



A SABEDORIA DA CARNE: UMA FILOSOFIA DA ENCARNAÇÃO EM PAUL RICŒUR

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2023.192.03>

Cleiton Nery de Santana

Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista CNPq.

cleitonsj@usp.br

<https://orcid.org/0000-0002-7702-9886>

“Ma naissance est le commencement de ma vie: par elle j’ai été mis une fois pour toutes au monde, et posé dans l’être avant de pouvoir poser volontairement aucun acte. Or cet événement capital par rapport auquel je date tous les événements de ma vie n’est pas un souvenir. Je suis toujours après ma naissance, – en un sens analogue où je suis toujours avant ma mort; je me trouve en vie, je suis déjà né”.

Le volontaire et l’involontaire, Paul Ricœur

RESUMO:

Este artigo busca apresentar o conceito de encarnação ricœuriano (corpo e carne), sua relação com a ética e a ontologia e, por consequência, com os métodos fenomenológico e hermenêutico. A nossa hipótese geral é que a concepção de encarnação ricœuriana apresenta um pensamento original e originário. No entanto, na tentativa de delimitar o problema, investigamos essa noção, principalmente, em *Philosophie de la volonté* e em *O Si mesmo como um outro*. Assim, encontramos nessas obras – que tem seus traços de hereditariedade a partir dos “tratados clássicos das paixões”, passando por Maine de Biran, até chegar a meditação de Gabriel Marcel, de Merleau-Ponty e de Michel Henry – a originalidade do conceito de encarnação e sua descrição fenomenológica do corpo em ação (ética) e sua interpretação hermenêutica da carne em passividade (ontologia).

PALAVRAS-CHAVE:

Encarnação. Ética. Ontologia. Fenomenologia. Hermenêutica.

THE WISDOM OF THE FLESH: A PHILOSOPHY OF INCARNATION IN PAUL RICŒUR

ABSTRACT:

This paper seeks to present the Ricœurian concept of incarnation (body and flesh), its relation to ethics and ontology and, consequently, to phenomenological and hermeneutic methods. Our general hypothesis is that the Ricœurian understanding of incarnation presents both an original and foundational thought. However, in an attempt to limit the scope of the problem we investigate this notion mainly in *Philosophy of the Will* (*Philosophie de la volonté*) and in *Oneself as another* (*Soi-même comme un autre*). Thus, we find in these works—which have their roots in the "classical treatises on the passions", through Maine de Biran to the meditations of Gabriel Marcel, Merleau-Ponty and Michel Henry—the originality of the concept of incarnation and its phenomenological description of the body in action (ethics) and its hermeneutic interpretation of the passivity of the flesh (ontology).

KEYWORDS:

Incarnation. Ethics. Ontology. Phenomenology. Hermeneutics.

Introdução

O tema da encarnação – sua relação com a ética (*acte*) e a ontologia (*être*) – no pensamento de Paul Ricœur desenvolve-se, principalmente, com a análise dos conceitos de corpo (*corps*) e carne (*chair*). A nossa hipótese geral é que na obra ricœuriana existe um pensamento original e originário acerca da noção de encarnação. Embora este pensamento não tenha adquirido uma forma sistemática em *Philosophie de la volonté* (1950-1960) – *Le volontaire et l'involontaire* e *Finitude et Culpabilité* – podemos encontrar linearmente as características da fenomenologia ricœuriana do corpo e da carne e em *O Si mesmo como um outro* (1990) um aprofundamento, fundado no método hermenêutico, destes mesmos objetos.¹

Ao nos debruçarmos sobre o tema da encarnação, inicialmente, podemos nos interrogar acerca da originalidade da abordagem ricœuriana. Segundo Amalric, a originalidade da reflexão de Ricœur sobre este tema, a partir da obra *Le volontaire et l'involontaire*, consiste em pensar o corpo e a carne no âmbito de uma *filosofia da ação* e não de uma *filosofia da percepção* (AMALRIC, 2018, p. 44-59). Ricœur declara, em *Réflexion faite*, sua autobiografia intelectual, que ambicionava, quando escrevia sua tese sobre *Le volontaire et l'involontaire*, “dar uma contrapartida, em uma ordem prática, à *Fenomenologia da Percepção*

¹ Richard Kearney defende que há, no entanto, algumas reflexões fascinantes nos escritos finais de Ricœur que tentam reanimar um diálogo entre sua fenomenologia inicial da carne e a hermenêutica posterior da linguagem. Assim, Kearney denomina a articulação entre as duas fases de *carnal hermeneutics* (hermenêutica carnal). Cf. (KEARNEY, 2016, p. 31-40).

de Merleau-Ponty” (RICŒUR, 1995, p. 23). No entanto, não existe um rompimento radical com Merleau-Ponty, mas uma busca por completar, prolongar e ultrapassar a sua fenomenologia da percepção. Portanto, a reflexão ricœuriana sobre a encarnação assume uma importância peculiar no debate fenomenológico contemporâneo.

