



Sobre o sofrimento humano: uma hermenêutica da carne a partir de Richard Kearney e Paul Ricoeur

On human suffering: a carnal hermeneutics based on Richard Kearney and Paul Ricoeur

Jefferson ZEFERINO¹

 0000-0002-5376-4587

Marcio Luiz FERNANDES¹

 0000-0002-0944-1676

Resumo

O texto, metodologicamente pautado numa análise bibliográfica, apresenta, no horizonte do distanciamento social causado pela pandemia de Covid-19, uma reflexão acerca da hermenêutica da carne, conforme proposta por Richard Kearney em diálogo com o pensamento de Paul Ricoeur em sua abordagem do sofrimento humano e a partir de textos selecionados que corroboram com a discussão ricoeuriana iniciada pelo filósofo irlandês. A tensão entre encarnação e excarnação (desencarnação) é problematizada na direção de que uma sabedoria prática é solicitada pela experiência humana de sofrimento no caminho de humanização do humano por meio da sensibilização à alteridade. A encarnação, como tema de uma teologia pública, portanto, é considerada na relação do ser consigo mesmo, com o outro, com os outros (coletividade) e com o mundo, além de ser compreendida como um tornar-se profundamente humano na esteira bonhoefferiana. A capacidade de importar-se com o sofrimento do outro, portanto, é constitutiva de uma inteligência da pele. Isso posto, este trabalho se estrutura da seguinte maneira: (a) O conceito e o percurso teórico de uma hermenêutica carnal; (b) A questão do sofrimento humano a partir de Ricoeur; (c) Considerações acerca da relação entre humanização, sensibilização e encarnação à luz de uma hermenêutica da carne, seguidas de uma apresentação sintética dos resultados à guisa de conclusão.

Palavras-chave: Fenomenologia. Hermenêutica carnal. Teologia pública.

Abstract

Methodologically based on a bibliographical analysis and considering the horizon of the social distancing due to the Covid-19 pandemic, the text presents a reflection on carnal hermeneutics. It follows the development of that hermeneutics by Richard Kearney in his dialogue with Paul Ricoeur's approach on human suffering and the selected works that converse with the ricoeurian discussion as set by the Irish philosopher. The tension between incarnation and excarnation (disincarnation) is problematized in the sense that practical wisdom is requested by the human experience of suffering found in the way of human humanization and sensitization to alterity. Incarnation, as a theme for public theology, is considered regarding the relationship of one with oneself, with the other, with the others (collectivity), and with the world. It is also comprehended as a way of becoming profoundly human, following Bonhoeffer. Thus, the ability to care for others is constitutive of an intelligence of the skin. The work is structured as follows: (a) The concept and theoretical course of a carnal hermeneutics; (b) Human suffering as built from Ricoeur's works; and (c) Remarks on the relationship among humanization, sensitization, and incarnation in the light of a carnal hermeneutics followed by a synthetic presentation of the results as a conclusion.

Keywords: Phenomenology. Carnal hermeneutics. Philosophical hermeneutics. Public theology.

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Programa de Pós-Graduação em Teologia. R. Imaculada Conceição, 1155, Prado Velho, 80215-901, Curitiba, PR, Brasil. Correspondência para/Correspondence to: J. ZEFERINO. E-mail: <zeferino.jefferson@puccpr.edu.br>.

Introdução

Partindo da noção de que a relação tátil humaniza, sua ausência pode ser a origem da desumanização. Corre-se o risco do surgimento de uma geração em processo de “excarnação” (desencarnação). Essa crise, que já se fazia presente, é evidenciada no atual contexto de pandemia. Richard Kearney (2014) localiza o problema da excarnação no âmbito do virtual. Se as relações eletronicamente mediadas podem ter como resultado a reificação do outro, talvez uma geração que seja educada para o não contato esteja sendo condenada à sua dessensibilização. Nesse sentido, inclusive a depressão pode se relacionar à ausência de relacionamentos significativos, como afirma o filósofo Byung-Chul Han (2017, p. 27) no contexto de sua análise sobre uma sociedade do desempenho: “Mas pertence também à depressão, precisamente, a carência de vínculos, característica para a crescente fragmentação e atomização do social”².

