

REVISTA DE  
**HISTÓRIA**  
DAS IDEIAS



O CORPO

VOLUME 33, 2012

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

**APONTAMENTOS PARA UMA REFLEXÃO SOBRE O CORPO  
QUE SOMOS E O DEUS QUE NÃO SABEMOS**  
**A propósito de *Corpo e transcendência*,**  
**de Anselmo Borges\*\***

*"Os que falam em alma dizem crer na sua identidade  
mas ninguém sabe o que é a alma. E o próprio corpo  
quem o conhece e quem o ama sob o seu arco de silêncio?  
quem corresponde à sua aspiração de consumarse inteiro?  
Tu és o deus da ressurreição dos corpos  
e da integridade plena da vida no tempo e além do tempo.  
Será que quando o corpo se abandona e se unifica suavemente  
tu és o amante sonâmbulo e clarividente  
e assim tu és nele uma sombra luminosa  
que gera a tranquila felicidade da nudez?  
Se o teu silêncio é o esplendor do teu corpo  
eu fecho os olhos para te amar na distância do teu silêncio".*

António Ramos Rosa, *O deus da incerta ignorância*

\* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

\*\* Anselmo Borges, *Corpo e transcendência*, Coimbra, Almedina, 2011. Corresponde à reedição do livro originalmente publicado no Porto, pela Fundação Eng. António de Almeida, em 2003. Da primeira edição foi agora retirado o capítulo intitulado "Padres no terceiro milénio", foi acrescentado um capítulo intitulado "Sobre a questão do outro. Conflito e eticidade" e foi substituído o capítulo dedicado ao "*Ethos* mundial e diálogo inter-religioso", por um novo capítulo intitulado "Religião, religiões e diálogo inter-religioso" que retoma o livro entretanto publicado pela Imprensa da Universidade de Coimbra, em 2010, com o título *Religião e diálogo inter-religioso*. O presente texto toma como base a intervenção na apresentação desse livro na Cooperativa Árvore, em Dezembro de 2003.

1. *Corpo e transcendência*: um título que, à primeira vista, parece um oxímoro, uma daquelas expressões contraditórias que só a pena do poeta, sujeita a uma outra lógica capaz de conciliar os opostos, inventa para nos dizer na nossa ou nas nossas contradições: como "o fogo que arde sem se ver" e "a ferida que dói e não se sente", de Camões, ou a dor do poeta, fingida e sentida, de Fernando Pessoa. Porque o corpo parece ser, parece ter sido sempre, o lugar da imanência. E a transcendência parece ser, parece ter sido sempre, o lugar sem espaço (se é que pode haver um lugar sem espaço) onde não cabe nem pode caber o corpo. Ora é precisamente esse nó que Anselmo Borges nos convida a dar com este livro e com este título: pensar o corpo (pensar o ser humano no seu corpo) como uma tensão para a transcendência, ou seja, como paixão e vertigem para se ultrapassar, num salto para o desconhecido, já que o que nos transcende a nós e ao nosso corpo, ou em sentido mais rigoroso, o que nos transcende a nós no nosso corpo, é-nos desconhecido, e, por isso, inscreve-nos no mistério mais profundo do ser; mas esse é um convite para pensar, ao mesmo tempo, a transcendência na sua co-implicação no corpo e com o corpo, como se, parafraseando Nietzsche, fôssemos convidados a dizer: "eu não poderia acreditar num deus que não tivesse corpo" (Nietzsche dizia que "só acreditaria num Deus que soubesse dançar" - *Assim falava Zaratustra* - mas deus algum saberia dançar sem ter um corpo). Que o mesmo é dizer, com António Ramos Rosa: "Se o teu silêncio é o esplendor do teu corpo/ eu fecho os olhos para te amar na distância do teu silêncio".

