (1991, p.179-180), a temática em apreço, por sua vez dominada pelo esquema de oposição alma-corpo, pode ser identificada em quatro grandes versões: *religiosa*, *filosófica*, *bíblico-cristã* e *científica* moderna.

Estas quatro versões para a história da questão do corpo serão adotadas como esboço estrutural deste capítulo, porém somente serão tratadas as informações consideradas relevantes para a fundamentação do tema abordado neste trabalho.

Como o próprio título deste capítulo revela, será exposto um “panorama” sobre o debate em torno da relação corpo-alma. Devido a isto, o tema será abordado de modo seletivo, orientando-se pelo objetivo proposto: “Assinalar a forma como questões referentes à relação corpo-alma foram respondidas ao longo da história por teólogos e filósofos, e sua influência em relação à formação da cultura ocidental”.

1.1 A relação corpo-alma: a versão religiosa

No ser humano, ao contrário do que ocorre em outros seres vivos, há “dicotomias existenciais”. Nele, a consciência de si mesmo, razão e imaginação romperam a harmonia que caracteriza a existência animal. Consciente de si mesmo, o ser humano percebe sua incapacidade e as limitações de sua existência, enxerga o próprio fim, a sua morte. Não consegue ver-se livre da dicotomia de sua existência: não pode livrar-se da morte, mesmo que o quisesse; não pode livrar-se do próprio corpo enquanto estiver vivo – e seu corpo faz com que queira estar vivo. Por ser dotado de razão, busca significado para sua existência, encarando-a como uma questão a ser respondida e da qual não pode fugir. Ele tem de prestar

contas de si a si mesmo, bem como do significado de sua existência (FROMM, 1966, p.44-45).

Erich Fromm (1900-1980), psicanalista, filósofo e sociólogo alemão (1966, p.49-50), afirma que o exame da situação humana deve preceder ao da personalidade, explicitando o sentido desta afirmação ao dizer que a Psicologia deve basear-se em uma concepção antropológico-filosófica da existência humana. Ele afirma que o aspecto mais saliente do comportamento humano é a tremenda intensidade de paixões e anelos revelada pelo ser humano. Isto foi explicado por Freud, sob a influência das ideias naturalistas da sua época. Freud partiu da hipótese de que as paixões, sendo expressões evidentes do instinto de conservação (ou, conforme mais tarde enunciou, do instinto de Eros e Thánatos), eram, não obstante, apenas manifestações mais indiretas e complicadas daqueles mesmos impulsos instintivo-biológicos. Fromm, porém, contrariando Freud, explica que grande parte das aspirações do ser humano não pode ser explicada pela força dos instintos e que, mesmo quando a fome, a sede e os desejos sexuais do ser humano estão completamente realizados, ele, ainda assim, não está satisfeito. Em contraste com o animal, seus problemas mais compulsórios não estão ainda resolvidos, mas apenas iniciados. O ser humano anseia pelo poder, ou por amor, ou por destruição; arrisca sua vida por ideais religiosos, políticos ou humanistas – e são esses anelos que constituem e caracterizam a peculiaridade da vida humana. O ser humano possui uma necessidade religiosa intrínseca que não pode ser explicada por sua existência natural, mas deve ser explicada por algo que o transcende e que deriva de poderes sobrenaturais.

A desarmonia da existência do homem gera necessidades que ultrapassam de longe as de sua origem animal. Tais necessidades dão lugar a um impulso imperativo para restaurar a unidade e equilíbrio entre ele e o resto da Natureza. Ele tenta restaurá-los, em primeiro lugar, em seu pensamento, formando um quadro mental que abranja todo o mundo e que lhe sirva de arcabouço de referência do qual possa tirar uma resposta para a questão de conhecer sua situação e o que deve fazer. Mas esses sistemas mentais não são suficientes. Se o homem fosse meramente um intelecto desencarnado, seu objetivo seria alcançado por um sistema mental global. Como, porém, é uma entidade dotada tanto de corpo quanto de espírito, tem de reagir à dicotomia de sua existência não só em pensamentos, mas também no processo de viver, em seus sentimentos e ações. Ele tem de anelar pela experiência de unidade e unicidade em todas as esferas de seu ser, de modo a encontrar um novo equilíbrio. Por isso, qualquer sistema satisfatório de orientação implica não só elementos intelectuais, mas também elementos de sentimento e sensibilidade a serem concretizados pela atuação em todos os campos de empreendimento humano. O devotamento a um objetivo, a uma

ideia, ou a um poder transcendente ao homem, como Deus, é uma expressão dessa necessidade de perfeição no processo de viver (FROMM, 1966, p.50).

O ser humano, em busca do significado para sua existência, orienta-se por meio de sistemas religiosos, chamados por Fromm (1966, p.51) de “estruturas de orientação e devoção” por variarem tanto no conteúdo quanto na forma e pelo fato de nem sempre estarem ligadas a uma concepção de Deus. Há muitas aspirações humanas que são encaradas como totalmente seculares e que, não obstante, estão enraizadas na mesma necessidade de que brotam os sistemas religiosos e filosóficos. Como exemplo deste tipo de aspiração: observa-se, por exemplo, na cultura ocidental o modo como várias pessoas são devotadas à obtenção de sucesso e prestígio; e em outras culturas, a devoção fanática de partidários de sistemas ditatoriais de conquista e dominação.

Neste quadro geral dos esforços empreendidos pelo ser humano para dar sentido a sua existência, insere-se também a questão da relação corpo-alma. Como foi exposto acima, a necessidade de uma “estrutura de orientação e devoção” como parte intrínseca da existência humana está intimamente relacionada ao esforço do ser humano, que o obriga a buscar soluções para as suas dicotomias existenciais. E a dicotomia existencial mais primária é aquela entre a vida e a morte. Isto será visto de modo mais claro daqui para frente.

1.1.1 A relação corpo-alma no monismo vitalista e no monismo mecanicista

A discussão sobre o “monismo vitalista” e sobre o “monismo mecanicista”, exposta aqui, está fundamentada no primeiro capítulo da obra **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**, escrita por Hans Jonas (1903-1993), judeu nascido na Alemanha e que devido a sua origem judia, teve sua formação inicial baseada na leitura dos profetas hebreus, e também estudou Filosofia e Teologia.

Hans Jonas (2004, p.17) inicia o capítulo, apresentando o “monismo vitalista” como um panvitalismo que se depara com o problema da morte. Ele expõe que nos primórdios da interpretação humana do ser, a vida se encontrava por toda parte, e o seu ser confundia-se com o ser vivo, sendo o “animismo” a forma amplamente difundida deste estágio. A alma ocupava o todo da realidade e encontrava-se em toda parte. O ser humano não lidava com a concepção de matéria morta; antes, pelo contrário, apoiava-se sobre a suposição mais natural e amplamente fundamentada pela aparência de que o mundo é um ser vivo.

Nesta visão do mundo, o mistério com que o ser humano se defronta é a morte, que contradiz tudo quanto ele compreende, tudo o que possui uma explicação natural, a universalidade da vida. Na medida em que a vida é considerada como o estado primário das coisas, a morte destaca-se como o enigma que a perturba. Por isso é provável que o problema da morte tenha sido o primeiro a merecer este nome na história do pensamento. Seu aparecimento como um problema explícito revela o despertar do espírito que se interroga, muito antes de que se houvesse chegado a um nível conceitual da teoria. O natural recua frente à morte cria ânimo a partir da afronta “lógica” que a condição mortal faz à convicção panvitalista. Assim toda a reflexão do ser humano primitivo luta contra o enigma da morte, tentando dar-lhe uma resposta no mito, no culto e na religião (JONAS, 2004, p.18).

O motivo de ter sido a morte e não a vida a primeira a exigir esclarecimento é o fato de, antes de espantar-se com o milagre da vida, o ser humano ter-se espantado com a morte e procurado descobrir-lhe o significado. Se o natural é a vida, então, a morte, como sua aparente negação, é o não-natural, o incompreensível, o que não devia ser verdadeiro. Deste modo, a morte deveria ser explicada em termos de vida, a única coisa compreendida: de alguma forma a morte tinha que ser assimilada à vida. Hans Jonas (2004, p.19) explica:

Dos túmulos surgiu a metafísica, sob a forma do mito e da religião. A metafísica procura resolver esta contradição básica, de que tudo é vida e que toda vida está sujeita à morte. Ela se expõe ao desafio radical, e para salvar a totalidade das coisas, nega a morte [...]

A visão geral é o panvitalismo primitivo, e a morte que eventualmente ocorre é o fato especial: como este parece negar a verdade básica, ele próprio tem que ser negado. Querer interpretar a morte significa, aqui, reconhecer que ela é estranha ao mundo; interpretá-la – neste estágio da crença universal na vida – quer dizer negá-la, fazer dela uma transformação da vida. A fé no prosseguimento da vida após a morte, manifestada nas sepulturas primordiais, é uma negação deste tipo. O culto aos mortos e a fé na imortalidade, e as especulações em que se desenvolvem, são a continuada discussão entre a visão da vida – a discussão que também pode voltar-se contra o ponto de vista defendido e terminar por destruí-lo.

As sepulturas surgem com um sentido religioso, confirmando a crença na imortalidade. Segundo o romeno Mircea Eliade (1907-1986), filósofo e historiador das religiões (2010, p.23), a crença na imortalidade é confirmada pelas sepulturas, pois, de outra forma, não se compreenderia o trabalho empregado para enterrar os corpos, porém esta imortalidade podia ser exclusivamente espiritual, concebida como uma pós-existência da alma, crença reforçada pela aparição dos mortos nos sonhos. As sepulturas também podem ser interpretadas como uma precaução contra o eventual retorno dos mortos. Nesses casos, os cadáveres eram dobrados e amarrados. Nada, por outro lado, impede que a posição curvada do

morto, longe de denunciar o medo de “cadáveres vivos”, signifique, ao contrário, a esperança de um “renascimento”, pois se conhecem vários casos de inumação intencional em posição fetal.

Por sua vez, o pensamento moderno, que surgiu com o renascimento, encontra-se na posição exatamente oposta ao monismo vitalista. O natural, o que se pode compreender, para o pensamento moderno, é a morte, e o que constitui um problema é a vida. Partindo das ciências naturais, passou a predominar para o conhecimento da realidade como um todo uma ontologia, cujo substrato é a matéria desprovida de qualquer traço de vida. Tudo foi reduzido à matéria extensa, o que pode ser medido, calculado. Só a matéria satisfaz as exigências do que é denominado conhecimento exato, do que na natureza pode ser conhecido. E no ser físico, não só no que diz respeito às relações de quantidade, mas no tocante também à sua verdade ontológica, a não-vida é a regra, e a vida uma exceção e um enigma (JONAS, 2004, p.19-20).

O que ocorreu anteriormente com o panvitalismo repete-se agora com o pan-mecanicismo como hipótese abrangente, que encara a vida como o problema a ser resolvido, pois surge nas condições únicas e excepcionais do nosso planeta como fato isolado.

A teoria mecanicista do organismo é uma negação deste tipo, assim como o culto dos mortos e a fé na continuação da vida foi uma negação da morte. No esquema moderno, *l'homme machine*, o homem-máquina, representa simbolicamente o que no antigo foi representado pelo “hilozoísmo”: a usurpação de um setor negado pelo outro, que goza do monopólio ontológico. O monismo vitalista foi substituído pelo monismo mecanicista, em cujas regras e evidências a norma da vida foi trocada pela da morte. Também no novo monismo uma forma da pergunta está voltada para trás: não mais como surgiu a morte, mas sim como surgiu a vida neste mundo sem vida (JONAS, 2004, p.20-21).

Entre o monismo vitalista e o monismo mecanicista há historicamente um elemento de ligação, o dualismo. Ele foi “o veículo para o movimento que levou o espírito humano do monismo vitalista da pré-história para o monismo materialista da época atual” (JONAS, 2004, p.22).

Um dos elementos que podem ser encontrados na origem e na história do dualismo é sem dúvida alguma o tema da morte. O “ao pó hás de tornar”, esta expressão que todo cadáver proclama aos vivos, o caráter definitivo do estado que a decomposição opõe ao efêmero da vida, de início e sempre de novo tinha que impor ao recalcitrante olhar humano a “matéria” como matéria pura e sem vida, constantemente renovando a contradição ao

panvitalismo, que pôde dominar o culto dos mortos, mas não conseguiu reduzi-lo ao silêncio. Se esta contradição levava a uma crise, e quando, isto dependia das circunstâncias históricas particulares com que o universal “motivo da morte” tinha que aliar-se para chegar a dominar o “o motivo da vida”. Mas quando isto aconteceu, e quando o monismo ingênuo se decompôs no dualismo, os traços característicos da perturbadora experiência particular puderam mais e mais difundir-se por sobre a imagem do universo físico. A morte, na realidade, conquistou a realidade externa (JONAS, 2004, p.22-23).

Como representantes do dualismo, dá-se destaque ao “orfismo” e ao “gnosticismo” do período cristão, por se assemelharem (em termos conceituais) e pela grande penetração que tiveram nas culturas com as quais entraram em contato (em termos de influência). Também pelo fato de o orfismo ser a primeira resposta dualista ao problema da morte, que foi transformado no problema da relação entre duas entidades diferentes, o corpo e a alma; e pelo fato de o gnosticismo ser o ponto mais alto do desenvolvimento do dualismo, expandindo para o universo a comparação *soma-sema*, “corpo-túmulo”, até então limitada ao ser humano. No gnosticismo, o mundo inteiro é *sema*, túmulo da alma.

1.1.2 A relação corpo-alma no orfismo

Orfeu é aquele que, com sua música, mantém encantada toda a natureza. Do século V a. C. em diante, a iconografia de Orfeu o representa tocando uma lira e cercado de pássaros, animais selvagens, ou ainda dos fiéis trácios; sendo dilacerado pelas mênades ou encontra-se no Hades, ao lado de outras divindades. Segundo a lenda, viveu ele na Trácia, uma geração antes de Homero; no entanto, a cerâmica do século V a. C. representa-o em traje grego, encantando com sua música animais selvagens ou bárbaros (ELIADE, 2011, p.164-165).

Vários traços são dignos de menção: 1) embora o nome e certas alusões ao mito sejam atestados apenas do século VI em diante, Orfeu é uma personagem religiosa de tipo arcaico. Pode-se facilmente supor que ele viveu “antes de Homero”, entendendo-se essa expressão quer cronológica, quer geograficamente (isto é, numa região “bárbara”, ainda não afetada pelos valores espirituais específicos à civilização homérica). 2) Sua “origem” e sua pré-história nos escapam, mas Orfeu não pertence decerto à tradição homérica nem à herança mediterrânea. Suas relações com os trácios são bastante enigmáticas, pois, de um lado, goza dos prestígios mágico-religiosos pré-helênicos (domínio sobre os animais, catábase xamânica). [...] 3) Orfeu é apresentado como fundador de iniciações por excelência. [...] Ignoramos o essencial da iniciação que se considera “fundada” por Orfeu. Dela conhecem-se apenas os atos preliminares: vegetalismo, ascetismo, purificação, instrução religiosa (*hieroi lógoi*, livros). Dela também se

conhecem as pressuposições teológicas: a transmigração e, por conseguinte, a imortalidade da alma (ELIADE, 2011, p.166).

Como será demonstrado mais adiante, segundo Reale, embora os termos alma (*psyche*) e corpo (*soma*) já estejam presentes nos escritos homéricos, estes não possuem, em seus poemas, os sentidos que obtiveram a partir do quinto século a. C.² É através do Orfismo, no entanto, que novos conceitos são aplicados à relação *psyche-soma* (BLANK, 2000, p.78). No Orfismo, a alma passa a ser prisioneira de um corpo para pagar uma culpa originária. As três ideias-chave da doutrina órfica podem ser resumidas como segue:

- 1) A alma-gênio está presente no corpo humano como num cárcere, para pagar por uma culpa originária.
- 2) A alma deverá reencarnar-se uma série de vezes, até quando estiver completamente libertada da culpa originária.
- 3) Com uma prática de vida, particular com iniciações e ritos oportunos, a alma pode purificar-se e tirar vantagens, seja aqui, seja no além (REALE, 2002, p.114).

Esta tendência do pensamento órfico de valorizar a alma em detrimento do corpo, visto como seu cárcere, é retomada no dualismo platônico como ilustração para a teoria das Ideias³. O mundo das Ideias é o universo de modelos eternos, porém tornou-se necessário explicar quando e como os homens chegaram a conhecer as ideias. “Foi para resolver esse problema que Platão se apropriou de certas doutrinas ‘órficas’ e pitagóricas referentes ao destino da alma” (ELIADE, 2011, p.177).

1.1.3 A relação corpo-alma no gnosticismo

Gnosticismo vem de *gnosis*, em grego “conhecimento” e foi o movimento religioso, presente nos primeiros três séculos da era cristã, que se constituiu ameaça maior para a Igreja Cristã do que a perseguição desencadeada por Roma.

A *gnosis*, conhecimento redentor ensinado pelos gnósticos, consiste na revelação de uma “história secreta”, pelo menos para os não iniciados: a origem e a criação do mundo, a

² Reale discute os conceitos presentes nos poemas homéricos sobre alma (*psyche*) e corpo (*soma*) em: REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde**: o conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002. Reale expõe o assunto do primeiro capítulo ao sétimo.

³ O uso do mito por Platão, no que pode ser denominado mito filosófico, será tratado mais adiante. Para trazer maior clareza ao assunto, sugere-se a leitura de NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. **Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon**. Uberlândia: EDUFU, 2007.

origem do mal, o drama do redentor divino descido à Terra para salvar os homens, e a vitória final do Deus transcendente, vitória que se traduz por uma conclusão da história e pela destruição do mundo. Tal “história secreta” pode ser compreendida como um “mito total”, um relato da origem do mundo até o presente (ELIADE, 2011, p.324).

O gnosticismo pode ser conhecido através de versões diferentes, dependendo dos diversos grupos gnósticos e das doutrinas ensinadas pelos seus respectivos líderes: Simão, o Mágico, Marcião, Menandro, Cerinto, Valentino e Mani; trata-se, em síntese, do esforço por criar uma religião universal, apresentando a versão mais grandiosa do gnosticismo (ELIADE, 2011, p.326-329).

Mircea Eliade (2011, p.324) expõe segundo o modelo de Valentino que:

O gnóstico ensina que seu *verdadeiro ser* (isto é, seu ser espiritual) é de origem e natureza divinas, ainda que atualmente, se encontre preso num corpo; ensina também que ele habitava uma região transcendental, mas foi depois projetado neste baixo mundo, que ele avança célere para a salvação e acabará por ser libertado de sua prisão carnal; descobre, enfim, que, enquanto seu nascimento equivalia a uma queda na matéria, seu “renascimento” será de ordem puramente espiritual. Guardemos as ideias fundamentais: o dualismo espírito/matéria, divino (transcendente)/antidivino; o mito da queda da alma (= espírito, parcela divina), ou seja, a encarnação num corpo (assimilado a uma prisão); e a certeza da libertação (a “salvação”) obtida graças à gnose.

Adiante serão expostos os modos como o ser humano, nesta perspectiva da relação corpo-alma, foi compreendido, melhor dizendo, interpretado por alguns filósofos. Isto, segundo o entendimento de que não é a essência do ser humano que muda nos diferentes tempos e regiões, mas os modos nos quais ela se desvela e as maneiras nas quais é interpretada pelo próprio ser humano (REALE, 2002, p.43).

1.2 A relação corpo-alma: a versão filosófica

O início deste debate, numa perspectiva filosófica, será realizado através da discussão sobre a relação corpo-alma nos poemas de Homero. Ao proceder-se desta forma, entende-se que Homero não se situa entre os filósofos, porém o que justifica este procedimento é o fato de os textos homéricos conterem o conceito de ser humano que antecede o período dos filósofos gregos, revelando informações sobre a cultura da época.

1.2.1 A relação corpo-alma nos poemas homéricos

Será apresentada aqui uma síntese dos conceitos de corpo (*soma*) e alma (*psyche*) que revelam o entendimento sobre este assunto na época de Homero.

Em primeiro lugar, abordar-se-á o significado da palavra corpo, *soma*, nos poemas homéricos. Em Homero, o conceito de “corpo” difere do atual, pois “corpo” no sentido hodierno só será estabelecido a partir do sexto e, sobretudo, do quinto séculos a.C. A palavra grega *soma* que corresponde a corpo nas línguas do ocidente, nos poemas homéricos ocorre várias vezes, porém nunca indica “corpo” como é compreendido hoje, ou seja, como organismo vivo, e sim o seu contrário, como organismo privado de vida, o “cadáver” (REALE, 2002, p.19-20).

Em outros termos, em Homero, o que se concebe como “corpo” é expresso com multiplicidade de termos e representações. Trata-se de um modo de interpretar a realidade diferente do atual, o que, segundo o filósofo italiano, Giovanni Reale (2002, p.21), pode conduzir à questão: por que não o ser humano vivo, mas só o ser humano morto é representado com um termo unitário, ou seja, com o termo “corpo” (*soma*), com o estrito sentido de “cadáver”?

A resposta surge em associação com a lógica aplicada à representação do corpo do ser humano no período homérico, ou seja, o corpo não é representado como a unidade de uma multiplicidade, como uma identidade que se desdobra nas diferenciações de órgãos e funções de vários gêneros. Partindo desta lógica, a resposta é simples:

no corpo morto, no “cadáver”, desaparecem as múltiplas funções diferenciadas dos vários órgãos e, portanto, eles se identificam, por assim dizer, no não ser mais o que eram, enrijecendo-se e confundindo-se na imobilidade da morte: as pernas e os braços não se agitam mais, os pulmões não respiram mais, o coração não bate mais, os olhos não vêem mais, os ouvidos não ouvem mais. Portanto, todos os membros, todos os órgãos e todas as funções físicas do homem tornam-se iguais no seu não ser mais o que antes eram, e portanto podem ser representados unitariamente com o termo *soma*, corpo exânime, defunto (REALE, 2002, p.21).

Giovanni Reale (2002, p.22-23), baseando-se em Gerhard Krahmer, o primeiro estudioso a examinar esta questão na arte pictórica grega, apresenta o modo como este conceito de ser humano está presente não só na literatura, mas também nas pinturas gregas do período. Krahmer caracterizou a diferença essencial entre a representação “clássica” da figura

humana (que qualifica como “organicista”, enquanto o conjunto do organismo serve como regra das partes) e a “arcaica” (que ele qualifica como “geométrica” ou “cubista”, onde as partes do corpo são representadas como independentes uma da outra) mediante as metáforas linguísticas da “hipotaxe” e da “parataxe”⁴.

Os termos mais significativos, segundo Realle (2002, p.30-33), para representar a concepção de corpo em Homero são:

1. *Demas* – que indica apenas certos aspectos do corpo, tais como a “figura”, a conformação física e a estatura, e não o “todo” do organismo corpóreo em sentido próprio;
2. *Melea* – que indica os “membros, sobretudo no seu aparato muscular, em sentido paratáxico;
3. *Gyia* – indica os membros movidos em função das articulações e, particularmente, os braços e as pernas;
4. *Chros* – que significa “pele”, porém o filólogo alemão Bruno Snell (1896-1986), especialista em literatura clássica, (1992, p.25) observou que *chros* não indica a pele em sentido anatômico, a pele que se pode destacar (em grego *derma*), mas a pele como superfície do corpo, como invólucro, como portador da cor, e assim por diante.

Em suma, Homero indica a “parte”, tomando-a como uma referência a “todo” o ser humano, “desde agora podemos considerar adquirido, por sinédoque, que, à medida que o órgão individual exprime toda a pessoa, o ser humano homérico sente a si mesmo dessa maneira: ‘eu sou esta minha mão’, ‘eu sou estas minhas pernas’, [...] e assim por diante.” (REALLE, 2002, p.37).

Em segundo lugar, com relação ao significado de *psyche*, que adquiriu o sentido de alma como concebido no Ocidente, mas que, em Homero, designa algo muito diferente da alma compreendida como sede de sentimentos e da inteligência. Ela é o sopro que mantém o ser humano vivo; mas jamais é mencionada a não ser com relação ao ser humano morto, desmaiado ou adormecido. Na morte, ela escapa pela boca ou pela ferida e vai para o Hades,

⁴ “No procedimento sintático da hipotaxe, o discurso procede ligando a uma proposição principal outras proposições dela dependentes e subordinadas; ao contrário, no procedimento sintático da parataxe, o discurso procede como uma série de proposições coordenadas e, portanto, sem aquele nexos estrutural e funcional de subordinação e dependência.” (REALE, 2002, p.22).

onde vive como um simulacro do corpo (*eidolon*), um espectro, um fantasma (IGLÉSIAS, 1998, p.14).

Maura Iglésias (1998, p.14), professora do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/Rio, citando Bruno Snell, expõe que há três palavras principais que são usadas por Homero para expressar o conceito de alma: a palavra *psyche*, no sentido de “força que mantém o ser humano vivo”, *thymos*, significando em geral “ânimo”, e *nóos* o “pensamento”.

Sobre isto, Reale (2002, p.58-59) salienta que os vários momentos da vida a que os poemas homéricos se referem e que são situados de maneira unitária na esfera do “psíquico” e do “espiritual”, representam não só um múltiplo em geral, mas até um múltiplo no interior do múltiplo. Os termos que os exprimem representam frequentemente o que é chamado de “órgão”, ou “função” daquele órgão em geral, ou um momento “específico” ou um ato particular daquela função geral, ou ainda os “efeitos” dessa atividade, com uma extraordinária mobilidade dinâmico-relacional. E que as repentinas passagens de Homero dos órgãos físicos às atividades a eles ligadas, que têm feições muito mais “psíquicas” do que “físicas”.

Reale (2002, p.59) acrescenta, ainda, que além dos termos citados por Snell, há outros que se ligam a eles, dentre os quais, pelo menos dois devem ser citados: *menos*, que significa “energia vital” do ser humano, que se expande por meio de todos os órgãos físicos ou espirituais; *kephale*, ou “cabeça”, que em certos casos exprime a “pessoa” em geral.

1.2.2 A relação corpo-alma em Platão

“A dicotomia entre corpo e alma, no pensamento platônico, assenta-se em uma concepção ontológica dualista, ou seja, o mundo é constituído por duas realidades distintas” (NUNES, 2008, p.52). “Uma concepção que sempre chamou a atenção dos estudiosos é a que Platão oferece do corpo humano. Para ele, de fato, em muitos diálogos, o corpo é não só e não é tanto um ‘instrumento’ a serviço da alma [...], mas é algo antitético à alma” (REALE, 2002, p.175).

O exposto acima é o que se infere dos diálogos do filósofo grego Platão (427-347 a.C.) numa apreciação literal do que foi escrito por ele. Por exemplo, no **Crátilo**, Platão discute a imagem do corpo como túmulo, cárcere da alma, no qual se encarnou, aspirando a um retorno ao mundo da essência ou das Ideias; e no **Fédon**, ao defender a imortalidade da alma, enfatiza

o aspecto negativo do corpo, cujos sentidos são um impedimento à alma e uma fonte de males e sofrimentos. Devido a isto, os leitores de Platão são conduzidos à conclusão de que “do ponto de vista ontológico, da natureza da alma ‘imortal’ e da natureza do corpo ‘mortal’ e, portanto, uma concepção ‘dualista’ em sentido ontológico, ou seja, metafísico, é inegável em Platão” (REALE, 2002, p.183).

É importante, porém, que se pondere sobre algumas questões que envolvem o pensamento de Platão exposto em seus textos, para que não se chegue a conclusões apressadas sobre o que foi escrito por ele.

A primeira questão é: “por qual motivo Platão desenvolve tais argumentos sobre a relação corpo-alma, qual o sentido de se duplicar o mundo dos fenômenos?” Sobre isto, importa considerar dois textos esclarecedores: um artigo escrito por Maura Iglésias; e o texto do filósofo francês, Gilles Deleuze (1925-1995), **Platão e o simulacro**.