A originalidade acerca da noção de encarnação não está exclusivamente fundada no campo de uma filosofia da ação, mas, de um modo novo, Ricœur pensa a temática do corpo próprio e da carne relacionada sobretudo com a noção de *cogito quebrado* (*brisé*). Destarte, a encarnação – mediada pelo corpo e pela carne – assume uma dimensão de *fragilidade*, *falibilidade* e *vulnerabilidade* (AMALRIC, 2018, p. 44-59). A concepção de um *cogito* encarnado e quebrado se contrapõe imediatamente a qualquer dualismo que, originário do pensamento cartesiano, tende a separar sujeito e corpo, compreendendo este último unicamente como corpo físico, ou seja, um corpo-objeto entre os demais. Por esse motivo, de acordo com Gagnebin,

à “exaltação do *Cogito*” se opõe um *Cogito* “quebrado” (*brisé*) ou “ferido” (*blessé*) como escreve Ricœur no prefácio a *Si mesmo como um outro*. Mas essa quebra é, simultaneamente, a apreensão de uma unidade muito maior, mesmo que nunca totalizável pelo sujeito: a unidade que se estabelece, em cada ação, em cada obra, entre o sujeito e o mundo. Nesse contexto, é digno de menção que os primeiros livros de Ricœur tratem de uma *Filosofia da vontade* ou, melhor, daquilo que coloca radicalmente em questão a onipotência da vontade humana: a finitude, a culpabilidade, o mal, justamente figuras dolorosas do *involuntário*. (GAGNEBIN, 2009, p. 165).

Como podemos observar, o conceito de encarnação ricœuriano tem sua relevância para o debate fenomenológico contemporâneo não só por estar fundado em uma filosofia da ação, mas também por sua dimensão ontológica, que através da noção de *cogito* quebrado e ferido expressa o limite da nossa condição encarnada.

1 A noção de encarnação em *Le volontaire et l'involontaire*

Em *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur considera que “a reconquista do Cogito deve ser total; é no centro do próprio Cogito que devemos redescobrir o corpo e o involuntário que ele alimenta. A experiência integral do Cogito envolve o eu desejo, eu posso, eu vivo e, de uma maneira geral, a existência como corpo” (RICŒUR, 2009a, p. 13). Assim, na introdução geral à obra, observamos que o pensamento ricœuriano volta-se para o sujeito encarnado com o intuito de fundar a homogeneidade das estruturas voluntárias e involuntárias. Contudo, a relação entre o voluntário e o involuntário não encontra-se dividida entre dois modos de compreensão do corpo, ou seja, entre corpo-sujeito e corpo-objeto, mas “a intuição do Cogito é a mesma intuição do corpo unida à vontade que dele sofre e que sobre ele reina; é o sentido do

corpo como fonte de motivos, como feixe de forças e até como natureza necessária: a tarefa será descobrir [...], em primeira pessoa, a natureza que sou” (RICŒUR, 2009a, p. 13). Por esse motivo, em *Le volontaire et l'involontaire*, busca-se desenvolver uma eidética fenomenológica do corpo próprio relacionada ao *je veux* (eu quero).

Segundo Ricœur, dizer *eu quero*, significa que *eu me decido*, *eu movo meu corpo* e *eu consinto*. O esquema triádico do ato de vontade define a proposta de apresentação da obra. No primeiro momento, *eu me decido*, realiza-se uma “descrição pura” do decidir, porque somente um método de abstração permite-nos compreender os significados fundamentais implicados pela vida. Esta descrição parte da distinção entre decisão e movimento voluntário. Porém, não demanda que a decisão deva necessariamente ser separada da execução por um intervalo de tempo. Portanto, o critério de análise não diz respeito ao tempo, mais ao significado, pois uma “coisa é significar uma ação através do projeto, outra coisa é agir corporalmente em conformidade com o projeto” (RICŒUR, 2009a, p. 38).