O desafio de Anselmo Borges é tanto mais exigente e ousado no registo em que é feito, o registo filosófico-teológico com as suas claras implicações no plano da vivência religiosa, quanto é certo que nos habituámos a ver o corpo, na tradição cristã ocidental, como aquilo de que teríamos de nos despir ou despedir (em alguns casos, aquilo que teríamos de castigar) para nos realizarmos na nossa vocação ou no nosso apelo à transcendência. O horizonte da nossa formação é, incontestavelmente, um horizonte dualista, como dualista é a configuração da antropologia nas correntes filosóficas mais dominantes no pensamento ocidental, desde os gregos até ao século XX. Ironicamente, dualista não é seguramente o chão em que mergulham as suas raízes o primitivo pensamento cristão, a mentalidade hebraica e o pensamento bíblico vetero-testamentário, que desconhecem esta contraposição entre corpo e alma, mais desenhada por Platão e pela influência que sobre ele exerceu a Escola Eleática de Parménides do

que pelas categorias linguísticas do hebraico, que nem sequer têm uma palavra para dizer aquilo a que, no quadro desse dualismo, nós acabámos por chamar "alma". E se algumas novidades comporta o cristianismo, com todas as suas raízes bíblicas e as suas implicações filosóficas, com a sua irrupção em pleno coração da civilização greco-romana, uma delas é, sem dúvida, como bem reconheceu H. Heimsoeth ao traçar a génese e o desenvolvimento dos grandes temas da metafísica ocidental, a ideia de "creatio ex nihilo", criação a partir do nada, o que supõe, naturalmente, o reconhecimento da dimensão divina da própria matéria e, com ela, da dimensão divina do próprio corpo. Também o dogma ou o mistério da Encarnação significa isso mesmo: que Deus assume a dimensão corpórea e física do ser humano e, com ela, a contingência e a finitude que nos marca.

Para pensar com radicalidade esta valorização do corpo e da matéria contra a sua desvalorização ontológica no pensamento grego foram precisos séculos e para voltar a unir numa única realidade a dimensão corpórea e espiritual do ser humano foi necessário vencer não apenas o dualismo platónico, mas também, e sobretudo, a forma como o reescreveu e reinventou o filósofo francês René Descartes, que não apenas desnaturalizou o homem e desumanizou a natureza, mas inscreveu essa ruptura ontológica e antropológica num projecto de poder e de domínio. O protagonismo desse projecto caberia à razão instrumental que Anselmo Borges associa, nesta sua meditação, a alguns pecados da razão moderna (ou do homem moderno, se não quisermos continuar a ser dualistas): o pecado da "potentia absoluta", o pecado fáustico da conquista, da dominação e da colonização e o pecado do capitalismo, do consumismo e do progresso ilimitado. A luta contra esse dualismo, o autêntico pecado original da filosofia ocidental, com a reivindicação do corpo como componente integrante da própria pessoa, constitui o suporte filosófico primeiro e fundamental da reflexão de Anselmo Borges aqui ensaiada num conjunto de nove movimentos, que vão da afirmação do homem como "um corpo que espera" à identificação dessa esperança no "tempo para além do tempo", passando por temas aparentemente tão diferentes como o crime económico, o da morte e o da dignidade da pessoa no ocaso da vida, o da articulação entre ateísmo e mística pela mediação da ética, o da questão de Deus em Fernando Pessoa e o do diálogo inter-religioso.

