



## Da alma imortal ao transhumanismo: o corpo que transcende em movimento

### *From immortal soul to transhumanism: the body that transcends by movement*

Marta Genú Soares\*  
Diego Genu Klautau\*\*  
Fabiana Dias Klautau\*\*\*

**Resumo:** Este ensaio analisa a relação corpo e movimento para a transcendência a partir de conceitos fundantes sobre a temática corpo - imanência e transcendência. Retoma princípios e ideias de autores clássicos da filosofia e religião, como Platão e Aristóteles, bem como Hegel e Descartes para tratar da materialidade concreta do corpo no percurso histórico-social e que, ao se movimentar, desenvolve a espiritualidade que move e a força psíquica que transcende. Entre os conceitos, aprecia a corporeidade em Merleau-Ponty e seus seguidores e a transcendência humanizada em Manuel Sérgio e os estudiosos deste autor. Aplica como metodologia a revisão de estudos e como procedimento metodológico a classificação de ideias e princípios teóricos categorizados pelas acepções de corpo, movimento, espiritualidade e transcendência nos autores eleitos. Conclui que no movimento consciente, como processo permanente da trajetória humana, ocorre a transcendência de limites corpóreos e de níveis de espiritualidade.

**Palavras-chave:** Epistemologia. Espiritualidade. Transcendência. Corporeidade.

**Abstract:** This essay analyzes the relation body and movement to transcendence based on fundamental concepts of the body theme - immanence and transcendence. It takes up principles and ideas from classical authors of philosophy and religion such as Plato and Aristotle, as well as Hegel and Descartes, to address the concrete materiality of the body in the historical-social course and, as it moves, it develops the spirituality that moves and the psychic force that transcends. Among the concepts, it appreciates the corporeality in Merleau-Ponty and his followers and the humanized transcendence in Manuel Sérgio and the scholars of this author. It applies as methodology the review of studies and as methodological procedure the classification of ideas and theoretical principles categorized by the meanings of body, movement, spirituality, and transcendence, in the elected authors. It concludes that in conscious movement, there is a transcendence of bodily limits and levels of spirituality as a continual process of the human trajectory.

**Keywords:** Epistemology. Spirituality. Transcendence. Corporeality.

---

\* Docente titular da UEPA. Líder do grupo de pesquisa Ressignificar. Doutora em educação (UFRN). ORCID: 0000-0003-1588-7305 – contato: [martagenu@gmail.com](mailto:martagenu@gmail.com)

\*\* Professor do FEL. Doutor em ciências da religião (PUC-SP). ORCID: 0000-0002-8432-0030 – contato: [dklautau@gmail.com](mailto:dklautau@gmail.com)

\*\*\* Doutoranda em história da ciência (PUC-SP). ORCID: 0000-0002-3120-0713 – contato: [fabifsa@yahoo.com.br](mailto:fabifsa@yahoo.com.br)

## Introdução

A análise da relação corpo e movimento para a transcendência, a partir de conceitos fundantes, é a temática deste ensaio que tem como objeto o movimento que transcende, seja de natureza espiritual seja de natureza corpórea. Admite-se, pois, a unicidade do ser humano, mesmo que na história do pensamento científico diferentes matrizes epistêmicas concebiam corpo e alma, corpo e espírito, corpo/carne e mente/espírito. O objetivo dessa revisão de estudos é caracterizar o avanço do pensamento sobre a relação corpo e transcendência.

Entre os diversos tipos de estudos de revisão, considerando que cada um deles segue uma metodologia específica, optamos pela revisão opinativa que analisa a evidência existente sobre o tema, em que os autores resumem, analisam e sintetizam as informações disponibilizadas na literatura, mas não seguem necessariamente uma metodologia pré-definida (Mancini; Sampaio, 2006).

Em autores como Platão (2016), Aristóteles (2006; 2009), Agostinho (1995), Tomás de Aquino (2001), Merleau-Ponty (1999) e Manuel Sérgio (1994), como em seus comentadores, e ainda em outros interlocutores da temática. Configura-se o ensaio como revisão de estudos porque analisa e faz síntese da informação disponibilizada por estudos relevantes publicados sobre a relação corpo em movimento para a transcendência e para a espiritualidade. Adotam-se como instrumentos de coleta de dados os descritores do tema: corpo, movimento, transcendência e espiritualidade, para analisar estes conceitos que se ampliam como categorias conceituais e temáticas.

O recorte adotado para o levantamento das fontes é o temporal, a partir dos marcos paradigmáticos dos conceitos e concepções ao longo da história, como os princípios filosóficos sobre corpo, alma e espírito em filósofos que demarcaram no tempo a compreensão desses conceitos.

Inicialmente, apresenta-se a discussão dos gregos e a disputa entre Platão e Aristóteles em relação ao patrimônio cultural dos mitos e tradições de sua civilização. Se, para o primeiro, o que mais importava era a alma imortal (*psyché*), pela qual o homem encontrava o mundo eterno das ideias, sendo o corpo descartável no ciclo eterno das reencarnações, para o segundo a identidade mais íntima do homem era a unidade entre o corpo (*sôma*) e a alma (*psyché*) na singularidade de matéria e forma do indivíduo irrepitível, mesmo que isto significasse a possibilidade de encerramento da existência após a morte do corpo, em detrimento da viabilidade da imortalidade espiritual.

Em seguida, a discussão teológica judaico-cristã introduz uma dinâmica de absoluta dependência de uma extrema alteridade divina, o totalmente outro, e que sustenta a existência tanto do corpo quanto da alma. Já na discussão grega existia a divisão de formas superiores e inferiores de alma, mas, no cristianismo (Rm 1,9-10; Rm, 7, 14-24; 1Cor 15, 44-53), a distinção entre alma (*psyché*) como dinâmica emocional e particular e espírito (*pneuma*) como expressão da parte superior do homem na Criação, destinado ao fim sobrenatural, ou como participação da vontade da Divindade (no Espírito Santo), se torna explícita nas epístolas de São Paulo.

