ONDE O CORPO RECEBE O INAPREENSÍVEL: HEIDEGGER E JEAN-LUC MARION*

WHERE THE LIVED BODY RECEIVES THE UNGRASPABLE: HEIDEGGER AND JEAN-LUC MARION

René Dentz**

RESUMO
Este trabalho investiga a corporeidade a partir da fenomenologia do aparecer em Jean-Luc Marion, compreendendo o corpo não como objeto, mas como lugar privilegiado de doação do fenômeno. Em diálogo com Martin Heidegger, especialmente no que concerne à abertura do ser, propõe-se pensar o corpo como espaço onde o aparecer se impõe antes de qualquer apropriação pelo sujeito. Em Marion, certos fenômenos – sobretudo aqueles ligados à experiência sensível, ao amor e à alteridade – excedem a capacidade de constituição do sujeito, configurando-se como fenômenos saturados. Nesse horizonte, o corpo deixa de ser mera presença no mundo para tornar-se lugar de recepção de um excesso que o atravessa. Não se trata de um corpo dominado pela consciência, mas de um corpo exposto, afetado e convocado pelo que advém. Assim, a corporeidade é compreendida como instância de acolhimento do fenômeno, onde o sentido não é produzido, mas recebido. O corpo aparece como o primeiro lugar da experiência, anterior à objetivação, no qual o sujeito se descobre constituído pelo que o excede.
PALAVRAS-CHAVE: corpo; corporeidade; fenômeno saturado; aparecer; excesso.

ABSTRACT
This article investigates corporeality through the phenomenology of appearing in Jean-Luc Marion, understanding the body not as an object, but as a privileged site for the donation of the phenomenon. In dialogue with Martin Heidegger, particularly concerning the openness of Being, the paper proposes to think the body as the space where appearing imposes itself prior to any appropriation by the subject. In Marion, certain phenomena – especially those related to sensible experience, love, and alterity – exceed the subject's capacity for constitution, thus configuring themselves as saturated phenomena. Within this horizon, the body ceases to be merely a presence in the world and becomes the site of reception of an excess that traverses it. It is not a body dominated by consciousness, but a body exposed, affected, and summoned by what comes to it. Corporeality is therefore understood as an instance of hospitality toward the phenomenon, where meaning is not produced but received. The body appears as the primary locus of experience, prior to objectification, in which the subject discovers itself constituted by what exceeds it.
KEYWORDS**:** body; corporeality; saturated phenomenon; appearing; excess.

* Artigo recebido em 03/06/2026 e aprovada para publicação em 10/07/2026.
** Doutor em Teologia pela FAJE. Mestre em Filosofia pela PUC Campinas. Pós-Doutorado pela Université de Fribourg, Suíça. Psicanalista. Professor do Departamento de Filosofia da PUC Minas. Professor de Filosofia e Teologia do Inst. Teológico Dom Hermínio M. Hugo (Governador Valadares). E-mail: dentz@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

A questão do corpo tornou-se um dos grandes campos de tensão da contemporaneidade. Em meio à expansão das tecnologias digitais, da inteligência artificial, dos dispositivos biométricos e das dinâmicas de exposição permanente, a corporeidade tende progressivamente a ser reduzida à lógica da transparência, da performance e da administração técnica. O corpo aparece frequentemente como superfície de otimização, imagem disponível à circulação virtual ou organismo submetido à mensuração constante. A racionalidade tecnocrática contemporânea procura transformar a experiência humana em algo integralmente calculável, previsível e controlável. Nesse horizonte, vulnerabilidade, sofrimento, limite e finitude passam a ser percebidos não como dimensões constitutivas da existência, mas como insuficiências a serem corrigidas.

Entretanto, a fenomenologia contemporânea oferece uma crítica profunda a essa redução objetificante da subjetividade. Em diálogo com Martin Heidegger, Jean-Luc Marion, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Falque e Thomas Fuchs, torna-se possível recolocar a corporeidade não como objeto subordinado à consciência, mas como lugar originário do aparecer. O corpo deixa então de ser simples instrumento perceptivo ou mecanismo biológico para tornar-se espaço de afecção, receptividade e exposição ao fenômeno. A subjetividade não se constitui prioritariamente pela soberania racional, mas pela capacidade de receber aquilo que a excede.

O presente artigo investiga precisamente essa transformação fenomenológica da compreensão do corpo, sobretudo a partir da noção marioniana de fenômeno saturado. Em Marion (2017), determinados fenômenos – como o amor, o sofrimento, a alteridade, a experiência estética e a revelação – excedem a capacidade de constituição conceitual do sujeito. O fenômeno não aparece simplesmente como objeto disponível ao domínio racional; ele se impõe ao sujeito numa intensidade que desorganiza suas categorias habituais de apreensão. O aparecer antecede o controle. O sujeito não produz integralmente o sentido da experiência; ele o recebe. Nesse contexto, o corpo torna-se lugar privilegiado da doação fenomenológica. É através da corporeidade que o sujeito é afetado pelo excesso do aparecer.

Ao mesmo tempo, esta investigação busca articular fenomenologia, teologia e psicanálise numa hermenêutica contemporânea da vulnerabilidade. Em diálogo com Paul Ricoeur, René Girard, Julia Kristeva e Jacques Lacan, propõe-se compreender a corporeidade como espaço onde desejo, sofrimento, memória, alteridade e transcendência se entrelaçam. O

corpo não constitui apenas suporte material da subjetividade, mas lugar hermenêutico onde o sujeito experimenta simultaneamente limite e abertura. A experiência humana aparece marcada por uma vulnerabilidade estrutural que impede o fechamento narcísico absoluto da consciência sobre si mesma.