2. Justamente por isso, o livro abre com uma tentativa de caracterização do homem, numa reflexão de natureza antropológica, que encontra a sua principal fonte de inspiração em Pedro Lain Entralgo. Depois de uma busca da especificidade do humano, em que se sublinha o seu livre-arbítrio, o poder de simbolização, o enstimesmamento, a abertura e inscrição na realidade, a capacidade de perguntar, a força criadora e o cuidado com o sorriso e com a morte, são enumeradas as diversas respostas à questão da dupla dimensão do homem, respostas dualistas e monistas, materialistas e mentalistas, para, numa tentativa de superação das rupturas ou dos reducionismos a elas inerentes, emergir finalmente a resposta à questão fundamental, a esse enigma que nos sacode quando, perante nós próprios e conosco mesmos, nos espantamos e começamos a pensar: o que é o homem? Apoiado no monismo dinamicista de Lain, mas recolhendo também ecos de Espinosa, Schelling, Ernst Bloch e Theillard Chardin entre outros, e ainda do princípio antrópico da ciência actual, dirá Anselmo Borges: "No homem, a matéria do cosmos eleva-se a matéria pessoal, o que significa que, nas realidades anteriores ao homem, o Todo do cosmos enquanto *natura naturans* não tinha esgotado toda a produtividade do seu dinamismo, não tinha ainda realizado todas as suas virtualidades" (pp. 61-62). É a dinâmica dialógica entre corpo e transcendência que está aqui implicada, mas é também, ao mesmo tempo, o esclarecimento da frase que se vai repetindo desde a primeira até à última página deste livro: "eu sou um corpo que diz eu". E se é certo que "o enigma da matéria e do homem nos abre ao mistério e, consequentemente, à questão de Deus" (p. 63), reclamando um diálogo sincero e aberto entre o crente e o não crente (que não deixa de ser também ele um crente, já que é na crença e não na demonstração lógica ou na prova científica que assentam as razões das suas afirmações, isto é, da sua descrença), também é certo que nos abre tanto para o desespero, como para a esperança quando o corpo humano se vê confrontado com a morte. E, aqui, o enigma do corpo, que é também ele o enigma do ser humano, cruza-se com o enigma do tempo, explorado mais sistematicamente no último capítulo: se o homem é matéria pessoal, o que significa, para essa matéria que é pessoa, a afirmação de que vivemos orientados para o futuro, em expectativa, no trânsito para um tempo que vem depois do tempo? E é aqui que surge a segunda afirmação ousada desta antropologia de Anselmo Borges, em que o dinamismo de Lain se cruza, mais uma vez, com o pensamento utópico de Ernst

Bloch, outra das eleições afetivas do autor de *Corpo e transcendência*: "o corpo humano é corpo que espera e que espera ilimitadamente" (p. 100). Mas o que significa, em última análise, esta afirmação? O que espera o meu corpo, ou, talvez melhor ainda, o que espero eu enquanto corpo? E como espera o meu corpo (ou como espero eu enquanto corpo)? Porque se a isto se responde com a resposta de Lain, dizendo que "o bem que o homem espera é sempre o sumo bem", o "bem infinito" que ultrapassa a sua finitude, ficamos sem saber se esse sumo bem é também (e como é que o é) um bem para o seu corpo. Ou seja, se se diz, mais uma vez com Lain, que "o homem espera por natureza, algo que transcende a sua natureza" e que "o natural no homem é abrir-se ao transnatural" não podemos deixar de perguntar em que é que nesse transnatural se realiza o corpo humano, que o mesmo é perguntar qual a transcendência em que o corpo se consuma. É o enigma do homem que aqui se presentifica. E o próprio do enigma é a sua inscrição entre a luz do entendimento e as trevas do desconhecimento (ou, numa linguagem mais mística, entre as trevas do entendimento e a luz excessiva do desconhecimento). Talvez por isso só com enigma ao enigma se responda, ou quem sabe, talvez só no mistério o enigma do enigma se dissolva. Perguntaria, pois, se o enigma da matéria pessoal, esse enigma que nos faz dizer que somos um corpo que espera, não nos leva, justamente, ao mistério do amor. E, por isso, ao perguntar o que é que o corpo espera ou o que espera o homem enquanto corpo, só encontro uma resposta: o amor. E, ao perguntar como é que o corpo espera ou como espera o homem enquanto corpo, diria também numa resposta, que não deixa de ser igualmente misteriosa: espera amando. Habitúamo-nos, desde muito cedo, a ouvir dizer que Deus é amor. Mas lemos e interpretámos sempre essa afirmação à luz do dualismo que nos marcou. Superando esse dualismo, talvez seja altura de começarmos a compreender que, independentemente do sexo, que é apenas uma parte ou uma dimensão da nossa natureza corpórea, o amor passa sempre pelo corpo, passeia-se na nossa pele como a brisa da tarde e encarna nos nossos gestos como uma chama que nos ilumina na escuridão e que ensina à nossa mão o caminho da ternura. E talvez seja também altura de começarmos a compreender que, independentemente do seu esplendor, esse Deus que é amor e que nos disseram estar em toda a parte, habita também o corpo da natureza e a natureza dos corpos e, por isso, como dizia Espinosa, o nosso amor é apenas um modo de realização do "amor Dei", do infinito amor de Deus, que, por sua vez,