Na idade média, a hegemonia cristã instalou um aprofundamento da tensão corpo e alma, especialmente em relação aos desenvolvimentos dos afetos e paixões, e as

ordenações da razão (*nous-mens*) e do estudo como caminhos para esse encontro espiritual com Deus. Tanto em Agostinho quanto em Tomás de Aquino, ainda que com matrizes diferentes, este mais aristotélico e aquele mais platônico, é possível perceber que ambos entendiam o corpo, especificamente os sentidos e as paixões, como elemento a ser subordinado, ainda que de forma harmônica e integrada, à razão, para uma correta contemplação da verdade e da revelação divina.

Na modernidade, a partir das formulações racionalistas, a concepção de espírito como alma imortal ligada ao transcendente vai lentamente sendo abandonada em detrimento de uma perspectiva cartesiana que acirrava a dicotomia corpo-mente, entendida como a racionalidade humana imanente. Em seguida, o idealismo ressignifica o termo espírito, oscilando ora para a dimensão da realidade que é produzida pelo homem, (para as ciências do espírito), ora para a totalidade do real entendido em sua manifestação na história (para o espírito absoluto). Por fim, a fenomenologia reformula a tripartição do homem em corpo, alma e espírito, apontando para o dinamismo material e emocional e a objetividade da percepção e do pensamento.

Por fim, no século XXI, se inicia a discussão da filosofia da mente e surgem os grupos trans-humanistas, que tratam da validade da existência da consciência como realidade extra cerebral. Os estudos de Jacques Gleyse (2018), em tempos de racionalização, sensibilização e instrumentalização do corpo, tratam de um trans-humanismo que é resultante dos discursos tecnológicos e que, concretamente, não passam de substituições das deficiências da “carne corpo” por implementos tecnológicos, e, neste sentido, o corpo do humano perde sua “materialidade essência” e pode ser máquina.

Para esses grupos, a esperança é de que a definição completa dessa conexão cérebro-mente nos permita abandonar o corpo, da mesma forma que nos livre da ilusão de uma vida para além da existência material, fixando-nos nesta intermediação mental modulada pela interface neurônio – dados digitalizados. Livres do corpo e do transcendente, nossa alma-mente-espírito poderia encontrar a cessação do sofrimento tão temido pelo corpo, e a imortalidade buscada tantas vezes no transcendente.

### **Et graecorum fabulas autem convertentur: dos gregos ao patrimônio cultural dos mitos e tradições de sua civilização**

A relação entre corpo e espírito é fundante na educação grega da Antiguidade. Segundo Jaeger (2003, pp. 23-36), a unidade entre corpo (*sôma*) e alma (*psychê*) nos primórdios da civilização grega, com os mitos e poemas homéricos (séc. X a.C.), estava baseada na virtude (*arete*) como *kalokagathía*, a unidade entre o bem e o belo no desenvolvimento pleno do indivíduo. Isso se traduzia como a busca da harmonia entre a mente sagaz e o corpo simétrico, uma preocupação moral e estética com a unidade entre corpo e alma. Os gregos antigos consideravam o homem mais que sua condição terrena e sensível, aproximando essa transcendência a outras formas de existência que até poderiam possuir corpos, mas que configuravam formas mais elevadas em dimensões espirituais, tais como os deuses, titãs e musas. Dessa forma, apesar de o valor da personalidade humana derivar das proezas físicas em âmbito militar, encontramos na

*Odisséia* homérica “o ideal herdado da destreza guerreira; mas a ele se junta a elevada estima das virtudes espirituais e sociais destacadas com predileção naquele poema” (Jaeger, 2003, p. 45).

O vigor físico, a força do guerreiro e a destreza com as armas eram fundamentais para a nobreza no desenvolvimento da virtude. O corpo deveria ser belo, porque isto manifestava sua aptidão plena para o Bem, que significava essencialmente a defesa da *pólis*, a função militar. Contudo, essa *kalokagathía* deveria igualmente orientar a formação espiritual com as virtudes intelectuais ordenadoras da moral, enfatizando a superioridade do homem diante dos animais irracionais que, por mais que possuíssem a beleza em sua própria natureza, não expressavam a dimensão espiritual, compartilhada em certa medida com os deuses.

Em Platão (428 ou 427 AEC – 348 ou 347 AEC), esse comando da alma sobre o corpo assume um ponto alto na história. A conotação moderna mais comum de psique é o dinamismo dos afetos e das emoções, as paixões para os antigos, sendo a dimensão racional separada e denominada de intelecto. Todavia, em sua obra *A República*, nos livros IV e IX, Platão (2016, pp. 325-401; pp. 721-781) descreve a importância das três partes da alma e as respectivas virtudes morais para acomodá-las. A parte racional caberia à virtude da prudência; a irascível, relativa à vontade, à resolução e ao ímpeto, desenvolver-se-ia com a virtude da fortaleza; e a concupiscível, relacionada aos prazeres do corpo, como alimentação, bebidas e sexualidade, ligada à virtude da temperança. As paixões ou emoções estariam ligadas a uma parte da alma (*psyqué*) dita sensitiva, mas concebidas como uma dimensão irracional porque seriam derivadas do corpo, produzidas a partir dos sentidos, sendo necessária a parte da alma, dita intelectual, conduzir racionalmente a atividade anímica. Logo, para Platão, a alma compreendia tanto a dimensão emocional, das paixões, quanto a atividade intelectual, do espírito, ainda que esta estivesse relacionada ao inteligível suprassensível e aquela, aos movimentos do corpo que capta a realidade através dos sentidos.

Em tudo isso, é o espírito, a parte racional do homem, que deve reger seu desenvolvimento, sendo a excelência do corpo apenas consequência de uma alma bem formada e, por sua vez, a decadência e desleixo do corpo um efeito de uma alma deformada. Para Melendo (2002, p. 65), Platão entende o verdadeiro sujeito dos atos humanos somente como a alma, que utiliza o corpo como um animal a ser domesticado, quase exógeno, ainda que necessário ao indivíduo, à sua própria natureza.

Platão define o homem como *uma alma que se serve de um corpo*. Esse último, se falarmos com propriedade, não é parte do verdadeiro ser humano. O homem, na doutrina platônica, é puro espírito. E a sua união com o corpo é algo acidental e contrário à natureza da alma: uma espécie de castigo, consequência de uma falta anterior. Quem não perceberá, aqui, o influxo da determinação originária do autenticamente real como algo isento, independente de qualquer matéria: como as Ideias? Igual a elas, o homem, isto é, sua alma, configura-se como espírito, como sujeito subsistente e imortal, de quem o corpo é, por sua vez, instrumento e cárcere. (Melendo, 2002, p. 64).