O alerta da possibilidade de que a Covid-19 se torne endêmica, ou ainda a ameaça de que novas pandemias surjam num futuro próximo, podem transformar a convivência humana³. É imaginável, porque atual, uma realidade em que a presença do outro seja em si um risco. Além da corrente vivência traumática pela qual passa a humanidade e todas as consequências que ela traz consigo “já agora”⁴, existe também um “ainda não” que pode resultar não mais no distanciamento social como medida temporária, mas como *ethos*.

A pergunta feita por Kearney (2014) frente à virtualização das relações está diante de uma nova espiral de complexidade. O filósofo indaga: “Estamos perdendo nossos sentidos? Em nosso mundo cada vez mais virtual, estamos perdendo o contato com o próprio sentido do toque? E se assim for, e daí?” (KEARNEY, 2014, *online*, tradução nossa)⁵. Esse “e daí?” tem a ver com uma séria tematização da questão. Uma melhor tradução poderia ser: “e então, o que fazer?”. Contudo, acontecimentos recentes influenciam a tradução para que essa formulação possa ser problematizada com outro “e daí?”. No dia em que o Brasil ultrapassava a marca das cinco mil mortes por causa da Covid-19, seu governante “supremo” respondia a jornalistas com a mesma expressão⁶. O presidente ainda disse lamentar e se solidarizar com as vítimas após ser informado de que a entrevista estava sendo transmitida ao vivo (SENRA, 2020).

A falta de sensibilidade de algumas pessoas em relação a outras, além de possíveis causas psíquicas, pode também ser oriunda da ausência de toque, de contato humano, de ressonância⁷. Kearney (2014),

² O presente texto é também fruto das discussões da disciplina “Temas de Fé e Sociedade” do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná lecionada pelos autores de modo compartilhado em 2019 e 2020. Trata-se, portanto, de uma análise de parte do quadro teórico utilizado por eles. Como não poderia deixar de ser, no ano corrente a matéria se ocupou da relação entre fé e sociedade no horizonte da pandemia do novo Coronavírus. Com base metodológica fenomenológica e hermenêutica, se deu atenção às experiências dos discentes e de estudos de caso trazidos por eles, bem como à tentativa de abordagem interpretativa nos limites possíveis de qualquer análise que esteja sendo feita de dentro da tempestade. Os autores agradecem, portanto, aos e às discentes do PPGT por suas valiosas contribuições em variados níveis, que enriqueceram e aprofundaram o debate aqui apresentado. Um resultado bibliográfico anterior também oriundo dessa disciplina foi a publicação de textos de discentes em formato de dossiê no Caderno Teológico da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (CANDIOTTO; ZEFERINO; FERNANDES, 2019).

³ A Organização Mundial da Saúde alerta que o vírus pode não desaparecer, tornando-se endêmico como outras doenças (FARGE; SHIELDS, 2020). O episódio “Explicando a próxima pandemia”, da série Explicando (2019), bem como a série dela derivada “A atual pandemia – Explicando... O Coronavírus” (2020) avaliam que o risco de uma pandemia de gripe já era previsto e indicam que várias outras doenças com potencial pandêmico continuam sendo monitoradas (A ATUAL PANDEMIA, 2020). Em entrevista à BBC, o Professor Eduardo Massad indica que uma pandemia causada por uma doença com maior capacidade letal poderia ser devastadora (MANIR, 2020).

⁴ Evidencia-se a terrível experiência de enfermos e suas famílias que não conseguem se despedir, gerando uma dor enorme tanto à vítima que acaba morrendo quanto aos familiares que não podem acompanhá-la em seus últimos dias e a quem também é vedado o direito da despedida em um funeral. Dupla morte é uma designação que está sendo utilizada para esse tipo de fenômeno. Sobre isto ver Araújo (2020).