Além disso, a tradição teológica contemporânea – especialmente pelas releituras fenomenológicas da encarnação em autores como Falque, Rudolf Bultmann e David Tracy – permite pensar a carne não como obstáculo à transcendência, mas como lugar possível de manifestação do mistério. A revelação deixa de ser compreendida como simples transmissão abstrata de conteúdos doutrinais para tornar-se acontecimento que atravessa a existência concreta, corporal e histórica do sujeito. A transcendência não elimina a vulnerabilidade da carne; ela a habita.

Assim, este artigo propõe compreender a corporeidade como lugar do inapreensível: espaço onde o sujeito descobre que existir significa permanecer exposto ao excesso do aparecer, ao outro, ao sofrimento, ao desejo e à possibilidade de transcendência. Em uma cultura marcada pela virtualização crescente da experiência e pela tentativa de neutralizar toda fragilidade humana, a fenomenologia da corporeidade recorda que há sempre no corpo uma dimensão de alteridade e mistério que resiste à completa objetivação técnica. Talvez seja precisamente nesse excesso irredutível da carne que permaneça ainda a possibilidade mais profunda do humano.

1 HEIDEGGER E A ABERTURA DO APARECER

A reflexão fenomenológica sobre o corpo encontra em Martin Heidegger um ponto decisivo de inflexão. Em oposição à tradição metafísica que compreendia o sujeito como fundamento absoluto da experiência, Heidegger desloca a questão para o horizonte do aparecer do ser. O ser humano não é primeiramente consciência que domina objetos, mas abertura originária ao mundo. Em *Ser e tempo*, Heidegger (2012) mostra que o *Dasein* existe sempre lançado numa abertura anterior a qualquer tematização racional. O mundo não aparece como simples conjunto de objetos disponíveis à representação, mas como horizonte prévio de sentido no qual o sujeito já se encontra implicado corporalmente.

Nesse contexto, o corpo não pode ser reduzido a organismo físico. A corporeidade participa da própria condição de abertura do existir. O sujeito não possui simplesmente um corpo; ele existe corporalmente no mundo. A experiência corporal antecede a separação moderna entre sujeito e objeto, tornando-se dimensão originária do aparecer. Essa compreensão

heideggeriana rompe profundamente com a tradição cartesiana da subjetividade. O sujeito deixa de ser concebido como consciência autônoma e transparente a si mesma para tornar-se existência situada, finita e afetada pelo mundo. O *Dasein* não observa o mundo a partir de uma posição externa; ele já se encontra imerso numa rede de significações práticas, afetivas e corporais. Antes mesmo de refletir racionalmente sobre o mundo, o ser humano já o habita corporalmente.

A influência de Heidegger sobre a teologia contemporânea foi profunda justamente porque permitiu deslocar a reflexão teológica de uma metafísica puramente objetivante para uma hermenêutica da existência. Rudolf Bultmann (1987), por exemplo, apropriou-se da analítica existencial heideggeriana para reinterpretar o Novo Testamento a partir da existência concreta do sujeito histórico. Em Bultmann, a revelação não aparece como mera transmissão de conteúdos doutrinais abstratos, mas como acontecimento que interpela existencialmente o ser humano em sua finitude, angústia e decisão. A fé deixa de ser apenas adesão intelectual e torna-se modo de existência. O sujeito é convocado por uma palavra que o desinstala de sua pretensão de autossuficiência. A experiência religiosa aproxima-se, assim, da própria estrutura heideggeriana do chamado (*Ruf*), pelo qual o sujeito é arrancado da dispersão cotidiana e confrontado com sua condição mais própria.

Também David Tracy (1981) dialoga profundamente com Heidegger ao compreender a teologia como interpretação situada da experiência humana, marcada pela pluralidade, pela linguagem e pela historicidade. Em Tracy, a revelação não pode ser reduzida a proposições fixas desligadas da existência concreta. A linguagem teológica participa da dinâmica hermenêutica do aparecer e do excesso de sentido. A experiência religiosa conserva sempre uma dimensão simbólica e excedente que ultrapassa qualquer fechamento conceitual definitivo. Nesse ponto, Tracy aproxima-se também de Paul Ricoeur (1978), para quem o símbolo "dá a pensar" precisamente porque excede a interpretação totalizante. A corporeidade participa dessa abertura hermenêutica porque o sujeito interpreta o mundo não como consciência desencarnada, mas como ser afetado corporalmente pela história, pelo sofrimento e pela alteridade.

Além disso, em Heidegger, a própria finitude desempenha papel central na constituição da experiência humana. Em *Ser e tempo*, a existência humana (*Dasein*) é compreendida a partir de sua condição de ser-no-mundo, marcada pela temporalidade, pela vulnerabilidade e pela inevitabilidade da morte (Heidegger, 2012). A corporeidade, ainda que não tematizada sistematicamente como em autores posteriores da fenomenologia, aparece como dimensão inseparável do existir concreto, pois o ser humano jamais existe como consciência abstrata ou

substância isolada, mas sempre situado, afetado e exposto ao mundo. O corpo revela não apenas nossa inserção no horizonte das relações e das coisas, mas também nossa condição de exposição ao tempo, ao sofrimento e à mortalidade. A corporeidade torna-se, assim, lugar onde a existência experimenta seus limites, sua precariedade e sua contingência histórica.