A relação entre decisão e execução deve ser compreendida em termos de uma ação que “preenche” a própria decisão através do movimento corpóreo, ou melhor, a relação entre o projeto e sua execução torna-se simultânea, pois a ação é projetada à medida que, ela mesma, é “desenhada” pelo corpo no mundo. Em síntese, observamos que pela decisão o sujeito toma posição no mundo (*Fiat! Faça-se!*). A sua decisão só pode adquirir “uma consistência e como uma espessura carnal” [...] por causa da “capacidade da realização do projeto pelo corpo” (RICŒUR, 2009a, p. 53).

No segundo momento, *eu movo meu corpo*, Ricœur defende que a vontade deve mover o corpo e, por meio dele, mudar algo no mundo. Esta ação torna-se possível porque “eu me sinto capaz, como ser encarnado e situado no mundo, da ação que eu visio no vazio” (RICŒUR, 2009a, p. 189). Aqui, o sujeito se reconhece como autor de suas próprias ações e, atribuindo-as a si mesmo, sente-se responsável por elas. Como podemos perceber, existe uma antecipação da concepção ricœuriana de *homme capable* (homem capaz), que se tornará central em sua reflexão posterior. Ainda sobre o movimento corpóreo, de modo mais radical, sustenta que “nós não podemos fazer valer um motivo se não possuímos nosso corpo”, porque a vontade busca mover, antes de tudo, um corpo imóvel para “impedir este corpo indisciplinado de nos levar, tremer e começar a fugir” (RICŒUR, 2009a, p. 189). Portanto, constatamos que a motivação voluntária está condicionada ao fato da vontade possuir o corpo e comandá-lo. Neste sentido, a vontade só se completa com o *esforço* que acompanha o movimento do corpo.

Sabemos que a motivação está fundada na ação e no movimento voluntário, ainda assim não podemos entender o corpo como único termo da ação, pois os pensamentos, todos eles, são como corpo. Ricœur nos explica esta ideia abstrata do seguinte modo:

tudo o que aprendi, tudo o que chamo de minha experiência e que me acompanha mesmo quando não o invoco no momento, em suma, tudo o que pode ser chamado, em um termo muito amplo, de conhecimento, deve ser movido como meu corpo; são métodos, instrumentos, órgãos de pensamento que utilizo para formar novos pensamentos; quando evoco um conhecimento, não para pensar de novo o mesmo objeto, mas para formar um novo pensamento com a ajuda desses velhos pensamentos não reconhecidos como tais, disponho daquilo que conheço como do meu corpo. (RICŒUR, 2009a, p. 190).

O pensamento *movimenta-se* e *esforça-se*, para pensar, da mesma maneira que o corpo. Desse modo, na análise do movimento, assim como existe ambiguidade entre o eu e meu corpo, o pensamento apresenta-se também ambíguo na relação entre o eu e o meu saber, pois o corpo e o pensamento – esforçando-se para movimentar-se – permitem que a vontade tenda para a sua característica completa.

No terceiro e último, *eu consinto*, a vontade expressa-se pelo ato de consentir. Ricœur começa sua exposição problematizando a estrutura do consentir. Se um ato pode ser entendido unicamente através da sua vontade, o consentimento não parece pertencer aos atos práticos. Embora o consentimento possa ser comparado à ação, por seu caráter prático, ele também revela um aspecto teórico, que o aproxima do conhecimento. Por isso, o consentimento assemelha-se à “representação teórica da necessidade” (RICŒUR, 2009a, p. 322).

O consentimento, contudo, está para além do mero conhecimento da necessidade. Ele não distancia-se da ação, mas, contrariamente, a assume e a traduz em uma “ativa adoção da necessidade”. Assim, após estes elementos introdutórios sobre o consentimento, podemos nos perguntar, acerca do lugar do corpo neste terceiro momento do ato da vontade.

Ricœur entende que “mover e consentir é tomar o real de corpo inteiro para aí buscar sua expressão e sua realização. Consentir é ainda fazer, como indica a expressão, tomar sobre si, assumir. É um engajamento no ser” (RICŒUR, 2009a, p. 323). No entanto, sabemos também que o consentimento é o oposto do mover, do fazer e do esforço. Ele é um “querer sem poder” e um “esforço impotente”. Consequentemente, diante desta dimensão *passiva* do consentimento, considera-se igualmente a passividade do sujeito em relação ao involuntário do corpo. Na verdade, ao fugir do determinismo por meio de suas ações e situando-se em um horizonte prático, o sujeito não pode libertar-se completamente da passividade que o constitui. Na tentativa de desenvolver este problema, Ricœur coloca o acento sobre o sujeito encarnado.