⁵ No original: “Are we losing our senses? In our increasingly virtual world, are we losing touch with the sense of touch itself? And if so, so what?” (KEARNEY, 2014, *online*).

⁶ Traduzida para o inglês como “so what” em um Editorial do The Lancet (2020), o uso da expressão leva à percepção de que o governante seja uma grande ameaça para o país no contexto da pandemia.

⁷ Sobre esse tema ver Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung (ROSA, 2016). Diante da questão da violência e no âmbito teológico, já recorreram ao pensamento do sociólogo alemão Sinner e Westphal (2019).

ao explicar a importância do tato para a construção do humano, mostra como na literatura a própria pele é descrita de modo a distinguir seres com maior ou menor sensibilidade, como, por exemplo, as contraposições entre Ulisses e o Ciclope na Odisseia de Homero ou ainda entre Jacó e Esaú como narrado no texto bíblico. Em português, a expressão “casca grossa” também remete a uma sensibilidade atenuada em virtude de tudo que já se viveu e sofreu. Há, portanto, um modo de subjetivação do sofrimento que pode dessensibilizar um indivíduo.

Com a discussão sobre o tato, se pretende elaborar uma contraposição entre encarnação e excarnação (desencarnação)⁸. Como ideia de fundo, evoca-se o cristianismo encarnacional de Bonhoeffer (2009), para quem a encarnação de Cristo significa um processo de humanização a ser eticamente assumido pelo cristão. Encarnar-se é tornar-se profundamente humano (ZIMMERMANN, 2016).

Isso posto, passa-se à relação entre humanização, sensibilização e encarnação por meio de uma fenomenologia hermenêutica do toque/tato (*touch*) e, em consequência, da compreensão da existência humana como vivência sensível, dentro da qual narrativas de sofrimento possuem uma tarefa pedagógica⁹. A capacidade de importar-se com o sofrimento do outro, portanto, é constitutiva de uma inteligência da pele. Com o intuito de construir o caminho para essa afirmação conclusiva, este trabalho é composto pelos seguintes momentos: (a) A ideia de uma hermenêutica carnal; (b) A questão do sofrimento humano a partir de Ricoeur; (c) Considerações acerca da relação entre humanização, sensibilização e encarnação à luz de uma hermenêutica carnal, seguidas de uma apresentação sintética do percurso realizado neste trabalho à guisa de conclusão.

Uma hermenêutica da carne

A hermenêutica carnal se ocupa do “[...] excesso de sentido oriundo de nossa corporificação carnal, seu papel em nossa experiência e compreensão, e sua relação com o mundo mais amplo” (KEARNEY; TREANOR, 2015, p. 1, tradução nossa)¹⁰. Ela está baseada nos seguintes princípios: (1) “A existência humana requer uma arte da compreensão, bem como uma ciência da explicação”; (2) “Nossa compreensão envolve um ser-no-mundo com espaço-temporal finito”; (3) “Nossa experiência finita pede por uma apreciação fenomenológica do sentido como uma projeção de possibilidade e recepção da realidade”; (4) “Este sentido envolve mediações ‘sensíveis’ num amplo arco de significação, abrangendo desde o domínio proto-linguístico da sensação e orientação corporal até as mais avançadas formas de articulação linguística”; (5) “Este arco hermenêutico estendido transcende o tradicional dualismo entre compreensão racional e sensibilidade corporal, além de reverter a prejudicial hierarquia dos sentidos onde visão e audição superam paladar e tato”; (6) “Esta reversão – ou mais precisamente redistribuição –, de nossos sentidos corpóreos nos permite ver como as mais carnis de nossas sensações já são interpretações [...]”; (7) “Esta redistribuição igualitária dos sentidos convida a hermenêutica a percorrer ‘todo o caminho’,

⁸ No contexto deste trabalho, o termo desencarnação é utilizado como sinônimo para excarnação. Também no contexto de uma hermenêutica que valoriza a corporeidade e numa crítica à tradição idealista, Falabretti (2016, p. 196) apresenta dois prejuízos ligados ao que chama de “dialéticas da desencarnação”: “(1) a perda da experiência originária do Ser dada na existência corporal; e, como consequência direta, (2) o não reconhecimento do desejo como expressão primitiva da nossa vida intencional”.