Iglésias (1998, p.19-20), em seu artigo **Platão: a descoberta da alma**, cita H. F. Cherniss, cujo argumento defende que a teoria das Ideias não é algo que multiplica entidades metafísicas, mas, ao contrário, é uma hipótese que obedece a um princípio de economia na explicação racional de fenômenos: uma hipótese não somente única, mas unificadora na explicação dos fatos observáveis da experiência humana. Cherniss expõe que Platão deseja salvar através da teoria das Ideias: na esfera ética, a possibilidade de distinção entre o bom e o mal, o justo e o injusto, o reconhecimento da própria existência de pessoas virtuosas; no campo epistemológico, os fatos reconhecidos da possibilidade de aprendizado, da distinção entre opinião e ciência, da própria existência da percepção sensível e da ciência; na esfera ontológica, a realidade sensível, que se dá a conhecer em constante fluxo.

Desta forma, Iglésias (1998, p.21) explica:

Se Platão afirmou a unidade da alma e a distinguiu do corpo, certamente não foi na ânsia de criar uma entidade supérflua, ou validar uma entidade que estava em vias de formação durante o período que o separa de Homero. [...] Sua postulação como entidade distinta do corpo certamente obedece a um princípio de economia característico da hipótese tal qual descrita no *Fédon*, e explorada por Cherniss. A alma tem de ser também resultado de uma economia de princípios.

Iglésias prossegue em sua argumentação, declarando que a aplicação dessa economia de princípios explicativos, com relação à alma, ocorre de forma indireta na medida em que a

alma é o correlato necessário da própria teoria das Ideias. Sem ela, as Ideias postuladas para explicar, nada explicariam, uma vez que é na alma que se dá a compreensão da ligação entre Ideias e mundo fenomênico. E acrescenta (1998, p.21):

Entretanto, não somente como correlato da teoria das Idéias que pretendo afirmar que a alma é, em Platão, resultado de sua busca de economia de princípios explicativos. Pretendo mostrar como ela é, ela mesma, o resultado de várias unificações e reduções, que se podem constatar dentro da teoria platônica, muitas delas dentro dos diálogos chamados “socráticos”.

No que é concernente ao trabalho de unificação e redução de princípios levado a efeito na elaboração da noção de alma em Platão, Iglésias (p. 24-26) afirma que isto vai muito além da reunião de fenômenos reconhecidos como não corpóreos na unidade constituída pela alma, não se tratando apenas de conduzir os fenômenos psíquicos a uma só entidade, a alma. A teoria da alma presente nos diálogos chamados socráticos é produto de outras importantes reduções levadas a efeito no seu interior: 1. *A redução de todas as virtudes a uma só virtude, o conhecimento*; 2. *A redução de todos os bens a um só bem, o conhecimento*; 3. *A redução do desejo ao desejo do que se julga ser o bem ou o melhor, o que significa a redução do desejo à cognição ou razão, se não ao próprio conhecimento.*

Por sua vez, Deleuze (2003, p.259) afirma:

Em termos muito gerais, o motivo da teoria das Idéias deve ser buscado do lado de uma vontade de selecionar, de filtrar. Trata-se de fazer a diferença. Distinguir a ‘coisa’ mesma e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro.

Assim o que motiva Platão no desenvolvimento da sua teoria é distinguir a essência e a aparência, o inteligível e o sensível, a Idéia e a imagem, o original e a cópia, o modelo e o simulacro. E mais (DELEUZE, 2003, p.262):

A distinção se desloca entre duas espécies de imagens. As *cópias* são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança; os *simulacros* são como falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essenciais. É nesse sentido que Platão divide em dois o domínio das imagens-ídolos: de um lado as *cópias-ícones*, de outro os *simulacros-fantasmás*.

Deste modo, a teoria das Ideias de Platão faz uso da divisão como um método dialético para explicar a realidade, criar uma distinção entre o verdadeiro e o falso. Neste sentido, a Ideia é a “coisa” mesma, as “cópias” são o verdadeiro, pois são imagens semelhantes internamente à Ideia, e os “simulacros” são o falso, pois apenas imitam a Ideia sem qualquer semelhança interna com ela (DELEUZE, 2003, p.262-263).

Eis a segunda questão a ser ponderada em relação aos textos de Platão: “como Platão expõe as suas teorias?” Deleuze, portanto, afirma que ele faz uso da divisão como procedimento dialético para distinguir o falso do verdadeiro, porém:

Para realizar este objetivo, Platão procede uma vez mais com ironia. Pois quando a divisão chega a esta verdadeira tarefa seletiva, tudo se passa como se ela renunciasse em cumpri-la e se deixasse substituir por um mito. [...]. Tal é a segunda armadilha da divisão, sua segunda ironia, esta escapada, esta aparência de escapada ou de renúncia. Pois na realidade, o mito não interrompe nada; ele é, ao contrário, elemento integrante da própria divisão. É próprio da divisão ultrapassar a dualidade entre o mito e a dialética e reunir em si a potência dialética e a potência mítica. [...]. Assim, o mito constrói o modelo imanente ou o fundamento-prova de acordo com o qual os pretendentes devem ser julgados e sua pretensão medida. (DELEUZE, 2003, p.260-261).

Deleuze trouxe para a discussão um elemento importante, o uso do mito por Platão. Sobre isto, Rubens Nunes Sobrinho (2007, p.28), professor de Filosofia Antiga na Universidade Federal de Uberlândia, em seu livro **Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon**, faz um importante alerta: “É preciso pois prestar atenção ao mito e aos seus princípios de interpretação para apreender Platão em toda sua estatura filosófica.”

O mito serve, nesse caso, como corolário e figuração da argumentação. Ele não só gera crença e dissipa as dúvidas remanescentes das limitações da demonstração discursiva em abarcar determinados temas, como a imortalidade, mas também suscita um modelo de imagens que tornam os princípios de inteligibilidade visualizáveis (NUNES SOBRINHO, 2007, p.61).

Para Nunes Sobrinho, Platão se vale do argumento conceptual e da linguagem mítica como componentes constitutivos de sua linguagem filosófica, desta forma, ele utiliza a linguagem mítica como um elemento ilustrativo que exemplifica os seus argumentos filosóficos, tornando-os compreensíveis para os leitores cuja mentalidade estava familiarizada

com os mitos, pois estes eram um elemento formador da mentalidade dos gregos antigos⁵. Deste modo, Platão apenas soube fazer bom uso de um elemento relevante para a cultura grega de sua época e o utilizou para comunicar os conceitos importantes da sua filosofia.

1.2.3 A relação corpo-alma em Aristóteles

Aristóteles (384-322), filósofo grego (2006, p.71-73), no *De Anima* expõe o assunto em termos das suas ideias sobre “potência e ato”. “Aristóteles faz certas distinções preliminares relativas à substância [*ousia*]. A substância é um gênero, e se diz segundo três sentidos: o de matéria [*hylé*], o de figura e forma [*eidós*], e o de composto de matéria e forma [*to ek toutôn*].” (REIS, 2006, p.204).

“A doutrina de Aristóteles, que faz do corpo um composto de matéria (*hylé*) e de forma (*morfê*), foi denominada *hilomorfismo*” (MARITAIN, 1968, p.110), sendo resumida do modo seguinte:

A filosofia de Aristóteles reconhece na substância corpórea dois princípios substanciais: 1º, a matéria (“matéria-prima”), que não corresponde de modo algum, como pensam os mecanicistas, à noção imaginável da extensão, mas à própria idéia de matéria (aquilo com que de alguma coisa se faz outra) levada ao estado puro: é o que Platão denominava uma espécie de não-ser, um puro “com o que” as coisas são feitas e que por si mesmo não é nada de feito (...); 2º, um princípio ativo, que é como a idéia viva da coisa ou como que a sua alma, e que, determinando esta matéria-prima puramente passiva, mais ou menos como a forma impressa pelo escultor determina a argila, constitui com ela uma única e só coisa feita e existente, uma só e única substância corpórea, à qual permite não só ser isto ou aquilo (ter tal natureza específica), mas também existir, mais ou menos como a forma impressa pelo escultor permite à estátua ser o que é (MARITAIN, 1968, p.110).

Esta explicação foi proposta “por Aristóteles, aprofundada por Tomás de Aquino (1225-1274) e aceita em geral, pela Filosofia Escolástica” (RABUSKE, 1986, p.31), sendo conhecida também como “união vital”, pois esta teoria “propugna pela existência no homem de duas substâncias heterogêneas *incompletas*, que se complementam ao nível da substância e, conseqüentemente, também ao nível do agir” (RABUSKE, 1986, p.31). Para Aristóteles e depois para Tomás de Aquino, “toda substância corpórea é um composto de duas partes

⁵ Sobre o papel do “mito” como elemento formador da mentalidade dos gregos antigos, ler: VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

substanciais complementares, uma passiva e em si mesma absolutamente indeterminada (matéria) outra ativa e determinante (forma)” (MARITAIN, 1968, p.110).

A psicologia aristotélica se prende ao mundo dos seres vivos, tendo a alma como princípio que o distingue do mundo inorgânico. Segundo Padovani (1990, p.130), para Aristóteles a característica essencial e diferencial da vida da planta, que tem por princípio a alma vegetativa, é a nutrição e a reprodução. A característica da vida animal, que tem por princípio a alma sensitiva, é precisamente a sensibilidade e a locomoção. Enfim, a característica da vida do ser humano, que tem por princípio a alma racional, é o pensamento. Discordando de Platão, Aristóteles defende que existe apenas uma alma em todo ser vivo, porém exercendo diferentes funções. E que o corpo não é um empecilho, mas um instrumento da alma racional, que é a forma (*morfê*) do corpo. Padovani (1990, p.130) resume o pensamento de Aristóteles:

O homem é uma unidade substancial de alma e de corpo, em que a primeira cumpre as funções da forma em relação à matéria, que é constituída pelo segundo. O que caracteriza a alma humana é a racionalidade, a inteligência, o pensamento, pelo que ela é espírito. Mas a alma humana desempenha também as funções da alma sensitiva e vegetativa, sendo superior a estas. Assim, a alma humana, sendo embora uma única, tem várias faculdades, funções, porquanto se manifesta efetivamente com atos diversos. As faculdades fundamentais do espírito humano são duas: teórica e prática, cognoscitiva e operativa, contemplativa e ativa. Cada uma destas, pois, se desdobra em dois graus, sensitivo e intelectual, se tiver presente que o homem é um animal racional, quer dizer, não é um espírito puro, mas um espírito que anima um corpo animal.

Após, este exame da relação corpo-alma na filosofia antiga, tendo como representantes os filósofos gregos Platão e Aristóteles, continua-se com o exame deste assunto na filosofia moderna.

1.2.4 A relação corpo-alma em René Descartes

A ontologia cartesiana só admite dois tipos de substâncias criadas: a alma (substância pensante) e o corpo (substância extensa), cujas naturezas são distintas. Assim, quando duas coisas são realmente distintas, segundo a terminologia cartesiana, elas têm propriedades que são mutuamente incompatíveis, uma coisa extensa é não-pensante, e uma coisa pensante é não-extensa. Uma substância pensante pura seria dotada apenas de entendimento e vontade (que são os gêneros do pensamento segundo Descartes (1596-1650), filósofo, físico e

matemático francês), e uma criatura extensa, ao contrário, não teria qualquer experiência e funcionaria apenas como um autômato mecânico (ROCHA, 2004, p.352-353).

É inegável, porém, a importância de Descartes como “expressão paradigmática” da antropologia racionalista, de sorte que o ser humano concebido pelo racionalismo pode ser denominado de “ser humano cartesiano”. De acordo com Vaz (1991, p.82), o que torna o projeto filosófico de Descartes original é a inversão, promovida por ele, na ordem tradicional do saber filosófico, que progredia da Física à Metafísica, sendo que na Física o ser humano encontrava o seu lugar como “ser da natureza”, ao mesmo tempo que, através da mente (*nous*), passava além da Física e introduzia-se no terreno da Metafísica. A inversão promovida por Descartes começa com o privilégio atribuído ao “método” como instrumento para construção do saber segundo as suas regras, deste modo apreendendo o objeto do conhecimento no âmbito da razão. “Nesse âmbito, o método aplica-se primeiro ao problema do fundamento último da certeza, o que conduz ao domínio da Metafísica do qual procederá dedutivamente a Física” (VAZ, 1991, p.82). Ao que Vaz (1991, p.82):

Essa inversão da ordem clássica do saber filosófico dá origem igualmente a uma inversão temática no problema do homem: o procedimento metódico conduz primeiramente ao fundamento indubitável do *Cogito* e, por sua vez, a inadequação entre a certeza e a verdade (o ser) do *Cogito* e a certeza e a verdade (o ser) do mundo exterior impõem o recurso à existência e veracidade de Deus, demonstradas *a priori* pela imanência da idéia do Infinito na mente, ou seja, o recurso à Metafísica (Filosofia Primeira na terminologia de Descartes), a partir da qual será possível edificar a Física e na sua seqüência recolocar o problema antropológico como problema da relação da alma e do corpo. Desta sorte ficam delineados os traços fundamentais da concepção racionalista de homem:

- a) a *subjetividade* do espírito como *res cogitans* e consciência-de-si;
- b) a *exterioridade* (concebida mecanicisticamente) do corpo com relação ao espírito.

Vaz (1991, p.82-83) expõe ainda o modo como o dualismo da ideia racionalista do ser humano difere do dualismo platônico. Ou seja, em Descartes, o espírito como *res cogitans* separa-se do corpo como *res extensa*, não com o intuito de contemplar o mundo das Ideias, mas para melhor conhecer e dominar o mundo.

“A antropologia de Descartes cinde-se, assim, em uma *metafísica* do espírito e uma *física* do corpo: a idéia adequada, isto é, clara e distinta das duas substâncias, mostra-as como ‘naturezas completas’ que podem subsistir uma sem a outra” (VAZ, 1991, p.83).

Observa-se, deste modo, a forma como Descartes explica o problema da relação corpo-alma. Para ele, a alma e o corpo, apesar de serem constituídos de substâncias diferentes, apresentam uma misteriosa interação, isto é, corpo e alma se influenciam mutuamente. Aparentemente, Descartes sugeriu que a glândula pineal, mais comumente chamada de hipófise ou pituitária, seria o ponto crucial de encontro ou de interação entre o corpo e a alma (ROSA, 2004, p.49).

Este dualismo, proposto por Descartes levanta, porém, o problema de explicar como, e por quê, pode haver correlação entre as duas substâncias? Ou seja, de que modo pode haver o chamado paralelismo psicofísico? Entenda-se paralelismo psicofísico como a teoria segundo a qual processos psíquicos são paralelos a processos físicos.

Aprofundando a questão, Mora (2004, p.2204) explica que, como Descartes (mas por motivos diferentes), filósofo alemão, Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) afirmou que há separação entre os corpos e as almas, entre o reino da natureza e o do espírito, entre o âmbito das causas eficientes e o das causas finais, mas, ao mesmo tempo, opondo-se ao ocasionalismo de Spinoza. Deste modo, fundamentando o seu paralelismo psicofísico de uma maneira distinta, desenvolve a doutrina da harmonia preestabelecida, na qual se elimina toda relação causal entre corpos e almas e se admite unicamente uma causalidade interna no contínuo monádico.

Outra forma de apresentar este problema, segundo Mora (2004, p.2204), é em termos primariamente psicológicos e gnosiológicos. É deste modo que várias doutrinas do século XIX vão abordar a questão, especialmente aquelas em que o físico e o psíquico são considerados como duas faces de uma mesma realidade (Fechner) ou naquelas em que o “dado” não é propriamente nem físico nem psíquico (Mach).

1.2.5 A relação mente-corpo na filosofia contemporânea

Na filosofia e na ciência hodiernas, a questão da relação corpo-alma transforma-se na questão da relação mente-corpo ou mente-cérebro. No âmbito da filosofia, serão expostas as discussões propostas pela Filosofia da Mente, uma forma de abordar o problema corpo-mente surgido no século XX. Já no âmbito da ciência hodierna, o debate será apresentado mais adiante no tópico 1.4 sobre a versão científica moderna.

A Filosofia da Mente é um ramo da filosofia contemporânea que estuda questões tradicionais da filosofia geral como a questão da relação cérebro-mente e a da natureza das representações mentais à luz dos recentes avanços da Inteligência Artificial, da Ciência Cognitiva e das Ciências do Cérebro. Realiza interfaces com a Ciência Neurobiológica, a Ciência Computacional, a Ciência Cognitiva, a Teoria da Linguagem, a Teoria Evolucionária e as Aplicações Clínicas (TRIPICCHIO, 2004, p.9-10).

Surgiu no século XX, mais precisamente a partir do final da década de 40, quando Gilbert Ryle publicou a obra *The Concept of Mind* na qual discute as relações entre o físico e o mental. Ela não é propriamente uma disciplina, mas, primordialmente, um estilo de filosofar que ganhou contornos mais nítidos nas últimas décadas, tendo como temas questões filosóficas tradicionais (TEIXEIRA, 1996, p. 1).

Também chamada de Neurofilosofia, lida com as questões suscitadas pelos resultados das pesquisas sobre o cérebro humano, porém isto acontece em um “horizonte filosófico” inteiramente novo, marcado pelo avanço dos programas de pesquisa em neurociência. Como destaca Teixeira (1994, p.20):

Era preciso fazer uma nova tentativa no sentido de determinar a natureza última dos fenômenos mentais; uma tentativa que faria a reflexão filosófica mergulhar novamente em direção ao exame das grandes teorias metafísicas, mas que não poderia, dessa vez, ignorar os resultados das pesquisas sobre o cérebro humano.

A Filosofia da Mente se relaciona com as seguintes indagações: o que é exatamente a consciência? Como os fenômenos conscientes e inconscientes se relacionam? Como funcionam características especiais da mente consciente, tais como a intencionalidade, a subjetividade, a identidade e a causalidade mental? Seriam a mente e o cérebro duas entidades, ou substâncias, independentes? Se sim, como se mantêm unidas no mesmo organismo? Existe interação entre ambas? Se afirmativo, com mão dupla ou mão única? Como fizeram contato ao princípio, como se separarão ao final, e o que acontecerá após a decomposição do cérebro? Qual a ligação última entre um tumor cerebral de um paciente e o quadro mental por ele apresentado? Ou, com as vivências do usuário de drogas que alteram a consciência, quando está sob seus efeitos? Muitas outras questões podem surgir além destas. As mais recentes são: como o sinal cerebral transforma-se em sinal mental? Ou, como surge a consciência na matéria viva? (TRIPICCHIO, 2004, p.7-8). “Só houve um tema principal de discussão em

filosofia da mente nos últimos 50 anos, mais ou menos, e este tema é o problema mente-corpo” (SEARLE, 1997, p.46).

Quanto aos filósofos hodiernos envolvidos com as discussões da relação cérebro-mente, destaca-se John Searle, que faz uma crítica às teses da Inteligência Artificial, principalmente com referência às alegações de que o “cérebro é um computador digital”, de que “a mente é um programa de computador”, e “as operações do cérebro podem ser simuladas em um computador digital”.

1.3 A relação corpo-alma: a versão cristã

A concepção cristã do ser humano que vai se formando desde a antiguidade até o período medieval e que irá prevalecer na cultura ocidental é uma concepção teológica, mas utilizando-se na sua elaboração de instrumentos conceptuais, em grande parte, oriundos da filosofia grega. Deste modo, destacam-se duas fontes de onde procede a concepção cristã do ser humano: a tradição bíblica, vetero e neotestamentárias, e a tradição filosófica grega (VAZ, 1991, p.59).

Isto, também, pode ser posto em outros termos, ou seja, o saber teológico fundamenta-se sobre dois princípios, citando o filósofo italiano Battista Mondin (1986, p.8-12): o “arquitetônico” e o “hermenêutico”. Por “princípio arquitetônico” deve-se entender o mistério fundamental da Revelação que serve de base e eixo ao ordenamento de todos os outros mistérios e eventos da história da salvação; e por “princípio hermenêutico”, a verdade primária à luz da qual o teólogo busca compreender e interpretar cada um dos aspectos da história da salvação.

Apesar de haver divergências com relação ao modo como estes princípios se distinguem um do outro, há uma distinção apenas formal e não material, admitindo-se que o mesmo mistério que serve de base ou centro de toda estruturação da Palavra de Deus é o mesmo que serve como princípio de sua interpretação. Ou, ao contrário, se há também uma distinção material entre os princípios, admitindo-se que enquanto o “princípio arquitetônico” procede da fé, o “hermenêutico” é extraído da razão, que busca uma visão das coisas de onde deve partir, servindo-se destas na interpretação da mensagem revelada.

Deste modo, sendo distintos os princípios tanto formalmente quanto materialmente, possuem também proveniências distintas: o “arquitetônico”, como já foi dito, provêm da Revelação; e o “hermenêutico”, da filosofia.

Assim sendo, vista por este prisma, a história da Teologia Cristã pode ser apresentada através dos seguintes períodos: período patrístico, período escolástico, período da reforma protestante e o período de desenvolvimento das teologias do século XX. E quando avaliados à luz dos princípios hermenêuticos adotados para interpretação da fé, manifestam “princípios hermenêuticos” distintos, que servem de divisão para os períodos: o período patrístico é marcado pela influência da filosofia platônica; o período escolástico, pela filosofia aristotélica; o período da reforma, apesar da aversão por parte dos reformadores, Lutero e Calvino, em relação ao uso da filosofia como ferramenta hermenêutica, ambos foram influenciados pela filosofia platônica; já o período de desenvolvimento da teologia contemporânea, ou teologia do século XX, é o período mais fecundo em termos da aplicação de princípios hermenêuticos filosóficos para interpretar a Revelação, fazendo uso de várias filosofias, a depender da teologia à qual se faça referência.

A teologia de Teilhard de Chardin, por exemplo, distingue-se nitidamente de todas as outras, pois utiliza princípios arquitetônico e hermenêutico próprios: o princípio arquitetônico é Cristo, Ponto Ômega de todas as coisas; o princípio hermenêutico é a evolução. A teologia de K. Rahner caracteriza-se por ter como princípio hermenêutico o tomismo transcendental. A teologia de Bultmann é singular porque possui como princípio arquitetônico a Palavra de Deus e como princípio hermenêutico o existencialismo *heideggeriano*; a teologia de Paul Tillich é original, porque tem como arquitetônico a onipresença de Deus e como princípio hermenêutico o existencialismo ontológico; a teologia de Bonhoeffer é nova e desconcertante, pois assume como princípio arquitetônico o amor de Cristo, sua doação extrema aos outros; e, como princípio hermenêutico, a secularização, etc. (MONDIN, 1986, p.16).

Porém, com o intuito de não causar desvios do objetivo deste capítulo, busca-se concentração no modo como o problema da relação corpo-alma foi abordado na Patrística e na Escolástica, pois, como pode ser observado, a Reforma se manteve comprometida com uma visão platônica desta questão, principalmente devido à influência de Santo Agostinho sobre a teologia dos dois principais reformadores, Lutero e Calvino.

1.3.1 A relação corpo-alma na Patrística

A Patrística, como é conhecida, divide-se em duas grandes correntes: a Patrística grega e a Patrística latina. A antropologia cristã na tradição Patrística grega recebeu mais profundamente a influência da filosofia grega. Ela acentua, assim, o caráter *ontológico* da concepção do ser humano, o que não deixa de gerar tensões e dificuldades com o caráter *histórico* da visão bíblica (VAZ, 1991, p.63).

Um nome digno de destaque na Patrística grega é o de Orígenes (185-254). Porque com Orígenes, a escola catequética de Alexandria atinge o seu ponto mais alto. Pois a extensão das suas atividades e a quantidade dos seus escritos tornam Orígenes o sábio mais prolífico do período pré-niceno (BOEHNER; GILSON, 2009, p.48).

Para Orígenes, a alma dos homens se situa entre a ordem dos anjos e a dos demônios. Para ele, o pecado por ela cometido não chegou a convertê-las em demônios; por outro lado, porém, foram reputadas demasiadamente imperfeitas para virem a ser anjos. Foi em benefício delas que Deus criou este mundo visível, degredando-as para dentro de corpos humanos. Em sua origem, o ser humano era um espírito puro, porém, por efeito do pecado, passou a ser um espírito ligado a um corpo. Orígenes era adepto da doutrina da preexistência da alma; para ele, somente após a queda, o ser humano passou a ser composto de dois princípios diferentes: de corpo e de alma (BOEHNER; GILSON, 2009, p.70).

Para Orígenes, o pecado transformou a ordem criada, fazendo com que Deus, em atenção às exigências da sua justiça, punisse a humanidade, que fora criada como espíritos, totalmente imaterial. Porém, tal punição não ocorre sem o influxo da bondade de Deus, que triunfará sobre o mal. Orígenes acreditava que Cristo veio ao mundo para remir a humanidade de todo o mal, e que virá o dia que tudo estará sujeito a Cristo, e em que o próprio Cristo se submeterá ao Pai, “para que Deus seja tudo em todas as coisas” (1Cor 15,27). Com base neste texto, Orígenes sustenta a esperança no desaparecimento definitivo do mal (BOEHNER; GILSON, 2009, p.72).

Na escatologia de Orígenes: *o primeiro remédio do pecado é a matéria; o segundo remédio é a destruição do mundo*, como uma medida mais radical, devido ao aumento do mal nele; e, por fim, *a restauração universal*. Segundo Orígenes, com base em 1Cor 15,27: a) quando Deus for tudo em todas as coisas, já não haverá lugar para o mal; b) com o desaparecimento do mal desaparecerá também o remédio do pecado, o corpo; c) uma vez

removida a causa da desigualdade – o pecado – todas as criaturas racionais tornarão a ser iguais (BOEHNER; GILSON, 2009, p.72-74).

Já na Patrística latina, Santo Agostinho (354-430) destaca-se. Pois “na pessoa de Agostinho a filosofia Patrística e, quiçá, a filosofia cristã como tal, atinge o seu apogeu” (BOEHNER; GILSON, 2009, p.139).

Apesar de a obra de Agostinho ser vasta, percorrendo sobre uma extensa quantidade de assuntos, interessa a esta pesquisa o seu pensamento sobre a relação corpo-alma.

Para Agostinho, o ser humano é uma unidade substancial de corpo e alma, para ele, a essência do ser humano é uma alma que se utiliza de um corpo, todavia ele expõe de modo claro e reiterado que o ser humano se compõe de alma e corpo, e que a estreita união destes dois componentes o torna digno de receber o nome de ser humano (BOEHNER; GILSON, 2009, p.180).

Quanto à alma, Agostinho a concebe como parte superior do ser humano, incumbida de governar o corpo. Ele, nos seus escritos, parece mais interessado pelo problema da espiritualidade da alma do que pelo de sua substancialidade, concluindo que a alma não pode ser corporal, nem extensa. E sobre a origem da alma, ele divide-se entre o criacionismo e o traducianismo⁶. Já a imortalidade da alma é algo que Agostinho defende sem sombra de dúvidas (BOEHNER; GILSON, 2009, p.180-182).

E, por fim, sobre a relação corpo-alma, Agostinho expõe que, embora a alma seja uma substância completa, ela se une a um corpo para formar uma nova substância, animando e dando vida ao corpo. E, devido a esta união, a natureza inferior ou corporal se une, por intermédio da natureza superior da alma, com a natureza suprema de Deus (BOEHNER; GILSON, 2009, p.182).