Essa tensão entre instrumento e cárcere reforça o caráter ambivalente da corporeidade em Platão. Se, por um lado, é o meio pelo qual conhecemos inicialmente a realidade, a matéria-prima na qual podemos exercer a virtude e usar como ferramenta

para desenvolver nossa evolução, por outro lado é a barreira que nos ilude, o que nos aprisiona em nossos apetites irracionais, um inimigo a ser constantemente combatido.

Para Jaeger (2003, pp. 796-801), essa duplicidade se expressa no desprezo platônico pela medicina, pela alimentação e pela certeza inabalável da capacidade da alma moldar totalmente o corpo. Quando se refere à importância da ginástica para a formação do homem, a doutrina platônica relaciona esse treinamento ao adestramento de cães, como se o corpo tivesse que ser condicionado pelas técnicas mais severas sob a regência absoluta do espírito. No fim, todo esforço físico só tem significado se a ele for destinado uma lição virtuosa para a alma humana e a finalidade da ginástica não é apenas alcançar a perfeição atlética para fins militares, mas, desenvolver a virtude e a coragem. Dessa forma, a insistência de Platão na educação dos jovens fundada na ginástica e na música não seria para atribuir a esta a formação da alma e aquela a formação do corpo, mas para que ambas as atividades formassem prioritariamente a alma.

No capítulo V de *A República*, Platão (2016, pp. 403-494) apresenta seu plano para os casamentos temporários dos guardiões de sua *pólis* ideal, desconsiderando a legitimidade dos apegos familiares, atribuindo a responsabilidade da criação dos filhos exclusivamente ao Estado. Coerentemente, nos livros VI e VII (pp. 495-569; pp. 573-645), Platão desenvolve sua teoria do mundo das ideias, na qual a percepção sensível é apenas um estágio rudimentar do conhecimento, tal como as sombras da famosa alegoria da caverna. Ora, os sentidos são intrínsecos ao corpo, fadado à ilusão e ao engano, tal como as paixões que dele derivam. Logo, na doutrina platônica das ideias, tanto a moralidade e o comportamento virtuoso quanto a inteligência e o verdadeiro conhecimento devem desprezar o corpo em detrimento da luz solar do espírito.

Em Aristóteles (384 AEC - 322 AEC), o mais célebre discípulo de Platão, encontramos uma nova compreensão da relação entre corpo e alma. Ainda mantendo a perspectiva de associar as emoções-paixões ao termo alma (*psyque*), Aristóteles (2006, pp. 77-78; 122-131), nos Livros II e III do *De Anima* expõe uma série de divisões sobre as potências da alma, tais como a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa. A divisão mais geral se resume à alma vegetativa, ou nutritiva, responsável pelos movimentos involuntários da manutenção da vida; a sensitiva, responsável pela percepção, desejos e locomoção; e a intelectiva, responsável pelas atividades racionais.

Uma vez que a matéria adquire a categoria de autêntico ente, graças à forma que nela inere, o homem poderá ser concebido como *uma substância primeira composta efetivamente de alma e corpo: de uma forma substancial que anima uma determinada matéria organizada*. Nesse composto, e de maneira diferente do que ocorria em Platão, tal homem é composto tanto da matéria como da forma que a atualiza: o corpo pode ser chamado, com absoluta e rigorosa propriedade, humano. O ponto de partida não é já a forma, mas o composto, o *synolon* (Melendo, 2002, p. 64).

É essa matéria informada ou essa forma materializada que compõe a verdadeira natureza do homem. Somente com a harmonia plena entre corpo e alma, com todas as suas contradições e irracionalidades, pode o homem encontrar a felicidade, a *eudaimonía*, tendo que respeitar os ritmos corporais dos prazeres e dores, das paixões e afetos. A partir dessa constatação, Nussbaum (2009, pp. 299-345) propõe o conceito de bens relacionais para ressaltar a importância da amizade para a felicidade aristotélica,

entendida não apenas como contemplação da verdade, mas, sobretudo, como atividade da alma para sua realização plena, o que inclui a vida corporal e de prazeres, cuja maior expressão é o compartilhamento afetivo, portanto corporal, da vida com indivíduos queridos.

Assim, na tradição aristotélica da unidade entre matéria e forma, tanto a moralidade e a busca pela *eudaimonia* quanto a inteligência das coisas em si mesmas devem considerar o composto particular, corpo e alma. De fato, Aristóteles (2009, pp. 47-51) afirma, no livro I da *Ética a Nicômaco*, capítulo 07, a importância da comunidade para a felicidade, ao mesmo tempo em que no Livro X, capítulo 07, Aristóteles (2009, pp. 306-309) defende que a especulação teórica é a mais independente e solitária atividade humana e, por isso, a mais segura para a felicidade. Todavia, mesmo tal atividade contemplativa é melhor uma vez compartilhada com outros amigos virtuosos, o que significa a valorização das paixões e, portanto, do corpo.

Ademais, a valorização da sensorialidade corporal é acentuada em Aristóteles quando se analisa a função da imaginação no conhecimento. Platão (2016, pp. 233-323), no Livro III de *A República* apresenta sua conhecida crítica aos poetas e criadores de fábulas, afirmando que ambos não possuem o verdadeiro conhecimento da realidade sobre o homem e os deuses, sendo levados pelos vícios e desregramentos das paixões. Ainda que proponha, ele mesmo, um artesanato de mitos conduzidos pela filosofia, não consegue conceber uma validade intrínseca da imaginação, uma vez que ela é derivada dos sentidos e, portanto, do corpo. Ao contrário, em *De Anima*, Aristóteles (2006, pp. 112-113) valoriza a imaginação, mesmo ligada originariamente ao corpo e aos sentidos, como expressão da realidade gnosiológica do homem.

Também no capítulo VI de *A Poética*, quando investiga a natureza e a função da tragédia grega e formula a expressão *kátharsis*, Aristóteles (1986, p. 110) apresenta a purificação das emoções de terror e piedade a partir das peças escritas pelos poetas, numa operação imitativa (*mimesis*) e produtiva, essencialmente racional, que produz um mito ou fábula a ser encenada, cujas as partes integram o pensamento (razão) e o caráter (moralidade).