⁹ A necessidade de uma antropologia que compreenda o humano em sua completude é assumida na proposta educacional do Papa Francisco. As assim chamadas *Scholae Occurrentes* promovem uma cultura do encontro, valorizando os esportes, as artes, as tecnologias e uma visão integral da pessoa humana (SCHOLAE OCCURRENTES, *on-line*).

¹⁰ No original: “[...] *the surplus of meaning arising from our carnal embodiment, its role in our experience and understanding, and its engagement with the wider world*” (KEARNEY; TREANOR, 2015, p. 1).

abandonando tendências residuais de opor linguagem a sensibilidade, palavra a carne, texto a corpo” (KEARNEY; TREANOR, 2015, p. 2, grifo do autor, tradução nossa)¹¹.

Há, portanto, uma identificação entre palavra e corpo/carne¹². Assume-se que tudo que se vive é corporalmente mediado. Mais, os organizadores de “Carnal hermeneutics” objetivam compreender o corpo como mediação com “A carne do mundo” (“The flesh of the world”). A carne forma e informa o humano; trata-se do meio que conecta os sentidos aos excessos de sentido, sejam eles da ordem da alegria ou do sofrimento (KEARNEY; TREANOR, 2015, p. 2).

Kearney parte da premissa de que a existência acontece hermeneuticamente nessa relação entre carne e palavra e que dicotomias que colocam o materialismo e o empírico de um lado e o idealismo e o transcendental de outro estão ruindo. Ademais, desde a própria relação etimológica entre saber e sabor, o autor compreende que a sabedoria é táctil. “Ter um toque apropriado é tocar e ser tocado com sabedoria. Tocar bem é viver bem. A hermenêutica começa aí: na carne. E segue todo o caminho, da cabeça aos pés” (KEARNEY, 2015, p. 15, tradução nossa)¹³.

A fenomenologia deu atenção ao corpo (*Leib*); no entanto, com a virada linguística da década de 1960 com Ricoeur e Gadamer – por mais que ambos compreendessem suas construções teóricas como fenomenologias hermenêuticas e valorizassem a práxis –, aconteceu um distanciamento da carne; mesmo que se partisse dela, não necessariamente se voltava a ela. É justamente nesse retorno à carne que está a tarefa de uma hermenêutica carnal (KEARNEY, 2015).

A partir de Aristóteles, Kearney (2015) fala da carne como mediação (*metaxu*), sendo ela o espaço que produz relação por meio da diferença entre o outro (pessoas, objetos, mundo) e eu. Há significado em toda extensão da experiência humana corporal, da corrente sanguínea à pele. Essa perspectiva se opõe à prevalência da visão sobre o tato e do dualismo entre razão e carne na filosofia ocidental, no que o filósofo irlandês, passando por Husserl, busca, sobretudo, em Merleau-Ponty e Ricoeur, elementos para a construção de uma hermenêutica carnal.

De Husserl destaca-se, sobretudo, a noção de um corpo vivo (*Leib*) que, por meio do tato e associado aos demais sentidos, é capaz de compreender a relação entre um aqui e alguém ou algo que esteja lá, fora de mim. O corpo, sensível e encarnado, é já em si apreensão da realidade (KEARNEY, 2015). “Antes de estarmos conscientes de nós mesmos enquanto seres falantes, estamos em relações corpóreas significativas com outros” (KEARNEY, 2015, p. 29, tradução nossa)¹⁴.

A perspectiva de uma sensação dupla é explorada por Merleau-Ponty com base em Husserl. O fenomenólogo francês trata da carne como entrelaçamento (*Verflechtung*) entre perceber e ser percebido (tocar e ser tocado, ver e ser visto, ver e ser tocado, tocar e ser visto), dinâmica que é aplicada também à linguagem: “O eu que fala palavras é falado em palavras” (KEARNEY, 2015, p. 37, tradução nossa)¹⁵.