1.3.2 A relação corpo-alma na Escolástica

O aristotelismo se imporá a partir do século XIII, porém a autoridade de Agostinho continuará elevada e só inferior à da Revelação, exposta pela Escritura Sagrada. Assim, a antropologia medieval, no seu apogeu, mostrará uma tensão permanente entre aristotelismo e

⁶ O criacionismo entende que Deus cria a alma no momento em esta será unida ao corpo e o traducianismo entende que a alma é transmitida pelos pais aos seus descendentes ao serem gerados.

agostianismo, tendo um equilíbrio assegurado apenas pela tradição bíblico-cristã (VAZ, 1991, p.68).

Neste contexto de crescimento das ideias aristotélicas, surge a necessidade de uma tomada de posição, pois o aristotelismo ou seria posto a serviço da Teologia, ou, ao contrário, transformar-se-ia numa ameaça aos próprios fundamentos da visão cristã do mundo. É sobre este ponto que a obra de Tomás de Aquino deve ser encarada como importante (BOEHNER; GILSON, 2009, p.447).

A síntese mais bem sucedida da antropologia medieval, vamos encontrá-la no pensamento de Sto. Tomás de Aquino (1225-1274). Nela convergem as grandes teses da antropologia clássica e da antropologia bíblico-cristã, encontrando finalmente seu ponto ideal de equilíbrio. Dois termos consagrados na historiografia da filosofia medieval encerram as complexas correntes de idéias que vieram a confluir na antropologia tomista: o agostinismo e o aristotelismo. Sobretudo o aristotelismo, que Sto. Tomás procurou reconstituir na sua autenticidade original nos comentários aos textos de Aristóteles, chega de fato ao Ocidente latino nos séculos XII e XIII acompanhado de elementos provindos de outras correntes da filosofia grega, sobretudo do neoplatonismo. A antropologia tomástica pode ser situada, desta sorte, num espaço conceptual delimitado por três coordenadas:

- a concepção *clássica* do homem como *animal rationale*;
- a concepção *neoplatônica* do homem na hierarquia dos seres, como ser fronteiro entre o espiritual e o corporal;
- a concepção *bíblica* do homem como criatura, imagem e semelhança de Deus (VAZ, 1991, p.68-69).

Vaz (1991, p.69) afirma que, na perspectiva da definição clássica do ser humano, o grande problema com o qual Tomás de Aquino se defronta é o da unidade do ser humano ou o da relação da alma racional com o corpo, que é um tema polêmico na Idade Média.

E Boehner e Gilson (2009, p.467-468), apresentando o rigor com que o sistema tomista defende a unidade essencial do ser humano (sem paralelo nos sistemas de filosofia cristã), salientam que enquanto a Escola Franciscana adere inflexivelmente à pluralidade das formas nas coisas, Tomás de Aquino admite apenas uma única forma em cada ser, afirmando que o ser humano possui uma só forma, a alma.

Boehner e Gilson (2009, p.468) salientam ainda a posição de Tomás de Aquino em favor da “união substancial entre alma e corpo”, formando o ser humano⁷. Para Tomás de

⁷“Para entender esta doutrina é preciso entender à *diferença entre união substancial e união accidental*. Accidental é a união que existe entre uma substância e seus acidentes ou propriedades, tais como o calor, o frio, a forma externa, etc.; substancial é aquela que se origina da composição da forma com uma matéria. A união accidental

Aquino, a união entre alma e corpo deve ser constituída de maneira tal que os atos genuinamente humanos não pertençam apenas à alma, e sim ao ser humano, ou seja, ao composto. Por isso o ser humano é constituído unicamente da forma substancial e da matéria primeira. Deste modo, o termo ser humano não deve ser entendido com relação à alma ou ao corpo, mas tão somente com relação ao todo ou composto.

1.4 A relação corpo-alma: a versão científica moderna

A versão científica moderna⁸ do problema da relação corpo-alma assume uma postura reducionista sobre a questão, entendendo reducionismo, segundo Abbagnano (2007, p.836), como a explicação que consiste em considerar que certas ordens de fenômenos estão sujeitas a leis mais bem estabelecidas ou mais precisas que outra ordem de fenômenos. Por exemplo, considerar que os fenômenos orgânicos estão submetidos às leis dos fenômenos físicos, enquanto estes últimos estão sujeitos às leis dos fenômenos mecânicos e, assim, sucessivamente.

No caso da versão científica moderna, a relação corpo-alma é apresentada como relação corpo-mente ou corpo-cérebro, pois a mente é reduzida a uma mera função cerebral. Trata-se de uma redução da realidade a um molde fisicalista. Este tipo de reducionismo é melhor explicado por Gustavo Castañon (2006, p.101), professor do departamento de Filosofia e do programa de pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora, quando expõe que, se uma ação é causada por desejo, e desejo é um estado físico cerebral, que foi causado pelo conjunto dos impulsos somáticos, que foram causados por reações químicas nas células, que foram causadas pela reação com moléculas vindas do exterior e do interior do organismo que entraram em contato com o sistema nervoso e que, em

não passa, no fundo, da enxertia de uma entidade em outra, não havendo nelas nenhuma exigência natural de união mútua. A união substancial combina dois seres que, tomados em separado, são incompletos: só na união é que vêm a constituir seres completos. Por si mesmas, a matéria e a forma são incompletas, mas tão logo a forma atualiza a matéria, elas se tornam uma substância completa. A matéria primeira, como pura potencialidade que é, aspira a ser atualizada pela forma; do contrário, ela permanece matéria e não chega a tornar-se corpo. Mas também a alma é um ser incompleto; seu grau de autonomia é demasiadamente imperfeito para poder expandir-se independentemente do corpo; e, uma vez separada deste, só torna a atingir sua perfeição natural após sua união com um corpo, o que lhe permite exercer suas atividades por meio de órgãos corporais.” (BOEHNER; GILSON, 2009, p.468).

⁸Reconhecendo que o conceito de ciência é bastante amplo, bem como a existência de várias disciplinas acadêmicas científicas, neste ponto da pesquisa, que possui a pretensão de expor um panorama sobre o debate relacionado à relação corpo-alma em sua versão científica moderna, restringe-se a apresentação de exemplos às áreas de neurociência, neuroanatomia e psicologia, ciências experimentais, e que buscam compreender o ser humano em nível anatômico e fisiológico, bem como através das relações entre cérebro e comportamento.

última análise, são constituídas de átomos e estes de partículas subatômicas, então tudo se reduz à Física Quântica. Isto é uma clara demonstração de reducionismo.

Castañon (2006, p.102) continua argumentando que não há nenhuma razão metodológica ou epistemológica para deixar de aceitar processos intencionais de consciência como causas de comportamento, a não ser o preconceito metafísico materialista positivista que ainda reina na ciência moderna. E cita o suíço Jean Piaget (1896-1980), que demonstra que a escolha metafísica de base determina a escolha em relação aos modelos explicativos (os vários reducionistas e os vários não reducionistas) causando a complexidade e fragmentação do campo da Psicologia. Voltando à questão da metafísica positivista, ele argumenta que se pode perceber que todo o programa epistemológico do Positivismo Lógico é reducionista em sentido forte, pois, apesar de dissimular uma posição metafísica acerca da natureza da realidade, sustenta a redução de todos os termos da ciência a termos físicos, o que implica na crença de que a ordem física é a única ordem de realidade. O fisicalismo é a redução ontológica por excelência, baseada numa crença monista materialista acerca do ser. Afirma que o fisicalismo se transportou para uma posição de alibi científico de proposições pseudo-científicas. Qualquer posição que pareça não aderir estritamente à severa redução ontológica representada pelo fisicalismo costumava no século XX ser rechaçada como resquício de metafísica, dualismo e espiritualismo; as mais absurdas e insustentáveis posições teóricas encontravam seu procurado ar de respeitabilidade e aceitação acadêmica pela mera adesão ontológica (sem qualquer seriedade metodológica) e, portanto, metafísica, ao fisicalismo.

Assim sendo, pode-se compreender que todos os tipos de reducionismos psicológicos, até mesmo os pós-modernos, têm suas raízes na ambição fisicalista do Positivismo Lógico (CASTAÑON, 2006, p.109).

Piaget (1968, p.7-8), tratando sobre os progressos da neurofisiologia no século XIX, discorre que a evolução da filosofia aclimatou a ideia de uma psicologia e lhe forneceu os primeiros quadros conceituais, mas são os desenvolvimentos da fisiologia que suscitam os primeiros problemas e as primeiras técnicas da psicologia experimental. Afirma, ainda, que se em numerosos campos a psicologia dependeu do progresso da fisiologia, igualmente a fisiologia não pode progredir senão pela sequência de descobertas da química e da física. Piaget destaca, ainda, que a grande descoberta da fisiologia nervosa é a distinção entre os nervos sensoriais e os motores, o que permitirá o estabelecimento de que os movimentos reflexos, dos quais se falava a partir de Descartes, são involuntários e têm sede na medula.

Entretanto, segundo Piaget, os centros nervosos permanecem pouco conhecidos no começo do século XIX e os problemas metafísicos tornam ainda difícil o desenvolvimento de hipóteses férteis. Descartes havia separado a alma do corpo, a primeira espiritual, o segundo material. A alma espiritual não tem extensão nem partes. Porém entre os especialistas, este pensamento, metafísico na essência, se degrada e, na medida em que assimilam a alma e o cérebro, concebem este último como tendo uma unidade indiferenciada.

Piaget (1968, p.11), desta vez, tratando sobre o estabelecimento da Psicologia Experimental, chama a atenção para o dado relevante de que os primeiros psicólogos tenham sido muitas vezes fisiologistas pela formação (Wundt, Binet, Pavlov) e, às vezes, físicos (Fechner, Helmholtz). Devido a isto, segundo Piaget, estes homens abordam os problemas psicológicos com o espírito naturalista de sua primeira disciplina, tendo o hábito de se submeter aos fatos, atribuindo-lhes mais crédito que a suas construções mentais. Um exemplo disto, destaca Piaget, é que o primeiro grande tratado de psicologia desse período, o de Wundt, é intitulado **Psicologia Fisiológica**.

Nos últimos anos, com o avanço da neurociência, o reducionismo fisiológico ganhou renovada força, gerando o programa conhecido como *materialismo eliminativo*. O principal representante desta abordagem é Paul Churchland⁹, para quem as intenções, os desejos, as crenças e os pensamentos (a *folk psychology*, o conjunto de conceitos adotados pela Psicologia do senso comum) não são entidades ontologicamente reais, em cuja existência se possa acreditar, mas somente ilusões da linguagem que serão progressivamente substituídas pelos conceitos fisiológicos estabelecidos pelo avanço das neurociências. A Psicologia como ciência seria um estágio tão provisório quanto primitivo de abordar o problema humano, e os psicólogos devem se conformar com este estado provisório da disciplina e esperar pela substituição progressiva de todo vocabulário psicológico pela terminologia neurocientífica (CASTAÑON, 2006, p.104).

Castañon (2006, p.105), por sua vez, citando Saulo Araújo¹⁰ que indica como ideia central do materialismo eliminativo a de eliminar da Psicologia os termos da *folk psychology*, uma vez que estes seriam comprometidos com uma tradição dualista (para eles, sinônimo de anticientífica) mostrando-se, portanto, inadequados a uma redução a estados e processos

⁹ Confira CHURCHLAND, P. Eliminate Materialism and the Propositional Attitudes. In: BOYD, R.; GASPER, P. (Orgs.). **The Philosophy of Science**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991. p.615-649.

¹⁰ ARAÚJO, S. F. **Psicologia e neurociência**: uma avaliação da perspectiva materialista no estudo dos fenômenos mentais. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2003.

cerebrais. Para incorporar a Psicologia ao corpo da ciência, o materialismo eliminativo prega a substituição destes termos por “conceitos compatíveis com as descobertas neurocientíficas” (Araújo, 2003, p.17). E conclui, citando Robinson¹¹, que define o materialismo eliminativo como a teoria insistindo em que os termos mentais vão ser sucessivamente removidos do vocabulário científico à medida que as descobertas científicas das neurociências forem mostrando como, para cada um destes termos, existe um único evento neural ou físico que exaustivamente o descreve. Além disto, e por causa disto, o materialismo eliminativo defende a *tese da identidade* entre fenômenos mentais e cerebrais, postulando que cada um dos assim chamados “estados mentais” é de fato um estado cerebral que se refere sempre invariavelmente a tal estado mental. Ou seja, trata-se de mais um reducionismo de cunho fisicalista, entre os quais se destaca como o mais explícito dos reducionismos materialistas.

Além do que já foi exposto, servem para exemplificar o que está sendo discutido, isto é, os argumentos do cientista português, Damásio (1996, p.112), professor do Departamento Neurologia da Universidade de Iowa, no seu livro **O erro de Descartes**:

Qualquer que seja a questão que possamos levantar sobre quem somos¹² e por que somos o que somos, uma coisa é certa: somos organismos vivos complexos, com um corpo propriamente dito (“corpo”, para abreviar) e com um sistema nervoso (“cérebro”, para abreviar).

Damásio (1996, p.116), discorrendo sobre o comportamento e sobre a mente, afirma que o fato de um dado organismo possuir uma mente significa a formação de representações neurais a se tornar imagens manipuladas num processo chamado pensamento, o qual acaba por influenciar o comportamento em virtude do auxílio que confere em termos de previsão do futuro, de planificação deste de acordo com essa previsão e da escolha da próxima ação. E assim o argumenta (1996, p.256):

À primeira vista, a idéia de que a mente emerge do organismo como um todo pode parecer contra intuitiva. Ultimamente, o conceito de mente tem passado do nebuloso etéreo que ocupou no século XVII para sua morada atual no ou em redor do cérebro – um certo rebaixamento, mas, mesmo assim, um posto digno. Pode parecer exagero sugerir que a mente depende das interações cérebro-corpo em termos de biologia evolutiva, ontogenia (desenvolvimento individual) e funcionamento atual. Mas o leitor não deve desanimar. O que estou sugerindo é que a mente surge da atividade nos circuitos neurais, sem

¹¹ ROBINSON, D. **Philosophy of Psychology**. New York: Columbia University Press, 1985.

¹² Observe-se que Damásio está apresentando questões metafísicas referentes a quem somos e a razão de sermos o que somos e apresentando uma redução a ordem biológica como solução para o problema.

sombra de dúvida, mas muitos desses circuitos são configurados durante a evolução por requisitos funcionais do organismo. Só poderá haver uma mente normal se esses circuitos contiverem representações básicas do organismo e se continuarem a monitorar os estados do organismo em ação. Em suma, os circuitos neurais representam o organismo continuamente, à medida que é perturbado pelos estímulos do meio ambiente físico e sociocultural, e à medida que atua sobre esse meio. Se o tema básico dessas representações não fosse um organismo ancorado no corpo, é possível que tivéssemos alguma mente, mas duvido de que fosse a mente que agora temos.

Como foi afirmado no início e demonstrado acima, a ciência moderna (representada aqui, principalmente, pela Neurobiologia ou Neuroanatomia Funcional e suas implicações para a Psiquiatria e a para Psicologia dentre outras áreas do conhecimento) reduz o debate corpo-alma a corpo-cérebro, o que, em última instância, é uma redução a fenômenos físicos, oferecendo ocasião para que seja rotulada como ciência physicalista. Deve-se, porém, reconhecer a contribuição que pesquisas relacionadas à compreensão do funcionamento do cérebro têm oferecido ao diagnóstico e tratamento de diversas neuropatologias, merecendo menção a importância dos exames de neuroimagem para o diagnóstico de doenças cerebrais.

Deve-se, ainda, reconhecer que o discurso científico, representado pelo saber biomédico nas áreas de anatomia e fisiologia, tem contribuído para o conceito de corpo humano que atualmente predomina no Ocidente, porém isto será discutido com mais detalhes no terceiro capítulo desta pesquisa.

CAPÍTULO 2

UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA DA BÍBLIA HEBRAICA: A RELAÇÃO CORPO-ALMA ATRAVÉS DOS TERMOS נֶפֶשׁ *Inepēš*¹³ E בָּשָׂר */bāśār/*

Daqui em diante, será dado um enfoque bíblico-exegético ao assunto, examinando os textos da Bíblia Hebraica onde as palavras נֶפֶשׁ *Inepēš* e בָּשָׂר */bāśār/* ocorrem, com o objetivo de extrair, do exame de sentido dos referidos termos, nas passagens bíblicas, implicações relacionadas a uma percepção dos pressupostos conceptuais semíticos referentes ao ser humano com o intuito de, mais adiante, confrontá-los com os sintomas da cultura somática hodierna.

2.1 Dados preliminares sobre os termos נֶפֶשׁ *Inepēš* e בָּשָׂר */bāśār/*

Os termos נֶפֶשׁ *Inepēš* e בָּשָׂר */bāśār/* aparecem nos textos da Bíblia Hebraica com bastante frequência. A palavra נֶפֶשׁ *Inepēš*, ocorre 686 vezes¹⁴; só como substantivo, ocorre 131 vezes. Por sua vez, בָּשָׂר */bāśār/* ocorre 262 vezes; e 108 vezes na forma de substantivo. Informações sobre a quantidade de ocorrências de ambos os termos por livro do Antigo Testamento pode ser encontradas no Apêndice A - Estatísticas das Palavras נֶפֶשׁ *Inepēš* e בָּשָׂר */bāśār/* no Antigo Testamento.

Por serem possuidores de uma enorme riqueza de sentidos, ambos os termos são fundamentais para o entendimento da antropologia subjacente ao Antigo Testamento, pois carregam consigo o conceito de “ser humano” presente na cultura semítica preservada nos textos da Bíblia Hebraica. Em razão disto, logo mais, os sentidos desses termos serão examinados sob os aspectos lexicais e contextuais. Tal procedimento possui o objetivo de dar maior ênfase ao conceito de ser humano subjacente nos textos da Bíblia Hebraica.

¹³ As transliterações dos caracteres hebraicos para caracteres do alfabeto da língua portuguesa foram feitas segundo um critério acadêmico, isto pode ser encontrado com mais detalhes em <http://www.hebrew-streams.org/frontstuff/transliteration.html>.

¹⁴ Os dados estatísticos apresentados aqui foram coletados com o auxílio do software de pesquisa bíblica *Bible Works*.

2.2 Dicionários da língua hebraica: um estudo lexical de נֶפֶשׁ */nepes̄/* e בָּשָׂר */bāsār/*

Neste ponto, os termos serão pesquisados numa perspectiva “lexical”, na qual as palavras serão analisadas com referência ao “sistema” da língua enquanto tal, ou seja, no horizonte das relações entre as palavras dentro do universo da língua. A outra ótica é a perspectiva “contextual”. Nela, as palavras são analisadas com referência aos contextos de seus usos nos atos de fala concretos de que são feitos os textos. Esta distinção já é de relativo consenso na linguística contemporânea. Ela corresponde à distinção feita por Ferdinand de Saussure (1857-1913) no início do século XX, entre “língua” e “discurso”. A língua é o sistema geral que os discursos se apropriam e adaptam à sua intencionalidade e às idiossincrasias de cada falante da língua. O exame lexical dos referidos termos será realizado através da consulta a alguns dicionários da língua hebraica.

2.2.1 Dicionário bíblico hebraico-português – DBHP

DBHP, escrito originalmente em espanhol por Luiz Alonso Schökel (2004, p.121-122), atribui significados a בָּשָׂר */bāsār/* que podem ser agrupados da seguinte forma:

1. Componente do ser humano ou do animal: a) com outros órgãos e tecidos: pele, osso, sangue; b) como componente com נֶפֶשׁ */nepes̄/*: alento ou alma, carne, corpo; c) o efêmero, mortal, caduco, débil;
2. Em sentido ampliado: a totalidade do corpo ou pessoa;
3. Em sentido restrito: partes genitais; pele como parte exterior da carne; sede da saúde ou enfermidade;
4. Como comestível: carne;
5. Enquanto comum, compartilhada: indica parentesco em diversos graus; família ou parentela; raça, espécie humana.

Por sua vez, Schökel (2004, p.443-445), ao discorrer sobre נֶפֶשׁ */nepes̄/*, apresenta os seguintes significados, reunidos em três grupos:

1. Na esfera da respiração: a) respiração, alento, fôlego, ofego; b) garganta, pescoço; c) como princípio de vida, alma;
2. Na esfera do desejo e do afeto: apetite, afã, fome, cobiça, gula, gosto; estômago;

3. Designação de um indivíduo: a) ser, pessoa; b) equivalente a pronomes pessoais simples ou enfático.

2.2.2 Dicionario teológico manual del Antiguo Testamento – DTMAT

O DTMAT foi publicado originalmente em alemão com o título *Theologisches Handwoerterbuch zum Alten Testament*, tendo como organizadores Ernst Jenni e Claus Westermann (1978, p.541-545). Ao tratar o termo בָּשָׂר */bāśār/*, o DTMAT apresenta o seguinte:

1. Que o substantivo בָּשָׂר */bāśār/*, “carne”, “corpo”, possui um sentido incerto em acadico como sendo proveniente da raiz *bisru*, “menino pequeno”; em ugarítico, significa “restos mortais”; em aramaico, “carne”; e em árabe, “ser humano”;
2. Nos diversos textos do Antigo Testamento: pode designar a matéria carnal do corpo humano ou animal, vivo ou morto; podendo abrir-se a sentidos diversos: carne como comida; como matéria para o sacrifício ou como objeto das prescrições médico-sagradas de purificação ensinadas no escrito sacerdotal; às vezes aparece junto a outras partes do corpo como a parte vital do corpo todo; pode designar parentesco; nas expressões “carne e sangue”, empregadas em referência ao ser humano como ser passageiro; umas 50 vezes designa o corpo como parte visível do ser humano e do animal, o corporal tomado como um todo, com ênfase especial no visual ou plástico, tratando sempre do corpo vivo; o termo nunca é empregado para designar um cadáver; é significativo o uso de בָּשָׂר */bāśār/* em oposição a diversos conceitos da vida espiritual: רוּחַ */rûah/*, “espírito”; נֶפֶשׁ */nepeš/*, “alma”; לֵב */lēb/*, “coração”; pode referir-se a toda a humanidade; em sentido eufemístico, órgãos genitais;
3. Como vocábulo teológico, é importante em textos como Ez 11,19 e 36,26, onde faz referência à renovação espiritual, falando de um coração de carne que substitui um coração de pedra; também em textos nos quais a humanidade é contraposta qualitativamente a Deus, que é espírito, devido a sua transitoriedade e impotência;
4. Nos textos de Qumran, בָּשָׂר */bāśār/* é empregado com frequência, mantendo um câmbio de significados teológicos com o Antigo Testamento: a carne pertence não só à transitoriedade, como também à pecaminosidade. Este câmbio de sentido se reflete em

fórmulas como “espírito de carne” (1QH 13,13; 17,25), “a carne culpável” (1QM 12,12), “carne de crime” (1QS 11,9).

O DTMAT (1985, p.102-133), ao referir-se a **נפשׁ** /*nepes̄h*/, verbete redigido por Claus Westermann, expõe os seguintes significados:

1. Significado básico concreto: a) alento, respiração; b) garganta, laringe;
2. Anelo, avidez, afã: a) fome; b) sede de vingança; c) apetite, desejo, agrado; d) cobiça;
3. Alma: a) ansiosa; b) faminta; c) afligida/satisfeita; d) esperançosa; e) amorosa/rancorosa; f) vivente;
4. Vida: a) salvação/conservação/manutenção; b) ameaça/perda;
5. Ser vivente/ser humano: a) nas leis; b) nos censos; c) em expressões gerais; uso pronominal;
6. Cadáver.

2.2.3 Dicionário hebraico-português e aramaico-português – DHPAP

O DHPAP é um conciso e simplificado dicionário para alunos brasileiros não habituados com outros léxicos em língua que não o português, elaborado para facilitar o acesso aos idiomas bíblicos, hebraico e aramaico. Os significados que o DHPAP (1988, p.34) apresenta para **בשרׁ** /*bāśār*/ são:

1. Carne;
2. Parente;
3. Corpo;
4. Pele;
5. Genitais.

Já para **נפשׁ** /*nepes̄h*/, DHPAP (1988, p.159) apresenta sete variações lexicais na seguinte ordem:

1. Garganta;
2. Respiração, fôlego;
3. Ser, pessoa, gente;
4. Personalidade, individualidade;
5. Vida;

6. Alma, desejo, estado de ânimo, sentimento, vontade;
7. Pessoa morta, cadáver.

2.2.4 A Hebrew And English Lexicon Of The Old Testament – HELOT

O HELOT, com um apêndice contendo o aramaico bíblico, foi elaborado com base no léxico de William Gesenius, traduzido por Edward Robinson, editado com uso autorizado das mais recentes edições alemãs de *Handwörterbuch Gesenius das über das Alte Testament*. O HELOT (1980, p.142) traduz o termo בָּשָׂר /*bāśār*/ por “carne” com as seguintes variações de sentidos:

1. Carne do corpo: a) dos animais; b) dos homens;
2. Carne do próprio corpo;
3. Órgão genital masculino;
4. Parentesco, relações de sangue;
5. O ser humano confrontado com Deus, visto como fraco, errante;
6. A frase כָּל-בָּשָׂר /*kôl-bāśār*/: a) todos os seres vivos; b) animais; c) humanidade.

O HELOT (1980, p.659-661) apresenta os seguintes significados para o termo נֶפֶשׁ /*nepesh*/:

1. O que respira, a respiração, substância ou ser = *yuch*, , *anima*, a alma, o ser interior do ser humano;
2. Ser vivo;
3. נֶפֶשׁ /*nepesh*/ é específico: a) um ser vivo cuja vida reside no sangue; b) um grave atentado à vida é um ataque à vida enquanto ser interior; c) נֶפֶשׁ /*nepesh*/ é usado como a própria vida dos animais e do ser humano;
4. Usado como pessoa e como pronome reflexivo;
5. Sede dos apetites, fome, sede;
6. Sede das emoções e paixões;
7. Usado ocasionalmente para atos mentais;
8. Usado para atos de vontade.

2.2.5 Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento – DITAT

O DITAT é a edição publicada no Brasil do *Theological Wordbook of the Old Testament* editado por R. Laird Harris, Gleason L. Archer e Bruce Waltke. É uma obra que aborda as palavras da Bíblia Hebraica com ênfase no seu uso teológico.

O DITAT (1998, p.227-228) atribui os significados de “carne”, “pele”, “parente” e “corpo” ao termo בָּשָׂר */bāśār/*, expondo:

1. Sobre a relação de בָּשָׂר */bāśār/* com outras línguas semíticas, afirma que o termo parece ser uma raiz semítica ocidental por não possuir cognatos certos no acádico; no árabe, *basara* significa “pele”, havendo um verbo correspondente com o sentido de “tirar a pele”; o cognato ugarítico (*bsr*), apesar de ocorrer apenas quatro vezes, revela uma amplitude de significado bastante semelhante à do hebraico; no hebraico, a palavra refere-se basicamente à musculatura animal, porém, por extensão, pode-se referir ao corpo humano, às relações de parentesco, à espécie humana, aos seres vivos, à própria vida e à vida criada em oposição à vida divina;
2. Ocorre em seu sentido básico de “carne”, especialmente no Pentateuco, na literatura relativa às práticas sacrificiais, mas também nas prescrições relativas às doenças de pele;
3. Estende seu sentido a ponto de significar “corpo”;
4. Aparece de modo paralelo em vários lugares da Bíblia Hebraica, especialmente nos Salmos;
5. Refere-se à espécie humana e, mais profundamente, a todas as criaturas vivas;
6. Representa algo transitório, fraco e mortal;
7. É também um símbolo da rebelião humana, “carne” como a natureza humana pecaminosa.