é em nos e por nós que ama. Diria que, mais uma vez paradoxalmente, talvez ninguém o tenha compreendido melhor do que os místicos (veja-se João da Cruz ou Teresa de Ávila) e, por isso, não é de admirar que tantos dos seus textos poéticos estejam marcados por uma profunda atmosfera erótica. Ao fazê-lo foram apenas fiéis à sua mais profunda forma de amar, à sua forma íntima de sentir o amor e à lição do Cântico dos Cânticos, esse poema tão belo quanto erótico a que Herberto Helder emprestou também o fulgor da língua portuguesa, assim traduzindo, por exemplo, alguns versos do quinto poema:

"Como és bela bela, como  
és bela, ó amor, ó delicias.  
No teu impulso, és como a palmeira -  
teus seios são cachos de tâmaras.  
Sejam teus seios como cachos de uvas;  
teu hálito, perfume de maçã;  
tuas palavras, um vinho delicado".

3. No traçado antropológico do primeiro capítulo assenta toda a exploração que do tema se fará nos capítulos seguintes. Daí que a este capítulo inicial se siga, nesta nova edição, um capítulo "sobre a questão do outro" em torno da forma como, por um lado, na filosofia de Jean-Paul Sartre, se pensa a liberdade a partir da conflitualidade gerada na dialéctica entre o sujeito e o objecto com base no paradigma do olhar que coisifica como objecto o que é olhado, o qual também objectiva o sujeito que o olha, e se pensa o amor dentro da mesma dialéctica que acaba por ser nadificante do outro (num conflito de subjectividades em que a transcendência é sempre anulada e a alteridade esquecida na sua densidade), e também em torno da forma como, por outro lado, em confronto com esta perspectiva, as filosofias da alteridade, na esteira do pensamento dialógico do século XX e do pensamento ético de Levinas, se conseguem furta a essa tentação objectivante e abrir-se à transcendência do outro no mistério do seu rosto e do seu olhar (e, aqui, rosto e olhar são indicativos de que é do homem-todo-também-corpo que se fala e não apenas da pessoalidade de uma consciência espiritual).

4. É porque o corpo que somos é um corpo que se furta à objectivação e se abre à liberdade que ele é também um corpo que espera, e que

espera amor e no amor e que, por isso, pode ser dito "corpo-pessoa" e é porque a pessoa que somos é um corpo, que esse corpo-pessoa habita um mundo-com-os-outros que são também corpos-pessoa. Segue-se, assim, neste contexto, um discurso sobre o crime económico numa perspectiva filosófico-teológica que implica um percurso prévio que é uma crítica da razão moderna nas três vertentes já referidas e que permite a visualização de uma outra razão assente precisamente na encarnação, ou seja no seu enraizamento físico, corpóreo, social e cultural. Se a razão é a razão de um corpo-pessoa, ela está marcada pelos limites desse corpo que são ao mesmo tempo o sinal da sua grandeza e das suas prerrogativas: por esse corpo somos finitos, mas por essa finitude somos marcados por uma passividade originária que é condição de abertura à alteridade que nos enriquece. Assim, se razão encarnada é sinónimo de razão holística (e não se confunda razão holística com razão sistemática, porque a perspectiva holística supõe um encadeamento aberto de múltiplos sistemas numa solidariedade universal e a perspectiva sistemática aponta para a sua clausura numa cadeia totalizadora e totalitária), e se a razão holística implica a abertura ao todo da vida e à vida toda, a superação da razão instrumental moderna implica a instauração da dimensão relacional e dialógica no coração da praxis humana e na forma como se situa a pessoa no centro dessa praxis. Porque não são só as características essenciais da definição de pessoa (a unicidade, a racionalidade-liberdade e a relação - p. 224) que obrigam a um redimensionamento do que é o corpo; é também a natureza do corpo que obriga a redimensionar o que se entende por pessoa. E, se só há pessoa na interpersoalidade (p. 226), só há pessoa na intercorporalidade, e, por isso, todo o crime contra o corpo é um pecado contra a pessoa e todo o crime contra a pessoa é um pecado contra o corpo. A partir destes fundamentos, compreende-se que contra o individualismo se reclame a generosidade, a nossa forma de corresponder à gratuidade do ser, contra a globalização económica cega se reclame a globalização no domínio ético que tem o nome de solidariedade e contra a economia liberal de mercado se reclame uma economia ecológico-social que permita realizar um estado de "cidadania mundial", aspiração de Kant já no século XVIII, que Hans Küng reassume sob a categoria de "Ethos mundial". O roubo da liberdade e da propriedade é sempre um roubo da pessoalidade e um roubo da dignidade e, em tempos de globalização, ele também "atingiu uma dimensão global, quase cósmica" e "tem as dimensões do mundo" (p. 244).