Diferentemente de uma visão instrumental do corpo como objeto manipulável – típica da metafísica moderna e posteriormente radicalizada pela racionalidade técnica – Heidegger (2002) permite compreendê-lo como dimensão constitutiva do próprio aparecer do ser. O corpo não é simples mecanismo biológico nem mera extensão física submetida ao domínio da vontade; ele participa da abertura ontológica pela qual o mundo se torna significativo. O sujeito não se relaciona com o corpo como algo exterior a si, pois ele é corporalmente lançado no mundo (*Geworfenheit*), habitando uma existência que já se encontra atravessada por afetos, limitações e possibilidades. Nesse sentido, a corporeidade não constitui elemento secundário da experiência, mas condição originária pela qual o ser humano se encontra aberto ao mistério do aparecer, da presença e também da ausência.

Essa compreensão influenciará profundamente autores posteriores da fenomenologia contemporânea, como Maurice Merleau-Ponty (1999), que desenvolverá a noção de corpo vivido (*corps propre*), e Emmanuel Falque (2016), para quem o sofrimento, a encarnação e a vulnerabilidade constituem experiências fundamentais da condição humana. Em Falque, particularmente, a finitude não é percebida apenas como limite negativo, mas como lugar possível de transformação existencial e abertura ao outro. A experiência corporal torna-se, assim, espaço hermenêutico no qual se entrelaçam sofrimento, transcendência, desejo e alteridade. Jean-Luc Marion (1997), ao refletir sobre os fenômenos saturados, mostrará que o corpo participa da experiência do excesso e da doação que ultrapassam o domínio técnico da objetivação. Já Thomas Fuchs (2018) insistirá que o corpo vivo constitui campo relacional de ressonância afetiva, criticando a redução contemporânea da subjetividade a processos computacionais ou neurofuncionais. A subjetividade permanece encarnada, temporal e vulnerável.

Nessa perspectiva, a crítica heideggeriana da técnica adquire relevância decisiva para os debates contemporâneos sobre inteligência artificial, transumanismo e virtualização da experiência. Ao denunciar o risco de redução do ser humano à lógica da disponibilidade e da eficiência (*Gestell*), Heidegger (2002) antecipa questões centrais da contemporaneidade: a tentativa de transformar o corpo em objeto integralmente calculável, otimizado e manipulável. Contra essa redução, a fenomenologia da corporeidade recorda que o humano permanece

marcado pela finitude, pela vulnerabilidade e pela impossibilidade de esgotar-se em dados, algoritmos ou processos técnicos. O corpo conserva, assim, uma dimensão de mistério e de excedente ontológico que resiste à completa objetificação.

2 JEAN-LUC MARION E O FENÔMENO SATURADO

Jean-Luc Marion radicaliza a crítica à centralidade soberana da consciência ao desenvolver a noção de fenômeno saturado. Para Marion, existem fenômenos cuja intensidade excede nossa capacidade de constituição conceitual. Diferentemente do objeto clássico da metafísica – plenamente disponível ao domínio racional do sujeito – o fenômeno saturado não pode ser reduzido à objetivação. Ele aparece em excesso, ultrapassando continuamente as categorias por meio das quais a consciência procura organizá-lo (Marion, 2017). O fenômeno não se apresenta simplesmente como algo disponível à análise racional; ele invade, afeta e desestabiliza o próprio sujeito que o recebe. O excesso fenomenológico revela, assim, os limites da consciência enquanto instância soberana da experiência. O sujeito deixa de ocupar a posição de domínio absoluto do aparecer e passa a descobrir-se constituído pelo que lhe advém.

Experiências como o amor, a dor, a arte, a alteridade, o sofrimento e a revelação manifestam-se precisamente nesse horizonte de excesso. Elas não podem ser plenamente apropriadas pela razão porque ultrapassam continuamente as categorias disponíveis para compreendê-las. O sujeito não controla integralmente o fenômeno; ele é afetado, convocado e transformado por ele. Como Marion afirma em sua fenomenologia da doação, o aparecer antecede toda apropriação subjetiva. O sujeito recebe antes de constituir. Tal deslocamento possui profundas implicações antropológicas, pois rompe com a imagem moderna do eu autossuficiente e transparente a si mesmo. O humano passa a ser compreendido não prioritariamente como consciência dominadora, mas como ser de receptividade, vulnerabilidade e exposição ao excesso.

Nesse contexto, o corpo assume importância decisiva. É através da corporeidade que o sujeito experimenta o impacto do fenômeno saturado. O corpo não funciona apenas como instrumento perceptivo, mas como lugar originário de afecção. Antes de qualquer elaboração conceitual, o fenômeno já toca, atravessa e modifica o sujeito corporalmente. A experiência da dor, do desejo, do amor, da angústia ou da alteridade não ocorre inicialmente no plano abstrato da razão, mas na dimensão concreta da sensibilidade e da exposição corporal. O corpo torna-se

espaço privilegiado da doação fenomenológica. Ele revela que o sujeito não controla plenamente sua experiência, permanecendo vulnerável ao que se manifesta.

Essa compreensão aproxima Marion de Merleau-Ponty; para este o corpo constitui condição originária da percepção e da abertura ao mundo (Merleau-Ponty, 1999). Em Merleau-Ponty, o sujeito não possui simplesmente um corpo; ele existe corporalmente. A percepção antecede a reflexão conceitual e revela uma inserção originária do humano na espessura sensível do mundo. Marion radicaliza essa intuição ao mostrar que certos fenômenos excedem inclusive a própria estrutura ordinária da percepção, impondo-se ao sujeito numa intensidade que desorganiza sua pretensão de domínio.