¹¹ No original: “Human existence requires an art of understanding as well as a science of explanation”; “Our understanding involves a finite, spatiotemporal being-in-the-world”; “Our finite experience calls for a phenomenological appreciation of meaning as a projection of possibility and reception of reality”; “This meaning involves ‘sense’ mediations in a wide arc of signifying ranging from the proto-linguistic domain of corporeal sensation and orientation to the most advanced forms of linguistic articulation”; “This extended hermeneutic arc transcends the traditional dualism between rational understanding and embodied sensibility, and reverses the prejudicial hierarchy of the senses where sight and hearing trump taste and touch”; “This reversal – or more accurately redistribution – of our bodily senses enables us to see how the most carnal of our sensations are already interpretations [...]”; “This equiprimordial redistribution of the senses invites hermeneutics to go “all the way down,” abandoning residual tendencies to oppose language to sensibility, word to flesh, text to body” (KEARNEY; TREANOR, 2015, p. 2).

¹² O leitor familiarizado com a teologia cristã logo fará uma relação com o prólogo joanino. Essa intuição é levada adiante por John Manoussakis (2015) na mesma obra organizada por Kearney e Treanor.

¹³ No original: “To have the right touch is to touch and be touched wisely. Touching well is living well. Hermeneutics begins there: in the flesh. And it goes all the way down, from head to foot” (KEARNEY, 2015, p. 15).

¹⁴ No original: “Before we are conscious of ourselves as speaking beings, we are in meaningful corporeal relations with others” (KEARNEY, 2015, p. 29).

¹⁵ No original: “The I which speaks words is the I spoken in words” (KEARNEY, 2015, p. 37).

A carne, portanto, é a origem da percepção e da palavra e a membrana entre elas. “Ele [Merleau-Ponty] afirma que a carne é ao mesmo tempo o que faz o mundo aparecer (enquanto tocante-falante) e o que pertence ao mundo (enquanto tocado-falado)” (KEARNEY, 2015, p. 38, tradução nossa)¹⁶. Esse entrelaçamento não pode ser reduzido a dicotomias, mas é um elemento ontológico no qual o humano, simultaneamente, se encontra como quem sente e é sentido, fala e é falado. Assim, não somente carne e visão estão entrelaçadas corporalmente, mas estão em continuidade com a existência na carne do mundo. Não se deve, porém, apressar-se numa amálgama indiferenciada; pelo contrário, há algo de invisível ou intocável (mistério?)¹⁷ no outro e que está sempre presente (KEARNEY, 2015).

Na sequência, Kearney se ocupa da percepção diacrítica merleau-pontyana que está relacionada à ideia de estrutura: “Pode-se dizer que nossas sensações carnis mais básicas estão estruturadas diacriticamente na medida em que estão estruturadas como as diferenciações fonéticas da linguagem” (KEARNEY, 2015, p. 43, tradução nossa)¹⁸, o que coloca a discussão nas bases da expressão cultural e não numa fundação metafísica (causa natural). A sensação carnal opera como uma dobra (*pli*) na carne do mundo, na qual elas coexistem. A percepção é cocriadora do mundo na mesma medida em que é recepção (passividade) (KEARNEY, 2015).

A identificação entre palavra e carne está na base da descrição merleau-pontyana da sensação como comunhão eucarística diacrítica, na qual os elementos sacramentais não apenas simbolizam, mas são a presença real de Deus. A dupla sensação é também dupla encarnação. Os elementos da ceia não são vistos como objetos, mas recebidos em relação simpatética (*sin – pathos*). “Em outras palavras, cada encontro sensorial com a estranheza do mundo é um convite a um ‘pacto natal’ onde, por meio de uma ‘simpatia diacrítica’, o humano [*human self*] e o mundo estranho dão à luz um ao outro” (KEARNEY, 2015, p. 46, grifo nosso, tradução nossa)¹⁹. O autor continua: “A sensação sacramental é a relação reversível entre o eu mesmo e os outros, onde o sensível dá à luz a si mesmo por meio de mim. Que belo exemplo de hermenêutica carnal. Sensação cotidiana como empatia por excelência” (KEARNEY, 2015, p. 46, tradução nossa)²⁰.