5. Mas onde a relação corpo-transcendência é interrogada e pensada com mais radicalidade é no enfrentamento dos nossos limites como pessoas, que são também os nossos limites como corpo: o envelhecimento, como o caso da vida, e a morte como a sua despedida, esse "partir sem deixar endereço", como Anselmo Borges, respeitando o seu carácter poético e simultaneamente trágico, lhe chama diversas vezes. É certo que a morte surge como o impensado e quase o impensável da razão instrumental e dominadora da tecnociência ocidental. Mas também é certo que, paradoxalmente, ela não pode deixar de ser assumida como um imperativo categórico do nosso pensamento: não pelo caso que representa, mas pela sombra de luz que ainda transporta, como quando, no pôr-do-sol, nos extasiamos a olhar o horizonte depois de o sol já ter desaparecido, mas bebendo o mistério da luz na eternidade única desse instante.

É pela morte que sabemos que a pessoa que somos é também corpo. E, por isso, é na morte, como diz Anselmo Borges, "que fazemos a experiência da nossa radical passividade". E se é certo que a morte não a sabemos, porque quando ela é, já nós não somos pelo menos aí, onde ela está, é também certo que é pela morte que nos sabemos na nossa autenticidade, pois é esta a nossa paradoxal condição: ser humano é ser em trânsito para a morte (*Sein e Vorlaufen zum Tode*, dirá Heidegger citado pelo autor), mas é também ser incompatível com a morte, porque onde está a morte já não está o homem-corpo-pessoa, mas apenas um aglomerado de partículas que, no devir universal, regressa ao seio da mãe-natureza. Entretanto, se não estamos ou não somos onde está a morte, estamos e somos nesse trânsito para a morte que é o envelhecimento como o caso da vida. E o que somos aí não é a razão instrumental, mas sim a razão pática, a razão sensível que no-lo revela, ela que é pática e sensível porque está habitada pelo corpo (sublinho a diferença neste meu modo de dizer: mais do que ser uma razão que habita um corpo, a razão pática e sensível é uma razão que é habitada pelo corpo). Compreende-se, deste modo, que nem o naturalismo (que nos desvincula da nossa singularidade constitutiva) nem o idealismo (que nos cinde da nossa dimensão corpórea) nos forneçam respostas satisfatórias à questão do envelhecimento e da morte, que é a questão da partida ou da ausência do corpo-pessoa ("perante o outro amado morto, o que experiencio é uma indizível ausência" - p. 272). Mas compreende-se também que estes limites de formas clássicas da Filosofia sejam ultrapassados por outras

formas que se situam à sua margem, por uma filosofia estética assente nesse sujeito que é a razão pática e afectiva. É, assim, mais uma vez, convocado para o centro da reflexão o corpo-pessoa justamente como sujeito de amor (e não digo como objecto de amor, porque no amor não há objectos, já que se trata de uma relação inter-subjectiva, ou melhor interpessoal), sendo no amor que a imanência do corpo se funde com a transcendência. Vítor de Matos e Sá, poeta e filósofo, referência para muitos que foram seus discípulos e para outros que gostariam de o ter sido, exprimia nestes versos, tão belos quanto metafísicos, essa experiência do passar do tempo com o passar dos alunos numa presença construída na interpessoalidade: "é tudo uma questão mútua de ser". O mesmo é dizer, é tudo uma questão mútua de amor. Porque se é um pouco de nós que envelhece e morre naqueles que amamos e vemos a partir, também é, nessa partida, um pouco deles que fica em nós que os amamos e que de nós ficará naqueles que nos amam, é um pouco deles e de nós que assim nos transcende e assim os transcende na imanência da presença em que os habitamos e em que eles nos habitam.