Nesse sentido, Perine (2006, pp. 91-109) afirma que a perspectiva aristotélica do valor do corpo e das paixões para o desenvolvimento do homem pode ser entendida como uma forma de teoria de inteligência emocional. Em síntese, para Aristóteles, nossas paixões e, portanto, nosso corpo, possuem uma sabedoria se exercidas corretamente, não somente sendo conduzidas pela razão, mas igualmente orientando o pensamento e a moral para a felicidade. Todavia, elas também podem cair no erro e no vício, como fazem costumeiramente, sendo necessária uma educação, cuja participação e condução do espírito são fulcrais para sua adequação à realidade e sua manifestação virtuosa.

De fato, nem razão e nem emoção, sozinhas, podem garantir o tipo de atividade humana compatível com a felicidade. O caráter positivo do corpo e da matéria em Aristóteles exige que a excelência moral e o conhecimento científico estejam atentos a essa dimensão da realidade, ainda que não estejam restritos a ela. A busca do universal, do inteligível e do filosófico, não é incompatível com a investigação do particular, do sensível e do comum. Conforme Aristóteles afirma no Livro II, capítulo 09, de *Ética a Nicômaco*, o caminho da harmonia do corpo e das paixões com o espírito e a razão

é a manifestação emocional “à pessoa certa, na medida certa, na ocasião certa, com o objetivo certo e da maneira certa” (Aristóteles, 2009, p. 84).

### **Divini corporis et animae: a discussão teológica judaico-cristã, a alteridade divina e a existência do corpo e da alma**

O advento do cristianismo trouxe novas considerações acerca das relações entre corpo e alma. A matriz bíblica de pensamento não estava sistematizada filosoficamente e mantinha uma diferença cultural dos mitos gregos. O monoteísmo e a doutrina da criação do mundo por Deus postulavam formas diferentes de entender a relação do homem com a natureza material e espiritual. Conforme explica Dawson (2014, pp. 153-190), a singularidade da tradição judaica residia em sua concepção de começo e fim da história, diferente da majoritária corrente cíclica eterna, grega e oriental, estabelecendo o drama humano como irrepetível e, por isso, significativo em cada gesto, palavra e decisão. Com efeito, o palco no qual se desenrola essa ação delimitada no tempo é a criação, sendo o homem em sua corporeidade singular um elemento que manifesta essa vontade divina.

A história do cristianismo e da igreja herda essa perspectiva judaica da valorização da temporalidade e, portanto, do contingente, do material, do corporal. A Encarnação, dogma cristão, é recebida como escândalo e insensatez entre os sábios do império romano. No caso específico das relações entre corpo e alma, a partir de Melendo (2002, p. 66), dois pontos da revelação de Jesus Cristo ressaltam essa complexidade cultural e religiosa trazida pela igreja ao mundo greco-romano: a imortalidade da alma e a ressurreição do corpo. Se, por um lado, se concebe a imortalidade da alma, conforme postulada por Platão, o cristianismo afirma a ressurreição do corpo no fim dos tempos, aproximando-se de uma concepção de composto (*synólon*) aristotélico.

Além disso, a subordinação platônica do corpo à razão tendia a um pessimismo em relação à matéria, o que negava a crença na bondade da criação, inclusive dos corpos, enquanto uma dádiva divina. Do mesmo modo, da indefinição de Aristóteles quanto à sobrevivência da alma depois da morte do corpo e de uma sistemática concepção monoteísta puramente intelectual resultava numa recusa da concepção de Deus como amor, o que justificava a Encarnação e o drama da salvação.

Segundo Coelho (2016, pp. 85-87), encontramos uma visão tripartida do homem na primeira carta de Paulo aos tessalonicenses (1Ts 5,23): “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo”. Originalmente escrita em grego, a carta utiliza termos da filosofia, como corpo (*sôma*), alma (*psyque*) e espírito (*pneuma*) num contexto teológico próprio da tradição bíblica. A diferença fundamental é entre alma, como movimento das paixões, da moralidade e da compreensão natural da vida, e espírito, entendido como capacidade de se relacionar com Deus e a dimensão sobrenatural do homem. Tal distinção é repetida em outras passagens.

O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente. O homem espiritual, ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado (1Cor 2, 14-15).

O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos; semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível, semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscite cheio de força, semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual. Se há um corpo psíquico, há também um corpo espiritual (1Cor 15, 42-44).

As expressões “homem psíquico” e “corpo psíquico” são interpretadas como a existência da humanidade em sua vida terrena natural, enquanto “homem espiritual” e “corpo espiritual” refletem sua condição de comunhão sobrenatural com Deus, especialmente após sua ressurreição no corpo glorioso destinado a subsistir na eternidade. Essa ênfase na valorização do corpo será um ponto crucial na delimitação do cristianismo, e ainda assim a igreja carregará marcas dessas influências, com as diversas manifestações do dualismo corpo e alma presentes no mundo antigo. A principal corrente religiosa e filosófica, expressão da diversidade interna à própria igreja, que apresentava uma visão cindida do homem, acentuando o contraste platônico de corpo e alma, é o gnosticismo.

Com incontáveis vertentes, essa perspectiva confluía para uma rejeição do corpo, entendido como prisão, sendo a alma a única capaz de se libertar para a imortalidade. Em geral, um determinado conhecimento (*gnôsis*) esotérico, possuído por mestres puros e iluminados, seria a chave para escapar dos detritos da matéria, desprezando o corpo como destinado ao nada. Segundo Dawson (2014, pp. 190-206), essa foi a grande ameaça de canibalização do cristianismo nos primeiros séculos de sua existência, disputando seus fiéis, seus bispos e padres, sua doutrina e seus filósofos, o que exigiu que a Igreja reafirmasse claramente seus dogmas, muitas vezes condenando teses heréticas, confirmando os fatos da Encarnação e da Ressurreição como mistérios da fé, ainda que não pudessem ser explicados de forma puramente lógica.