De acordo com Richard Kearney (2015), há elementos de uma hermenêutica carnal em Ricoeur numa fase posterior, a partir de “O si-mesmo como outro” (“*Oneself as another*”, 1992b, publicação original de 1990), que retoma alguns aspectos de seu pensamento sob influência husserliana em “O voluntário e o involuntário” (“*Freedom and nature: the voluntary and the involuntary*”, 1966, publicação original de 1950), mas que é descontinuada na década de 1960 em virtude de sua virada textual.

Em “O voluntário e o involuntário”, para Kearney (2015, p. 49), há uma “proto-hermenêutica da carne” (“*proto-hermeneutics of the flesh*”) na compreensão da sensibilidade afetiva enquanto mediação da avaliação do mundo. Em seu diagnóstico do corpo, Ricoeur desenvolve a ideia de um “cogito encarnado” na identificação entre “sentir e pensar”. “Afetividade e pensamento estão conectados desde o início por um vínculo de mútua inerência e aderência. Os dois corpos (interior e exterior) não são realidades

¹⁶ No original: “*He claims that flesh is both what makes the world appear (as touching-speaking) and what belongs to the world (as touched-spoken)*” (KEARNEY, 2015, p. 38).

¹⁷ Em sua descrição da ideia de co-humanidade (*Mitmenschlichkeit*), Karl Barth compreende que há no outro sempre um mistério que não me permite dominá-lo (ZEFERINO, 2018, p. 256). Essa percepção, para os autores, pode ser relacionada com o pensamento de Merleau-Ponty e com as discussões sobre a dignidade humana como continuação da tematização de uma hermenêutica carnal. Eis uma relação a ser desenvolvida em trabalhos futuros.

¹⁸ No original: “*Our most basic carnal sensations may thus be said to be structured diacritically in so far as they are structured like the phonetic differentiations of language*” (KEARNEY, 2015, p. 43).

¹⁹ No original: “*In other words, each sensory encounter with the strangeness of the world is an invitation to a ‘natal pact’ where, through a form of ‘diacritical sympathy,’ the human self and the strange world give birth to one another*” (KEARNEY, 2015, p. 46).

²⁰ No original: “*Sacramental sensation is a reversible rapport between myself and others, wherein the sensible gives birth to itself through me. What a fine example of carnal hermeneutics. Everyday sensation as exquisite empathy*” (KEARNEY, 2015, p. 46).

separadas, mas dois modos de ‘ler’ a mesma carne – externamente (como natureza) e internamente (como encarnação)” (KEARNEY, 2015, p. 49, tradução nossa)²¹. Mais, “O corpo existente enquanto carne vivente é a fonte original da hermenêutica carnal; é o que torna nosso saber primordial um saber-fazer, uma inteligência da vida” (KEARNEY, 2015, p. 48, grifo do autor, tradução nossa)²².

Daí que necessidade e vontade se entrecruzam não apenas como projeção para fora, mas como detecção afetiva das qualidades sensíveis no mundo. “A imaginação carnal – testemunhada na necessidade, no prazer e no desejo – já é um diagnóstico no qual julgamentos primitivos se tornam afetivos e efetivos” (KEARNEY, 2015, p. 48, tradução nossa)²³. Ademais, os valores, nesse contexto, só significam algo se eles “me tocam”, pois “imaginar o mundo na carne é uma questão de sentimento, valoração e ação” (KEARNEY, 2015, p. 48, tradução nossa)²⁴.