Ao mesmo tempo, a fenomenologia da doação encontra forte ressonância nas reflexões de Thomas Fuchs sobre corporeidade, intersubjetividade e presença encarnada. Fuchs (2018) critica as tendências contemporâneas de redução do humano a processos puramente cognitivos, computacionais ou neurofuncionais. Para ele, a subjetividade emerge sempre de uma corporeidade viva e relacional. O corpo não constitui mero suporte biológico da mente, mas campo dinâmico de ressonância afetiva com o mundo e com os outros. A experiência humana é fundamentalmente incorporada (*embodied*). O sofrimento psíquico, o trauma, a empatia e a presença do outro manifestam precisamente essa dimensão corporal da existência que não pode ser reduzida a dados objetivos ou algoritmos.

A aproximação entre Marion e Fuchs torna-se particularmente fecunda, porque ambos resistem à lógica contemporânea de objetivação integral da subjetividade. Enquanto Marion mostra que o fenômeno excede a capacidade de constituição da consciência, Fuchs evidencia que o corpo vivo possui uma espessura relacional irredutível à racionalidade técnica. O humano não é máquina autorreferente nem consciência isolada; ele permanece atravessado por afetos, temporalidade, memória e vulnerabilidade corporal. Em Fuchs, inclusive, o corpo aparece como centro de ressonância temporal e afetiva da existência. A memória, o sofrimento e a relação interpessoal não ocorrem apenas "na mente", mas atravessam corporalmente o sujeito. Essa perspectiva dialoga profundamente com reflexões contemporâneas sobre trauma, reconciliação, perdão e presença.

Tal horizonte aproxima-se também de Paul Ricoeur (2007), sobretudo em sua compreensão da subjetividade como identidade narrativa marcada pela alteridade, pela memória e pela fragilidade. O sujeito nunca coincide plenamente consigo mesmo, pois constitui-se hermeneuticamente através do outro, da linguagem e da temporalidade. O fenômeno saturado reforça precisamente essa descentralização da subjetividade. O humano não

é fundamento absoluto de si; ele é continuamente atravessado pelo acontecimento, pela memória, pelo sofrimento e pela presença do outro. Nesse sentido, a corporeidade torna-se também lugar hermenêutico da memória e da reconciliação. O trauma, por exemplo, não permanece apenas como representação mental, mas inscreve-se corporalmente na experiência humana.

A interlocução com René Girard também se revela fecunda. Embora Girard (1978) opere em outro horizonte metodológico, sua teoria do desejo mimético mostra que o sujeito não constitui autonomamente seus desejos, mas os recebe na relação com o outro. Há sempre uma alteridade anterior ao sujeito. O desejo manifesta precisamente a vulnerabilidade constitutiva da subjetividade humana. A experiência do perdão, da violência e da reconciliação frequentemente aparece como excesso ético que rompe a lógica instrumental da reciprocidade e do cálculo. O sujeito descobre-se afetado por algo que excede a racionalidade utilitária e a dinâmica mimética da rivalidade.

Também Emmanuel Falque (2016) aprofunda essa fenomenologia da carne ao insistir que sofrimento, finitude e corporeidade não constituem acidentes exteriores da existência humana, mas dimensões constitutivas da própria condição encarnada. A carne sofre, envelhece, deseja e permanece vulnerável. Em Falque, a experiência limite – doença, trauma, morte – não elimina necessariamente o sentido; ela pode tornar-se lugar de transformação existencial. O corpo deixa então de ser mero objeto biológico para tornar-se espaço onde o humano experimenta simultaneamente limite e abertura.

As implicações teológicas dessa perspectiva permanecem profundas. A tradição cristã da encarnação permite compreender a carne não como obstáculo à transcendência, mas como lugar possível de manifestação do mistério. A revelação não suprime vulnerabilidade, sofrimento ou finitude; ela os atravessa. Em Marion, a revelação aparece como fenômeno saturado por excelência: aquilo que excede toda apropriação conceitual e se manifesta como doação irreduzível. Deus não aparece como objeto plenamente disponível ao saber metafísico, mas como excesso que convoca o sujeito à receptividade e à transformação. A própria experiência espiritual deixa então de ser concebida como fuga do corpo para tornar-se aprofundamento da condição encarnada da existência.

Essa perspectiva possui enorme relevância diante da racionalidade tecnocrática contemporânea, marcada pela tentativa constante de transformar toda experiência em objeto mensurável e administrável. As tecnologias digitais, a cultura da performance e o imaginário transumanista frequentemente alimentam a fantasia de um sujeito plenamente transparente,

controlável e otimizado. Entretanto, a fenomenologia da corporeidade recorda que há dimensões fundamentais da existência que resistem à total objetivação. O corpo conserva sempre uma espessura de mistério e inapreensibilidade. Mesmo em uma cultura orientada pelo controle técnico, pela virtualização da experiência e pela lógica do desempenho, a corporeidade continua revelando a presença de um excesso que escapa à completa instrumentalização. Talvez seja precisamente nesse excesso irredutível da carne – simultaneamente vulnerável, relacional e aberta ao outro – que permaneça ainda a possibilidade do humano.

3 CORPOREIDADE E EXPOSIÇÃO

A fenomenologia contemporânea permite compreender a corporeidade como experiência de exposição e vulnerabilidade. O corpo não aparece apenas como presença física no mundo, mas como lugar onde o sujeito é afetado pelo que lhe advém. Em vez de fundamento soberano da experiência, o corpo revela a própria fragilidade constitutiva da subjetividade. Tal perspectiva desloca profundamente a herança moderna do sujeito autocentrado, autônomo e plenamente transparente a si mesmo. O sujeito não constitui totalmente o sentido; ele o recebe. A experiência humana deixa então de ser compreendida exclusivamente a partir da atividade da consciência para tornar-se também experiência de receptividade, afecção e passividade originária.