O DITAT (1998, p.981-986), reconhecendo ser comum nos vários idiomas que uma parte ou órgão do corpo assuma significados emocionais, sobre נֶפֶשׁ */nepēš/*, expõe:

1. Que o ugarítico e o acádico incluem o significado de “garganta” para os seus cognatos de נֶפֶשׁ */nepēš/*; e o árabe *nafs* inclui os sentidos de “alma”, “mente”, “vida”, “pessoa”, “inclinação”, “eu” (como pronome reflexivo), mas não o de “garganta”;

2. O sentido original e concreto da palavra foi provavelmente “respirar”, confirmado pelo verbo que ocorre três vezes no grau médio-passivo do nifal com o sentido de “reanimar-se”, “tomar alento” (Ex 23,12; 31,17; 2Sm 16,14);
3. Nas línguas cognatas, especialmente no árabe, pode designar “apetite”, “fome”;
4. Em cerca de vinte vezes, נִפֶּשׁ */nepeš/* é o sujeito de אָוָּח */’āwāh/*, “desejar”, “ansiar”. Aqui, a palavra não indica fome, apetite, ou desejo em si, mas o que é sujeito do apetite;
5. É empregado para descrever estados emocionais;
6. Denota a vida do indivíduo;
7. Em alguns contextos, é melhor traduzido por pessoa, ser.

2.2.6 Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento – LHAAT

Este léxico foi elaborado por William L. Holladay e condensa o léxico de L. Koehler e W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Holladay (2010, p.68) apresenta nove significados para בָּשָׂר */bāśār/*:

1. Pele;
2. Carne de homens vivos e mortos e de vacas;
3. Carne como alimento;
4. Carne de sacrifício;
5. Carne como uma parte do corpo (inclusive aqui, órgãos genitais);
6. Corpo;
7. Relacionamento;
8. Vida;
9. A expressão כָּל-בָּשָׂר */kôl-bāśār/* : a) seres humanos e animais; b) mundo dos seres humanos; c) o reino animal; d) qualquer ser humano; e) todo ser humano.

Por sua vez, Holladay (2010, p.344), ao analisar נִפֶּשׁ */nepeš/*, apresenta dez sentidos para o termo:

1. Garganta;
2. Pescoço;
3. Respiração, fôlego;

4. Ser vivo;
5. Ser humano, seres humanos, pessoa, pessoas;
6. Personalidade, individualidade;
7. Vida;
8. Alma como sede e suporte de sentimentos e sensações;
9. Algo morto, cadáver;
10. וּבִתֵּי הַנְּפֶשׁ *lûbāte hanepes̄h*/ “frascos de perfume” (Is 3,20).

A consulta aos léxicos da língua hebraica, acima mencionados, revelou os vários significados dos termos, todos condicionados ao contexto no qual estes são empregados, porém ao serem utilizados na perspectiva da relação corpo-alma, revelam sentidos que indicam complementaridade, ou seja, mesmo quando recebem uma ênfase individual, são empregados como partes de um todo. Os sentidos dos termos apontam para um conceito de ser humano diferente do conceito grego, que opõe a alma ao corpo.

Exemplo disto é o termo בָּשָׂר */bāśār/* que segundo Daniel Lys (*apud* LACROIX, 2009, p.153) pode ser agrupado em quatro significações principais no Antigo Testamento: 1) o ser humano em sua manifestação (בָּשָׂר */bāśār/* tem a mesma raiz BRS de *besorah*, anúncio de boas novas); 2) o ser humano em sua pertença à terra e à vida animal; 3) o ser humano em sua dependência de Deus; 4) o ser humano em sua fragilidade e vulnerabilidade.

2.3 Análise contextual dos termos נֶפֶשׁ */nepes̄h/* e בָּשָׂר */bāśār/*

Após o exame lexical, os sentidos dos referidos termos serão examinados sob o aspecto contextual, porém, devido ao enorme número de ocorrências destes termos na Bíblia Hebraica (conforme estatística apontada no tópico sobre dados preliminares), serão selecionados aleatoriamente apenas alguns textos nos quais נֶפֶשׁ */nepes̄h/* e בָּשָׂר */bāśār/* ocorrem. Os textos selecionados servirão para exemplificar os significados dos termos em seus respectivos contextos.

Antes, porém, do exame contextual dos termos citados, há um detalhe importante sobre o modo semítico-bíblico de expressar pensamentos que deve ser considerado. O modo como as ideias costumam ser expostas na Bíblia é denominado de “linguagem sintética-

estereométrica” bíblica, que contrasta como o modo ocidental de expressar pensamentos, marcado pelo uso da “linguagem analítica-diferenciadora”.

Na “linguagem sintética-estereométrica”, termos como coração, alma, carne, espírito, e também ouvido, boca, mão e braço, não raramente podem ser trocados uns pelos outros na poesia hebraica. No paralelismo dos membros da frase, eles podem designar o ser humano todo, quase como se fossem pronomes (Sl 84,2). No Sl 6,3-5, nas palavras: eu – meus ossos – minha alma – eu, encontram-se paralelamente num modo de proceder que é acertadamente designado de “estereometria da expressão ideativa”. Esse modo de pensar define o espaço vital do ser humano mediante a citação de órgãos característicos, descrevendo desse modo a totalidade do ser humano (Pr 18,15). Desse modo, o “pensamento estereométrico” pressupõe também uma visão de conjunto dos membros e órgãos do corpo humano, com suas funções e atividades (WOLFF, 2007, p.29-30).

O “pensamento estereométrico”, em comparação com a forma “analítica-diferenciadora” de expressar ideias comum no ocidente, serve como demonstração de que cada cultura possui as suas particularidades, a ocidental influenciada pelo modelo Greco-romano de expressão de conceitos, e a hebraica, com a qual este capítulo se ocupa, situada num âmbito mais oriental.

2.3.1 Sentidos nos quais o termo שֵׁפֶט / *inpeš*/ é empregado na Bíblia Hebraica

Segue abaixo, alguns exemplos de textos da Bíblia Hebraica nos quais a palavra שֵׁפֶט / *inpeš*/ é utilizada que demonstram os seus significados, dependendo do contexto onde seja encontrada. A apresentação destes exemplos segue o critério de começar com a exposição dos sentidos mais concretos que o termo possui e seguir com a exposição até os sentidos mais abstratos assumidos pelo termo em conformidade com os respectivos contextos.

2.3.1.1 שֵׁפֶט / *inpeš*/ com o sentido de “garganta”

O sentido de “garganta”, “laringe”, é um dos significados básicos concretos para a palavra שֵׁפֶט / *inpeš*/, o outro significado é o de “respiração”. Wolff (2007, p.35) apresenta exemplos de שֵׁפֶט / *inpeš*/ como “goela”, “boca”, “garganta”, comparando Isaías 5,14 com Habacuque 2,5. Em Isaías, está escrito: “A mansão dos mortos abre a sua שֵׁפֶט / *inpeš*/,

escancara a sua boca desmesuradamente.” Há um claro paralelismo sinonímico entre שִׁנְיָ /*nepes̄*/ e boca. E Habacuque, ao falar sobre o salteador: “Ele escancara a sua שִׁנְיָ /*nepes̄*/, como a mansão dos mortos, e é como a morte, não se saciando nunca.”

No Salmo 103,1: “Bendize, minha שִׁנְיָ /*nepes̄*/, a YHWH, e tudo o que há em mim bendiga ao seu santo nome.” Aqui, שִׁנְיָ /*nepes̄*/ costuma ser traduzida por “alma”, mas poderia, sem nenhum prejuízo, ser traduzida por “garganta”.

Wolff (2007, p.35) apresenta outros exemplos do uso de שִׁנְיָ /*nepes̄*/ como “garganta” na Bíblia Hebraica. Segundo ele, há textos nos quais שִׁנְיָ /*nepes̄*/ designa “órgão de ingestão de alimentos”. Por exemplo, o Salmo 107, em sua primeira estrofe, fala dos “famintos e sedentos cuja שִׁנְיָ /*nepes̄*/ desfalecia” (v.5) e que devem gratidão a YHWH “porque ele saciou a שִׁנְיָ /*nepes̄*/ ressequida e fartou de bens a שִׁנְיָ /*nepes̄*/ faminta” (v.9). Ele (p.39) também destaca que além dos numerosos empregos de שִׁנְיָ /*nepes̄*/ para descrever o interior da garganta e os processos vitais que se dão nela, há também o seu uso para designar “garganta externa”, “pescoço”, embora seja um uso raro e secundário do termo (Salmo 105,18). Wolff (2007, p.40) expõe ainda que a expressão “golpear a שִׁנְיָ /*nepes̄*/” (Gn 37,21; Dt 19,6,11; Jr 40,14) deve ser compreendida como ainda mais concreta do que “ameaçar a vida”, a saber, como “cortar o pescoço”.

2.3.1.2 שִׁנְיָ /*nepes̄*/ com o sentido de “fôlego, respiração”

A palavra שִׁנְיָ /*nepes̄*/ ocorre com o sentido de “hálito”, “respiração”, em Jó 41,13, e com o significado de “fôlego de vida”, em Gn 1,30. Além disto, “exalar”, “tomar fôlego ou alento”, e “revigorar-se” são os significados assumidos por este termo nas três ocasiões nas quais ocorre na Bíblia Hebraica como verbo no *nifal* incompleto. A primeira ocorrência está em Ex 23,12: “Seis dias farás o teu trabalho, e no dia sétimo descansarás, para que repouse (שִׁנְיָ /*wəynnāpes̄*/) teu boi, e teu jumento e tome fôlego o filho da tua escrava e o forasteiro.” A segunda ocorrência, em Ex 31,17: “Entre mim e os filhos de Israel é sinal para sempre, pois em seis dias fez YHWH os céus e a terra e no dia sétimo descansou, e revigorou-se (שִׁנְיָ /*wayynnāpas̄*/).” E a terceira, em 2Sm 16,14: “Ia o rei e todo o povo com ele fatigados e se refez (שִׁנְיָ /*wayyinnāpas̄*/) ali.”

O uso de נִפְּשׁ */neps̄/* como órgão da respiração pode ser observado ainda nos seguintes textos da Bíblia Hebraica: em Jr 2,24, com referência à jumenta selvagem que sorve o ar; em Jr 15,9, com o sentido da garganta da mãe que desmaiada arfa pesadamente; ou em Gn 35,18, onde está escrito sobre a morte de Raquel que נִפְּשָׁהּ */naps̄āh/* saiu quando ela morreu, numa referência à “respiração dela”.

Termos semelhantes nas outras línguas semíticas apontam na mesma direção, revelando significados paralelos. Este é o caso do acádico *nafashtu*, “soprar”, “resfolegar”, “respirar” e do árabe *nafsun*, “respiração” (WOLFF, 2007, p.38-39).

2.3.1.3 נִפְּשׁ */neps̄/* com o sentido de “pessoa”

Outro uso para נִפְּשׁ */neps̄/* é com o sentido de “pessoa”, “indivíduo”, “ser”. Este sentido está presente na conhecida narrativa sobre a criação do ser humano em Gn 2,7: “Então formou YHWH Deus אֱת־הָאָדָם (ao ser humano, *’et-hā’ādām*) do pó da terra, e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida; e אֱת־הָאָדָם (o ser humano */hā’ādām/*) foi feito נִפְּשׁ חַיָּה */neps̄ ḥayyāh/* ‘ser vivente’”.

Aqui, a palavra אָדָם */’ādām/* foi empregada no sentido de “ser humano”, neste caso, não foi aplicada como nome próprio, mas numa clara referência à espécie humana; também não determina o sexo masculino, tanto o homem quanto a mulher são criaturas de Deus, ambos estão inclusos no termo אָדָם */’ādām/*; e relaciona-se com נִפְּשׁ */neps̄/*, que, na expressão נִפְּשׁ חַיָּה */neps̄ ḥayyāh/*, descreve a humanidade criada.

Em Lv 17,10, pode ser observado o uso de נִפְּשׁ */neps̄/* como sinônimo textual de אִישׁ */’iš/*, “homem”. E em textos jurídicos, como Lv 23,30, pode significar o indivíduo em oposição ao conjunto do povo, “E toda a pessoa וְכָל־הַנֶּפֶשׁ */wěkol-hannepēs/* que fizer qualquer trabalho, nesse dia, exterminarei esta pessoa אֶת־הַנֶּפֶשׁ */’et-hannepēs/* do meio do seu povo.”

No plural, o termo é utilizado para designar “conjunto de pessoas” (Lv 18,29), sendo usado também para enumerar pessoas: os descendentes de Lia, de Zilpa, de Raquel e de Bila, e os descendentes de Jacó que foram para o Egito (Gn 46,15,18,22,25,26).

De conformidade com Nm 19,18, que trata sobre a água da purificação a ser aspergida: “Um homem limpo tomará hissopo, e o molhará naquela água, e a aspergirá sobre aquela tenda, e sobre todo utensílio, e sobre as pessoas וְעַל-הַנְּפֹשֹׁת /wě'al-hanněpāsôt/ que ali estiverem”, observa-se uma clara referência a pessoas individualmente.

A utilização de נֶפֶשׁ /nepes̄/ como “pessoa” torna possível a compreensão da expressão נִתְּ נֶפֶשׁ /nepes̄ mēt/ em Nm 6,6, que não deve ser compreendida como uma “alma morta”, mas como uma “pessoa morta”, um “cadáver”.

No relato javista da criação (Gn 2.7), vemos o ser humano definido expressamente como נֶפֶשׁ חַיָּה; mas sua simples formação do pó da terra não faz com que seja vivo. Ele só vem a sê-lo por Javé Deus soprar o fôlego da vida em seu nariz. Apenas a respiração produzida pelo criador faz dele uma *néfesh* viva, isto é, um ser vivo, uma pessoa viva, um indivíduo vivo. Portanto, o ser humano aqui é definido mais precisamente sob este aspecto. נֶפֶשׁ חַיָּה na estrutura dos enunciados de Gênesis 2.7 não introduz uma diferença específica em oposição a animais vivos; neste caso a definição posterior também do ser animal como נֶפֶשׁ חַיָּה em 2.19 dificilmente seria possível. Mas, recebendo de Deus o fôlego da vida, o ser humano como indivíduo vivo se distingue da נֶפֶשׁ מֵת [néfesh met] como de um corpo sem vida ou de um cadáver (WOLFF, 2007, p.52).

O uso de נֶפֶשׁ /nepes̄/ com o sentido de “ser vivente” pode ser constatado já nos primeiros capítulos do livro de Gênesis, ocorrendo pela primeira vez com este sentido em 1,20: “E disse Deus: ferverhem as águas de grande número de seres viventes נֶפֶשׁ חַיָּה /nepes̄ ḥayyāh/ e as aves voem sobre a terra, sobre a face do firmamento dos céus.”

Em Gn 1,20, נֶפֶשׁ /nepes̄/ está sendo utilizado como “ser vivo” em relação de construto com a palavra שָׂרֵץ /šeres̄/, que refere-se, segundo Schökel (1997, p.693), a diversos tipos de bichos, (Lv 5,2; 22,5): שָׂרֵץ הַמַּיִם /šeres̄ hammaim/ – de origem aquática, Lv 11,10; וְכָל-הַשָּׂרֵץ הַשָּׂרֵץ עַל-הָאָרֶץ /wěkōl-hašeres̄ hašōres̄ ‘al-hā’āres̄/ – de origem terrestres 11,41; כָּל שָׂרֵץ הָעוֹף /kōl šeres̄ hā’ōp/ – voadores = insetos 11,20s. Ocorre ainda no primeiro capítulo de Gênesis, referindo-se à criação dos seres vivos, 1,21 (seres que rastejam), 1,24 (seres vivos, conforme sua espécie).

2.3.1.4 נִפֶּשׁ /*nepēš*/ com o sentido de “anelo”

O uso de נִפֶּשׁ /*nepēš*/ como “garganta” ou “órgão de ingestão de alimentos” contém a noção de necessidade, seja de água ou seja de comida, em suma, necessidade de conservação da vida. Isto conduz a outro significado básico do termo, o de “anseio”, “desejo”, “busca”, “anelo”.

Em Dt 23,25, está escrito: “ao entrares na vinha do teu próximo, comerás uva כִּנְפֵשְׁךָ /*kěnapěškā*/ (segundo a tua נִפֶּשׁ /*nepēš*/), até te fartares”. Nesta passagem, está claro que o sentido de נִפֶּשׁ /*nepēš*/ é o de “desejo de comer”, “fome”. Por sua vez, Is 29,8 faz uso de נִפֶּשׁ /*nepēš*/ como “desejo por água”:

Será também como o faminto que sonha que está a comer, mas, acordando, sente-se vazio; ou como o נִפֶּשׁ /*napšō*/ (sequioso) que sonha que está a beber, mas, acordando, sente-se desfalecido e וְנִפֶּשׁ /*wěnapšō*/ (sedento); assim será toda a multidão das nações que pelejarem contra o monte Sião.

O emprego de נִפֶּשׁ /*nepēš*/ como “desejo” ou “ânsia” pode ser observado em Salmo 35,25, um cântico de lamentação, no qual o salmista ora, citando os seus inimigos, os quais dizem a seu respeito, no coração בְּלִבָּם /*bělibbām*/): נִפֶּשְׁנוּ הָאֱהָהּ /*he'āh napěšnû*/ (aha! Nossa נִפֶּשׁ /*nepēš*/), e que em breve desejariam dizer dela: “nós a devoramos!” “O fato de um ser humano tornar-se aqui a *néfesh* de seus inimigos não pode referir-se à garganta ou ao pescoço deles, mas apenas ao seu desejo ou à sua ânsia” (WOLFF, 2007, p.42).

Pensando ainda sobre o emprego de נִפֶּשׁ /*nepēš*/ como “desejo”, “vontade”, um bom exemplo pode ser encontrado em Dt 21,14, passagem que trata sobre o modo como alguém poderia se separar de uma mulher prisioneira de guerra. Conforme o texto, ela só poderia ser mandada embora segundo a נִפֶּשׁ /*nepēš*/ dela” לְנִפְשָׁהּ /*lěnapšāh*/). Outro exemplo ainda mais claro está na “expressão: אֶת-נִפְשְׁכֶם אִם-יֵשׁ /*im-yēs 'et-napěškem*/, isto é, “se vos apraz” (Gn 23,8; 2Rs 9,15), mostra como era corrente usar נִפֶּשׁ /*nepēš*/ no sentido de desejo livre (WOLFF, 2007, p.43).

2.3.1.5 נֶפֶשׁ /*nepes̄*/ com o sentido de “pronome”

Em algumas passagens bíblicas, a palavra נֶפֶשׁ /*nepes̄*/ claramente assume a função de “pronome pessoal” ou de “pronome reflexivo”.

Em Nm 23,10, na segunda parte do versículo, encontra-se: תָּמֹת נֶפְשֵׁי מוֹת יִשְׂרָאִים /*tāmōt napši môt yěšārim*/, “morra a minha נֶפֶשׁ /*nepes̄*/ a morte dos retos”, sendo que נֶפְשֵׁי /*napši*/ está cumprindo a função do pronome “eu”.

A palavra נֶפֶשׁ /*nepes̄*/ pode ser percebida nos textos poéticos num paralelo com o pronome usual. Observe-se o Salmo 54,6, onde נֶפְשֵׁי /*napši*/ está cumprindo a função do pronome “me”: הִנֵּה אֱלֹהִים עֲזַר לִי אֲדֹנָי בְּסֹמְכֵי נֶפְשִׁי: /*hinnē ’ēlōhim ’ōzēr li ’ādōnāy bēsōmēki napši*/, “Eis que Deus me ajuda, o Senhor sustenta a minha נֶפֶשׁ /*nepes̄*/”.

Há algumas passagens que apresentam outras nuances de significados pronominais para נֶפֶשׁ /*nepes̄*/: Em 1Sm 18,1, está escrito que Jônatas amou a Davi como a sua נֶפֶשׁ /*nepes̄*/, ou melhor, “como a si mesmo”, o termo foi usado como “pronome reflexivo”; em Mq 6,7, a expressão חַטָּאת נֶפְשִׁי /*ḥaṭṭa’t napši*/ “pecado da minha נֶפֶשׁ /*nepes̄*/”, significa “meu pecado”, נֶפֶשׁ /*nepes̄*/ assume o papel de “pronome possessivo”; e em Is 3,9, na interjeição אֵי לְנֶפְשָׁם /*’ōy lēnapšām*/ “ai da נֶפֶשׁ /*nepes̄*/ deles”, na verdade, “ai deles”.

2.3.1.6 נֶפֶשׁ /*nepes̄*/ com o sentido de “alma”

A palavra נֶפֶשׁ /*nepes̄*/, partindo de significados concretos (como “garganta”, “goela”, “pescoço”), passando por significados como “sopro”, “respiração”, até chegar a sentidos abstratos como “vida” e “pessoa”, possui ainda significados que transitam do “desejo” ao sentido de “alma”.

Êxodo 23,9 orienta ao povo de Israel, recentemente liberto do cativo egípcio: “Não oprimirás o forasteiro; conheceis a נֶפֶשׁ /*nepes̄*/ do forasteiro, porque fostes forasteiros na terra do Egito”. Nesta passagem, pela primeira vez, ocorre a possibilidade de se traduzir נֶפֶשׁ

/nepes/ por “alma”, “pois não só se pensa nas necessidades e desejos do estrangeiro, mas em toda gama de seus sentimentos que acompanham a estada em um país estranho e o perigo da opressão na dependência” (WOLFF, 2007, p.44).

Deste modo, נפש */nepes/* pode ser empregada como órgão central do ser humano no qual estão concentrados os seus sentimentos, podendo ser descrita como uma נפש */nepes/* repleta de compaixão para com os necessitados (Jó 30,25); aterrorizada (Sl 6,3); sentindo-se fraca e desanimada (Jn 2,8); esgotada (Jr 4,31); sofrendo com situações difíceis (Sl 31,8); e atribulada (Is 53,11) dentre outros estados de ânimo.

Em alguns textos, נפש */nepes/* é descrita como “amarga”. Este é o caso de Ana, ao orar a Deus por causa da sua falta de filhos, 1Sm 1,10 descreve o seu estado de ânimo nos seguintes termos: מַרְתָּ נֶפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל־יְהוָה */wēhi’ mārat nāpeš wattitpallēl ‘al-yēhwāh/* “e ela amarga de נפש */nepes/*, orou a YHWH”).

Além do estado de ânimo amargurado, outros sentimentos são atribuídos a נפש */nepes/*, tais como ódio (2Sm 5,8) e amor (Ct 1,7), bem como tristeza (Jr 13,17) e alegria (Sl 35,9), porém “por mais que com isso se tenha expandido o conteúdo da significação de נפש */nepes/*, ele não vai além do âmbito dos sentimentos e emoções” (WOLFF, 2007, p.45).

2.3.2 Sentidos nos quais o termo בָּשָׂר */bāsār/* é empregado na Bíblia Hebraica

Após o exame contextual do termo נפש */nepes/*, segue abaixo o exame do termo בָּשָׂר */bāsār/*, expondo exemplos dos sentidos nos quais tem sido empregado nos textos da Bíblia Hebraica.

2.3.2.1 בָּשָׂר */bāsār/* com o sentido de “carne”

A palavra בָּשָׂר */bāsār/* com o sentido de “carne”, pode referir-se à carne de animais, a carne humana, e a partes do corpo humano; referindo-se à carne de animais, há, por exemplo, os textos que contêm prescrições rituais sobre a carne dos animais de sacrifício (Lv 4,11; 7,15-21), e a conhecida passagem que relata a origem da páscoa judaica, que, ao prescrever a

forma como cordeiro pascal deveria ser consumido, diz: “naquela noite, comerão a בֶּשָׂר /*bāśār*/ assada no fogo; com pães asmos e ervas amargas a comerão” (Ex 12,8).

Da mesma forma como se fala da carne de animais, em Lv 26,29, cita-se o ato de comer a בֶּשָׂר /*bāśār*/ dos próprios filhos e filhas como um símbolo da maldição lançada sobre o povo desobediente de Israel, referindo-se a situações nas quais o povo seria obrigado pelas circunstâncias a comer carne humana.

Ao descrever partes do corpo, trata: em Ex 28,42, sobre partes do corpo que necessitam de vestimentas: “faze-lhes também calções de linho, para cobrirem a בֶּשָׂר /*bāśār*/ nua”; em Jó 2,5, como parte do corpo, mencionada ao lado dos ossos (עֲצָם /*ešem*/); em Lm 3,4, como parte em conjunto com a pele (עוֹר /*ōr*/); em Jó 10,11, como parte que compõe o corpo humano em conjunto com os ossos, a pele, e os músculos (גִּיד /*gid*/).

É também o termo que descreve o órgão sexual masculino, o pênis. Em Gn 17,11, encontra-se escrito: בֶּשָׂר עֶרְלַתְכֶם /*běšar ‘ārlatkem*/ “בֶּשָׂר /*bāśār*/ do vosso prepúcio”, e, de modo indiscutível, como membro viril, em Ezequiel 23,20, com respeito à Jerusalém como mulher infiel e à sua relação com os egípcios: “ela desejou os seus amantes, cujo pênis (בֶּשָׂר /*bāśār*/) é como o pênis (בֶּשָׂר /*bāśār*/) dos jumentos e cuja ejaculação é como a dos cavalos”.

2.3.2.2 בֶּשָׂר /*bāśār*/ com o sentido de “corpo”

Mais do que significar partes do corpo humano, בֶּשָׂר /*bāśār*/ também pode significar todo o corpo humano. Isto pode ser observado em Lv 22,6 que adverte aos cerimonialmente impuros para que não comam dos alimentos sagrados até “banhar a sua בֶּשָׂר /*bāśār*/ (corpo) em água”. Ou na declaração contida no Sl 34,4a: “Não há coisa sã na minha בֶּשָׂר /*bāśār*/, por causa da tua ira”. Em Gn 2,24, onde בֶּשָׂר /*bāśār*/ assume o sentido de corpo comum, em compartilhamento, em comunhão: “Por isso deixa o homem o seu pai e a sua mãe e apegar-se-á a sua mulher e serão um corpo לְבֶשָׂר אֶחָד /*lěbāśār ‘eḥād*/”.

2.3.2.3 בָּשָׂר */bāśār/* com o sentido de “pronome”

Assim como נֶפֶשׁ */nepēš/*, בָּשָׂר */bāśār/* também assume a função de pronome em alguns textos: Em Lv 19,28, além de significar corpo, pode ser reduzido a sinônimo do pronome pessoal “vós”: “Incisões não fareis no vosso corpo בְּבִשְׂרֵיכֶם */biběśarkem/* (em vós), nem fareis sinal tatuado em vós. Eu sou YHWH.”

De modo semelhante, o paralelismo aproxima בָּשָׂר */bāśār/* do pronome pessoal “eu” no Sl 119,120. Numa tradução literal deste texto: “Arrepia-se com medo de ti o meu corpo, dos teus juízos tenho medo”, porém considerando o paralelismo que aproxima בָּשָׂר */bāśār/* do pronome pessoal “eu”, pode-se traduzir deste modo: “ eu arrepio-me com medo de ti, dos teus juízos eu tenho medo”.

O termo em questão, do mesmo modo que נֶפֶשׁ */nepēš/* revela a noção semítico-bíblica de ser humano, e faz isto numa dimensão corporal.

2.3.2.4 בָּשָׂר */bāśār/* com o sentido de “parentesco”

Em muitos textos da Bíblia Hebraica, בָּשָׂר */bāśār/* torna-se praticamente um termo jurídico para designar “parentesco”, aparecendo como o elemento que une os seres humanos entre si (WOLFF, 2007, p.61).

Deste modo, é muito frequente na fórmula de parentesco עֲצְמוֹתַי וּבִשְׂרֵי */ašēmi ûběśāri/* “meu osso e minha carne” (Gn 29,14; 2,23; Jz 9,2; 2Sm 5,1; 19,13).