Todos os mistérios da fé são referentes às condições da natureza e do conhecimento humanos. Todos se ocupam de um único tema – a doutrina em relação à educação e à regeneração da raça humana, que é a razão da criação e do propósito da história. E já que o homem é uma criatura material, esse propósito abraça o corpo assim como a alma. O homem não é salvo do corpo, como ensinavam os gnósticos, mas no corpo. O dom do Espírito é consumado no corpo, como a obra da Encarnação foi incluída e completada na Igreja. (Dawson, 2014, pp. 198-199).

Um dos mais marcantes expoentes dessa tensão entre cristianismo e gnosticismo nos primeiros séculos da Igreja foi Agostinho de Hipona (354 d.C. – 430 d.C.). Cidadão romano letrado e professor de retórica, cosmopolita e erudito, participou da doutrina dos maniqueus, discípulos de Mani (216 d.C. – 274 d.C.), um gnóstico persa que buscou integrar elementos cristãos e de religiões orientais. Após sua conversão à fé cristã, Agostinho elaborou a diferença entre as duas perspectivas, enriquecendo com reflexões filosóficas a questão do corpo e da alma.

No livro I, segunda parte, de sua obra *O Livre-Arbitrio*, aproximando-se de Platão, Agostinho (1995, pp. 43-53) demonstra que a vontade humana é livre, diferente das dos outros animais, para decidir entre os atos morais que a condiciona para o vício ou para a virtude, sendo que a razão (*mens*) é a parte superior do homem, que deve reger as paixões e conduzir o corpo, afastando-se da concepção pessimista gnóstica. A natureza material do corpo não é má em si mesma e nem um empecilho para o transcendente,



pois a alma encarnada pode, por compartilhar a natureza espiritual das ideias divinas presentes na mente de Deus, desfrutar do gozo da beatitude.

No Livro II, primeira parte, Agostinho (1995, pp. 80-99) reforça o caminho ascensional platônico em direção ao inteligível, demonstrando o valor inicial do corpo e dos sentidos na investigação da verdade. Todavia, não é o mundo das ideias o objetivo final da razão em sua navegação pela especulação filosófica, mas o próprio fundamento da realidade, o Sumo Bem, o Ser que subsiste em si mesmo, Criador do corpo e da alma.

A razão metafísica da união da alma com o corpo, em santo Agostinho, é a alma dever servir de intermediária entre o corpo que ela anima e as Ideias de Deus que a animam. A proximidade, que aqui está em questão, evidentemente não é uma proximidade de lugar, mas de natureza. A alma, porque é espiritual, não está separada por nada das ideias divinas, de natureza espiritual. O corpo, ao contrário, precisamente porque é extenso no lugar, é incapaz de participar diretamente da natureza das ideias. Portanto, é necessário um intermediário entre elas e ele, e tal intermediário é a alma. (Gilson, 2006, pp. 106-107).

Por fim, Agostinho (1995, pp. 191-204), na segunda parte do Livro III de *O Livre-Arbitrio*, afirma que o mal não está na matéria, rompendo definitivamente com os maniqueus, mas na vontade humana que escolhe mal a maneira de viver sua condição material. Essa é a perspectiva do pecado original, uma escolha originária da alma racional que trouxe consequências “espiritualmente hereditárias”, pois funda nossa condição limitada de criatura exilada da harmonia divina. O mal é uma privação de bem, uma ausência, um erro, uma escolha pelo vazio e pela ilusão. Tudo o que Deus criou é bom, inclusive o corpo humano.

A grande síntese posterior a Agostinho na relação entre corpo e alma é a de Tomás de Aquino (1225-1274). Segundo Coelho (2016, pp. 87-88), ao reafirmar a bipartição do homem, corpo e alma, em detrimento de uma visão tripartida, corpo, alma e espírito, Tomás de Aquino enfatiza a natureza única do homem, na concepção do composto (*synólon*) aristotélico. Ao comentar a carta de Paulo aos tessalonicenses, o filósofo medieval afirma que a divisão entre alma e espírito no homem não é de essências, mas de potências, relacionando a alma (*psyquê*) como própria para os atos corpóreos (paixões, emoções, afetos) e espírito (*pneuma*) para os atos intelectivos e da vontade, associando ao termo mente (*nous-mens*). Para Melendo (2002, p. 67), a antropologia tomasiana resolve o conflito posto pelo cristianismo entre as concepções platônica e aristotélica e os dogmas cristãos da alma imortal e da ressurreição do corpo. Em termos metafísicos, a alma se torna a substância em si mesma, mas integrando igualmente em si a necessidade de um corpo. Como forma do corpo, a alma pode existir sem ele, mas só se realiza plenamente assumindo sua corporeidade. É substância espiritual e forma do corpo.

Ao assumirmos essa perspectiva sobre a natureza da alma, é necessário concebermos que sua existência não se dá por si mesma. Por isso, mesmo unida ao corpo, a alma é imortal devido à sua participação no Sumo Ser (*Ipsum Esse Subsistens*) que subsiste em si mesmo de modo absoluto e simples: Deus. Ainda que derive a noção de composto de Aristóteles, Tomás de Aquino assume a natureza da alma a partir da doutrina da participação de Platão e Agostinho. Tal síntese é expressa pela concepção de ato de ser (*actus essendi*), dádiva derivada da fonte de toda realidade, que transcende a essência da

alma e lhe dá realidade. Da mesma maneira que o corpo necessita da alma e vice-versa, o composto (*synólon*) necessita da fonte do ser para efetivar sua existência.

De fato, Tomás de Aquino (2001, pp. 170-197) na *Suma Teológica*, na I Parte, 3ª questão, artigos 1-8, demonstra que somente uma única fonte pode identificar-se como o Ser de modo próprio e subsistente em si mesmo, derivando todas as outras essências e seus respectivos corpos como seres somente por participação. Com efeito, todos os outros entes, puramente espirituais, como os anjos, ou com uma composição material, como os homens, são reais de modo relativo, pois dependem e derivam da única realidade absoluta. Essa solução metafísica integra a dignidade da alma imortal e a nobreza da corporeidade material e aponta para a tensão entre imortalidade e finitude na dinâmica corpo, alma e espírito enquanto dependência e finalidade de comunhão com o Eterno.