Ao final desta breve apresentação sobre o conceito de encarnação em *Le volontaire et l'involontaire*, percebemos que “a conciliação do voluntário e do involuntário pressupõe que eles sejam confrontados em um único universo do discurso. [...] Um tratamento homólogo do problema exige que eu reconquiste em toda a sua amplitude [...] a minha existência como corpo” (RICŒUR, 2016, p. 84).

2 A noção de encarnação em *Finitude et Culpabilité*

Seguindo nossa análise, em *Finitude et Culpabilité*, especialmente na primeira parte da obra intitulada “L’Homme faillible”, Ricœur descreve o conceito de encarnação em forma de imagem: a *falha*. O que é uma falha? De acordo com o dicionário *Aurélio*, no sentido literal, significa fratura de uma superfície, fenda, lasca e, no sentido figurado, falta de perfeição, defeito e erro. Qual a consequência desta concepção para o estudo da encarnação? Ricœur sustenta que no sujeito encarnado existe uma falha. Consequentemente, o homem torna-se frágil, falível e vulnerável.

Na descrição fenomenológica da encarnação presente em “L’Homme faillible”, como defende Amalric, “o corpo continua a ocupar um lugar central, pois está associado à noção de *perspectiva* que permite pensar tanto a abertura como a limitação da realidade humana a partir de uma perspectiva teórica, prática e afetiva” (AMALRIC, 2018, p. 44-59). A abertura e a limitação do sujeito encarnado – neste esboço de antropologia filosófica – funda-se nas categorias de infinito e finito. Ricœur descreve o tema do corpo no âmbito da finitude do conhecimento. No entanto, esta descrição, não implica uma redução do homem a sujeito do conhecimento.

O homem, assim apresenta Ricœur, “é a Alegria do Sim na tristeza do finito. Esse ‘misto’ nos apareceu como a progressiva manifestação da *falha* que faz do homem, mediador da realidade fora de si mesmo, uma frágil mediação para si mesmo” (RICŒUR, 2009b, p. 192). Para isso, a sua antropologia filosófica demanda um tipo de “reflexão transcendental” que não parte do homem, mediação frágil, mas do objeto que se manifesta perante ele. Desse modo, sendo o corpo constitutivamente aberto ao mundo, ele representa o mediador *originário* entre o eu e o mundo. Contudo, devemos ressaltar que “se o corpo próprio é de fato mediação, não é mediação pura ou mediação total; na medida em que também é imediato para si mesmo, aderência a si e fechamento afetivo, o corpo próprio é uma mediação imperfeita e, por isso mesmo, uma mediação sempre ambígua, frágil, falível ou vulnerável” (AMALRIC, 2018, p. 44-59).

Analisar a mediação corporal de acordo com a “perspectiva finita” implica também uma compreensão do homem que destrói e se destrói em vez de constituir e se constituir. Nesse sentido, segundo Gagnebin – retomando a analogia feita por Horkheimer e por Adorno – no contexto do campo de concentração, existe um

pacto sinistro entre uma racionalidade rebaixada à funcionalidade da destruição e uma corporeidade reduzida à matéria passiva, sofredora, objeto de experiências nos campos de morte como ratos ou sapos nos laboratórios da ciência. E a violação desse corpo primeiro (Leib), passivo e tenaz, vivo e indeterminado, acarreta a violação do corpo como configuração física singular de cada sujeito individual (Körper). (GAGNEBIN, 2009, p. 77).

O corpo sofredor – “reduzido à matéria passiva” – existente no campo de concentração, por exemplo, torna possível, historicamente, a compreensão ontológica do conceito de *cogito quebrado e ferido*. Resumidamente, a exposição sobre o conceito de encarnação presente em “L’Homme faillible” permite-nos entender a mediação corporal de modo falível e, por esse motivo, o sujeito encarnado não somente age, mas também sofre.

3 A noção de encarnação em *O Si mesmo como um outro*

Em *O Si mesmo como um outro*, terceira e última obra analisada na nossa exposição, Ricœur retoma a temática do corpo próprio e da carne e apresenta, em “dez estudos”, uma ampla e articulada “hermenêutica do si”. Notadamente no “Décimo Estudo”, no campo da ontologia, aborda a relação entre ipseidade e alteridade e descreve a carne como uma das formas de alteridade.