O termo também é utilizado de modo mais abrangente na expressão כָּל-בָּשָׂר */kôl-bāśār/* “toda בָּשָׂר */bāśār/*” numa referência a toda à humanidade (Gn 6,12) ou a todos os seres vivos, humanos ou animais (Gn 6,17; 9,16). Assim, בָּשָׂר */bāśār/* refere-se ao parentesco que há entre tudo o que possui vida (Gn 9,16: כָּל-נֶפֶשׁ חַיָּה */kôl-nepēš ḥayyāh/*) ou todo ser que possui respiração (Gn 6,17: רוּחַ חַיִּים */rûah ḥayyim/*).

2.4 Outros termos relevantes

Além dos termos hebraicos supramencionados, as palavras לֵב/לֵבָב */lēb/lēbab/*, רִיחַ */rûah/*, נֶשְׂמָה */nēsāmāh/*, דָּם */dām/* e רֶחֶם */reḥem/*, são relevantes para a compreensão do conceito de ser humano na Bíblia Hebraica.

2.4.1 O termo לֵב/לֵבָב */lēb/lēbab/*

A palavra que geralmente se traduz por “coração” é uma das noções antropológicas mais frequentes na Bíblia Hebraica, pois לֵבָב */lēbab/* ocorre 234 vezes¹⁵ e como לֵב */lēb/*, a forma mais corrente, ocorre 557 vezes, formando ao todo 791 ocorrências. E ainda, diferentemente dos outros conceitos principais, refere-se, na maioria das vezes, ao ser humano, ao contrário, por exemplo, de בָּשָׂר */bāsār/* que em mais de um terço dos casos, significa carne de animais. Já לֵב/לֵבָב */lēb/lēbab/* se refere a animais apenas cinco vezes, quatro delas em comparação com o coração humano (2Sm 17,10; Os 7,11; Dn 4,13; 5,21) e só uma vez exclusivamente a animal (Jó 41,16).

Considerando o modo de pensar sintético da Bíblia Hebraica, já mencionado acima, uma das noções que לֵב/לֵבָב */lēb/lēbab/* assume é a de órgão central que possibilitava a mobilidade dos membros do corpo.

Uma passagem ilustrativa para esta noção é a de 1Sm 25,37-38: “Sucedeu, pois, que pela manhã, estando Nabal já livre do vinho, sua mulher lhe deu a entender aquelas coisas; e se amorteceu o seu coração, e ficou ele como pedra. Passados uns dez dias, feriu o SENHOR a Nabal, e este morreu.” De imediato, o texto aparenta descrever um infarto, mas isto não é possível devido ao fato de Nabal ter vivido, após o ocorrido, ainda dez dias. Os sintomas descritos apontam, de acordo com os conhecimentos da medicina moderna, para um “acidente vascular cerebral”. Ao que tudo indica o Israel antigo, por ignorar a anatomia e a fisiologia do cérebro, atribuía ao “coração” funções cerebrais.

Outra noção assumida pelo termo é a de lugar da razão e do entendimento, da reflexão e da decisão. Ao לֵב/לֵבָב */lēb/lēbab/* se atribui funções que na cultura atual são delegadas a

¹⁵ Dados obtidos através do software de pesquisa bíblica *Bible Works*.

cabeça, pois é com o לֵב/לִבָּ/ /lēb/lēbab/ que se entende o modo de Deus agir (Dt 8,5); é através dele que se busca o conhecimento (Pr 8,5; 18,15); é através dele que a boca se torna sensata (Pr 16,23); é o lugar de onde saem as ideias transmitidas pelas palavras (Jó 8,10); é nele que se deve ter consciência da lei de Deus (Dt 6,6); a falta de לֵב/לִבָּ/ /lēb/lēbab/ é o mesmo que não ter “juízo” (Pr 24,30); desta forma, לֵב/לִבָּ/ /lēb/lēbab/ também é o lugar no qual se guarda o conhecimento e as recordações (Dn 7,28; Sl 27,8); e por meio dele se processa o pensar, o refletir, isto é indicado pela expressão: שִׁים אֶת־לֵב /śim et-lēb/, cujo significado é dirigir a atenção a algo ou a alguém (1Sm 9,20; 25,25; Ag 1,5).

Outra noção assumida pelo termo é a de sentimento e estado de ânimo, por este motivo os textos bíblicos mencionam as aflições do לֵב/לִבָּ/ /lēb/lēbab/ (Sl 25,17) e “a vida do corpo é um לֵב /lēb/ sereno” (Pr 14,30), numa referência ao לֵב/לִבָּ/ /lēb/lēbab/ como lugar dos sentimentos. Do mesmo modo, a Bíblia Hebraica se refere ao לֵב/לִבָּ/ /lēb/lēbab/ como sede de determinadas disposições de ânimo. Por exemplo, em 1Sm 2,1, depois do nascimento de Samuel, Ana declara: “o meu לֵב /lēb/ exulta por causa de YHWH”, manifestando o seu estado de alegria; e, em Pr 15,13: “um לֵב /lēb/ alegre torna formoso o rosto, mas com a tristeza do לֵב /lēb/ o espírito se abate”.

2.4.2 O termo רוּחַ /rûah/

O termo רוּחַ /rûah/ carrega consigo um conceito teo-antropológico, pois, na maior parte das suas ocorrências na Bíblia Hebraica (um total de 389 ocorrências: 378 vezes em hebraico e 11 vezes em aramaico), refere-se a Deus (136 vezes, cerca de 35% das ocorrências) do que a seres humanos, a animais e a falsos deuses (129 vezes). Já נֶפֶשׁ /nepes/ é empregado em relação a Deus poucas vezes, em 3% do total, e בָּשָׂר /bāsār/ nenhuma vez (WOLFF, 2007, p.67-68).

Wolff (2007, p.67-77) identificou seis significados para o termo רוּחַ /rûah/ na Bíblia Hebraica (vento, respiração, força vital, espírito(s), temperamento e força de vontade).

O primeiro significado de רוּחַ /rûah/, “vento”, refere-se não ao ar como tal, mas ao ar em movimento (Gn 1,2; Dt 32,11; Is 7,2). Na Bíblia Hebraica, רוּחַ /rûah/ é empregado como

a força que provoca mudanças: em Ex 10,13, é o vento que traz os gafanhotos; no versículo 19, um vento forte vindo do mar os lança ao mar de juncos; em Ex 14,21, um forte vento do oriente seca o mar de juncos; em Nm 11,31, o vento traz codornizes. Nestes casos רִיחַ /*rûah*/ é sempre um instrumento de YHWH (WOLFF, 2007, p.68).

O segundo significado, “respiração”, é empregado em muitas ocasiões como um paralelo para נְשָׁמָה /*něšāmāh*/, por exemplo em Is 42,5: “Assim diz Deus, YHWH (...), que desdobrou a terra (...), que dá a respiração (נְשָׁמָה /*něšāmāh*/) ao povo que está nela, a רִיחַ /*rûah*/ àqueles que caminham sobre ela”. Com este sentido, רִיחַ /*rûah*/ é empregado também como a força vital do ser humano dada por YHWH, é a “respiração” que vem de YHWH e volta para ele por ocasião da morte, desta forma, a vida e a morte dependem da רִיחַ /*rûah*/, como em Jó 34,14-15: “Se ele retomasse a sua רִיחַ /*rûah*/ e retirasse o seu fôlego (נְשָׁמָה /*něšāmāh*/), toda carne morreria, ao pó voltaria também o ser humano”. Em Jr 2,24, referindo-se a respiração do camelo, expõe רִיחַ /*rûah*/ enquanto ar da respiração e נֶפֶשׁ /*nepes*/ como o órgão da respiração em conjunto, porém distintos um do outro: “Na sofreguidão da sua garganta (נֶפֶשׁ /*nepes*/), abocanha o ar da respiração (רִיחַ /*rûah*/)” (WOLFF, 2007, p.69-70).

O terceiro significado para רִיחַ /*rûah*/ é o de “uma força vital” ou de “um poder capacitador”. Por exemplo, no Sl 33,6: “Os céus por sua palavra se fizeram, e, pela רִיחַ /*rûah*/ de sua boca, o exército deles”. Aqui, רִיחַ /*rûah*/ é empregado em paralelo com “palavra” como elementos que saem da boca de YHWH, porém רִיחַ /*rûah*/ é um sopro criador de imenso poder, uma força vital que determina a duração da vida do ser humano (Gn 6,3). Em outros textos, a רִיחַ /*rûah*/ de YHWH, ao descer sobre determinadas pessoas, concede-lhes capacidades especiais: torna Sansão capaz de despedaçar um leão (Jz 14,6); em 1Sm 10,6, רִיחַ /*rûah*/ de YHWH é descrita como uma força ativante que apodera-se de Saul, “transformando-o num outro homem”; produz o carisma da profecia, como no caso de Balaão (Nm 24,2s); e em Is 11,2, ao repousar sobre o rebento de Jessé, a רִיחַ /*rûah*/ de YHWH é uma força que lhe conferirá sabedoria, entendimento, conselho, conhecimento, fortaleza e temor de YHWH (WOLFF, 2007, p.70-72).

O quarto significado é uma referência a רִוְחַ /*rûah*/ como “ente invisivelmente autônomo”, enviado por YWHH que opera no ser humano, principalmente, através da fala, como uma רִוְחַ /*rûah*/ da mentira que engana os profetas de Acabe (1Rs 22,21-23), ou como um conjunto de forças que podem ser distribuídas por muitas pessoas. Neste sentido, em Nm 11,17, YHWH fala da רִוְחַ /*rûah*/ que repousa sobre Moisés e da qual ele tira partes para as dar aos setenta anciãos, resultando em êxtase profético (Nm 11,25-26). Esta mesma ideia de concessão de partes do espírito pode ser encontrada em 2Rs 2,9, quando Eliseu pede uma porção dupla do רִוְחַ /*rûah*/ de Elias. E em Nm 27,16 e 16,22, YHWH é o “Deus dos רִוְחַ /*rûah*/ de toda a בְּשָׂרַר /*bāšār*”, referindo-se a Deus como o que dispõe da רִוְחַ /*rûah*/ como força vital de todos os seres humanos (WOLFF, 2007, p.72-73).

O quinto significado é o de “temperamento”, “estado de ânimo”. Em Jó 15,13, Elifás acusa a Jó: “para voltares contra Deus a tua רִוְחַ /*rûah*/ e deixares sair tais palavras da tua boca?”, referindo-se com isso à sua irritação. Isto é confirmado pela Septuaginta que traduz רִוְחַ /*rûah*/ por θυμός /*thumós*/, “ira”, “cólera”, “furor”. Em Jó 7,11, רִוְחַ /*rûah*/ é empregado como um termo paralelo de נִפְשׁ /*nepeš*/, referindo-se a estado de angústia e amargura da pessoa: “Por isso, não reprimirei a boca, falarei na angústia do meu רִוְחַ /*rûah*/, queixar-me-ei na amargura da minha נִפְשׁ /*nepeš*”. E em Nm 27,18, Josué é chamado “um homem no qual há רִוְחַ /*rûah*/”, afirmando que ele é um homem de atitude. E em Is 26,9, o desejo ansioso da נִפְשׁ /*nepeš*/, corresponde ao anelo diligente da רִוְחַ /*rûah*/ . Assim, רִוְחַ /*rûah*/ pode caracterizar de muitos modos a disposição mental do ser humano, observe-se Pr 18,14: “a atitude (רִוְחַ /*rûah*/) de um homem pode suportar uma doença, mas um ânimo (רִוְחַ /*rûah*/) abatido, quem o suportará?” (WOLFF, 2007, p.73-75).

E por fim, o sexto significado é o de רִוְחַ /*rûah*/ como “força de vontade”, este é o caso de Esd 1,5: “(...) cujo רִוְחַ /*rûah*/ Deus despertou, para subirem a edificar a Casa de YHWH em Jerusalém”, aqui רִוְחַ /*rûah*/ significa claramente “vontade”. Ou o caso de Jr 51,2: “(...) YHWH despertou o רִוְחַ /*rûah*/ dos reis da Média; porque o seu intento é contra Babel para a destruir”. Em outras passagens bíblicas רִוְחַ /*rûah*/, refere-se a uma vontade sincera para se agir segundo a sua orientação. Este é o exemplo do Sl 51,12 onde o pedido da vontade constante (רִוְחַ /*rûah*/ inabalável) está associado ao do coração puro. E em Ez 36,26,

os dons do coração novo e da nova vontade (רוּחַ /*rûah*/) também se associam. Só em poucas ocasiões רוּחַ /*rûah*/ corresponde ao que se compreende como “espírito”, exemplo disto, Is 19,3: “O espírito (רוּחַ /*rûah*/) dos egípcios se esvaecerá dentro deles, e anularei o seu conselho” (WOLFF, 2007, p.75-77).

2.4.3 Os termos נְשָׁמָה /*něšāmāh*/ e דָּם /*dām*/

Na Bíblia Hebraica, a vida do ser humano manifesta-se por meio da sua respiração (נְשָׁמָה /*něšāmāh*/, termo que ocorre 24 vezes), e com mais frequência no sangue (דָּם /*dām*/, com 360 ocorrências).

O termo נְשָׁמָה /*něšāmāh*/ revela característica do ser humano vivo à diferença do morto. Em Jó 27,3, é empregado como um paralelo de רוּחַ /*rûah*/: “enquanto em mim estiver a minha respiração (נְשָׁמָה /*něšāmāh*/), e o sopro (רוּחַ /*rûah*/) de Deus nos meus narizes”, declarando através do paralelismo sinonímico que enquanto tiver נְשָׁמָה /*něšāmāh*/ terá vida. Josué 11,11 emprega o termo com o sentido de vida: “A todas as pessoas (נְפֶשׁ /*nepes*/) nela feriram à espada e totalmente os destruíram, e não restou vida (נְשָׁמָה /*něšāmāh*/); e a Hazor queimou” (WOLFF, 2007, p.109-110).

Já o termo דָּם /*dām*/, contrariando o modo ocidental de pensar, está mais associado à נְפֶשׁ /*nepes*/ do que com o “coração” do ser humano, como em Pr 1,18: “Estes se emboscam contra o seu próprio sangue (דָּם /*dām*/) e a sua própria vida (נְפֶשׁ /*nepes*/) espreitam”. Deste modo, o sangue representa a vida do ser humano, Sl 73,14: “Redime a sua vida (נְפֶשׁ /*nepes*/) da opressão e da violência, e precioso lhe é o sangue (דָּם /*dām*/) deles”. É, em razão, do sangue estar associado à vida (Lv 17,14; Dt 12,23; Gn 9,4-6), que o pensamento jurídico, na Bíblia Hebraica, trata do crime de derramamento de sangue que torna o réu passível de morte (Lv 17,4; Nm 35,33). E Gn 9,4-6 une a ingestão de sangue de animais e o assassinio de seres humanos, destacando que o derramamento de sangue humano é um crime contra a “imagem de Deus”. E os preceitos de Lv 4,5-35; 16,14-19; 17,11 expõem que o sangue aspergido no altar se torna um meio de expiação para os culpados, porém o sangue só tem este poder pela determinação de YHWH (WOLFF, 2007, p.111-114).

2.4.4 O termo רֶחֶם /*reḥem*/

O espaço no qual os órgãos internos do corpo são encontrados é geralmente chamado de קֶרֶב /*qereb*/, por princípio, abrange todas as partes internas do tronco, que como tais são distinguidas da cabeça e dos membros. Significa em, primeiro lugar, o ventre e as entranhas (WOLFF, 2007, p.115).

Por sua vez, a palavra רֶחֶם /*reḥem*/ ou רַחַם /*raḥam*/, segundo SCHÖKEL, (1997, p.615), significa ventre materno, seio, entranhas, associada ou como sinônimo frequente de בֶּטֶן /*beten*/, Da mesma raiz desta palavra são o verbo רָחַם /*rāḥam*/ (no *qal* significa “amar”, no *piel* “compadecer-se”, “apiedar-se”, “enternecer-se”, “sentir compaixão/piedade/ternura”, e no *pual* “obter piedade/compaixão”) e o substantivo רַחֲמִים /*raḥămim*/, “compaixão”, “pena”, “comiseração”.

O útero materno, na Bíblia Hebraica, pertence a Deus, ele detém o poder de fechá-lo ou abri-lo, de tornar uma mulher fértil ou estéril. Estes são os casos de Raquel (Gn 30,1-2) e Ana (1Sm 1,10-13). Em razão disto, na cultura semítica bíblica, o ventre que gera filhos e os seios que amamentam são símbolos de bênção, isto está evidente em Gn 49,25, quando José invoca bênção de Deus sobre seu filho: “(...) com bênçãos dos altos céus, com bênçãos das profundezas, com bênçãos dos seios e da mãe”.

O útero (רֶחֶם /*reḥem*/), porém, pode ser visto como a sede de fortes movimentos emocionais, e o exame dos textos bíblicos demonstra o modo como רֶחֶם /*reḥem*/ cujo sentido básico é útero, um órgão feminino, conduz à metáfora de certos sentimentos humanos. Dentre os relatos bíblicos, no primeiro livro dos Reis, há a história das duas prostitutas que residiam juntas, e que deram à luz um filho, ambas, ao mesmo tempo. Porém, durante o sono, uma delas sufocou o seu bebê e este morreu e percebendo o ocorrido, substituiu a criança morta pela criança viva da companheira de residência. Então, a verdadeira mãe buscou o seu direito no palácio do rei Salomão. Por ser um caso difícil, devido à ausência de testemunhas, Salomão pronuncia a sua sentença, ordena que a criança seja dividida ao meio por uma espada e entregue a ambas as mulheres que reivindicavam o direito de maternidade sobre a criança. A reação diferente de ambas as mulheres diante da decisão revela a verdade: “Então, a mulher cujo filho era o vivo falou ao rei, porque sentiu as suas entranhas (רַחֲמִים /*raḥămim*/) se

comoverem por seu filho e disse: Ah! Senhor meu, dai-lhe o menino vivo e por modo nenhum o mateis. Porém a outra dizia: Nem meu nem teu; seja dividido” (1Rs 3,26).

É este revolver-se das entranhas que é associado ao sentimento de compaixão, piedade e ternura. Uma sensibilidade tipicamente feminina que passa a representar a demonstração de afetividade humana, não mais restrita a gênero algum, feminino ou masculino.

2.5 Considerações sobre os termos נֶפֶשׁ /*nepēš*/ e בָּשָׂר /*bāśār*/ numa perspectiva bíblico-antropológica

Neste ponto, pode-se concluir que o conceito de ser humano exposto nos textos da Bíblia Hebraica difere do conceito grego, que opõe corpo e alma, pois, pelo contrário, demonstra a impropriedade de pensar que “os hebreus concebiam que uma alma viva habitasse um corpo que por si só estaria morto. Em vez disso, eles viam a realidade humana como permeadora de todas as partes, sendo esse conjunto a pessoa” (HARRIS, 1998, p.227).

2.5.1 O ser humano criado à imagem de Deus

Em Gn 1,26-27, há uma afirmação acerca da origem do ser humano, contida na primeira narrativa da criação, que informa ter Deus criado אָדָם /*’ādām*/ conforme a sua *imagem* (צֶלֶם /*šelem*/) e *semelhança* (דְּמוּת /*dēmût*/), estando representados no nome coletivo, אָדָם /*’ādām*/, o masculino e o feminino, macho (זָכָר /*zākār*/) e fêmea (נְקֵבָה /*nēqēbāh*/), sendo ambos incumbidos por Deus de dominar sobre o restante da criação divina.

Seria errôneo qualificar a afirmação, que tão forte influxo teria na história da humanidade, como sendo de matiz apenas religioso e, portanto, limitada em sua validade, pois articula a questão fundamental de toda a antropologia: pode o ser humano compreender devidamente a si próprio quando abstrai de Deus? As assim chamadas ciências humanas analisam seu objeto sob muitos enfoques e cada uma contribui para a elucidação do universo antropológico. E, no entanto, há um mistério que não se desvenda sem o recurso a Deus. Sem este, permanecerá incompleto todo o saber. Em outros termos, a pergunta pela natureza do ser humano tem na percepção do divino e na comparação com o mesmo uma de suas veias vitais. Em consonância com isto, *a Bíblia afirma ser Deus quem define o ser humano e lhe confere identidade*. Portanto, a relação com o criador é constitutiva para a compreensão do fenômeno humano. A identidade e dignidade do ser humano emanam de sua qualidade de imagem de Deus (BRAKEMEIER, 2002, p.18).

Como pode ser observado, para a antropologia bíblica, o ser humano é compreendido enquanto criatura e ser em relação com Deus. O par de palavras que descrevem o modo especial da criação do ser humano, *imagem* (צֶלֶם /*selem*/) e *semelhança* (דְּמוּת /*dēmût*/), são empregadas paralelamente para descrever o ser humano criado em proximidade com o Criador, passando a ser “sujeito” como o próprio Deus e em relação de comunhão com este. “O ser humano é um ente de estrutura relacional, é personalidade que na comunhão com Deus encontra a razão de sua existência e seu verdadeiro destino” (BRAKEMEIER, 2002, p.20).

Neste sentido, a imagem de Deus é um atributo, um *status* conferido, assemelhando-se a um título que outorga dignidade e direitos frente a terceiros. O ser humano é imagem de Deus, é isto que o define enquanto pessoa e lhe confere destaque diante de toda a criação. Este *status*, porém, é sinônimo de um compromisso, traz consigo uma atribuição, acarreta responsabilidade. Atributo e atribuição encontram-se num correspondência dialética, insistindo que o ser humano de fato seja o que é. Deve aprovar sua dignidade numa vivência dialógica com Deus e sua liberdade assumindo corresponsabilidade pela causa ecológica, social e política no mundo (BRAKEMEIER, 2002, p.21).

O ser humano é portador da imagem de Deus que o define e lhe confere *status* e atribuição, um compromisso com o restante da criação de Deus, pois

Toda a criação de Deus é o mundo do ser humano. É o que atestam os dois relatos da criação em Gênesis e afirmações semelhantes em outras passagens como o Salmo 8. O Escrito Sacerdotal exprime a posição especial do ser humano na breve fórmula de que ele foi criado e é protegido como “imagem de Deus” (צֶלֶם אֱלֹהִים [*tsélem 'elohim*]) (Gn 1.26s.; 9.6) (WOLFF, 2007, p.245).

Ao ser humano foi dado o domínio sobre a criação, não ao ser humano enquanto indivíduo, mas enquanto humanidade. Já foi demonstrado acima que a palavra אָדָם /*ādām*/, que somente depois será o nome do primeiro ser humano criado, no texto, deve, sem dúvida, ser entendida coletivamente, designando toda a humanidade, homens e mulheres. Além desta evidência há no texto uma outra, o uso do verbo no plural em Gn 1,26 (וַיִּרְדּוּ /*wěyrdû*/, “dominem”). “O domínio sobre o mundo não é dado a grandes indivíduos, mas sim à comunidade dos seres humanos” (WOLFF, 2007, p.248).

2.5.2 O ser humano criado não é dicotomizado entre corpo e alma

A segunda narrativa sobre a criação do ser humano, em Gn 2,7, relata que, após o sopro divino, o ser humano (אָדָם /'ādām/) tornou-se um ser vivente (נֶפֶשׁ חַיָּה /*nepes̄ ḥayyāh*). Neste sentido, o termo נֶפֶשׁ /*nepes̄*/ é utilizado como definição do que o ser humano é e não como definição do que ele possui, dá destaque à unidade da pessoa humana e não a uma dualidade.

Tudo o que o A.T. ensina a respeito do homem encontra-se nos relatos da criação. A definição mais completa é dada pelo javista: “formou o Senhor Deus ao homem do pó da terra, e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente” (Gn 2,7). Esta passagem afirma claramente que a vida é o apanágio exclusivo de Deus e que o homem só existe na medida em que recebe o sopro da vida, que Deus lhe dá em ato soberano da sua graça (cf. Sl 104,29s). Vindo ambos de Deus, o corpo e o sopro de vida não são elementos que seja possível dissociar ou isolar. A vida divina penetra de tal modo a totalidade do ser, que cada um dos órgãos do corpo pode expressar a vida do conjunto; longe de ser o invólucro que esconde uma alma, o corpo, pelo contrário, é a expressão indispensável da realidade imaterial, que é o princípio da vida; as funções psíquicas e espirituais também estão ligadas a um órgão corporal (cf. sobre este assunto: Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de corps en hébreu et en akkadien*, Paris, Gabalda, 1923). Segundo o AT o homem não tem alma, mas o termo hebraico (*nefesh*), que nossas versões correntes traduzem por "alma", designa um conjunto psicofísico correspondente ao que entendemos por ser vivente e suas diferentes formas de expressão (ALLMEN, 2001, p.231).

Westermann (1975, p.31-32) ao comentar Gn 2,7, afirma que, após o sopro de Deus em suas narinas, o ser humano não recebe uma alma em seu corpo, mas é convertido em alma, ser animado, pois, segundo a Bíblia, o ser humano deve ser entendido como unitário e não como um composto de diversas partes integrantes como corpo e alma, ou corpo, alma e espírito. Assim, pois, é de suma importância que, na narrativa da criação do ser humano, este seja considerado unitariamente como um ser animado, cuja alma não é algo próprio em seu corpo, mas o viver do corpo.

Por sua vez, Schroer e Staubli (2003, p.89-90) expõem que a fé veterotestamentária orientava-se para a vida concreta, terrena, a vida antes da morte, pois a pessoa humana é “uma *nefesh* viva, faminta de vida, enquanto vive, mas justamente somente enquanto vive”.

A concepção hebraica da pessoa humana é abrangente e por não reconhecer separação entre corpo e alma, contribui para a superação das consequências da dicotomia grega, e para

uma valorização da corporalidade humana, e conseqüentemente para uma compreensão do ser humano em sua completude, em sua integralidade. Esta concepção a respeito da pessoa humana é abrangente não somente por não reconhecer separação entre corpo e alma no ser humano, mas principalmente por conceber a corporalidade humana como um elemento unificador, pois esta conecta o ser humano a si mesmo, aos outros e ao mundo.

2.5.3 O ser humano criado numa dimensão corporal

Os textos do Antigo Testamento que narram a criação da humanidade são reveladores, expõem conceitos importantes para a elaboração de uma antropologia bíblica, por esta razão, possuem informações relevantes também para o entendimento da dimensão corporal do ser humano, sobre este assunto, o relato de Gn 2,7, já citado acima, ainda possui alguns dados a serem examinados.

Um dado relevante, contido neste relato, para a elaboração de uma antropologia bíblica é a revelação do ser humano como obra elaborada por Deus. O relato expõe que “IHWH Deus modelou o ser humano do pó da terra, soprou em suas narinas um hálito de vida e o ser humano se tornou um ser vivente”. A ação criadora de Deus é descrita no texto por dois verbos.

O primeiro, **יצר** /*yāṣar*/, cujo significado transita entre os sentidos de “modelar, formar, configurar, plasmar, forjar, talhar, esculpir” (SCHÖKEL, 1997, p.290), manifesta o trabalho de um artesão ou artífice. Deus, criador/autor, plasmou o ser humano **אָדָם** /*’ādām*/, usando como matéria-prima o pó oriundo da¹⁶ **אֲדָמָה** /*’ādāmāh*/ (terra, solo). Deste modo, **אָדָם** /*’ādām*/ é uma unidade corporal formada pelo próprio Deus com a argila do solo, **אֲדָמָה** /*’ādāmāh*/. Assim, o ser humano é matéria procedente do solo. Este é um ponto de união entre a humanidade e o planeta, a terra, o solo, o meio ambiente.