A partir desta perspectiva é também a eutanásia que precisa de ser redimensionada. E, nesse redimensionamento, há perguntas inevitáveis: Não é a eutanásia uma boa morte? E, como se questiona Anselmo Borges, "o pedido de ajuda para morrer não será antes, precisamente no limite, um pedido lancinante de compreensão humana, de afecto, aliados a um combate eficaz contra a dor?" (p. 328). Se o corpo não é nosso instrumento, mas nós somos também o nosso corpo, o que fazer quando o corpo quer morrer? Que fazer quando o corpo está a morrer? Não objectivam mais o corpo humano (retirando-lhe com isso a sua dignidade) aqueles que, em vez de ajudarem a proporcionar uma boa morte, com amor e ternura, castigam a pessoa, o corpo-pessoa, com todas as sevícias de uma má morte? E a pergunta fica no ar, rasgando a nossa tranquilidade: que quer o corpo quando se despede da vida?

6. Se, na sua raiz, enquanto habitada pelo corpo, a razão afectiva se cruza com a razão estética, há que reconhecer que é na arte que se dá também o cruzamento da imanência com a transcendência do corpo. É na arte e pela arte que se pode reconhecer, com Fernando Pessoa, o poeta que nesta obra também atraiu Anselmo Borges, que "o que em mim sente está pensando" e, se se pode aceitar que "a arte é pensamento",

há que acrescentar que a arte é pensamento, porque é pensamento do corpo, pensamento de um corpo que pensa (no sentido de um genitivo subjectivo) e pensamento de um corpo que se pensa ou que é pensado (no sentido de um genitivo objectivo). Entre as artes, merecem naturalmente um destaque especial as artes da palavra ou das palavras. Porque, assim como as tintas dão corpo às sensações, também as palavras são o corpo do pensamento, e, do mesmo modo, o nosso corpo é o corpo da pessoa que somos. O texto sobre Fernando Pessoa ocupa, pois, um lugar nuclear nesta obra sobre corpo e transcendência. Porque ao lançar a questão de Deus em Fernando Pessoa é, ainda e sempre, o corpo que se interroga, quanto mais não seja, o corpo de deus feito natureza, como crê Alberto Caeiro ou feito som de flauta, como o afirma o discípulo de Pã, Ricardo Reis. Mas se um poema é ballet ensaiado pelas palavras como corpos do pensamento, em outras artes de outros corpos, do nosso corpo, se experimenta também a transcendência do corpo. É o caso do teatro e da dança. Tempo e contratempo, imanência e transcendência em relação ao próprio tempo é o que se joga nestas artes: nelas se revela o mistério da nossa finitude e o apelo para a sua superação. E se, ainda num texto recente, eu confessava que dançar ou fazer teatro é como fazer amor com o tempo, diria agora, depois de ler estas páginas de Anselmo Borges, que despedir-se da vida através da dança ou do teatro é transcender o tempo através de uma imersão na plenitude do seu ritmo. O que me recorda um programa recente no canal dois da RTP, em que Merce Cunningham, o coreógrafo e bailarino que revolucionou a dança na segunda metade do século XX, aparecia, com mais de setenta anos, ainda a reinventar o espaço e o tempo através da dança do seu corpo já velho, curvado, molestado (ou purificado, quem sabe?) pelo peso da idade; bem poderia ter sido essa uma imagem para a capa deste livro sobre corpo e transcendência: porque, nesse quadro, o fazer amor com o tempo era já uma despedida do tempo, como se o ballet fosse a união da imanência e transcendência, a abraçar o tempo com a eternidade.