Embora a alteridade da carne não possa ser comparada a um corpo objeto, ela ainda permanece – de modo radicalmente diverso – sendo um *outro*. A ambiguidade existente entre o *ipse* e o *alter*, melhor dizendo, entre o *meu corpo* e o *seu corpo* coloca-nos uma pergunta fundamental acerca da tarefa “da alteridade no centro da ipseidade”. Ricœur admite que o “jogo” entre o discurso fenomenológico e o discurso ontológico “revela-se mais frutuoso, em virtude da força revelada que esse jogo suscita sobre os dois planos ao mesmo tempo. [...] O termo ‘alteridade’ fica então reservado ao discurso especulativo, enquanto que a passividade torna-se a própria atestação da alteridade” (RICŒUR, 1991, p. 371). Ele admite ainda que nesta “situação ontológica insólita” o cogito apresenta-se quebrado e ferido em sua relação com o corpo. Sendo assim, enquanto as análises em *Le volontaire et l’involontaire* centram-se na figura do *cogito integral*, como sujeito encarnado, em *O Si mesmo como um outro* centram-se no *cogito dilacerado*, como sujeito encarnado que age (*práxis*) e sofre (*pathos*).

Segundo Ricœur, “numa dialéticaafiada entre *práxis* e *pathos*, o corpo próprio torna-se o título emblemático de uma vasta investigação que, para além da simples minha totalidade do corpo próprio, designa toda a esfera de passividade *íntima*, e portanto da alteridade, da qual ele constitui o centro de gravidade” (RICŒUR, 1991, p. 374). Destarte, a nossa investigação do conceito de encarnação está inserida neste modo de passividade que revela a “complexidade e a densidade racional da metacategoria da alteridade” (RICŒUR, 1991, p. 372).

Seguindo nossa apresentação, em *O Si mesmo como um outro*, Ricœur destaca igualmente que “seria necessário, nesta perspectiva, percorrer o trabalho conceitual que se fez desde os tratados clássicos das paixões, passando por Maine de Biran, até a meditação de Gabriel Marcel, de Merleau-Ponty e de Michel Henry sobre a encarnação, a carne, a afetividade e a auto-afeição” (RICŒUR, 1991, p. 374). Portanto, na

nossa exposição, assim como Ricœur, não podemos deixar de considerar “o trabalho conceitual” dos autores que o precederam e que, de algum modo, marcaram a sua reflexão acerca da encarnação.

Ricœur não pretende fazer uma apresentação extensiva do pensamento de cada autor citado, mas, como afirma, limita-se unicamente “a fixar alguns ajustes”. Assim, também nós, no nosso estudo, buscamos seguir este método. Na tentativa de delimitar o problema, dentre as inúmeras reflexões dedicadas ao tema da encarnação, da carne e do corpo, queremos apresentar aqui, brevemente, conforme a perspectiva ricœuriana, as contribuições de Maine de Biran, Husserl e Merleau-Ponty.

Maine de Biran (1766-1824) inaugurou o campo de estudo em torno do conceito de corpo próprio. Segundo Ricœur, “ele deu verdadeiramente uma dimensão ontológica apropriada à sua descoberta fenomenológica, dissociando da noção de substância a noção de existência e ligando-a a de ato” (RICŒUR, 1991, p. 374-375). Assim, a percepção do corpo próprio deixa o campo da objetividade e passa para o da subjetividade. Em seguida, em *Meditações cartesianas*, Edmund Husserl (1859-1938) avançou na reflexão sobre o corpo próprio ao distinguir carne (*Leib*) e corpo (*Körper*). Ricœur entende que a