O segundo, **נָפַח** /*nāpāh*/, “soprar, resfolegar, expirar, exalar” (SCHÖKEL, 1997, p.440), expõe o gesto de Deus que concede a vida ao ser humano, pois embora modelada por Deus, aquela figura de barro ainda não era o ser humano até que Deus realizasse a ação de

¹⁶ A preposição **מִן** /*min*/ (“de, desde, a partir de”) transmite a ideia de origem, procedência ou ponto de partida.

soprar “um hálito de vida” (נִשְׁמַת חַיִּים) /*nišmat ḥayyim*/) em suas narinas. Somente após isto, o ser humano, אָדָם /*’ādām*/, torna-se o que é, נֶפֶשׁ /*nepēš*/ vivente.

Do exposto, pode-se compreender que נֶפֶשׁ /*nepēš*/ descreve a existência humana corporal. Ao citar o Sl 23,2-3, “Ele me faz repousar em pastos verdejantes. Leva-me para junto das águas tranquilas, refrigera a minha נֶפֶשׁ /*nepēš*/”, Westermann (1975, p.37) ilustra esta questão:

Todos podemos facilmente compreender o que se quer dizer: Deus refrigera a alma como sendo milagrosamente remover fome e sede, como se diz no mesmo salmo: “Tu dispões uma mesa para mim na frente dos meus inimigos”. Não se está pensando, naturalmente, no que chamamos de processos anímicos, mas que fome e sede corporais são milagrosamente satisfeitas, e isso é expresso ao dizer que ele “refrigera a minha alma”. Numa tradução moderna está assim: “Ele sacia os meus desejos”. Isso é o que realmente se quer dizer com a palavra alma expressa aqui numa relação finito-corporal: a alma é refrigerada enquanto o apetite corporal é saciado, esse desejo é a alma.

Em outro ponto, Westermann (1975, p.39) continua:

A alma é existência; onde houver vida, há alma; a alma não é algo que se adiciona à existência. Esta diferença pode ser vista claramente na expressão “vida da alma”. Na linguagem bíblica, tal expressão é impossível: a alma é vida, e não algo que tenha vida.

Numa dimensão corporal, נֶפֶשׁ /*nepēš*/ e בָּשָׂר /*bāšār*/ descrevem a pessoa humana, tanto em sua individualidade quanto na coletividade. Como demonstrado pelos vários usos destes termos na Bíblia Hebraica, ambos revelam a unidade da pessoa humana viva, que anda, come, sente sede, deseja, respira, sangra, sente dores, relaciona-se dentre tantas outras coisas mais; ou a unidade da pessoa humana morta, como na expressão נֶפֶשׁ מֵת /*nepēš mēt*/.

Foi exposto acima que do uso de נֶפֶשׁ /*nepēš*/ como “garganta” ou “órgão de ingestão de alimentos” surgiu a noção de נֶפֶשׁ /*nepēš*/ como ser humano com necessidades, seja de água ou de comida, de conservação da vida. Isto conduziu o termo a outro significado básico, o de “anseio”, “desejo”, “busca”, “anelo”. Isto conduz à compreensão de que o ser humano sonha, idealiza, projeta o futuro, enche-se de esperança por dias melhores do que os do presente, deseja e busca a realização dos seus desejos, luta pela concretização dos seus

sonhos, pela realização dos seus projetos. O ser humano possui sentimentos íntimos, particulares, que se ocultam, que revelam uma interioridade, uma postura introspectiva, um voltar-se para dentro de si.

2.5.4 O ser humano criado do pó ao pó retornará

O texto de Gn 2,7 está no segundo relato da criação da humanidade e descreve o ser humano plasmado a partir do pó oriundo do solo, mas ainda sim barro sem vida até Deus insuflar em suas narinas um fôlego de vida, em hebraico נְשָׁמָה */něšāmāh/*. Segundo Schökel (1997, p.455), נְשָׁמָה */něšāmāh/* significa “alento, respiração, sopro, bufada, espírito, consciência, ser vivo, alguém”, e sinônimo de רוּחַ */rûah/*, “sopro de vida, espírito, respiração” (SCHÖKEL, 1997, p.609). O termo נְשָׁמָה */něšāmāh/* quando empregado com sentido de “respiração” adquire um sentido equivalente à “vida”, como em Gn 7,22, “respiração/espírito de vida” (נְשֵׁמַת־רוּחַ חַיִּים */nišmat-rûah ḥayyim/*).

Em Jó 33,4, num claro paralelismo sinonímico, נְשָׁמָה */něšāmāh/* e רוּחַ */rûah/* são empregados no texto com o sentido de um sopro que concede vida: “רוּחַ */rûah/* de Deus me fez, e o נְשָׁמָה */něšāmāh/* do Todo-Poderoso me dá vida”. Esta “respiração/espírito” é identificada com a própria vida do ser humano em cuja morte exala o espírito/respiração.

O texto de Gn 3,19, descrevendo a punição divina após a desobediência dos primeiros seres humanos, apresenta a fala de Deus da seguinte forma: “Com o suor do teu rosto comerás o teu pão até que retornes a אֲדָמָה */’ădāmāh/*, pois dela foste tirado, pois tu és pó e ao pó tornarás”. Deste modo, recorda a procedência humana do pó do solo, definindo o ser humano como pó e descrevendo a sua morte como um retorno ao pó. Se na morte o ser humano retorna ao pó, o רוּחַ */rûah/* retorna a Deus que o concedeu (Ecl 12,7). É desta forma que a cultura preservada na Bíblia Hebraica concebe a morte, o elemento, no ser humano, que veio da terra deve voltar para lá, mas como este recebeu vida após o sopro de Deus, este sopro retorna para Deus por ocasião da morte.

No fundo, a concepção de morte está marcada pela concepção da vida. Assim, a concepção hebraica da pessoa humana mais como corpo animado do que como espírito

encarnado faz com que o fim desta animação apareça como cessação de toda atividade vital (MACKENZIE, 1985, p.633).

O Antigo Testamento comumente pressupõe que o homem não é aniquilado completamente depois da morte, mas continua a existir em certo sentido. Todavia, esta existência não era classificada como propriamente “vida”, mas como uma espécie de vegetação. Mesmo nesta condição, o fato relevante sobre isto é que se trata do ser humano como um todo, não de sua “alma”. Na morte, uma sombra separa-se da pessoa e vaga no mundo dos mortos e sua existência depende do cadáver e do seu estado de decomposição. Talvez venha desta crença a proibição de se cremar o corpo de alguém morto, algo considerado como um sacrilégio (Am 2,1). Deste modo, a sepultura era possuidora de vital importância para o destino dos mortos após a morte, pois continha a base sobre a qual a sombra descansa, uma vez que ela vegeta no mundo dos mortos. Por sua vez, o mundo dos mortos, na concepção hebraica, não é comparado ao Hades dos gregos (FOHRER, 2008, p.283-284).

O termo hebraico שְׁאוֹל /še'ōl/, “abismo, reino da morte, morte, túmulo, sepulcro” (SCHÖKEL, 1997, p.651), provavelmente “significa ‘não-terra’, a esfera na qual não há nada ativo e dinâmico; portanto, a terra que ‘não existe’, no sentido israelita. Era concebido como um espaço fechado, [...] abaixo da terra ou mesmo abaixo das águas (Jó 26,5)” (FOHRER, 2008, p.284).

Para referir-se aos mortos, a Bíblia Hebraica utiliza o termo רֵפְאִים /repā'im/, “almas, espectros, manes, defuntos, habitantes do שְׁאוֹל /še'ōl/” (SCHÖKEL, 1997, p.629), pertencente à mesma raiz do verbo רָפָה /rapah/, “desfalecer, consumir-se, debilitar-se” (SCHÖKEL, 1997, p.629), deste modo, provavelmente caracteriza a total impotência dos mortos.

A concepção de cultura hebraica que vê o corpo como uma unidade faz da morte uma verdadeira experiência limite: o ser “humano” é corpo formado da terra, e à terra tornará quando Deus retirar dele seu sopro vital (Gn 2,7; 3,19; Sl 90,3; 104,29; 146,4; Jó 34,15; Ecl 12,7). Ao mesmo tempo, a Bíblia Hebraica conduz ao entendimento de que a realização humana não está noutra vida, mas nesta. Daí os grandes homens morrerem “numa velhice abençoada” (Gn 15,15; Jz 8,32); “velhos e cheios de dias” (Gn 25,8; 35,29; Jó 42,16). Por isso, na origem da cultura hebraica, a morte era concebida como um problema, sobretudo por

encurtar esta vida. Daí a súplica do salmista a Deus: “...não me leves embora no meio dos meus dias!”. Assim, Deus é quem envia a morte e dá a vida (Dt 32,39; 1Sm 2,6). A ideia de poder salvar-se da morte não se exprimia senão na fé no poder salvífico de Deus (do povo: Ez 37; de cada um: Sl 49,73). E só em época posterior ao exílio, com base numa completa transformação da concepção teológica israelita (por influência da cultura dos povos vizinhos), que foi prometida a supressão da morte, através da ressurreição dos mortos, para aqueles que forem fiéis em vida, ou uma segunda morte para os infiéis em vida (conforme Dn 12,2-3: “E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno”); contudo isso se dará sob a soberania de Deus, o único capaz de salvar o ser humano (CORREIA JÚNIOR, 2005, p.12).

CAPÍTULO 3
IMPLICAÇÕES DOS TERMOS נִפְשׁ *inpeš*/ E בָּשָׂר *bāsār*/ PARA CULTURA
SOMÁTICA HODIERNA

Neste capítulo, características dos dois contextos socioculturais (do veterotestamentário e da cultura corporal hodierna) serão analisadas. Esta análise da noção semítico-bíblica de ser humano e dos sintomas da cultura somática atual será realizada com o intuito de destacar possíveis semelhanças ou diferenças entre elas, bem como trazer o assunto abordado aqui para um debate atual e mais amplo, de modo a contribuir para uma compreensão mais integral do ser humano.

Alguns pressupostos são aqui assumidos. O primeiro é que o corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si. A noção de corpo presente na sociedade é na verdade uma representação sobre este, tributária de um estado social, de uma visão de mundo, estando no interior desta visão uma definição de pessoa. O segundo pressuposto é que o corpo é o efeito de uma construção social e cultural, e a concepção predominante nas sociedades ocidentais encontra sua formulação na anatomofisiologia, no saber biomédico, que, por sua vez, repousa sobre uma concepção particular de pessoa, que faz o indivíduo inserido na cultura do Ocidente dizer que possui um corpo. Esta representação do corpo surgiu da emergência e do desenvolvimento do individualismo no seio das sociedades ocidentais a partir do Renascimento (LE BRETON, 2011, p.18). E o terceiro pressuposto é que o avanço do individualismo no Ocidente permitiu a distinção entre o ser humano e o seu corpo, segundo um modo dualista; não, porém, em uma perspectiva diretamente religiosa, mas no plano secular, e nisto encontram-se as fontes da representação moderna do corpo (LE BRETON, 2011, p.60).

Com base nestes pressupostos, compreende-se aqui cultura somática como o conjunto de comportamentos, valores, costumes e visões, estabelecidos por regras sociais, em cuja base está a representação moderna de corpo. Neste capítulo, características desta cultura serão destacadas, apontando numa parte ou noutra desta pesquisa fatores que contribuíram para sua formação, porém sem o compromisso de descrever em profundidade os processos históricos e as influências filosóficas que moldaram a cultura somática atual, pois isto seria um desvio do propósito deste trabalho.

3.1 O corpo como construção cultural

O antropólogo estadunidense, Clifford Geertz (1926-2006), que se destacou pela utilização de uma antropologia hermenêutica ou simbólica, argumenta que a cultura é composta de estruturas de cunho psicológico que guiam o comportamento de um ou mais indivíduos. É uma característica intrínseca do ser humano, como teias de significados que o ser humano teceu. “Como um sistema de signos interpretáveis [...], a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual podem ser descritos de forma inteligível” (GEERTZ, 1989, p.24).

O impacto da cultura sobre as ações do ser humano é comparado a um conjunto de mecanismos de controle que influenciam o seu comportamento e o ser humano necessita da influência destes mecanismos para ordenar suas ações, pois sem eles seu comportamento seria um caos de atos sem sentido, de manifestações emocionais e sua experiência não teria qualquer forma. “A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões não é apenas um ornamento para a existência humana, mas uma condição essencial para ela [...]” (GEERTZ, 1989, p.58).

Partindo da premissa de que os seres humanos são complementados pela sua cultura, pode-se afirmar que os valores, atos e emoções são produtos culturais, podendo interferir na identidade do indivíduo. Geertz (1989, p.64) afirma que quando vista como uma série de mecanismos simbólicos para controlar o comportamento, a cultura provê a condição do ser humano tornar-se humano, individual, sob as direções dos padrões culturais.

Jocimar Daolio (2001, p.37), professor livre-docente da Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas, explicita que o controle do uso do corpo é necessário para o surgimento da cultura como condição de humanidade. Cada sociedade determina certos atributos que definem o quê e como o ser humano deve ser nos aspectos morais, intelectuais e físicos.

As regras e valores de uma sociedade estão inscritos no corpo do indivíduo, por ele ser o primeiro meio de contato entre o sujeito e o ambiente que o cerca. “O homem por meio de seu corpo, vai assimilando e se apropriando dos valores, normas e costumes sociais, num

processo de inCORPOração [...]. O homem aprende a cultura por meio de seu corpo” (DAOLIO, 2001, p.37).

Sônia Weidner Maluf (2001, p.88-89), professora da Universidade Federal de Santa Catarina, explica que um sentido comum às várias abordagens antropológicas sobre o corpo é o de pensar o corpo como uma construção social e cultural, e não como um dado natural. A antropologia busca desnaturalizar o que é visto como dado pela natureza — seja isso uma regra de comportamento e de classificação social, seja a própria noção de corpo — e mostrar as dimensões sociais e simbólicas desses fenômenos. Esse ponto de partida é importante na medida em que muitas vezes o “corpo” é tomado, mesmo por estudiosos e pesquisadores no campo das ciências humanas, como o reduto da natureza em um ser humano genérico, obedecendo a instintos e necessidades biológicas, e não como produto e produtor de regras e valores culturais. A literatura antropológica tem mostrado como esse é apenas um dos “paradigmas fundamentais” das representações sobre o corpo, mas não é o único.

Há tantos corpos quanto diferentes sociedades existem e quanto mais complexa for uma determinada sociedade tanto mais noções de corpo haverá nela, uma vez que é no reservatório do imaginário social, denominado corpo, que estão inseridas todas as representações que identificam o indivíduo e sua relação com a sociedade. O corpo, matéria simbólica e ao mesmo tempo objeto concreto carregado de práticas e discursos sociais, engendra constantes transformações culturais, merecendo, portanto, seu lugar próprio de estudo, não através de um enfoque que até então foi oferecido à sua análise, pois este consistia simplesmente em limitá-lo a um papel secundário na investigação sociológica.

Esta necessidade de focar o corpo de modo que tivesse um papel primário na investigação sociológica ocasionou o surgimento de uma primeira tentativa de estabelecer uma discussão antropológica mais articulada sobre o tema. No artigo **As técnicas corporais** (2003, p.399-422), Marcel Mauss (1872-1950) aborda um tema que naturalmente pertenceria às ciências biológicas, por meio de um novo enfoque, pois através da comparação entre culturas diferentes, ele tenta mostrar como as “técnicas corporais”— os modos de caminhar, dormir, nadar, parir, sentar, comer etc. — variam de uma cultura para outra. Ele sugere que essas técnicas podem ser abordadas como um “fato social total”, um fenômeno que engloba diferentes dimensões da experiência social e individual (incluindo o psicológico e o social, além do biológico). Esses atos serão descritos a partir do conceito de *habitus*, definido por Mauss como produto da “razão prática” coletiva e individual, variando socialmente e

historicamente. Depois de expor formas diferentes de classificar os atos e as posturas corporais (sexo, idade, rendimento, transmissão das técnicas, os diversos momentos da história pessoal, etc.), Mauss conclui discutindo a forte “causa sociológica” para esses atos comandados pelo social e cujas técnicas teriam como objetivo o controle do corpo (inibindo os movimentos desordenados). As técnicas corporais — segundo Mauss, as maneiras como os seres humanos sabem servir-se de seus corpos — fazem parte das representações coletivas, são formas pelas quais a vida social se inscreve e se utiliza desse “mais natural instrumento” de que dispõe o ser humano, o seu corpo.

Sônia Maluf (2001, p.90) expõe que Mauss, em seu texto sobre as técnicas corporais, inaugura um verdadeiro programa para a reflexão antropológica em torno do corpo — como ele fez com outros temas como a noção de pessoa e a discussão sobre dádiva e reciprocidade. Ele não só coloca o corpo como um objeto passível da reflexão antropológica e sociológica, como tenta mostrar as dimensões sociais do corpo, de sua construção, e as variedades de representações sociais a ele ligadas. Mesmo que este ainda permaneça, em sua abordagem, como um objeto das representações sociais.

Pode-se acrescentar ainda que múltiplas abordagens etnográficas têm descrito concepções da pessoa e do corpo contrastantes com o modelo dualista. Em diversas sociedades, a noção de corpo não é delimitada pelo corpo físico ou biológico, estendendo-se para além deste. Assim como em muitas cosmologias específicas, o corpo pode sofrer todo tipo de metamorfose, deslocamentos de tempo e de espaço, que as concepções científicas modernas não admitiriam. Há ainda uma vasta discussão sobre a simbólica do corpo, suas partes, o interior e o exterior, os fluídos corporais, que se articulam com diferentes representações do puro e do impuro, das obrigações e interdições, e que demarcam diferentes concepções do corpo na cultura (MALUF, 2001, p.91).

Deste modo, deve-se concluir que o corpo não é somente um fenômeno biológico como exposto pelo saber biomédico, pelos estudos anatômicos e fisiológicos, mas também uma construção simbólica, cultural, fato comprovado pelas diferentes concepções de corpo que podem ser encontradas, quando se estuda o corpo sob um enfoque cultural, observando-se o modo como cada cultura constrói as suas representações sociais do corpo, o modo como este é simbolizado, os significados que adquire para cada indivíduo e sociedade.

3.2 Características da cultura somática hodierna

Na sociedade ocidental, marcada pelo Humanismo, que possibilitou a abertura de novos caminhos para os indivíduos apreenderem e lidarem com seus corpos, a Modernidade foi um movimento que rompeu com o pensamento medieval, com o teocentrismo e com a Igreja, e deu início a uma nova configuração do saber a respeito dos seres humanos e de suas ações, que a partir daquele momento deveriam ser orientados em todos seus comportamentos pela busca da razão, progressiva racionalização, que os guiariam aos caminhos da liberdade e felicidade.

Como produto da Modernidade, a cultura somática (corporal) hodierna pode ser percebida através das várias concepções de corpo existentes na atualidade. Aqui, serão apresentadas algumas das características que ajudarão a compreender melhor a representação moderna de corpo, bem como os elementos que contribuíram para a construção cultural da noção corporal que predomina nas sociedades do Ocidente de hoje.

3.2.1 O corpo como saber biomédico

Desde o início da Modernidade até aos dias atuais, no cenário ocidental, várias concepções sobre o corpo foram se constituindo, resultando numa verdadeira polissemia corporal. Essas concepções são tributadas a três esferas sociais e culturais: o acentuado individualismo (em que os vínculos entre as pessoas são relaxados, e a oposição entre vida privada e vida pública é valorizada), a emergência de um saber racional positivo e laico sobre a natureza (resultando no estudo do corpo como realidade em si mesma, dissociada do ser humano) e o recuo das tradições populares e locais, dando, aos poucos, lugar à medicina (instituída como o saber oficial sobre o corpo).

Na sociedade ocidental da atualidade, predomina o divórcio entre dois conjuntos de representações do corpo: um relacionado aos saberes populares e o outro tributado à cultura erudita, principalmente de natureza biomédica. O saber biomédico é visto como representação oficial do corpo humano na atualidade.

David Le Breton (2011, p.71), sociólogo, professor na Universidade de Estrasburgo, e atualmente um dos mais conhecidos autores da corporeidade, expõe que o índice fundamental da mudança de mentalidade, que torna o indivíduo autônomo, fazendo do seu corpo o

elemento que o individualiza, é a constituição do saber anatômico na Itália do *Quattrocento*, nas universidades de Pádua, Veneza e Florença essencialmente, marcando uma mutação antropológica proeminente, pois com as primeiras dissecações oficiais de corpos humanos, no início do século XV, seguida da banalização relativa dessa prática na Europa dos séculos XVI-XVII, acontece um dos momentos-chave do individualismo ocidental. A distinção feita entre o corpo e a pessoa humana traduz simultaneamente uma mutação ontológica decisiva.

Antes das descobertas e das experiências dos primeiros anatomistas, segundo Le Breton (2011, p.71-72), o corpo não era concebido como um elemento singular separado do sujeito, o ser humano era indissociável de seu corpo, pois ainda não estava submetido à ideia de ter um corpo. Durante o período da Idade Média, as dissecações de corpos humanos são proibidas e até mesmo impensáveis, consideradas uma violação do ser humano, fruto da criação divina. Porém as primeiras dissecações de corpos humanos, praticadas pelos anatomistas para fins de formação e conhecimento, são o testemunho de uma considerável mudança na história das mentalidades ocidentais. Com os anatomistas, o corpo deixa de ser visto como uma presença humana, sendo dissociado do ser humano para ser estudado por si mesmo, sendo visto como um conjunto de tecidos e órgãos.

Desta época até a atualidade, tal concepção de corpo e como consequência de ser humano foi se fortalecendo, sendo amparada pelo discurso da medicina, de um saber biomédico e, porque não dizer, científico, aceito como oficial. Como resultado disto, o que há hoje é apenas uma ampliação dos conhecimentos sobre o corpo humano na perspectiva de um saber biomédico, pois se antes os estudos sobre o corpo situava-se na busca por uma compreensão do corpo em níveis anatômicos e fisiológicos, hoje os estudos foram ampliados, por exemplo, para as pesquisas em níveis celulares e de mapeamento genético, buscando-se não somente compreender como o corpo funciona, mas, indo além, como aperfeiçoá-lo ou até mesmo como recriá-lo.

David Le Breton (*apud* MALYSSE, 2000, p.272) mostra como, nas representações pós-modernas do corpo e nas novas técnicas corporais ocidentais, o espaço que separa o homem do seu corpo se estendeu. Para ele, a humanidade já se encontra no tempo “pós-biológico” da história humana, período no qual a humanidade busca superar as fragilidades e as imperfeições ligadas a sua condição “corporal”. As novas tecnologias, com seus discursos, suas experiências e suas descobertas, sonham com um corpo biônico, tão perfeito e

controlável quanto um computador, e nos convidam a conceber a carne do corpo como um puro feitiço, do qual seria melhor se livrar logo.

O antropólogo francês Stéphane Rémy Malysse (2000, p.273), professor na Universidade de São Paulo – USP, demonstra que a ficção científica sempre esteve muito interessada nas consequências que as novas tecnologias poderiam ter sobre o corpo; do cinema à literatura, muitos foram os romancistas que entenderam que, no “futuro”, o homem iria querer mudar sua condição corporal e que a noção de corpo se constitui como uma grande musa da imaginação futurista. Por exemplo, do doutor *Frankenstein* aos trabalhos do doutor *Moreau*, e de *Blade Runner* a *Matrix*, o uso do corpo humano como um material biológico disponível coloca sempre em cena personagens cuja evidência “humana” é rompida e cujo estatuto antropológico suscita o medo. Em *Matrix*, a carne é considerada como uma doença, a condição corporal vista como epidemia e os corpos humanos são fabricados e controlados industrialmente pelos próprios robôs, que invertem os papéis e demonstraram a superioridade dos materiais eletrônicos sobre as matérias vivas, da eternidade sobre a morte. Esse poder de “dar a vida” que têm os robôs no filme parece muito com os poderes que querem adquirir os geneticistas e os engenheiros da Inteligência Artificial do final do século XX. As criaturas moldadas por Moreau na sua ilha de experimentação genética eram híbridas, hoje, a clonagem de animais (e a ciência de reprodução do “idêntico” ultrapassa tecnologicamente a das misturas) já foi realizada várias vezes (o primeiro caso foi de uma ovelha e do seu clone Dolly).

Por sua vez, através de uma leitura antropológica da literatura de ficção científica contemporânea, Le Breton (*apud* MALYSSE, 2000, p.273) coloca em evidência a velocidade das transformações nas representações e nos usos sociais e medicinais do corpo humano. Tradicionalmente inspirada pelas últimas descobertas científicas e as suas possíveis perspectivas futuras, a ficção científica de hoje está sendo, paradoxalmente, cada vez mais “realista”. A aceleração das descobertas nas biociências e os avanços tecnológicos produzem um “efeito de real” que ultrapassa muitas vezes o próprio desafio “futurístico” da ficção científica: descrever um futuro radicalmente diferente do presente, uma ficção do tempo no mundo.

O saber biomédico sobre o corpo, como pode ser observado, desperta a imaginação das pessoas e atrai a atenção para as várias possibilidades de uma nova gênese da humanidade, na qual se elimina o indesejável e se recria um novo ser humano projetado e

construído segundo os rigores do conhecimento científico. No discurso científico da atualidade, o corpo é tomado como um suporte da pessoa, algo a ser aprimorado, uma matéria-prima na qual a identidade pessoal se dilui. E a tecnociência é apresentada como capaz de realizar o aperfeiçoamento do corpo, carente de reparos e de ser rearranjado.

3.2.2 O corpo como fator de individuação

O conceito moderno de corpo é um efeito da estrutura individualista do campo social, uma consequência da ruptura da solidariedade que mescla a pessoa a um coletivo e ao cosmo por meio de um tecido de correspondências no qual tudo se entrelaça (LE BRETON, 2011, p.21).

Como foi possível observar no tópico anterior, o saber biomédico a respeito do corpo, iniciado com as primeiras pesquisas no campo de anatomia, originou uma concepção desencantada sobre o corpo, algo típico do pensamento moderno que buscava oferecer aos questionamentos feitos pelas pessoas da época respostas distanciadas daquilo que até então a religião havia oferecido como solução para as dúvidas da humanidade. As pesquisas dos anatomistas, bem como a filosofia cartesiana, favoreceram o surgimento de uma concepção de corpo separado da pessoa. Isto ocasiona o surgimento de um novo tipo de dualismo ao qual o ser humano é confrontado, e que vai assumindo novas facetas, numa tentativa de se livrar da oposição encontrada na perspectiva religiosa, surge um dualismo que é resultado do rompimento da solidariedade que unia o indivíduo à coletividade, a si mesmo e ao cosmo, numa versão moderna - o ser humano versus seu corpo.

Émile Durkheim (1858-1917), considerado um dos pais da Sociologia moderna, afirma que para distinguir um sujeito do outro “é necessário um fator de individuação, e é o corpo que desempenha esse papel” (*apud* LE BRETON, 2011, p.26).

A noção, porém, de pessoa separada da comunidade na qual está inserida e centrada em torno do próprio eu, individualizada, autônoma, é uma aparição recente na história do mundo ocidental, pois o que se experimentou antes disto no mundo ocidental foi a existência de sociedades de tipo comunitária, nas quais o sentido de existência do ser humano era marcado por uma dependência e submissão fiel ao grupo, ao cosmo e à natureza. Neste tipo de sociedade, o corpo não existe como elemento de individuação, uma vez que o próprio indivíduo não se distingue do grupo, sendo, no máximo, uma singularidade diferencial do

grupo. Já nas atuais sociedades do Ocidente, o isolamento do corpo testemunha uma trama social na qual o ser humano é separado do cosmo, separado dos outros e separado de si mesmo. Fator de individuação no plano social, no plano das representações, o corpo é dissociado do sujeito e percebido como um de seus atributos. As sociedades ocidentais fizeram do corpo um ter, mais do que uma estirpe identificadora (LE BRETON, 2011, p.33).