### **Et vis psyché: a psique como potência e o corpoconsciente como práxis criadora**

O Renascimento é marcado por um processo social total, representado por uma mudança não só no pensamento filosófico, mas em todos os aspectos da vida do homem, desde o socioeconômico até o religioso, passando pela moral, pelas artes, pela ciência e envolvendo o cotidiano e o modo de pensar (Heller, 1982, pp. 10-14). Observa-se uma dicotomia na busca pela verdade, sendo, de um lado, marcada pela “dedicação aos antigos”, em que obras de autores como Aristóteles foram revistadas com um novo olhar, um novo espírito, lidas no original sobre a mediação de traduções e exegeses medievais; e, de outro, pela recuperação de autores como Ptolomeu, Galeno, textos neoplatônicos, cabalísticos e herméticos da Antiguidade tardia, possibilitando uma mudança de pensamento e uma abertura a novos horizontes, trazendo um olhar e sentido renovados para o homem e seus problemas (Debus, 2002, pp. 05-08). Vê-se uma continuidade, o que poderia pressupor uma homogeneidade de pensamento, mas também uma ruptura e, assim, uma oposição, uma contrariedade de ideias antigas em relação às modernas. Nota-se claramente um “recoo de fronteiras”, sem uma clara delimitação de ideias, numa intrínseca rede de conhecimentos (Huizinga, 2010, p. 479).

Nesse contexto, a relação entre corpo e alma também foi estudada, em diferentes momentos, pelo viés da teoria dos humores, exemplo dessa recuperação moderna. Segundo Galeno de Pérgamo (c. 129 – c. 210 EC), os 4 humores corpóreos teriam influência sobre “as características da alma”, e a predominância de um dos humores causaria diferentes disposições. Dessa maneira, o sangue causaria uma natureza bem-disposta, enquanto a bile amarela, uma natureza encolerizada, insolente ou violenta; a fleuma, uma natureza mais preguiçosa, e por fim, a bile negra provocaria uma natureza ainda mais impetuosa e encolerizada (Macheline, 2011, p. 07).

De acordo com Girolamo Mercuriale (1530-1606) e sua publicação *De arte Gymnastica* (1569), diferentes exercícios corporais influenciariam diretamente a concentração dos humores no corpo. Dessa forma, exercícios envolvidos na emissão da voz, como o grito, o canto, a leitura e a conversação, ajudariam a expelir mucos e fleumas,

visto que serviriam para limpar e fortificar os pulmões. Já o riso faria os intestinos vibrarem, aquecendo o abdome, acalorando o rosto e beneficiando os melancólicos. Com as paixões residindo na cavidade próxima ao coração para contrapor o racional aos desejos da alma apetitiva, a expansão ou contração desse órgão vital dependia da paixão em curso: enquanto a alegria e o prazer o dilatavam e aqueciam o corpo, a tristeza e o medo traziam o “frio na barriga” (Machline 2007, pp. 33-35).

Para Reale e Antiseri (2004, pp. 283-30), no século XVII, a Idade Moderna, René Descartes (1596-1650) sintetizou a filosofia da revolução científica na divisão profunda entre a *res cogitans* e a *res extensa*, enfatizando a perspectiva da mente (*nous-mens*) como potência organizadora da consciência em detrimento, seja de uma dinâmica emocional e desejante (alma), seja de uma capacidade de interação com a divindade transcendente (espírito). A divisão cartesiana é muito mais corpo e mente (como capacidade ordenadora consciente do homem) do que a medieval corpo e alma (como dimensão ontologicamente participada com o transcendente).

Segundo Reale e Antiseri (2005, pp. 95-129; 2006, pp. 36-40, 175-194), o progresso do racionalismo e do idealismo europeu estabeleceu novas formas de definição do espírito, notadamente a concepção de Hegel (1770-1831), entendido como o sujeito absoluto, a unidade da realidade do indivíduo, da cultura e do tempo que se manifesta na história. Nesse mesmo período, Dilthey (1833-1911) apresenta sua teoria fundada na distinção entre as ciências da natureza e as ciências do espírito; enquanto as primeiras tratavam de explicar a realidade, as últimas a compreenderiam. A explicação trata das relações lógicas de causa e efeito e a compreensão uma participação imaginativa e intuitiva da natureza geral do objeto.

Dessa forma, o termo ciências do espírito é intercambiável com ciências humanas e tais distinções com as ciências naturais se tornam estruturantes para desdobramentos filosóficos e antropológicos. No século XX, a fenomenologia surge com Edmund Husserl (1859-1938), que recoloca a distinção entre psique (alma) e espírito, ainda que restrita à dimensão de consciência racional e de intencionalidade (a antiga *mens*) e não com o caráter de transcendência do *pneuma*.

Gaston Bachelard (1884-1962), filósofo francês, também envolveu questões sobre a alma ao discutir o espírito científico e a construção dos conhecimentos como atividade espiritual. Para ele, o homem movido pelo espírito científico deseja saber, para então melhorar e melhor questionar. Segundo sua teoria, a alma não pode ser ingênua no ato de “conhecer” e, quando o espírito se apresenta à cultura científica, considera-se um espírito velho, com a idade de seus preconceitos. Assim, aceitar a ciência seria uma forma de transcender espiritualmente, ao ponto em que se rejuvenesce, visto que os conhecimentos antigos, na forma de obstáculo epistemológico, são abandonados e superados (Bachelard 1996, pp. 17-18).

Nesse espaço temporal, entre explicações e compreensões sobre corpo, alma e espírito, nos deparamos com as discussões de Merleau-Ponty (1908-1961) e a concepção de corporeidade, que admite o pensamento em estados que vão do concreto ao abstrato, ou seja, do corpo materializado como potência para abstrair-se e transcender; e o conceito de corpo consciente construído na matriz da Motricidade Humana de perspectiva filosófica, para compreender o corpo vivido na sua múltipla

dimensionalidade, integralidade e potencialidade. Esses conceitos redirecionam o debate sobre a transcendência e conferem uma lógica voltada para a psique (alma) como potência e transcendência, na ação intencional, no movimento consciente e na práxis criadora.