Quarenta anos mais tarde, em “O si-mesmo como outro”, Ricoeur fala do corpo próprio como carne que é mediação entre intimidade e alteridade (exterioridade do mundo). Trata-se de perceber o corpo próprio (*Leib*) simultaneamente como um corpo entre outros (*Körper*). A experiência na carne origina um senso de pertencimento que ancora o corpo ao ser (*self*). “A carne é o lugar em que *existimos* no mundo como quem sofre e age, *pathos* e *práxis*, resistência e empenho” (KEARNEY, 2015, p. 51, grifo do autor, tradução nossa)²⁵. É por meio do tato que se conhece a existência externa assim como a interna.

Ao abordar as “Meditações cartesianas” de Husserl, Kearney aponta que o fenomenólogo alemão compreende a necessidade da construção do si em diferenciação à alteridade. Daí que a carne se torna referência para a alteridade. “A carne é o que me há de mais próprio e de mais estranho” (KEARNEY, 2015, p. 51, tradução nossa)²⁶. O tato antecede o poder e o querer, o que dá suporte à própria alteridade do si-mesmo, elemento ignorado por Husserl ao não compreender que meu corpo (*Leib*) é também um corpo (*Körper*) entre outros. “Para que a carne seja parte do mundo (*mondaneiser*) é necessário que se seja não apenas si-mesmo, mas si-mesmo como outro – um ser [*self*] com os outros” (KEARNEY, 2015, p. 51, grifos do autor, tradução nossa)²⁷. Somente assim, resguardada minha própria alteridade e a alteridade dos outros, é que eles não podem ser reduzidos ao si mesmo. Ser com os outros, portanto, é elemento constitutivo do ser. (KEARNEY, 2015).

Kearney (2015) explica que o rosto levinasiano deve ser interpretado como linguagem, complementando assim o caminho para uma nova hermenêutica carnal. A minha carne, como um corpo entre outros, é o lugar da analogia. “O outro é revelado para a minha carne como ambos, está inscrito na minha relação corpórea por meio da carne e como algo já sempre transcendente” (p. 53, grifo do autor, tradução nossa)²⁸. Há sempre uma diferença, uma distância, tanto que a minha experiência nunca

²¹ No original: “Affectivity and thought are thus connected from the outset by a tie of mutual inherence and adherence. The two bodies (inner and outer) are not separate realities but two ways of “reading” the same flesh – externally (as nature) and internally (as incarnation)” (KEARNEY, 2015, p. 49).

²² No original: “The existing body as living flesh is the original source of carnal hermeneutics; it is what makes our first *savoir* a *savoirfaire*, a *savvy of life*” (KEARNEY, 2015, p. 48).

²³ No original: “The carnal imagination – witnessed in need, pleasure and desire – is already a diagnostics in which primal judgments become both affective and effective” (KEARNEY, 2015, p. 48).

²⁴ No original: “Imagining the world in the flesh is a matter of feeling, valuing, and doing” (KEARNEY, 2015, p. 48).

²⁵ No original: “Flesh is the place where we exist in the world as both suffering and acting, *pathos* and *praxis*, resistance and effort” (KEARNEY, 2015, p. 51)

²⁶ No original: “Flesh is what is both most mine and most other” (KEARNEY, 2015, p. 51).

²⁷ No original: “In order to make flesh part of the world (*mondaneiser*) one needs to be not just oneself but oneself as another – a self with others” (KEARNEY, 2015, p. 51).

²⁸ No original: “The other is revealed to my flesh as both inscribed in my embodied relation through flesh and as always already transcendent” (Kearney, 2015, p. 53).

será igual a do outro. “A compreensão analógica entre dois seres encarnados [*embodied selves*] nunca é completa ou adequada. Assimilação total é impossível” (KEARNEY, 2015, p. 54, tradução nossa)²⁹. O autor continua: “E é justamente em virtude da irreduzível distância da alteridade no coração da nossa carne que a mediação hermenêutica está sempre em operação” (KEARNEY, 2015, p. 54, tradução nossa)³⁰. Quando se vai além da própria carne é que a fenomenologia atinge seu limite e a hermenêutica se faz necessária (KEARNEY, 2015).