É na proporção que o desenvolvimento do individualismo se efetiva no plano social que o corpo torna-se, cada vez mais, concebido como propriedade do ser humano e não mais como sua essência, passando a ser encarado como um objeto independente do ser humano, apesar de estar ligado a ele de algum modo. Porém nas sociedades humanas de tipo comunitária, tradicional, ou holística, reina uma identidade de substância entre o ser humano e o mundo. O ser humano dessas sociedades não é discernível de seu corpo, e, de igual modo, o mundo não é discernível do ser humano, sendo o individualismo e a cultura erudita, representada pelo saber médico, que introduzem a separação (LE BRETON, 2011, p.44).

Por fim, o ser humano, com o sentimento novo de ser um indivíduo antes de ser o membro de uma comunidade, torna o corpo a fronteira precisa que marca a diferença de um ser humano em relação a outro (LE BRETON, 2011, p.69-70).

3.2.3 O corpo idealizado

Numa época na qual a nudez dos corpos pode ser vista através dos mais variados veículos de comunicação (nas revistas, nos cartazes, nos *outdoors*, na internet, na televisão), e através de variados gêneros artísticas (por meio da fotografia, em telas pintadas, no teatro, nas telenovelas, nos filmes), pode-se concluir apressadamente que hoje as pessoas estão vivendo numa época de valorização do corpo, pois o corpo não jaz mais guardado, oculto, escondido ou coberto por tecidos, mas livre, exposto de todas as formas e ângulos imagináveis. Isto seria verdadeiro e não uma conclusão apressada, se antes não for feita a pergunta: qual corpo está sendo valorizado e exposto amplamente?

É inegável que o corpo está cada vez mais em cena e exposto no espetáculo midiático da sociedade atual, porém analisar o sentido que o discurso sobre o corpo adquire na sociedade contemporânea requer, cada vez mais, atenção no que se refere às interpelações sobre a saúde, a estética e o consumo. A relação entre a produção de imagens corporais pela mídia e a construção de uma autoimagem, por parte dos sujeitos, é imediata. Nenhuma outra

sociedade na história produziu e disseminou tal volume de imagens do corpo humano através da mídia como a atual.

Por isto, também é inegável que a atual busca por modelar o próprio corpo seja marcada por diversas técnicas corporais legitimadas pela sociedade e esteja localizada dentro de um movimento social mais amplo, que vem se acirrando no contexto da modernidade.

Sem falar que a ideia de corpo como sinônimo do culto à boa forma física, como uma vitrine ambulante (continuadamente reformulada e copiada, a um só tempo produto e objeto de compra e venda), como instrumento de produção e reprodução de sentidos, é constituída a partir da exposição de imagens que circulam na mídia.

É preciso, ainda, atentar para mais um detalhe, o corpo exposto pela mídia e cultuado pelas pessoas na atualidade não é o corpo real de indivíduos comuns vistos cotidianamente, mas um corpo idealizado, esbelto, bronzeado, atlético, sem odores, saudável, jovem e etc.

Este corpo idealizado é tudo aquilo que no cotidiano as pessoas gostariam de ser, pois diariamente elas encenam rituais de apagamento das características reais do corpo, evitando o contato físico, disfarçando os odores do corpo com cheiros artificiais produzidos pela indústria de perfumaria (dentre os odores estão, por exemplo, o mau hálito e o cheiro do suor), e afligindo-se quando involuntariamente se deixa perceber uma manifestação corporal apagada: flatulência, arroto, ronco do estômago, para citar alguns exemplos (LE BRETON, 2011, p.198-206).

Le Breton (2011, p.206-208) tratando sobre o corpo exposto pela mídia, afirma que a publicidade manifesta um avanço audacioso ao abordar temas corporais tocantes à vida privada e associados à vergonha quando expostos ao público. A publicidade evoca de forma “moderna” o uso de preservativos, de roupas íntimas, de absorventes, de desodorantes e de papel higiênico, porém ela faz isto por meio do humor e dessa forma neutraliza o incômodo do telespectador, do ouvinte ou do leitor, ou daquele que é interpelado por um anúncio. Ou seja, ao fazer uso do humor (uma maneira cultural de abordar temas proibidos ou delicados), discutem-se os assuntos sobre os quais se mantêm silêncio no cotidiano. O estilo descontraído da publicidade apela para o sentido do humor do destinatário, lisonjeando sua largueza de espírito e atitude “moderna” e sem “preconceitos”. O humor, na publicidade como na vida, torna aceitáveis imagens ou palavras subtraídas do íntimo que indisporiam se tivessem sido formuladas de outra maneira, mas a necessidade desse desvio para proteger o objeto, ou a

conduta, assim desvelado mostra bem que o corpo permanece impregnado de sentido e de valores, lugar simbólico que a publicidade tenta expurgar.

Segundo Le Breton (2011, p.208), a publicidade fala significativamente de “tabus” ou de “preconceitos”, quando evoca os atos íntimos mantidos habitualmente na discrição, mas, finalmente, sob a aparência de uma afirmação de valores corporais, de uma exposição do íntimo em toda descontração, a publicidade apaga sutilmente aquilo que emana do orgânico, a “liberação” do corpo se faz sob a égide da higiene, de um distanciamento da “animalidade” do ser humano: seus odores, suas sensações, sua idade, sua fadiga, seus proscritos. Ao mesmo tempo, a publicidade impõe um modelo de juventude, de vitalidade, de sedução, ou de saúde. “O corpo liberado da publicidade é limpo, liso, claro, jovem, sedutor, sadio, esportivo. Não é o corpo da vida cotidiana” (LE BRETON, 2011, p.209).

O homem, porém, nem sempre tem o corpo liso e puro das revistas ou dos filmes publicitários. De acordo com Le Breton (2011, p.212), assim se explica o sucesso atual dessas práticas que colocam o corpo em evidência (*jogging, fitness, fisiculturismo* e etc.), o sucesso da cirurgia estética ou reparadora, aquela dos tratamentos de emagrecimento, o impulso espetacular da indústria de cosméticos.

Le Breton (2011, p.220) alerta que a atual “liberação” corporal ocorre por meio do afastamento do corpo em relação à pessoa, o sujeito, o que torna isto uma figura de estilo de um imaginário dualista. Argumenta Le Breton (2011, p.221), o corpo na verdade não está “liberado” senão de uma forma fragmentada, cindida do cotidiano. O discurso da liberação e as práticas que ele suscita são típicos das classes sociais médias ou privilegiadas. E o entusiasmo originado por tal discurso contribui para endurecer as normas de aparência corporal (estar magra, bela, bronzeada, em forma, jovem, para a mulher; estar forte, bronzeado, ser dinâmico para o homem), contribuindo para manter de maneira mais ou menos clara uma baixa autoestima naqueles que não podem produzir, por qualquer razão, os signos do “corpo liberado”, ao mesmo tempo depreciando certas categorias da população (pessoas idosas, os deficientes físicos e mentais, as pessoas obesas), criando nestas categorias o sentimento de que devem ser mantidas à distância por causa de seus atributos físicos.

3.2.4 O corpo como rascunho

No discurso científico contemporâneo, de acordo com Le Breton (2003, p.15-16), o corpo é pensado como uma matéria indiferente, simples suporte da pessoa. Ontologicamente distinto do sujeito, torna-se um objeto à disposição sobre o qual agir a fim de melhorá-lo, uma matéria-prima na qual se dilui a identidade pessoal, e não mais uma raiz de identidade do ser humano. Duplo do ser humano, o corpo é tratado como um *alter ego* “consagrado ao rancor dos cientistas”. Separado do ser humano, o corpo é esvaziado de qualquer valor, tornando-se o invólucro de uma presença, e o que oferece fundamento a sua existência não é o fato de ser a carne do ser humano, mas a permutação dos elementos e das funções que garantem sua organização. O corpo é cada vez mais concebido como máquina cujas peças podem ser substituídas. O corpo é remanejado por motivos terapêuticos que praticamente não levantam objeções, mas também por motivos de conveniência pessoal, às vezes, ainda para perseguir uma utopia técnica de purificação do ser humano, deste modo, o corpo encarna a parte ruim, o rascunho a ser corrigido.

“A reconstrução do corpo humano, e até sua eliminação, é o empreendimento ao qual se dedicam esses novos engenheiros do biológico” (LE BRETON, 2003, p.16), agem assim porque “a carne do homem encarna sua parte maldita que inúmeros domínios da tecnociência pretendem por sorte remodelar, ‘imaterializar’, transformar em mecanismos controláveis para livrar o homem do incômodo fardo no qual amadurecem a fragilidade e a morte” (LE BRETON, 2003, p.17).

O avanço das pesquisas médicas fortalece a crença na superação dos limites impostos pelo corpo, bem como a crença na eliminação das suas imperfeições. O corpo é um rascunho a ser corrigido e a tecnociência possui os recursos para aperfeiçoá-lo, eliminando do corpo o que se tornou obsoleto, os elementos causadores de incômodos ao indivíduo, esta é crença de muitos na atualidade.

O corpo na Modernidade é concebido como um fator de individuação e a destruição dos sistemas sociais, bem como a necessidade presente no ser humano de trilhar o próprio caminho para existir levam a uma centralização acentuada sobre si. Segundo Le Breton (2012, p.16), o dobrar-se sobre o próprio corpo e sobre a aparência é um meio de reduzir a incerteza ao se buscar os limites simbólicos o mais proximamente possível. Em meio à precariedade que cerca o indivíduo (o seu trabalho, situação matrimonial e afetiva), sobra o corpo ao qual

pode cultivar. Sem falar que o desarraigamento social torna o indivíduo não somente livre de seus vínculos com os outros, mas igualmente livre de seus vínculos identitários, de seus fundamentos corporais ou de gênero. Tal fase do individualismo culmina na individualização do corpo, tornando importante ter um corpo para si e o sonho de inventar a própria singularidade. O corpo não determina mais a identidade, ele está a seu serviço.

Le Breton (2012, p.17) argumenta ainda que o individualismo impele a vontade de autofiliação, de autoengendramento, mas o fato de imaginar-se mestre de si esbarra na irreduzibilidade do corpo como herança de uma história que o conecta a outros, a começar pelos genitores. Ao mesmo tempo, as tecnologias contemporâneas dão a sensação de um poder de ação simbólica sobre o próprio corpo e suas origens, fazendo o indivíduo se recusar a ver seu corpo como uma raiz identitária, antes o compreendendo como algo que está em sua mão para ser modelado segundo a sua vontade. O corpo como algo que literalmente pode ser construído segundo o desejo de cada pessoa. Le Breton (2012, p.18) afirma:

Nem o corpo, nem o gênero, nem a orientação sexual são essências, mas construções sociais por certo personalizadas e, portanto, revogáveis. Eles são o resultado de uma decisão própria e de uma prática cosmética adaptada. As representações e os valores afetam o corpo visando reproduzir um código ao insistirem nas diferenças, notadamente masculino/feminino, a fim de naturalizá-las e legitimar as modalidades do vínculo social. Hoje, a individualização do sentido, e, portanto, a liquefação do sentimento de si, leva a uma transformação dos velhos quadros de pensamentos a esse respeito. A *queer* é uma tentativa de desnaturalização, e principalmente de desculturação do gênero. Feminidade e masculinidade tornam-se objeto de uma produção permanente por um uso apropriado de sinais.

E uma vez que cada indivíduo constrói sua sexualização, que o gênero é definido indiferentemente de categorias biológicas, feminino e masculino não encarnam mais uma verdade ontológica, fundada em características anatômicas. Hoje, a identidade de gênero e a identidade pessoal são maleáveis, o corpo é uma habitação provisória de uma identidade que recusa toda fixação, ele é um instrumento para criar personagens, uma fonte e não um lugar onde o indivíduo se sente bem em si mesmo, já que este “em si mesmo é múltiplo”. As características corporais não se constituem mais impedimento, exemplo disto é o corpo do transexual, que é um artefato tecnológico, uma construção cirúrgica e hormonal, uma criação plástica, o sexo escolhido é resultado da decisão do próprio transexual, e não de um destino anatômico (LE BRETON, 2012, p.19-20).

A medicina pode melhorar ou modificar o ser humano, atuando na sua aparência e até mesmo no seu gênero, através de cirurgias plásticas e a utilização de hormônios; ou alterando

o seu humor, através do uso de psicotrópicos. Desta forma, as atuais relações com o corpo nunca foram presenciadas anteriormente, tais como as geradas pelo avanço da tecnociência que ressaltam o corpo humano como imperfeito demais para continuar existindo, e, portanto, devendo ser corrigido, submetido ao advento de novas biotecnologias, engenharia genética – com projeto Genoma – , a Inteligência Artificial que deseja reproduzir a experiência humana virtualmente e se livrar do fardo do corpo, a cirurgia estética que têm provido a possibilidade de “transformar os corpos”. Tudo isto modifica a concepção de corpo como um fato da natureza que não pode ser alterado, fazendo com que seja visto como uma construção social e cultural, que se transforma radicalmente.

3.3 Resaltando características dos dois contextos socioculturais

Aqui, serão destacadas características dos dois contextos socioculturais, da cultura somática hodierna e o da Bíblia Hebraica, com o intuito de resaltar eventuais semelhanças e contrastes entre os dois.

3.3.1 Semelhanças entre os dois contextos socioculturais

Do mesmo modo como na cultura corporal da atualidade são praticados, no cotidiano, alguns rituais de apagamento das características reais do corpo, no contexto da Bíblia Hebraica há alguns tabus sobre o corpo. Por exemplo, a impureza dos fluxos corporais, que impedia os que estivessem envolvidos em tais situações de participar de rituais religiosos, de manter relações sexuais, e de manter qualquer contato físico com objetos e pessoas, pois tal contato os contaminaria, tornando-os igualmente impuros. Isto se referia tanto a fluxos corporais masculinos (Lv 15,1-16) quanto femininos (Lv 15,19-21).

Outro exemplo está relacionado ao modo como se lidava com algumas enfermidades, claro que se deve considerar o modo como era realizado o diagnóstico de certas doenças e os recursos que se tinha na época para isto, bem como as preocupações com o contágio coletivo. O diagnóstico da enfermidade e a decisão de afastar o enfermo do contato com outras pessoas eram atribuídos ao sacerdote, por esta razão as medidas práticas que eram tomadas, nas quais se encontram concepções e usos primitivos, ganham valor religioso, tais como a qualificação do doente como “impuro”. Este é o exemplo da lepra que para os hebreus antigos estava relacionada a diversas infecções cutâneas ou superficiais (Lv 13,1-44), e a estas também se

ligavam também os bolores ou fungos que podiam aparecer nas roupas (Lv 13,47-59), ou nas paredes (14,33-53).

No livro de Levítico, a lei de pureza (capítulos 11-16) está unida à lei de santidade (capítulos 17-26) com regras que repousavam sobre interditos religiosos muito antigos. De acordo com tais interditos, é puro aquilo que pode aproximar-se de Deus, e é impuro aquilo que se torna impróprio para o seu culto ou do qual é excluído. Os animais puros são os que podem ser oferecidos a Deus (Gn 7,2), os animais impuros são os que as nações consideradas pagãs consideram como sagrados ou que, parecendo repugnantes ou maus para o ser humano, são considerados desagradáveis a Deus (cap.11). Outras regras dizem respeito ao nascimento, este é caso da purificação da mulher após o parto (cap.12), à vida sexual (cap.15), à morte, os interditos relacionados aos sacerdotes que seriam considerados impuros aproximando-se de qualquer cadáver (Lv 21,1).

A dimensão religiosa que o corpo representa é outra característica que torna os dois contextos socioculturais semelhantes, porém com ênfases diferentes como será demonstrado abaixo.

Le Breton (2003, p.17) chama a atenção para o fato de haver nas concepções atuais sobre o corpo uma visão laicizada da ensomatose (a queda no corpo das antigas tradições gnósticas), a carne do ser humano compreendida como sua parte maldita que inúmeros domínios da tecnociência pretendem imaterializar, transformar em mecanismos controláveis para livrar o ser humano do incômodo fardo da fragilidade e da morte.

O transhumanismo é um exemplo de saber científico que se apresenta sob o signo de uma promessa messiânica. Uma filosofia emergente que incentiva o uso da ciência e da tecnologia, especialmente da biotecnologia, da neurotecnologia e da nanotecnologia, para superar as limitações humanas, e, assim, poder melhorar a própria condição humana, é um movimento defensor da ideia de que a espécie humana irá se desenvolver a níveis maiores, tanto fisicamente quanto mentalmente e até mesmo socialmente, pela utilização de métodos racionais e através do grande avanço tecnológico e científico. A premissa principal do transhumanismo é que os seres humanos são biologicamente limitados, mas podem ultrapassar esses limites biológicos, expandindo-os, através do uso das mais diversas tecnologias. “Esse discurso é profundamente religioso em sua origem, mas a salvação não vem mais de Deus ou do comunismo, mas da técnica, ao menos para aqueles que terão os

meios de usufruir daquelas tecnologias colocadas à sua disposição” (LE BRETON, 2012, p.29).

Segundo Le Breton (2012, p.31), os transhumanistas pretendem prolongar ao infinito sua existência graças ao aperfeiçoamento das técnicas, ou seja, na luta contra o envelhecimento ou a morte faz-se necessário aperfeiçoar o ser humano no corpo, desalojando-o de suas fragilidades. Firmados na crença de que ciência se desenvolverá ao ponto de garantir a imortalidade, os transhumanistas ordenam que seus corpos, após a morte, sejam colocados em hibernação para aguardar que se descubra uma maneira de curar seus males e trazê-los de volta à vida. Eles trabalham com a possibilidade de transferir seus espíritos para o computador ou para as redes, a fim de afastar-se definitivamente do corpo e levar uma vida virtual e eterna.

Além disto, é inegável que as pesquisas médicas da atualidade despertam nas pessoas sentimentos ou esperanças de cunho religioso, a expectativa de que os conhecimentos médicos avancem até o ponto de realizarem verdadeiros milagres, fazendo os paralíticos andarem, os cegos enxergarem, os surdos ouvirem e até mesmo os mortos voltarem à vida. E quando se cogita a possibilidade de saberes biomédicos serem somados aos mais recentes avanços nas áreas de computação e robótica, sonha-se com infinitas realizações, tais como a possibilidade de se ofertar partes do corpo inteiro em peças protéticas de elevada resistência.

Tudo isto, possibilita o surgimento da crença de que a tecnociência libertará a humanidade de seus corpos de carne, frágeis, finitos, em processo de envelhecimento rumo à morte, dando-lhe em troca novos corpos, aperfeiçoados, cibernéticos, imunes às doenças, livres da sede e da fome, com visão e audição amplificadas, com braços e pernas incrivelmente fortes, e um cérebro que funcione como os mais avançados computadores. Assim, a tecnociência permitirá que os seres humanos façam aquilo que a Bíblia afirma ser encontrado somente através da relação com Deus, “Mesmo os jovens se cansam e se esgotam; até os moços vivem a tropeçar, mas o que põem a sua esperança em Iahweh renovam as suas forças, abrem as asas como as águias, correm e não se esgotam, caminham e não se cansam” (Is 40, 30-31).

Enquanto que para a cultura somática o corpo é a parte do ser humano dominada pela fraqueza e as limitações (um rascunho, um fardo a ser carregado, algo que provoca enfado e cansaço, e, por este motivo, devendo ser eliminada, substituída por algo superior, aperfeiçoado), para a Bíblia Hebraica, o corpo do ser humano se reveste de profundo

significado religioso, mas devido a outros aspectos. Como, por exemplo, em Ex 29,45 há a promessa: “habitarei no meio dos israelitas e serei o seu Deus”, Iahweh promete habitar com o seu povo em meio à realidade corpórea deles; e o fato de que, na Bíblia Hebraica, o corpo é o elemento que liga o ser humano a si mesmo, a Deus, ao cosmo e aos outros seres humanos.

Além disto, na Bíblia Hebraica, o רוּחַ /*rûah*/, espírito (sopro), de Deus apodera-se dos homens, especialmente dos profetas (Jz 3,10) para dotá-los de poder sobre-humano (Gn 41,38; Ex 31,3; 1Sm 16,13). Sem falar que Deus utiliza-se dos sentidos corporais para comunicar a sua vontade. Em várias ocasiões, as pessoas são convocadas a “ouvir” (Is 28,23; 33,13; 34,1; 48,16; Jr 2,4; 7,23; 9,20; Ez 6,3; 25,3; 36,4) o que Iahweh estava anunciando por meio dos seus profetas, isto é bem ilustrado pelas fórmulas proféticas, “ouvi a palavra de Iahweh” (Ez 34,7) ou “assim diz Iahweh” (2Rs 7,1; Ez 34,11); Deus também comunica-se por meio de “visões” (Gn 46,2; Ez 1.1; 8,3; Jl 2,28) .

Além do exposto sobre a cultura corporal deve-se reconhecer que a sua busca por eliminação das fragilidades corporais do ser humano tem oferecido ocasião para o surgimento de pesquisas e avanços em diversas áreas de conhecimento, dentre elas a médica. E isto pode contribuir para amenizar o sofrimento de muitos pelo mundo através de novas terapias, do uso de equipamentos cada vez mais avançados, o surgimento de novas técnicas cirúrgicas, o desenvolvimento próteses ortopédicas, e infinitas possibilidades.

3.3.2 Diferenças entre os dois contextos socioculturais

Outra forma de representar o corpo, diferente do saber biomédico, é o saber popular sobre o corpo, que ao invés de conceber o ser humano como separado de seu corpo, de si mesmo, e conseqüentemente dos outros seres humanos e do mundo em volta de si, concebe o ser humano como uma unidade, sendo o seu corpo responsável por isto, pois une o ser humano a si mesmo, aos outros e ao mundo.

Com fundamento neste tipo de saber popular sobre o corpo, é comum, em algumas regiões do Brasil, ouvir as pessoas dizendo que só se corta os cabelos durante o período crescente da lua, pois ao contrário os cabelos demoram a crescer, ou que uma mulher durante o período da sua menstruação não deve manusear a massa de um bolo, pois isto fará com que este sole, não cresça quando levado ao forno. Mas qual a relação entre o corpo feminino e massa do bolo? Ou entre os cabelos e a lua? A relação está na crença de que o corpo de

alguém interage com o cosmo, com as coisas a sua volta, por estar conectado ao cosmo. Para o saber popular sobre o corpo, o ser humano é parte do cosmo e, unido a outros seres humanos em coletividade, ele humaniza o cosmo, há uma correspondência entre a carne do ser humano e a carne do mundo.

É unida a este tipo de saber sobre o ser humano que se situa a concepção de ser humano presente na Bíblia Hebraica, pois, como foi exposto no capítulo anterior, Deus plasmou o ser humano אָדָם /'ādām/, usando como matéria-prima o pó oriundo da אֶרֶץ אָדָם /'ādāmāh/ (terra, solo). Deste modo, אָדָם /'ādām/, o ser humano, é uma unidade corporal formado pelo próprio Deus com a argila do solo, אֶרֶץ אָדָם /'ādāmāh/. Desta forma, o ser humano é matéria procedente do solo, sendo este um ponto de união entre a humanidade e o planeta, a terra, o solo, o meio ambiente, o cosmo. E, ao mesmo tempo, um ponto de união entre o ser humano enquanto indivíduo e o restante da humanidade. Além disto, o termo נֶפֶשׁ /nepeš/, em Gn 2,7, é utilizado como definição do que o ser humano é e não como definição do que ele possui, oferecendo destaque à unidade da pessoa humana.

Para a cultura somática hodierna, o corpo é concebido como cisão, o elemento que separa o ser humano de si, de outros seres humanos e de todo o cosmo.

Por sua vez, para a cultura bíblica, o corpo não se distingue da pessoa, une-se a ela, é parte dela, e do mesmo modo, atua como elemento que conecta uma pessoa a outra, pois é através do corpo que pessoas se tocam, acariciam umas as outras, percebem os outros e são percebidas pelos outros. Além disto, o corpo serve de elo entre o indivíduo e o cosmo, pois, como já foi dito, a narrativa da criação apresenta o ser humano como modelado por Deus a partir do solo, da argila, do barro. Assim, “no surgimento da espécie humana está a mundaneidade do homem: modelado do barro da terra = terra mais água, que jorrava do manancial que ‘subia da terra e regava toda a superfície do solo’ (Gn 2,6)” (BLANK; VILHENA, 2003, p.23).

Há outro tipo de saber sobre o corpo nos textos bíblicos, um saber diferente do saber médico, anatômico, biológico. Assim como há outros saberes sobre o corpo em outras culturas, e que igualmente se diferenciam do saber acadêmico, mas que nem por isto se constituem em saberes inferiores, de importância secundária, pelo contrário são valiosos para os indivíduos inseridos nos contextos culturais nos quais tais saberes predominam. Contextos nos quais o saber biomédico é muitas vezes desconhecido, e se fosse apresentado causaria

estranhamento por situar-se numa lógica diferente e em razão disto não fazer sentido, soar como uma língua estrangeira aos ouvidos das pessoas inseridas em tal realidade.

Outras culturas expõem outras lógicas, outras visões de mundo, outras concepções de ser humano, muitas vezes discordantes, estranhas, contudo tendo algo a acrescentar, trazendo as suas contribuições, os seus tesouros de sabedoria, os seus questionamentos, propondo desafios, revisões nas formas de se compreender as coisas, propondo novas possibilidades, um novo mundo, uma nova forma de se viver, novos olhares sobre a realidade, novos hábitos, modos de comer, de dormir, de andar, de falar, de tocar, de beijar, de acariciar, de manifestar afetos, respeito, amor, ódio, indignação, revolta, ressentimentos, em suma, novas concepções, novas ideias, novos conceitos, teorias, pensamentos.

Além de ambos os contextos socioculturais terem sido influenciados por saberes diferentes, um pelo saber biomédico e o outro pelo saber popular, a cultura semítica da Bíblia Hebraica, no que é tocante a um padrão de beleza, não se orienta para formas, aparências ou perspectivas, mas sempre para o efeito que alguma coisa tem. Quando os amantes no Cântico dos Cânticos dizem: “Os teus olhos são como os das pombas” (Ct 4,1), trata-se não da forma dos olhos, mas da qualidade do olhar amante e amoroso. Nesta metáfora, as pombas nada expressam sobre a aparência dos olhos, mas sobre o conteúdo da mensagem do olhar, pois a pomba era conhecida como mensageira e companheira da deusa do amor. Destarte, quando os israelitas pensavam na mão, no pé, no nariz, ou em outras partes do corpo, não se detinham em sua forma exterior, mas sim na ação, no poder que uma mão forte exercia; ou no pé, como gesto de opressão sobre o pescoço do inimigo, ou o fungar raivoso do nariz. Deste modo, surge uma relação entre o concreto e o abstrato diferente da concepção grega. Cada coisa concreta, por exemplo a mão, sempre está indicando algo mais (SCHOER; STAUBLI, 2003, p.39).

O poema do Cântico dos Cânticos 4,1-7 possui várias metáforas que podem ilustrar o que acaba de ser exposto:

Como és formosa, querida minha, como és formosa!
 Os teus olhos são como os das pombas e brilham através do teu véu.
 Os teus cabelos são como o rebanho de cabras que descem ondeantes do monte de Gileade.
 São os teus dentes como o rebanho das ovelhas recém-tosquiadas, que sobem do lavadouro, e das quais todas produzem gêmeos, e nenhuma delas há sem crias.
 Os teus lábios são como um fio de escarlata, e tua boca é formosa;

as tuas faces, como romã partida, brilham através do véu.
 O teu pescoço é como a torre de Davi, edificada para arsenal; mil escudos pendem dela, todos broquéis de soldados valorosos.
 Os teus dois seios são como duas crias, gêmeas de uma gazela, que se apascentam entre os lírios. Antes que refresque o dia, e fujam as sombras, irei ao monte da mirra e ao outeiro do incenso.
 Tu és toda formosa, querida minha, e em ti não há defeito.