sua contribuição ao que seria necessário chamar uma ontologia da carne é mais importante que a de Heidegger. Essa afirmação é à primeira vista paradoxal. Tem um duplo título: primeiramente a distinção decisiva entre leib e körper [...], ocupa nas *Meditações cartesianas* uma posição estratégica em virtude da qual ela só deveria ser uma etapa em direção à constituição de uma natureza comum, isto é, intersubjetividade fundada. Assim, a noção de carne só é elaborada para tornar possível o emparelhamento (*Paarung*) de uma carne a uma outra, sobre a base do que uma natureza comum pode se constituir: finalmente, esta problemática fica, quanto à sua perspectiva fundamental, a da constituição de toda realidade na e pela consciência, constituição solidária das filosofias do Cogito. [...] Poderíamos, então, pensar que a filosofia do ser-no-mundo de Ser e tempo oferece um quadro mais apropriado para uma ontologia da carne, em virtude mesmo de sua ruptura com a problemática da constituição baseada na intencionalidade da consciência; ora, eis aqui a segunda face do paradoxo, por razões que será preciso dizer, Ser e tempo não deixou de se manifestar uma ontologia da carne, e é em Husserl, na obra mais abertamente dedicada à primavera do idealismo transcendental, que encontramos o esboço mais promissor da ontologia da carne que marcaria a inscrição da fenomenologia hermenêutica numa ontologia da alteridade. (RICŒUR, 1991, p. 376-377).

Por fim, com sua *Fenomenologia da Percepção*, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) aprofundou extensamente os conceitos de corpo e carne. A sua filosofia, enraizada no corpo e no mundo, busca expressar a própria vida (*Lebenswelt*), ou seja, ela tem como tarefa revelar a dimensão escondida ou invisível do mundo. Nesta tarefa, o sujeito tem consciência do mundo por meio do seu corpo. “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 122). Em *Réflexion faite*, Ricœur testemunha que

este grande livro foi a descoberta decisiva dos anos do retorno; [...] Quanto a Merleau-Ponty, parecia-me nessa época que havia apenas completado com perfeição a descrição dos atos representativos (desde então, percebi melhor o horizonte total da Fenomenologia da Percepção, que não passava da inquietação e do ser-no-mundo heideggeriano). Devemos admitir, a esse respeito, que essa ampla visão só foi reconhecida quando, paradoxalmente, parecia muito estreita para o próprio autor e como muito dependente do primado idealista da consciência; mas aqui começo outra história, a da escrita de *O Visível e o Invisível*, uma escrita que é quase a de outro Merleau-Ponty. (RICŒUR, 1995, p. 23).

Ricœur reconhece que em *Fenomenologia da Percepção* havia uma dependência do “primado idealista da consciência”. Contudo, também admite que os últimos trabalhos de Merleau-Ponty, particularmente *O Visível e o Invisível*, contribuíram significativamente para a reflexão ontológica da carne.²

A partir do “trabalho conceitual” destes pensadores, Paul Ricœur (1913-2005) elabora, por sua vez, uma concepção de encarnação (carne e corpo) fundamentada, simultaneamente, nos domínios da ética e da ontologia. Em 1950, com sua tese sobre a filosofia da vontade, sendo esta fortemente influenciada pelos pensamentos de Gabriel Marcel e de Jean Nabert, ele apresenta uma descrição eidética da vontade em relação às formas involuntárias que pertencem às categorias corporais. No primeiro tomo de sua *Philosophie de la volonté*, em *Le volontaire et l'involontaire*, situa-se diante do idealismo e do naturalismo – correntes filosóficas herdeiras do cartesianismo – para ultrapassar a visão do corpo como extensão. Nesse intuito, na procura por uma nova solução, afasta-se da concepção de corpo como simples matéria para afirmá-lo como parte constitutiva do *eu*. Se o corporal faz parte da subjetividade, as funções involuntárias do querer são entendidas por sua reciprocidade com o movimento voluntário. Assim, Ricœur não fala de substância nem propõe a descrição da vontade a partir da dualidade da alma e do corpo, mas insere o corporal na subjetividade.

Para desenvolver este projeto, como relata-nos em *Método e tarefas de uma fenomenologia da vontade*, a escolha pelo método fenomenológico possibilita descrever e entender que

a ruptura (ou corte) entre a alma e o corpo, para falar a linguagem dos clássicos, procede então em um sentido das atitudes da consciência em face de sua própria vida. Portanto, ainda não é um dualismo ontológico, mas talvez se possa dizer pré-ontológico. A