Nesse horizonte, Jean-Luc Marion mostra que o fenômeno não se reduz àquilo que pode ser plenamente constituído pela intencionalidade do sujeito. Em sua teoria do fenômeno saturado, Marion (2017) sustenta que certos fenômenos excedem a capacidade conceitual da consciência, impondo-se ao sujeito em intensidade tal que desorganizam suas categorias habituais de apreensão. O corpo torna-se então espaço privilegiado de acolhimento do aparecer. Não se trata apenas de um corpo biológico, mas de uma corporeidade afetada pelo excesso da experiência. O sujeito não domina inteiramente aquilo que vive; ele é convocado, atravessado e transformado pelo fenômeno que se manifesta. Como observa Christina M. Gschwandtner (2014), comentadora importante de Marion, a fenomenologia da doação desloca o centro da experiência da atividade soberana da consciência para a receptividade do sujeito diante daquilo que lhe é dado. A subjetividade constitui-se menos pelo domínio do real do que pela capacidade de receber aquilo que a excede.

Essa compreensão aproxima-se também das reflexões de Merleau-Ponty (1999), para quem a percepção corporal constitui o primeiro acesso ao mundo. O mundo não é inicialmente

objeto de representação racional; ele é vivido corporalmente. Antes de toda elaboração conceitual, o sujeito já se encontra mergulhado numa dinâmica sensível de contato, afecção e presença. O corpo não constitui simples objeto entre outros, mas condição originária da experiência. Em Merleau-Ponty, a percepção antecede a reflexão e revela uma espécie de entrelaçamento fundamental entre corpo e mundo. O sujeito não possui um corpo como algo exterior a si; ele existe corporalmente. A corporeidade revela-se, assim, como experiência originária de relação e alteridade.

A noção de exposição ocupa lugar central na fenomenologia contemporânea justamente porque rompe a compreensão do sujeito como instância fechada e autossuficiente. O corpo não é apenas aquilo que permite ao sujeito agir sobre o mundo, mas também aquilo que o torna vulnerável ao que lhe acontece. A existência corporal implica abertura contínua ao outro, ao sofrimento, ao desejo e à contingência. O sujeito não controla integralmente os afetos que o atravessam; ele é continuamente exposto ao inesperado do aparecer. Nesse sentido, a corporeidade manifesta a própria condição finita da existência humana. O corpo revela simultaneamente potência e fragilidade, presença e vulnerabilidade, tornando-se lugar privilegiado em que a subjetividade experimenta seus próprios limites.

Essa perspectiva fenomenológica encontra ressonância também em Emmanuel Lévinas (1980), para quem a alteridade do outro rompe toda tentativa de fechamento totalizante do eu. Ainda que Lévinas não desenvolva uma fenomenologia sistemática do corpo nos moldes de Merleau-Ponty, sua ética da alteridade mostra que o sujeito é desde sempre convocado pela presença do outro. A vulnerabilidade torna-se condição ética originária da existência. O rosto do outro interrompe a soberania da consciência e expõe o sujeito a uma responsabilidade que não escolheu plenamente. A corporeidade participa dessa abertura ética porque é precisamente através do corpo que o sujeito experimenta proximidade, sofrimento e responsabilidade.

Também Michel Henry (2000) aprofunda essa compreensão ao pensar a vida como autoafecção radical. Para Henry, o corpo não é apenas aquilo que aparece exteriormente no mundo, mas lugar de uma experiência interior de afecção e sensibilidade. A vida sente a si mesma antes de qualquer objetivação. O sofrimento, o desejo e a angústia revelam essa dimensão invisível da corporeidade que escapa à exteriorização técnica do sujeito contemporâneo. Tal reflexão torna-se particularmente relevante diante de uma cultura marcada pela estetização do corpo e pela virtualização crescente da existência.

Comentadores contemporâneos de Marion, como Jean-Yves Lacoste (1994) e Kevin Hart, insistem que a fenomenologia da doação recoloca a experiência humana no horizonte da

receptividade e da transcendência (Hart, 2004). O sujeito não é apenas aquele que produz sentido, mas também aquele que é surpreendido pelo aparecer. A corporeidade torna-se, assim, espaço hermenêutico da finitude e da abertura ao excesso. Há sempre no corpo uma dimensão que resiste à completa captura pela racionalidade técnica, pelo discurso científico ou pela lógica da performance.

Tal compreensão possui importantes implicações contemporâneas, sobretudo diante de uma cultura marcada pela virtualização crescente das relações e pela tentativa de neutralizar a vulnerabilidade humana. A fenomenologia da corporeidade recorda que existir significa permanecer aberto ao imprevisível do encontro e ao excesso do aparecer. O corpo conserva uma dimensão irredutível de sensibilidade, passividade e exposição que resiste à completa objetivação técnica da existência. Talvez seja precisamente essa impossibilidade de total transparência do corpo que preserve ainda a dimensão mais profundamente humana da subjetividade: sua abertura ao outro, ao mistério e ao acontecimento.