Após a análise do poema, pode-se construir a seguinte relação entre as partes do corpo citadas e o que elas representam em termos estéticos, o efeito que cada parte do corpo da amada transmite:

A PARTE DO CORPO	O SEU EFEITO
Olhos	Enviam mensagens
Cabeleira	Ondula, movimenta-se
Dentes	São completos
Lábios	São vermelhos como escarlate
Faces	Brilham através do véu
Pescoço	Porte altivo, expressando autoconfiança
Seios	Com movimentos repousantes

Em suma, na Bíblia Hebraica, a beleza não é um ideal corporal, mas um ideal de relacionamentos, ou seja, bela não é a pessoa singularmente, mas a relação que esta mantém com pessoas ou coisas (SCHOER; STAUBLI, 2003, p.39).

3.4 Implicações da antropologia do Antigo Testamento para cultura somática hodierna

Daqui para frente serão apresentadas algumas implicações do contexto sociocultural preservado nos textos da Bíblia Hebraica no que é tocante a este particular, a concepção de ser humano presente na relação entre corpo e alma.

3.4.1 A valorização da corporeidade humana

A cultura somática dos dias atuais é caracterizada por um novo tipo de dualismo, só que não do tipo religioso e sim secularizado, um dualismo não do tipo que distingue a alma do corpo, mas do tipo que estabelece uma oposição entre o sujeito e o seu corpo, este último posto numa condição de *alter ego*.

Por sua vez, o contexto sociocultural manifesto pelos textos da Bíblia Hebraica, embora não elimine a dualidade existente no ser humano, o concebe enquanto uma unidade,

composta por dimensões materiais e espirituais, mas ainda assim uma unidade. Para o contexto sociocultural da Bíblia Hebraica, o ser humano é um corpo vivificado pelo sopro de Deus. Assim, o corpo não é o elemento que produz rompimentos, separações, seja no interior do ser humano ou entre o ser humano e o meio no qual está inserido, ou ainda entre o ser humano e os seus semelhantes e nem tão pouco entre este e Deus, o seu Criador.

A segunda narrativa da criação (Gn 2,4b-3,24) que descreve a criação do homem e da mulher, bem como a falta que lhes valeu a expulsão do Jardim do Èden, revela a falta cometida pelo ser humano e não o seu corpo como o elemento causador de cisões no relacionamento entre a humanidade e o restante da criação, bem como entre a humanidade e Deus.

No começo da narrativa, há uma clara harmonia entre o ser humano e a terra, pois este foi plasmado dela, do húmus, e recebe a incumbência de cultivar e guardar o solo de onde foi formado (Gn 2,15). O ser humano está a serviço da terra e esta lhe provê os meios de sobrevivência. Um elemento curioso é o que sugere o jogo de palavras אָדָם /'ādām/ e אִדָּמָה /'ādāmāh/, que parece apontar para uma conaturalidade entre o ser humano e a terra, pois אִדָּמָה /'ādāmāh/ morfológicamente assume a forma feminina da palavra אָדָם /'ādām/, algo do tipo: אָדָם /'ādām/ e אִדָּמָה /'ādāmāh/, “humano” e “humana”. Porém ao cometer a sua falta o ser humano observa esta relação ser rompida, e a terra tornar-se “maldita” por sua causa. A relação antes harmoniosa transforma-se numa relação de dominação, a terra que produzia os meios de sobrevivência do ser humano, passa a produzir “espinhos” e “cardos”, e o ser humano, guardião e cultivador da terra, está forçado a nutrir-se do solo “com sofrimentos” (Gn 3,17-19). A narrativa deixa clara a conexão entre o ser humano e o cosmo, a terra, o meio ambiente, ao expor as consequências dos atos humanos sobre o cosmo e ao afirmar: “Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás” (Gn 3,19).

A narrativa expõe ainda a harmonia entre o ser humano e o outro, este último representado pela mulher com a qual o homem une-se, tornando-se uma só בָּשָׂר /bāśār/ “carne” (Gn 2,24), e os animais que são por ele nomeados (Gn 2,20). E de modo semelhante à relação entre o ser humano e o cosmo, a relação entre o ser humano e o outro é rompida e perverte-se em relações de cobiça e dominação (Gn 3,16). E além de romper a relação entre o ser humano e outro em humanidade, a mulher, a falta humana rompeu a relação entre o ser

humano e Deus, que o expulsa do Jardim do Éden (Gn 3,23-24). E o ser humano rompido em suas relações com Deus, com o outro e com o cosmo, transforma as suas relações posteriores em atos de violência. Serve de ilustração para isto, o fato de a primeira narrativa após a expulsão dos seres humanos do Jardim do Éden ser o fratricídio cometido por Caim contra seu irmão, Abel (Gn 4, 1-16).

Esta violência não afeta apenas as relações interpessoais, mas acaba se estendendo, ampliando-se, e adquirindo dimensões planetárias: “A terra se perverteu diante de Deus e encheu-se de violência. Deus viu a terra: estava pervertida, porque toda a carne tinha uma conduta perversa sobre a terra” (Gn 6,11-12).

Assim, não é o corpo que promove a separação, mas as ações humanas e suas consequentes violações sobre a natureza vegetal, animal, mineral, sobre o planeta e as relações do ser humano consigo mesmo e com os outros. Pois a falta humana foi representada pelo seu ato de tomar e comer, fazer seu, ter só para si, agir de modo egoísta (Gn 3,6). Ao invés de agir conforme o que o ser humano é, imagem de Deus, alguém que deveria ser capaz de impor limites a sua força, dando lugar ao outro, à alteridade, à diferença. Alguém que renuncia às ilusões de onipotência para entrar em aliança com os outros, com o cosmo e com Deus (WÉNIN, 2006, p.37-39).

É como fator de unidade que o corpo se faz representar no contexto sociocultural da Bíblia Hebraica, atraindo reconhecimento e valor para a vida em toda a sua concretude e materialidade, integrando o ser humano a tudo a sua volta, até mesmo a Deus. A Bíblia Hebraica contribui para a valorização da corporeidade do ser humano, enxergando o corpo como vínculo, união, pessoa, identidade, sujeito, e não como objeto, rascunho, coisa, resto, produto, mercadoria. Deste modo, ela promove a valorização da corporeidade humana na proporção que concebe o corpo como integração, como consciência do mundo e da existência de outros além de si, como solidariedade com o mundo, como responsabilidade assumida, como reconhecimento de que há uma conexão com as demais obras da criação.

Assim, a Bíblia Hebraica efetua a valorização da corporeidade do ser humano, quando expõe o corpo como algo sagrado, morada de Deus, contrariando o que ocorre na atualidade, quando o corpo é transformado em mercadoria viva pelo modo capitalista de produção, no qual o trabalhador precisa encontrar quem lhe queira comprar o corpo, a sensibilidade, o tempo, a criatividade, a vida.

Por sua vez, a corporeidade humana é desvalorizada, quando o corpo é exposto na mídia como material de consumo; ou ao ser reduzido à peça de carne pela indústria do sexo, objeto de comércio; ao ser convertido em ídolo pelo ser humano, sendo cultuado em dimensão ideológica como corpo idealizado, malhado em academias, lipoaspirado, siliconado, esculpido pelos bisturis dos cirurgiões; ao tornar-se veículo de exclusão daqueles (os pobres, os obesos, os idosos, os deficientes físicos e mentais e etc) que não conseguem se enquadrar nos padrões impostos por esta cultura que valoriza a pessoa pela cor da pele, por ser magra, musculosa, atlética, jovem; pelo contrário, o ser humano sob influência da cultura somática hodierna está sendo escravizado e destituído da sua humanidade.

3.4.2 O corpo entre o ter e o ser

A Bíblia Hebraica apresenta uma concepção de personalidade humana que o concebe como um corpo animado, vivificado pelo רוּחַ /*rûah*/ de Deus, e não a de uma alma encarnada. A concepção de ser humano da Bíblia Hebraica afirma unidade, porém reconhecendo a dualidade, tanto une o ser humano ao corpo como o distingue dele, tanto reconhece a materialidade do ser humano quanto a sua espiritualidade.

Já com relação a cultura corporal hodierna, está claro que predomina uma concepção instrumental, técnica e analítica do corpo considerado como objeto. Para esta cultura, a relação entre o sujeito e o seu corpo expressa-se pela posse, sendo o verbo “ter” a palavra que melhor define esta relação na qual o corpo é objeto e propriedade do sujeito.

O teólogo, Xavier Lacroix, professor de Teologia Moral na Faculdade de Teologia de Lion, pode contribuir para o esclarecimento das questões que envolvem a relação entre o sujeito e o seu corpo. Lacroix (2009, p.135), ao discorrer sobre a ontologia do corpo-sujeito, recusa tanto o monismo quanto o dualismo numa busca de um pensamento unificado do sujeito, que nem por isso nega tensões e dualidades. Ele inicia a discussão, expondo que se deve admitir que ao declarar a relação do sujeito para com seu corpo, o verbo “ter” não é suficiente.

“Ter um corpo” supõe uma relação de exterioridade que não é aceitável desde que se considere a que ponto, entre o sujeito e seu corpo, as relações são de solidariedade íntima e radical. Que seria esse “eu” desencarnado ou abstrato ao qual pertenceria o corpo? A crítica de tal esquema deve ser

retomada a propósito dos dualismos de hoje como dos de ontem (LACROIX, 2009, p.136).

Por sua vez, Lacroix (2009, p.136-137) acrescenta ainda que, por outro lado, a coincidência entre o sujeito e seu corpo não é total nem definitiva, declarando que a expressão que pretende afirmar unidade, “sou meu corpo”, continua expondo dualidade, pois “eu” (sujeito), “sou” (cópula), “corpo” (atributo), ou seja, o sujeito não coincide com seu atributo, e o pronome possessivo “meu”, reconduz ao registro do ter e da posse. Quando o indivíduo abre a boca para dizer “meu corpo”, está separando-se do seu corpo, pois o que pertence a alguém não é este alguém, um é o sujeito que possui e o outro é o objeto possuído. O mesmo ocorre, quando se diz: “eu tenho uma alma” ou “minha alma”, opera-se um distanciamento entre o “eu” e essa alma, apesar desta ser considerada o mais íntimo e pessoal no indivíduo.

Além disso, Lacroix (2009, p.138) alerta: “Querer ou crer coincidir com o corpo levaria a renunciar a uma boa parte dos recursos da consciência e da vontade. Se o sujeito e o corpo coincidem, é a própria exigência ética que se torna caduca.” E acrescenta:

Engajar-se na via da ética, tanto teórica como praticamente, exige a renúncia a um duplo sonho: um, é o sonho da sujeição do corpo a uma subjetividade abstrata e ideal; outro, é o de uma coincidência com o corpo que exigiria o sacrifício da consciência. Nesse ponto é notável que cada uma das grandes opções que se desenham no horizonte, monismo e dualismo, tomadas em sua radicalidade, podem ter implicações éticas totalmente opostas: o dualismo pode levar tanto ao ascetismo voluntarista como ao instrumentalismo libertino; enquanto o monismo pode dar lugar tanto a uma sacralização rígida do corpo quanto ao hedonismo mais sumário (LACROIX, 2009, p.138).

Como solução para o problema, Lacroix (2009, p.138-139) acrescenta ainda que a identidade da pessoa e do corpo deve, portanto, ser afirmada e negada, pois pessoa tanto é o corpo como também a capacidade de se distinguir dele. Deste modo, deve-se buscar outras expressões que revelem ao mesmo tempo separação e unidade, tais como: “eu sou sujeito de meu corpo”; “eu vivo meu corpo”; “eu existo meu corpo”; “meu corpo é minha maneira de ser”. Assim, a relação do sujeito com seu corpo deveria ser afirmada em um registro intermediário entre o ter e o ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa buscou-se demonstrar que a questão da relação corpo-alma há muito tempo ocupa o pensamento de filósofos, teólogos, bem como de poetas, religiosos e pessoas comuns. Este assunto está revestido de relevância, sendo alvo de múltiplas abordagens acadêmicas, sejam abordagens filosóficas, teológicas, neurocientíficas, psicológicas, antropológicas, ou sociológicas. E, ainda assim, permanece um assunto que não foi esgotado.

Num segundo momento desta pesquisa, buscou-se compreender o modo como o contexto sociocultural preservado nos textos da Bíblia Hebraica concebe o ser humano. Isto através da análise do modo como os termos נֶפֶשׁ *Inepēš*/ e בָּשָׂר */bāśār/* foram empregados na Bíblia Hebraica, extraindo, do exame de sentido destes termos, nas passagens bíblicas, implicações relacionadas a uma percepção dos pressupostos conceptuais semíticos referentes ao ser humano com o intuito de, num terceiro momento, confrontá-los com os sintomas da cultura somática hodierna.

Assim, no desenvolvimento da pesquisa apresentada aqui, o assunto recebeu um enfoque filosófico, um enfoque bíblico-antropológico e um enfoque sociológico.

O enfoque filosófico foi realizado por meio da demonstração da relevância do assunto para a pesquisa acadêmica e, assim, também para as Ciências da Religião; bem como, tornou evidente a complexidade das pesquisas relacionadas ao ser humano, e o perigo de se deixar conduzir por tendências reducionistas, exemplo disto, é o fisicalismo tão comum nas abordagens realizadas pela neurociência.

O enfoque bíblico-antropológico tornou o assunto objeto de uma reflexão que parte da exegese dos textos em hebraico para a elaboração de temas, ideias e tópicos antropológicos inseridos numa situação cultural diferente do contexto cultural hodierno. Assim, servindo como exemplo de que existem outros saberes sobre o ser humano que podem contribuir para o amadurecimento, equilíbrio e convivência harmoniosa do ser humano consigo, com o planeta, com os outros seres humanos e com toda a fauna e flora existente no planeta.

O enfoque sociológico colocou em destaque as características da cultura somática hodierna, contrapondo-as com as implicações oriundas do contexto sociocultural dos textos da Bíblia Hebraica. Este enfoque assumiu *a priori* três pressupostos: o primeiro, o corpo é uma

construção simbólica, não uma realidade em si; o segundo, o corpo é o efeito de uma construção social e cultural, e que, no Ocidente, encontra sua formulação na anatomofisiologia; e o terceiro pressuposto, o avanço do individualismo no Ocidente permitiu a distinção entre o ser humano e o seu corpo, ocasionando o surgimento de um tipo de dualismo secularizado.

A aceitação do corpo como construção simbólica ou cultural ocorre sem se deixar de reconhecer a relevante contribuição da antropologia cultural no que é tocante ao problema da relação sobre “natureza e cultura”, que reconhece, no ser humano, tanto a influência de elementos biológicos, naturais, quanto ideológicos, culturais. Este problema foi muito bem apresentado por Claude Lévi-Strauss (1908-2009) no primeiro capítulo de **Estruturas elementares do parentesco**, justamente intitulado “Natureza e Cultura”, que consiste em um exercício de descoberta sobre como poderia ter ocorrido a passagem da Natureza para a Cultura, ou seja, quando as pessoas passaram a produzir cultura e, a partir daí, inauguraram a espécie humana.

Ainda sob o enfoque sociológico, foram apresentadas as implicações do contexto sociocultural da Bíblia Hebraica para cultura somática. Estas implicações foram expostas: como “outro saber sobre o corpo” diferente do saber biomédico que moldou a concepção de corpo da atualidade; através da “valorização da corporeidade humana”; como reconhecimento da “dimensão religiosa do corpo”; e por fim, por meio do entendimento de pessoa que situa a relação do sujeito com seu corpo num registro intermediário “entre o ter e o ser um corpo”.

Além disto, é inegável que as intervenções realizadas sobre o corpo estão intimamente relacionadas às suas sucessivas redescobertas. Ao longo do século XX, por exemplo, o corpo foi redescoberto pelo higienismo redentor e pelos combates contra a suposta degenerescência das raças, a seguir pela proliferação das colônias de lazer, pela expansão do cinema, do escotismo e da emergência das férias pagas, depois pelas seduções da publicidade e da televisão e, mais recentemente, pelos movimentos de liberação sexual, pelos novos ritmos musicais, as diferentes tendências da moda, a massificação da pornografia e, enfim, o advento da biotecnologia (SANT'ANNA, 2000, p. 50).

Por sua vez, esta redescoberta do corpo pelo advento da biotecnologia revela a forma como as novas tecnologias têm conseguido modificar o corpo humano sob muitos aspectos, possibilitando que os corpos sejam passíveis de modificações genéticas, robóticas e cirúrgicas. O corpo passa a ser banalizado podendo ser consumido por meio de compras de

órgãos, de modificações genéticas ainda na fase de gestação e processos de clonagem. É nesse solo que se prolifera a informação com suas novas biotecnologias, cibernética, biologia celular, robótica, biomedicina, entre outras. Trata-se de uma intervenção biotecnológica que se apropria do corpo humano com o intuito de aperfeiçoá-lo, levando-o a superação das suas limitações e fragilidades, diluindo as fronteiras entre o humano e a técnica, ocasionando o surgimento de uma era pós-humana na qual o natural e o artificial se fundem e as oposições tradicionais desaparecem:

[...] entre o ser humano e o animal (pela criação de seres transgênicos), entre o ser humano e a máquina (pelo implante de órgãos artificiais, computadores com fios de DNA e a criação dos cyborgs); entre o homem e a mulher (pela criação de seres hermafroditas, orgânicos e cibernéticos); entre a natureza e a técnica (pela criação da Biosfera II e de tecnosferas parciais) (SILVA, 2001, p.74).

O aperfeiçoamento técnico, proporcionado pelos conhecimentos biotecnológicos adquiridos pela humanidade e suas múltiplas aplicações rumo à diminuição do sofrimento das pessoas, tem devolvido as vítimas de acidentes sérios a possibilidade de recuperarem funções corporais perdidas. Mesmo assim, a humanidade não deve deixar de considerar a questão: e se a técnica, em vez de instrumento e objeto a disposição dos homens, fosse sujeito e sujeitasse os indivíduos humanos aos seus desígnios, produzindo um mundo e fabricando o próprio homem?¹⁷

Esta questão sugere à humanidade que reflita a respeito do seu próprio futuro e considere o fato de que, ao lado da sua aceleração científica e econômica, exista a elaboração de uma metanarrativa sobre a obsolência do humano e do futuro do pós-humano. Ou seja, que na perspectiva da inteligência artificial, da nanotecnologia, do ciberespaço, imaginado por cientistas, médicos, filósofos e sociólogos, situa-se a ideia de que o corpo deve ser, progressivamente, substituído por uma máquina, a humanidade transformada em *cyborgs* (organismos cibernéticos).

Em outros termos, isto tudo aponta para necessidade de se reinventar ou recriar o ser humano, para o que a engenharia genética e as biotecnologias ofereceriam as possibilidades para este empreendimento, uma nova gênese do ser humano realizada por ele mesmo.

¹⁷ Pergunta que pode ser inferida das especulações do filósofo alemão, Martin Heidegger (1889-1976), em seu texto **A questão da técnica** (2007).

Isto implica numa conseqüente perda da condição humana, uma ameaça da “desumanização”, implicando em sua redução de sujeito a objeto. A preocupação de que a técnica deixe de ser instrumento utilizado pelo ser humano, tornando-se sujeito, acabe por reduzir o ser humano de sujeito a objeto, ocupou não somente o pensamento de Martin Heidegger (1889-1976), mas de muitos outros. Já em 1965, o psicólogo Erich Fromm (1978, p.84) alertava: “O perigo do passado era tornarem-se os homens escravos. O perigo do futuro é que eles se podem tornar autômatos.” Num outro texto, Fromm tratou a respeito da “megamáquina” na qual se poderia transformar a sociedade, reduzindo seus membros a meras peças numa gigantesca engrenagem.¹⁸

O teólogo luterano brasileiro, Gottfried Brakemeier (2002, p.17), alerta “o ser humano não se satisfaz em desempenhar o papel de uma máquina, busca um referencial teórico para assegurar-lhe a dignidade”. E ainda:

[...] acabamos de frisar, a dignificação do ser humano é assunto essencialmente religioso, ou seja, de credo e aceção de valores. [...] Seja admitido que as religiões, no decurso da história, tornaram-se co-culpadas de horríveis massacres e de repugnante ferocidade. Nem sempre foram protagonistas da causa humana. [...] Também a religião está ameaçada da perversão. Pode transformar-se de vinho em vinagre. Mesmo assim, é uma fonte de sentido e de dignificação humana. A tão falada volta da religiosidade, num mundo que parecia encaminhar-se ao total secularismo, é inconfundível sintoma disto. A tecnocracia moderna atrofia a alma, joga as pessoas no vazio, priva-as do fundamento existencial. O vigor da religiosidade moderna é protesto contra a aniquilação dos valores humanos e inconformidade com a falência dos humanismos (BRAKEMEIER, 2002, p.17).

Esta pesquisa, ao relacionar o conteúdo da Bíblia Hebraica (um documento importante para duas grandes religiões da atualidade, o Judaísmo e o Cristianismo) a um tema hodierno, a cultura somática, pondo em destaque tanto as características da atual cultura quanto a do contexto da Bíblia Hebraica, refletindo sobre questões relacionadas a ambas, lembra ao ser humano que a espiritualidade e a aceitação da sua corporalidade são um caminho para que a condição humana seja preservada.

¹⁸ FROMM, Erich. **A revolução da esperança: por uma tecnologia humanizada**. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALLMEN, Jean-Jacques Von. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo: ASTE, 2001.
- ARAÚJO, S. F. **Psicologia e neurociência: uma avaliação da perspectiva materialista no estudo dos fenômenos mentais**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2003.
- ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Edições 34, 2006.
- BLANK, Renold J. **Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição**. São Paulo: Paulus, 2000.
- _____; VILHENA, M. Angela. **Esperança além da esperança: antropologia e escatologia: teologia sistemática**. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2003.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.
- CASTAÑON, Gustavo Arja. **O cognitivismo e o desafio da psicologia científica**. 2006. 387 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- CHARDIN, Teilhard de. **O fenômeno humano**. São Paulo: Cutrix, 1995.
- CORREIA JÚNIOR, J. L. . A dimensão do corpo na Bíblia. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis -RJ, v. 1, n.87, p. 10-23, 2005.
- DAMÁSIO, António R. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DAOLIO, Jocimar. **Da cultura do corpo**. Campinas, Papirus: 2001.
- DELEUZE, Gilles. Platão e o simulacro. In: _____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2.
- _____. **História das crenças e das ideias religiosas: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. v. 1.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1967.

FOHRER, Georg. **História da religião de Israel**. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2008.

FROMM, Erich. **Análise do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

_____. **A revolução da esperança**: por uma tecnologia humanizada. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. A presente condição humana. In: _____. **O dogma de Cristo**: e outros ensaios sobre religião, psicologia e cultura. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

GESENIUS, William (et. al.). **A Hebrew And English Lexicon Of The Old Testament**: with an Appendix Containing the Biblical Aramaic. Oxford: Clarendon Press, 1980.

HARRIS, R. Laird (et. al.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. **Revista Scientiae Studia**. São Paulo, v.5, n.3, p.375-398, 2007.

HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

IGLÉSIAS, Maura. Platão: a descoberta da alma. **Em pauta**: boletim do CPA. Rio de Janeiro, ano 3, n. 5/6, p.13-58, jan./dez. 1998.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Diccionario teológico manual del Antigo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. v. 1.

_____. **Diccionario teológico manual del Antigo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1985. v. 2.

JONAS, Hans. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

KIRST, Nelson (et. al.). **Dicionário hebraico-português e aramaico-português**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

LACROIX, Xavier. **O corpo de carne**: as dimensões ética, estética e espiritual do amor. São Paulo: Loyola, 2009.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. Campinas: Papirus, 2003.

_____. Individualização do corpo e tecnologias contemporâneas. In: COUTO, Edvaldo Souza; GOELLNER, Silvana Vilodre (Orgs.). **O triunfo do corpo: polêmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2012.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na idade média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

MACKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1985.

MARITAIN, Jacques. **Elementos de filosofia I: introdução geral à filosofia**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1968.

MALYSSE, S. R. G. Além do corpo: a carne como ficção científica. **Revista de antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v43n2/v43n2a16.pdf>>. Acesso em: 07 nov. 2012.

MALUF, S.W. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. **Revista esboços**. v.9, n.9, p.87-101, 2001.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONDIN, Battista. **Antropologia teológica: história, problemas, perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 1986.

MORA, Ferrater José. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2004. v. 3.

NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. **Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon**. Uberlândia: EDUFU, 2007.

NUNES, Antônio Vidal. **Corpo, linguagem e educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves**. São Paulo: Paulus, 2008.

PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luiz. **História da filosofia**. São Paulo: Companhia Melhoramentos Editora, 1990.

PIAGET, Jean; FRAISSE, Paul. **Tratado de psicologia experimental**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1968.

RABUSKE, Edvino A. **Antropologia filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1986.

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**. São Paulo: Paulus, 2002.

REIS, Maria Cecília Gomes dos. Notas ao livro II. In: ARISTÓTELES. **De anima**. São Paulo: Edições 34, 2006.

ROCHA, Ethel Menezes. Animais, homens e sensações segundo Descartes. **Kriterion** [online]. v. 45, n. 110, p.350-364, jul./dez. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v45n110/v45n110a08.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2012.

ROSA, Merval. **Antropologia filosófica**: uma perspectiva cristã. Rio de Janeiro: JUERP, 2004.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. Descobrir o corpo: uma história sem fim. In: **Educação e realidade**. v. 25, n. 2, p. 49-58, jul/dez, 2000.

SILVA, Ana Márcia. **Corpo, ciência e mercado**: reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade. Campinas: Autores Associados; Florianópolis: EDUFSC, 2001.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. **Simbolismo do corpo na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2003.

SEARLE, J. **A redescoberta da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SNELL, Bruno. **A Descoberta do Espírito**. Lisboa: Edições 70, 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

TEIXEIRA, J. F. **O que é filosofia da mente?** São Paulo: Brasiliense, 1994.

TRIPICCHIO, Adalberto; TRIPICCHIO, Ana Cecília. **Teorias da mente**: o cérebro na mira da ciência, da religião e da filosofia. São Paulo: Tecmedd, 2004.

WÉNIN, André. **O homem bíblico**: leituras do Primeiro Testamento. São Paulo: Loyola, 2006.

WESTERMANN, Claus. *El cuerpo y el alma en la Biblia*. In: HORKHEIMER, Max. et al. **El cuerpo y la salvación**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2007.

**APÊNDICE A – ESTATÍSTICA DAS PALAVRAS נִפְשׁ /*nepesh*/ E בָּשָׂר /*bāsār*/ NA
BÍBLIA HEBRAICA - BH**

Livros da BH	נִפְשׁ /<i>nepesh</i>/	בָּשָׂר /<i>bāsār</i>/
Gênesis	39	31
Êxodo	17	14
Números	48	51
Levítico	44	14
Deuteronômio	31	10
Josué	15	0
Juízes	8	5
Rute	1	0
I Samuel	28	5
II Samuel	15	9
I Reis	18	4
II Reis	13	5
I Crônicas	4	3
II Crônicas	4	1
Esdras	0	0
Neemias	0	1
Ester	6	0
Jó	33	18
Salmos	141	19
Provérbios	54	4
Eclesiastes	7	5
Cântico dos Cânticos	7	0
Isaías	32	21
Jeremias	58	9
Lamentações	12	1
Ezequiel	33	21
Daniel	0	2
Oséias	2	1

Joel	0	1
Amós	3	0
Obadias	0	0
Jonas	5	0
Miquéias	3	1
Naum	0	1
Habacuque	3	0
Sofonias	0	0
Ageu	1	1
Zacarias	1	4
Malaquias	0	0
Total de ocorrências	686	262