² Merleau-Ponty emprega, em seu projeto filosófico, o termo francês *chair*. Contudo, este termo não aparece em seus escritos como uma simples tradução da palavra alemã *Leib*, porque o filósofo francês o entende para além de um horizonte puramente husserliano. Sabemos que Husserl distingue o corpo inanimado (*Körper*) do corpo animado (*Leib*), mas a sua concepção sobre o corpo e a carne permanece presa ao idealismo. Em *O Visível e o Invisível*, diferentemente do filósofo alemão, Merleau-Ponty sustenta que a carne não é “matéria, não é espírito, não é substância”. Ela é um “elemento do ser”, uma “noção última” – que não é “união ou composição de duas substâncias” – mas “pensável de per si”. Assim, neste contexto, Ricœur atesta que a escrita de *O visível e o invisível* apresenta, quase, “um outro Merleau-Ponty”. No nosso estudo, acerca da relação de Ricœur com Merleau-Ponty, observamos que os textos ricœurianos de “juventude” distanciam-se dos “primeiros escritos” merleau-pontyanos, porque este pensa o corpo e a carne no âmbito de uma filosofia da percepção, enquanto que aquele pensa o corpo e a carne no âmbito de uma filosofia da ação. Sobre os textos ricœurianos de “maturidade”, percebemos que aproximam-se dos “últimos escritos” merleau-pontyanos, porque ambos pensam o corpo e a carne no âmbito da ontologia.

fenomenologia, ao recolocar essas atitudes em relação a uma atitude mais fundamental, resgata o movimento unitário do voluntário e do involuntário. Retomando aquém da consciência de si, ela mostra a consciência aderindo a seu corpo, a toda a sua vida involuntária e, através dessa vida, a um mundo da ação que é sua obra e o horizonte de sua obra. (RICŒUR, 2009c, p. 74-75).

Ora, a fenomenologia oferece-nos – enquanto filosofia e método – “uma atitude mais fundamental” acerca do cogito e do corpo. Sabemos que o “fundamento” está no “interior do próprio cogito”, onde, seguramente, podemos encontrar “o corpo e o involuntário que ele nutre”. Sabemos também que esta proposição – distante das concepções idealista e naturalista – aporta contribuições para o debate fenomenológico contemporâneo acerca da encarnação. No entanto, resta-nos entender o que busca com esta afirmação. Segundo Amalric, “ao reintegrar a consciência no corpo e o corpo no pensamento, o objetivo de Ricœur é acessar a *síntese existencial do querer*, ou seja, a experiência ativa e passiva do querer como *história*” (AMALRIC, 2013, p. 76). Estando o cogito encarnado na *história*, de modo consequente não pode existir separação entre a consciência e o corpo, entre a consciência e o mundo.

Neste contexto, portanto, a noção de corpo recebe um novo sentido. Ricœur apresenta, em *Tempo e Narrativa*, no último capítulo do Tomo III, um caminho para uma “hermenêutica da consciência histórica”, mas essa compreensão consolida-se, em *A memória, a história, o esquecimento*, com a “hermenêutica da condição histórica”. Ele busca entender, nessa “última etapa” de sua produção, a dimensão ontológica e ética de nossa condição histórica. Assim, no nosso estudo, observamos que a noção de condição histórica não somente distingue Ricœur do “trabalho conceitual” dos seus predecessores, mas também permite compreender a relação entre encarnação e história.

Conclusão

Em síntese, analisando *Le volontaire et l'involontaire*, *Finitude et Culpabilité* e *O Si mesmo como um outro* em suas semelhanças, não só temática, constatamos que o vínculo é duplo. Esse duplo vínculo a que nos referimos pode ser sintetizado da seguinte maneira: por um lado, Ricœur descreve sua compreensão de encarnação – inserida no seu projeto de antropologia filosófica – tanto em *Philosophie de la volonté* como em *O Si mesmo como um outro*; e por outro, novamente, a partir da chave de leitura da encarnação, Ricœur não apresenta descontinuação entre ambas as obras, mesmo existindo uma distância temporal e metodológica, mas aprofundamento. Nesse sentido, poderíamos dizer que a originalidade do conceito de encarnação ricœuriano funda-se na descrição fenomenológica do corpo em ação (*ἡθικῇ*) e na interpretação hermenêutica da carne em passividade (*οντολογία*).