As discussões de Merleau-Ponty e a concepção de corporeidade foram essenciais para o avanço da construção epistêmica sobre corpo e movimento e corpo como materialidade concreta que expressa vida intencional, sentimentos e afetos, movidos pelo ânima, termo em diversos dicionários da língua portuguesa para a palavra latina que designa a parte íntima e pessoal de cada um; sua alma, ou o espírito que move. Merleau-Ponty (1992; 1999) discorre sobre a percepção, o movimento e a sensibilidade corpórea na leitura do mundo, pelo movimento que percorre o conhecimento sensível até possibilitar a racionalidade perceptiva pela experiência do corpo. Diversos estudiosos pontyanos ampliaram compreensões sobre a importância do corpo e da corporeidade como via de construção do conhecimento pela incorporação perceptiva em vivências corpóreas.

Desta feita, os estudos revelam a investigação entre movimento e transcendência via corpo, tanto que

Pela linguagem corpórea, há que se buscar uma consciência, na ação refletida que se traduza pela compreensão da realidade a partir dos signos impressos nas corporeidades (as próprias histórias de vida), na perspectiva da transformação dessa realidade pela transcendência (superação de limites). A consciência corpórea (porque há uma consciência de corpo, de realidade contextual, política) como constituinte do processo de conscientização, portanto de construção de identidade, contribui para o autoconhecimento e para a compreensão do sujeito construído na interação, estabelecendo, via movimento experimentado/vivido, correlações cognitivas. É no fluxo da ação-cognição que se dá a formação de “corpo inteiro” (Aragão, 2004, p. 88).

As investigações desencadeadas a partir da sistematização citada, que concebe o corpo inteiro como resultado da incorporação de vivências nas dimensões humanas, e que resultam de experiências estéticas, cognitivas, sociais, políticas e afetivas, levaram o grupo de pesquisadores da RIIMH (Red Internacional de Investigadores em Motricidade Humana) a elaborar um glossário com termos que nomeiam conceitos resultantes dos estudos da relação corpo e intencionalidade do movimento, entre os quais o motríceo que traduz o movimento consciente e intencional, ou ainda, o transcendente na perspectiva da ação motrícea para a superação de limites, enraizado nos estudos de Manuel Sérgio (1994) e sistematizado por Kolyniak Filho (2015).

Na matriz epistêmica proposta para a Motricidade Humana, o trato sobre a transcendência se afasta da perspectiva teológica e a concebe em um sentido ontológico a partir do corpo em movimento, resultado da carência e das necessidades imanentes à natureza humana na ação do ser no mundo e em busca do devir, porque na intenção ainda em forma de sonho ou desejo. O sujeito contemplativo, a partir de um projeto via motricidade/corporeidade, é motivado pelo sentido da intenção e materialização de seu desejo e de sua necessidade: de ser, da verdade e da imortalidade (Sérgio, 2000).

No entanto, essa imortalidade corpórea ainda não é uma verdade. Assim, na perspectiva da materialidade do corpo, a transcendência é a superação de limites, o devir, por meio da intencionalidade operante, que pode ser explicada na forma pontyana de o ser com o outro e o ser no mundo, posto que o sujeito age sobre ele e com ele para ir

além de si. Para Sérgio (2003), isso é a consciência na ação motrícea ou no movimento transcendente; para os estudiosos da unicidade ontológica do homem, é o movimento humano pela ação intencional que potencializa o corpo com consciência.

O conceito de corpoconsciente (Genú, 2019) é construído na matriz da Motricidade Humana de perspectiva filosófica, que para compreender o corpo vivido na sua múltipla dimensionalidade, integralidade e potencialidade, redireciona o debate sobre a transcendência, e confere a este, uma lógica voltada para a psique (alma) como potência e transcendência. A transcendência é assim alcançada na ação intencional e no movimento consciente - meio e fim de uma práxis criadora (Trigo, 2015), posto que o sujeito cria quando projeta no meio seu desejo, quando, do mundo das ideias, materializa sua necessidade.

Em outra lógica, os estudos sobre racionalização, sensibilização e instrumentalização do corpo de Jacques Gleyse (2018) tratam de um trans-humanismo que é resultante dos discursos tecnológicos e que, concretamente, não passam de substituições das deficiências da “carne corpo” por implementos tecnológicos, e nesse sentido, o corpo perde sua “materialidade essência” e pode ser máquina.

Gleyse (2018) anuncia que o corpo é minimizado em tempos hipermodernos, e não maximizado como ressaltam alguns, visto que, se corpo encerra a carne (natureza e biologia), e a tecnologia, cultura e linguagem traduzem o verbo, e nesse sentido, a carne se sublima ao verbo, contudo “se a mão do homem no século XVI substituiu a mão de Deus, a das máquinas e dos objetos cibernéticos assume, atualmente, o espaço daquela do homem” (Gleyse, 2018, p. 328).

Para chegar nessa posição, o autor traça, no tempo histórico, o caminho entre a Idade Clássica e a Era Hipermoderna. Percorre o pensamento desde as ciências da racionalização, a ciência do espírito e o nascimento da tecnocientificação do mundo moderno em que localiza a instrumentalização do corpo e afirma que passamos pela era da tansmaquinização do corpo e não do trans-humanismo.

Essa lógica desencadeia posições muito próximas e, ao mesmo tempo, antagônicas, de modo que nos leva a adotar a dialética para enunciar que, se por um lado, o ser humano em conflito, é corpo como única materialidade concreta, por outro lado, o que o move materialmente é o que o anima, a alma, o espírito, em conexão unidimensional. Deixar o corpo sem essa conexão é diminuí-lo e não o maximizar, ou desconectá-lo da essência que o move, na simultaneidade das funções psíquicas e espirituais. A não ser por uma outra ação manufatureira que instrumente o humano, que substitua a “mão das máquinas”.

## **Conclusão: sobre a carne e o transhumanismo**

Ainda que falássemos a língua dos filósofos, e que falássemos a língua dos religiosos, sem o conhecimento da essência humana, não falaríamos da potência do homem e da mulher, na sua plenitude multidimensional em que corpo, alma e espírito, estão em estado de unicidade concreta nas ações que operam em busca da existência e que são movidas pelos desejos e paixões, e que são movidas pela razão e intencionalidade de

ação, e a esse fenômeno denominamos transhumanismo; contrário ao termo trans-humanismo que trata da maquinização do ser humano, ou da substituição da “carne” e do corpo encarnado por peças maquinadas e próteses que cumprem uma única função biotecnológica, ao menos nesses primeiros experimentos cirúrgicos da Era Moderna e Hipermoderna.