4 O CORPO COMO LUGAR DO INAPREENSÍVEL

Em Jean-Luc Marion, certos fenômenos não apenas aparecem diante da consciência, mas desestabilizam o próprio sujeito que os recebe. O fenômeno saturado caracteriza-se precisamente pelo excesso de intuição em relação à capacidade conceitual do sujeito (Marion, 2017). Há experiências cuja intensidade ultrapassa os limites da representação objetiva, impedindo que a consciência mantenha domínio absoluto sobre aquilo que se manifesta. O amor constitui exemplo privilegiado dessa dinâmica. O sujeito apaixonado não domina completamente a experiência amorosa; ele é deslocado, convocado e transformado por ela. O amor não se deixa reduzir à lógica do cálculo ou da apropriação racional, pois emerge como acontecimento que excede previsões, categorias e esquemas conceituais. Como afirma Marion (2007), "o amante recebe de outro aquilo que não pode produzir por si mesmo". O sujeito deixa então de ocupar o centro soberano da experiência para tornar-se aquele que responde ao apelo do outro.

Essa estrutura fenomenológica aproxima-se, em certo sentido, daquilo que a psicanálise de Jacques Lacan identifica como experiência do desejo e da falta. Em Lacan (1977), o sujeito jamais coincide plenamente consigo mesmo, porque é constituído pela alteridade do desejo e pela incompletude estrutural do simbólico. O amor revela precisamente essa fissura constitutiva: ama-se não a partir de uma posse plena, mas da vulnerabilidade diante daquilo que

escapa. Há sempre no outro algo inapreensível, um excesso que resiste à captura narcísica do eu. Nesse sentido, o amor rompe a ilusão contemporânea de autonomia absoluta da subjetividade. O sujeito apaixonado descobre que não controla inteiramente nem o desejo, nem o sofrimento, nem a presença do outro em si.

O corpo torna-se então lugar privilegiado do inapreensível. Não se trata de um corpo passivo em sentido negativo, mas de uma corporeidade capaz de receber aquilo que excede a lógica da objetificação. O amor, o sofrimento, a dor, a angústia e o desejo não são inicialmente compreendidos de forma abstrata; eles atravessam o sujeito corporalmente. O corpo aparece como espaço onde o sujeito experimenta o impacto do excesso fenomenológico. Em vez de simples objeto disponível à manipulação técnica, a corporeidade revela-se como condição de possibilidade da própria experiência do excesso. O corpo é aquilo através do qual o sujeito é afetado antes mesmo de compreender plenamente aquilo que vive.

Nesse horizonte, a vulnerabilidade corporal deixa de significar apenas fragilidade biológica para tornar-se dimensão constitutiva da existência humana. A experiência amorosa evidencia que existir implica permanecer exposto ao outro, ao acontecimento e ao imprevisível. Há uma espécie de "ferida originária" da subjetividade que impede o fechamento absoluto do eu sobre si mesmo. Também por isso a fenomenologia de Marion dialoga profundamente com autores como Emmanuel Falque (2016), para quem o sofrimento, a carne e a finitude constituem lugares hermenêuticos decisivos da experiência humana. O corpo não é mero suporte da consciência; ele é lugar onde o humano experimenta simultaneamente limite, excesso e abertura.

Essa perspectiva possui importantes implicações antropológicas para a contemporaneidade. Em uma cultura marcada pela tentativa de controle total do corpo – seja pela técnica, pela cultura do desempenho, pela medicalização da existência ou pela virtualização crescente das relações humanas – a fenomenologia do excesso recorda que a existência humana permanece atravessada por dimensões que escapam ao domínio absoluto da consciência. O corpo tende hoje a ser reduzido a imagem, performance ou mecanismo administrável. O ideal contemporâneo de transparência total da subjetividade frequentemente procura eliminar aquilo que há de imprevisível, vulnerável e contingente no existir. Entretanto, experiências como o amor, a dor, o nascimento, o luto ou a morte continuam testemunhando que o humano jamais se deixa reduzir integralmente à lógica da produtividade ou do cálculo técnico.

Nesse sentido, o corpo conserva uma dimensão quase sacramental da alteridade. Ele manifesta que o sujeito não se constitui apenas pela autonomia racional, mas também por aquilo que o afeta, o convoca e o ultrapassa. A corporeidade torna-se espaço onde a subjetividade encontra o mistério do outro e de si mesma. Contra a fantasia narcísica de autossuficiência – frequentemente intensificada pelas tecnologias digitais e pela estetização contemporânea da vida – o corpo recorda continuamente a condição finita e relacional da existência. Há sempre no humano algo que excede toda tentativa de objetivação completa. O corpo permanece, assim, como testemunho do inapreensível: lugar onde o ser humano experimenta simultaneamente sua fragilidade e sua abertura ao excesso, ao amor e à transcendência (Marion, 2017).

5 CORPO, ALTERIDADE E CONTEMPORANEIDADE

A experiência contemporânea assiste a uma crescente transformação da corporeidade em objeto de gestão técnica e exposição permanente. O desenvolvimento das redes digitais, das tecnologias biométricas e dos dispositivos de monitoramento intensifica uma lógica segundo a qual o corpo deve tornar-se completamente transparente, mensurável e controlável. A subjetividade passa a organizar-se frequentemente em torno da performance, da produtividade e da visibilidade. O corpo converte-se em imagem continuamente administrada, avaliada e consumida. Nesse cenário, a experiência corporal tende a ser reduzida à lógica do desempenho, na qual vulnerabilidade, limite e finitude aparecem como falhas a serem corrigidas. O sujeito contemporâneo é constantemente convocado a otimizar-se, produzindo uma relação cada vez mais instrumental com sua própria corporeidade. A lógica tecnocrática do desempenho cria a ilusão de um sujeito capaz de controlar integralmente a si mesmo, neutralizando toda dimensão de dependência, sofrimento ou fragilidade.