Referências

- AMALRIC, Jean-Luc. Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne. In: **Études Ricœuriennes/Ricour Studies**, v. 2, n. I, pp. 12-34, 2011.
- _____. La médiation vulnérable. Puissance, acte e passivité chez Ricœur. In: **Études Ricœuriennes/Ricœur Studies**, v. 9, n. 2, pp. 44-59, 2018.
- _____. **Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination**. Paris: Hermann Éditeurs, 2013.
- DASTUR, Françoise. **La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude**. Paris: Vrin, 2004.
- DOSSE, François. **Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)**. Paris: La Découverte, 2008.
- FIASSE, Gaëlle. (dir.) **Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable**. Paris: Pui, 2008.
- FRANCK, Didier. **Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl**. Paris: Minuit, 1981.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricœur. In: **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009 (2ª Edição).
- _____. Após Auschwitz. In: **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009 (2ª Edição).
- _____. Faute, culpabilité et dette. In: **Études Ricœuriennes/Ricour Studies**, v. 9, n. 2, pp. 138-148, 2018.
- GREISCH, Jean. (éd.) **Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne, 1995.
- _____. **Les limites de la chair**. In: Archivio di filosofia, LXVII, n. 1-3, pp. 57-82, 1999.
- _____. **Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien**. Paris: Vrin, 2000.
- _____. **Paul Ricoeur. L'itinérance du sens**. Paris: Millon, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1993. [Ser e Tempo. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.]
- HENRY, Michel. **Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne**. Paris: Puf, 2014. [Filosofia e fenomenologia do corpo. Ensaio sobre a fenomenologia biraniana. Trad. Marcelo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.
- _____. **Incarnation. Une philosophie de la chair**. Paris: Éditions du Seuil, 2000. [Encarnação. Uma filosofia da carne. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HUSSERL, Edmund. **Idées directrices pour une phénoménologie**. Trad., Introd. et notes par P. Ricœur, Paris: Gallimard, 1985 (1ª ed. 1950).

KEARNEY, Richard. Thinking the Flesh with Paul Ricœur. In: DAVIDSON, S.; VALLÉE, M-A. **Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur. Between Text and Phenomenon**. Cham: Springer, pp. 31-40, 2016.

MARCEL, Gabriel. **Être et Avoir**. Paris: Éditions Universitaires, 1991 (1º ed. 1935).

_____. **Journal métaphysique**. Paris: Gallimard, 1927.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2001 (1º ed.1945). [Fenomenologia da Percepção. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.]

_____. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 2001 (1º ed. 1964). [O Visível e o Invisível. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.]

RICŒUR, Paul. **À l'école de la phénoménologie**. Paris: Vrin, 1986. [Na escola da fenomenologia. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.]

_____. **Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II**. Paris: Editions Points, 1998 (1º ed.1986). [Do texto à ação. Ensaios de hermenêutica II. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto Alegre: Rés, 1989.]

_____. **Écrits et conférences 2. Herméunetique**. Paris: Éditions du Seuil, 2010. [Escritos e conferências 2. Hermenêutica. Trad. Lúcia P. de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2011.]

_____. **Écrits et conférences 3. Anthropologie philosophique**. Paris: Éditions du Seuil, 2013. [Escritos e conferências 3. Antropologia filosófica. Trad. Lara C. de Malimpensa. São Paulo: Edições Loyola, 2016.]

_____. **Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe**. Paris: Temps présent, 1948.

_____. **Histoire et Vérité**. Paris: Editions Points, 2011. [História e Verdade. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de janeiro: Forense, 1968.]

_____. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Éditions du Seuil, 2000. [A memória, a história, o esquecimento. Trad. Alain François. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.]

_____. **Lectures 2. La contrée des philosophes**. Paris: Éditions du Seuil, 1992. [Leituras 2. A região dos filósofos. Trad. Marcelo Perine e Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.]

_____. **Lectures 3. Aux frontières de la philosophie**. Paris: Éditions du Seuil, 1994. [Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia. Trad. Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.]

_____. **Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I**. Paris: Éditions Points, 2013 (1º ed. 1969). [O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.]

_____. **Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire**. Prefácio de J. Greisch. Paris: Édition Points, 2009 (1º ed. 1950).

_____. **Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité.** Prefácio de J. Greisch. Paris: Édition Points, 2009 (1^o ed. 1960).

_____. **Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle.** Paris: Esprit, 1995.

_____. **Soi-même comme un autre.** Paris: Éditions du Seuil, 1990. [O si mesmo como um outro. Trad. Lucy M. Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.]

_____. **Temps et récit. Tome III.** Paris: Éditions du Seuil, 1985. [Tempo e narrativa. Tomo III. Trad. Roberto L. Ferreira. Campinas, SP: Papirus, 1997.]

TIAHA, David-Le-Duc. **Paul Ricœur et le paradoxe de la chair.** Brisure et suture. Paris: L'Harmattan, 2009.

Recebido em: 18/05/2023

Aceito em: 11/17/2023