A linha do tempo e o pensamento concebido pelos teóricos eleitos neste ensaio permitem compreender a natureza humana a partir de explicações resultantes de diferentes visões do mundo material e sobrenatural, bem como, dos tipos de pensamento construídos no percurso histórico e em espaços-tempos que caracterizam a sociedade, determinando conceitos e pensamentos sobre corpo, espiritualidade e transcendência.

Se as potências da alma aristotélica, como a alma vegetativa ou nutritiva, afeita aos movimentos involuntários da manutenção da vida; a alma sensitiva, responsável pela percepção, desejos e locomoção; e a intelectiva, que responde pelas atividades racionais, se explicam pelo tipo de conhecimento, o “homem psíquico” tem um “corpo psíquico” que refere a existência da humanidade natural na Terra, e no contraponto o “homem espiritual” tem um “corpo espiritual” que é dado pela comunhão sobrenatural com Deus.

Admitir, de forma cartesiana, o corpo e a mente como ordenadores do consciente do homem, é compreender diferentemente a explicação medieval de corpo e alma como dimensão ontológica para agir mutuamente com o transcendente. Nos atemos à compreensão medieval, que aproxima a potência do corpo-alma que transcende para o corpoconsciente, de forma unificada, na unidade carne-corpo e alma-espírito. No entanto, consideramos a racionalidade como co-promotora do corpoconsciente.

O que nos permite concluir que, mesmo na perspectiva trans-humanista, haverá a essência humana (mesmo com o corpo diminuído em sua natureza humana, e ampliado pela instrumentalização tecnológica), e que esta essência humana é potência da natureza espírito (razão) e transcendência de níveis da natureza (alma) movidos por atos intencionais em busca permanente da consciência de mundo por meio da práxis criadora, o que ratifica a unicidade do homem e suas multidimensões psíquica, afetivo-emocional, cognitiva-intelectiva e sensível.

Nos vale a assertiva de que a carne se faz verbo, ou, o corpo o é, porque movido por uma razão, desejo ou paixão. *Quia appetitus movet corpus causas vel passionem.*

## Referências

AGOSTINHO. O Livre-Arbítrio. São Paulo: Paulus, 1995.

ARAGÃO, Marta Genú S. Resignificação do movimento em práticas escolares: o diálogo, a consciência, a intencionalidade (Tese de doutorado). Natal: UFRN, 2004.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.

ARISTÓTELES. De Anima. Tradução Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. Poética. Tradução de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1986.

BACHELARD, Gaston. A formação do Espírito Científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução (coord.) Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2002.

COELHO, Renato Arnellas. Para uma correta compreensão do homem, composto de corpo, alma e espírito. Reveleto: Revista Eletrônica Espaço Teológico Vol. 10, n. 17, jan. /jun., 2016, pp. 84-93. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleto/article/view/28584> . Acesso em 07 de janeiro de 2020.

DAWSON, Christopher. A Formação da Cristandade. São Paulo: É Realizações, 2014.

DEBUS, Allen G. O homem e a natureza no Renascimento. Portugal: Porto, 2002.

GENÚ, Marta. O corpoconsciente e a ação intencional para a formação humana. Revista Internacional d'Humanitats, 46/47 mai-dez 2019, CEMOrOc-Feusp/Univ. Autònoma de Barcelona.

GILSON, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial / Paulus, 2006.

GLEYSE, Jacques. A instrumentalização do corpo: uma arqueologia da racionalização instrumental do corpo, da Idade Média Clássica à Época Hipermoderna (Trad. Avelino Aldo de Lima Neto, Cláudia Emília Aguiar Moraes e Fábio Luís Santos Teixeira). 1ª Ed. São Paulo: LiberArs, 2018.

HELLER, Agnes. O homem do Renascimento. Tradução C. Jardim e. Nogueira. Lisboa: Ed. Presença Ltda., 1982.

HUIZINGA, Johan. O outono da idade média. Tradução F.P. Janssen. São Paulo: Cosac naify, 2010.

JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego. Tradução Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOLYNIAK FILHO, Carol. Contribuições para a consolidação epistemológica da Ciência da Motricidade Humana e para a concepção de currículos de formação nessa área. São Paulo: PUC, 2015 (mimeo).

MACHLINE, Vera Cecília. A alegria e riso na Medicina do passado. Ser Médico, n. 41. Out-Dez 2007, pp. 33-47.

MACHLINE, Vera Cecília. A “Alegoria da Filosofia” de Dürer e a doutrina dos quatro temperamentos. IV Simpósio Nacional de Tecnologia e Sociedade. Curitiba, 2011. Disponível em <http://www.esocite.org.br/eventos/tecsoc2011/cdanais/arquivos/pdfs/artigos/gt002-aalegoria.pdf>

MANCINI, Marisa Cotta; SAMPAIO, Rosana Ferreira. Quando o objeto de estudo é a literatura: estudos de revisão. *Rev. Bras. Fisioterapia*. São Carlos, v. 10, n. 4, Dec. 2006. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-35552006000400001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-35552006000400001&lng=en&nrm=iso). Acesso: 16 nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-35552006000400001>.

MELENDO, Tomás. *Metafísica da Realidade: as relações entre filosofia e vida*. Tradução João Roberto Costa e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2002.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Tradução A. Mora. São Paulo: Perspectiva, 1992.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. 2ª ed. Tradução C. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NUSSBAUM, Martha C. *A Fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PERINE, Marcelo. *Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

PLATÃO. *A República*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2016.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Tradução Ivo Storniolo. *História da Filosofia*, Vol. 03. Paulus: São Paulo, 2004.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Tradução Ivo Storniolo. *História da Filosofia*, Vol. 05. São Paulo: Paulus, 2005.

SÉRGIO, Manuel. *Motricidade Humana: contribuições para um paradigma emergente*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. (Coleção Epistemologia e Sociedade).

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

TRIGO, Eugenia (ed.). *Pensar y transformar: un legado de Manuel Sérgio*. 1ª ed. España/Colombia: iisaber, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução Carlos Josaphat Pinto de Oliveira (coord.). São Paulo: Loyola, 2001.

Recebido: 14 de janeiro de 2020.

Aprovado: 1º de junho de 2020.