Entretanto, a fenomenologia do aparecer revela precisamente os limites dessa racionalidade. Em Jean-Luc Marion (2017), o fenômeno saturado manifesta-se justamente como aquilo que excede a capacidade de constituição conceitual do sujeito. O corpo nunca se torna inteiramente disponível ao domínio da consciência ou da técnica. Há sempre uma dimensão de excesso que resiste à completa objetivação. A experiência do sofrimento, do desejo, do envelhecimento, da dor, da sexualidade e da morte evidencia que a corporeidade permanece atravessada por dimensões inapreensíveis. O sujeito descobre continuamente que não controla plenamente aquilo que sente, deseja ou experimenta. O corpo manifesta uma alteridade interna que impede sua redução integral a objeto manipulável.

Essa compreensão é aprofundada por Emmanuel Falque, para quem a carne constitui lugar hermenêutico decisivo da existência humana. Falque (2016) insiste que o pensamento contemporâneo frequentemente tentou espiritualizar excessivamente a experiência humana, esquecendo que toda subjetividade permanece inevitavelmente encarnada. O sofrimento, a doença, o trauma e a finitude não são acidentes exteriores ao sujeito; eles revelam a própria estrutura da condição humana. Em Falque, a experiência limite da corporeidade não conduz necessariamente ao fechamento desesperado, mas pode abrir uma transformação da própria compreensão de si. A carne sofre, deseja e é atravessada pela vulnerabilidade. O corpo não é aquilo que simplesmente possuímos; ele é aquilo que continuamente nos expõe ao real da existência. Tal perspectiva aproxima-se também da tradição cristã da encarnação, na qual a vulnerabilidade da carne deixa de ser sinal de insuficiência para tornar-se lugar possível de revelação e transformação.

Nesse ponto, o diálogo com Julia Kristeva torna-se particularmente fecundo. Em suas reflexões sobre sofrimento, amor e subjetividade, Kristeva (1987, 1994) mostra que o sujeito humano é constituído por uma fragilidade estrutural que impede qualquer identidade completamente estável. A experiência corporal revela aquilo que escapa ao domínio narcísico do eu. O sofrimento psíquico, a melancolia, o luto e até mesmo a experiência amorosa mostram que há sempre no sujeito uma dimensão estrangeira a si mesmo. O corpo torna-se lugar onde emerge aquilo que Kristeva chama de “estrangeiro interior”: uma alteridade que habita o próprio sujeito e desfaz a ilusão de autonomia absoluta. A corporeidade testemunha que a subjetividade nunca coincide plenamente consigo mesma.

A psicanálise de Jacques Lacan também ajuda a compreender esse excesso constitutivo da corporeidade. Em Lacan (1988), o corpo jamais é pura transparência imaginária; ele permanece atravessado pela falta, pelo desejo e pelo real que escapa à simbolização completa. O sujeito contemporâneo tenta frequentemente administrar o corpo como imagem perfeita de si mesmo, mas o desejo continuamente rompe essa tentativa de estabilização narcísica. Há sempre algo no corpo que resiste à captura completa pela linguagem, pela técnica ou pela representação social. O sofrimento corporal e psíquico revela precisamente esse limite estrutural do controle subjetivo.

Essa perspectiva possui profundas implicações teológicas. A tradição cristã da encarnação rompe com qualquer desprezo dualista do corpo ao afirmar que a própria revelação passa pela carne. Em Hans Urs von Balthasar (2016), a manifestação do divino não elimina a dramaticidade da existência humana, mas a assume radicalmente em sua vulnerabilidade

histórica. Também em Falque (2016), a encarnação não constitui mero símbolo espiritual, mas acontecimento que assume sofrimento, finitude e fragilidade como dimensões constitutivas da experiência humana. O corpo deixa então de ser apenas objeto biológico para tornar-se lugar possível de manifestação do mistério. A experiência humana não é superada pela transcendência; ela é atravessada por ela. A carne torna-se espaço onde o excesso do aparecer pode ser acolhido.

Nesse horizonte, a corporeidade adquire também dimensão ética e espiritual. O corpo não é apenas lugar de identidade, mas espaço de relação e exposição ao outro. O olhar, o toque, a presença, o sofrimento compartilhado e o amor revelam que a subjetividade não se constitui isoladamente, mas sempre na relação. A corporeidade impede o fechamento narcísico absoluto da consciência sobre si mesma. O sujeito permanece afetado pelo mundo e pelos outros. Pensar o corpo como lugar de recepção do inapreensível significa reconhecer que existir implica abertura ao acontecimento, à alteridade e ao mistério.

Além disso, a fenomenologia da corporeidade oferece importante crítica às tendências contemporâneas de virtualização da existência. Em uma cultura marcada pela aceleração tecnológica e pela substituição crescente da presença pela mediação digital, o corpo continua recordando a dimensão concreta, sensível e finita da experiência humana. A existência não pode ser reduzida integralmente à circulação de imagens e informações. Há sempre uma dimensão encarnada da vida que escapa à abstração técnica. O corpo conserva uma espessura de presença que resiste à completa dissolução virtual do sujeito. Assim, a corporeidade torna-se lugar privilegiado de resistência à desumanização contemporânea, preservando a abertura da existência ao mistério, à alteridade e ao excesso do aparecer. Talvez seja precisamente aí que o corpo recupere hoje sua dimensão mais profundamente humana: não como objeto de domínio absoluto, mas como lugar onde o sujeito continua sendo vulneravelmente atravessado pelo outro, pelo sofrimento, pelo desejo e pela possibilidade de transcendência.