7. A transcendência, no entanto, nos percursos do pensamento ocidental, tem habitualmente um nome: Deus. Por isso, não deixa de ser particularmente interessante e interpelante o capítulo deste livro sobre ateísmo, ética e mística. Mas não deixa também de levantar problemas que esse capítulo seja o capítulo de um livro sobre corpo e transcendência. Que tem o corpo a ver com a fé e com a mística, perguntar-se-á?

Claro que poderão ser dadas respostas circunstanciais: poderá dizer-se, por exemplo, que muitos dos ateísmos se afirmaram precisamente porque o deus que viam proclamado era um deus que desprezava o corpo e, por essa razão, dada a integridade do ser humano e a necessidade de o respeitar nessa integridade, tal deus era, como refere Anselmo Borges, um deus imoral. Gostaria, no entanto, de me situar, também com Anselmo Borges, a um nível menos circunstancial e mais profundo. Ou seja, erigindo a terceira pergunta de Kant ("o que me é permitido esperar?") como fio condutor, gostava de saber o que tem o corpo a ver com essa pergunta e o que tem deus a ver com o corpo em que se inscreve essa pergunta. Claro que não tenho respostas para todas as questões: as perguntas são muito mais numerosas que as respostas a que dão lugar. E, assim, talvez aqui não possa passar a fronteira das perguntas. Pergunto então: esperando, como vimos, o corpo também acredita e também crê? Em que acredita o corpo? O corpo também tem fé? Qual a fé do corpo?

É pelo corpo que o homem se inscreve na história e no tempo. Como na história e no tempo se inscrevem as crenças na sua relação com o sagrado e na sua aspiração ao absoluto. Nessa inscrição se joga a dialéctica entre a finitude e a infinitude que nos marca na nossa mais profunda essência e que marca a relação com a transcendência nos rostos históricos das diversas religiões. Daí que à marca do tempo no homem e nos comportamentos, atitudes e saberes dos homens estejam dedicados os dois últimos capítulos: um que aborda a problemática das religiões e do diálogo inter-religioso, apontando para os pilares fundamentais em que se pode suportar esse mesmo diálogo; outro que é, sobretudo, uma meditação do tempo, onde o mistério da morte continua a desempenhar o papel de grande desencadeador de todas as perguntas e a abertura à transcendência se inscreve mais uma vez como vislumbre de um tempo para além do tempo e como o horizonte escatológico de um "último" que o homem não pode dominar, porque permanentemente lhe escapa e que apenas pode intuir como aquele para que o mundo está aberto, tanto quanto "ele", que as religiões nomeiam "Deus", está aberto ao mundo (pp. 581-582).

8. Para além do amor, que já referi, talvez não saiba muito bem em que espera e em que acredita o corpo. Mas sei, com Anselmo Borges, que a alteridade é constitutiva do corpo. E sei também que os maiores crentes, que foram os místicos, pressentiram a fé nessa dimensão de alteridade,

de tal maneira que o desejo de Deus não seria plenamente desejo se fosse um desejo completamente despido do corpo. Sei ainda que tudo isso pode implicar uma reinterpretação das categorias religiosas fundamentais, como aquela que Anselmo Borges faz em algumas páginas desta obra e que a articulação entre mística e ética postula necessariamente a mediação do corpo. Mais não sei e mais não direi, pois não é a filosofia, mas, como diz o Anselmo citando George Steiner, é antes a poesia, a arte e a música que constituem os maiores portadores da vizinhança com o transcendente. Terminaria, por isso, com as palavras de um dos nossos maiores poetas: Eugênio de Andrade. São versos do poema intitulado "Da ignorância":

"A mão  
que entregava à tua  
os primeiros sinais do verão  
já não sabe o caminho - é como se  
em vez de aprender fosse cada vez mais  
ignorante. Ou ignorar  
fosse todo o saber".

Escrevi, no início, que estas eram notas sobre o corpo que somos e o deus que não sabemos. Reconheço agora que falei mais do corpo do que de deus. Mas também reconheço que outros que tratam deus por tu, o farão melhor que eu. Em todo o caso, se foi a sua mão a ensinar a minha mão nos caminhos por onde vão passando estes sinais do verão, bendito seja esse deus que não sabemos. Ainda que, como diz o nosso Eugênio, "ignorar seja todo o saber".