CONCLUSÃO

A fenomenologia contemporânea permite recuperar a densidade existencial da corporeidade diante das reduções tecnocráticas e objetificantes que marcam a cultura contemporânea. Em diálogo com Heidegger, Marion, Merleau-Ponty, Falque e Fuchs, tornou-se possível compreender o corpo não mais como simples objeto disponível ao domínio da consciência, mas como lugar originário do aparecer, da afecção e da receptividade. A

corporeidade revela que o sujeito humano não se constitui prioritariamente pela soberania racional ou pelo controle absoluto da experiência, mas pela vulnerabilidade diante daquilo que lhe advém.

A noção marioniana de fenômeno saturado mostrou-se decisiva nesse percurso. Certos fenômenos – o amor, a dor, o sofrimento, a alteridade, a experiência estética e a revelação – excedem continuamente nossa capacidade de constituição conceitual. O sujeito não domina plenamente o fenômeno; ele é afetado, convocado e transformado por ele. O aparecer antecede o controle. Nesse contexto, o corpo emerge como espaço privilegiado da doação fenomenológica. Antes de qualquer elaboração racional, é corporalmente que o sujeito experimenta o impacto do excesso. A corporeidade torna-se lugar onde o humano descobre simultaneamente sua fragilidade e sua abertura ao mistério.

Tal compreensão possui profundas implicações antropológicas, éticas e teológicas. Em oposição à imagem moderna do sujeito autossuficiente e transparente a si mesmo, a fenomenologia contemporânea revela uma subjetividade estruturalmente relacional, afetada pela alteridade, pela temporalidade e pela finitude. Em Ricoeur, a identidade narrativa permanece atravessada pela memória, pela fragilidade e pela presença do outro; em Girard, o desejo revela a constituição mimética da subjetividade; em Lacan e Kristeva, o sujeito aparece marcado por uma alteridade interna que impede qualquer fechamento narcísico absoluto. O corpo torna-se então espaço hermenêutico onde sofrimento, desejo, memória e transcendência se entrelaçam.

Ao mesmo tempo, a interlocução entre fenomenologia e teologia permitiu compreender a carne como lugar possível de manifestação do mistério. A tradição cristã da encarnação rompe com qualquer dualismo que reduza o corpo a mero obstáculo espiritual. Em Bultmann, a revelação interpela existencialmente o sujeito em sua condição histórica e finita; em Tracy, o símbolo e a linguagem religiosa preservam uma dimensão de excesso hermenêutico; em Falque, a carne vulnerável torna-se lugar de transformação existencial. A transcendência não elimina a fragilidade da corporeidade, mas atravessa precisamente a condição encarnada da existência humana.

Além disso, esta reflexão mostrou-se particularmente relevante diante das transformações contemporâneas provocadas pela racionalidade técnica, pela virtualização das relações e pelo imaginário transumanista. Em uma cultura orientada pela lógica da performance, da otimização e da transparência total, o corpo continua testemunhando a impossibilidade de redução integral da existência ao cálculo técnico. O sofrimento, o desejo, o envelhecimento, a

morte e o amor permanecem experiências que escapam à completa objetivação. A corporeidade conserva uma espessura de mistério que resiste à instrumentalização.

Nesse sentido, pensar o corpo como lugar do inapreensível significa também recuperar uma ética da vulnerabilidade e da receptividade. Existir não consiste em eliminar toda dependência ou fragilidade, mas em reconhecer que a subjetividade se constitui precisamente na abertura ao outro, ao acontecimento e ao excesso do aparecer. Talvez seja justamente nessa impossibilidade de total transparência do humano – nessa carne simultaneamente vulnerável, desejante e exposta – que permaneça ainda a condição mais profunda da experiência humana contemporânea: a capacidade de acolher aquilo que excede toda tentativa de domínio.

REFERÊNCIAS

BALTHASAR, Hans Urs von. **Teodramática**. São Paulo: É Realizações, 2016.

BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e mitologia**. São Paulo: Novo Século, 1987.

FALQUE, Emmanuel. **The metamorphosis of finitude**: an essay on birth and resurrection. New York: Fordham University Press, 2016.

FALQUE, Emmanuel. **The wedding feast of the Lamb**: eros, the body, and the eucharist. New York: Fordham University Press, 2016.

FUCHS, Thomas. **Ecology of the brain**: the phenomenology and biology of the embodied mind. Oxford: Oxford University Press, 2018.

GIRARD, René. **Des choses cachées depuis la fondation du monde**. Paris: Grasset, 1978.

GSCHWANDTNER, Christina M. **Postmodern apologetics?** Arguments for God in contemporary philosophy. New York: Fordham University Press, 2014.

HART, Kevin. **The trespass of the sign**: deconstruction, theology and philosophy**.** New York: Fordham University Press, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HENRY, Michel. **Incarnation**: une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000.

KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

KRISTEVA, Julia. **No princípio era o amor**: psicanálise e fé. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACOSTE, Jean-Yves. **Expérience et absolu**: questions disputées sur l'humanité de l'homme. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

MARION, Jean-Luc. **Étant donné**: essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

MARION, Jean-Luc. **O fenômeno erótico**: seis meditações. São Paulo: Loyola, 2008.

MARION, Jean-Luc. **Sendo dado**: ensaio para uma fenomenologia da doação. São Paulo: Loyola, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1978.

TRACY, David. **The analogical imagination**: Christian theology and the culture of pluralism. New York: Crossroad, 1981.