Assim, a relação hermenêutica entre eu e o outro compreende o outro como alguém que consegue dizer “eu”, assim como eu, que é semelhante a mim, mas ao mesmo tempo não pode ser reduzido a mim. O outro que se mostra pode ser “lido” à distância em sua própria transcendência e imanência. Uma hermenêutica carnal, portanto, é também uma hermenêutica diacrítica, que concebe o espaço da diferença (KEARNEY, 2015).

Desse modo, Kearney entende que o pensamento ricoeuriano conjuga o movimento husserliano do eu para o outro e o levinasiano do outro para mim, corrigindo o excesso egológico do primeiro e o heterológico do segundo. “Ele [Ricoeur] traça um meio termo entre a fenomenologia da imanência carnal de Husserl e a radical transcendência ética de Levinas” (KEARNEY, 2015, p. 54).

Uma hermenêutica diacrítica do diálogo preserva a diferença, mas se opõe a uma total separação. É por meio da mediação linguística, do diálogo, que a tarefa da hermenêutica carnal é responsável por construir um equilíbrio na relação do eu com o outro e do outro com o eu. Contudo, tal linguagem não pode estar limitada às palavras e à escrita; deve conjugar o tato e o sentir. O diálogo, por sua vez, também não pode ser limitado aos falantes, mas abrir-se à possibilidade da relação entre os corpos, de sensibilização e compreensão (KEARNEY, 2015). O filósofo irlandês conclui a reflexão desse tópico com as seguintes palavras:

Assim, o mais simples fenômeno do tato conduz até a mais complexa filosofia. Pois, o mais simples é o mais complexo e permanece o mais enigmático. Ao colocar tais questões, Ricoeur abre a porta onde fenomenologia e hermenêutica podem atravessar a porta basculante da carne. Ele marca um recomeço. Porém, resta muito trabalho a ser feito (KEARNEY, 2015, p. 55, grifo do autor, tradução nossa)³¹.

Kearney (2015) termina seu texto com uma preocupação acerca do mundo virtual como novo desafio para se pensar a questão da mediação, além de alertar ao tema da excarnação, elemento que ilustra as considerações iniciais deste estudo. Portanto, pode-se perceber que há na hermenêutica carnal uma inquietação acerca da dinâmica entre encarnação e excarnação. Na sequência, continuar-se-á a discussão acerca do pensamento ricoeuriano após seu retorno à carne, com uma atenção específica ao tema do sofrimento humano.

Sobre o sofrimento humano

Em continuidade com uma hermenêutica carnal, o presente tópico se dedica à questão do sofrimento em Ricoeur como tema da carne. Não se pretende esgotar essa discussão, mas perceber, a partir de textos

²⁹ No original: “The analogizing grasp between two embodied selves is never complete or adequate. Total assimilation is impossible” (KEARNEY, 2015, p. 54).

³⁰ No original: “And it is precisely because of the irreducible distance of alterity at the very heart of our flesh that hermeneutic mediation is always operative” (KEARNEY, 2015, p. 54).

³¹ No original: “Thus does the simplest phenomenon of touch lead to the most complex of philosophies. Because the simplest is the most complex and remains the most enigmatic. In posing such questions, Ricoeur opens a door where phenomenology and hermeneutics may cross in the swing door of the flesh. He marks a new beginning. But much work remains to be done” (KEARNEY, 2015, p. 55).

selecionados, a densidade da noção ricoeuriana do sofrimento humano à luz da hermenêutica carnal. Para tanto, três textos de Ricoeur serão levados em consideração. O primeiro reflete acerca da relação entre dor e sofrimento (1992) e se inscreve no contexto de “O si-mesmo como outro”; o segundo trata das feridas da memória (2002) e o terceiro está disposto na obra “Carnal hermeneutics”, sendo que aqui será utilizada a versão traduzida para o português como “Memória, história, esquecimento” (2003)³². Os dois últimos textos se relacionam com a obra “A memória, a história, o esquecimento” (2007).

Em “O sofrimento não é a dor”, texto oriundo de uma fala de Ricoeur em um colóquio realizado pela Associação Francesa de Psiquiatria no ano de 1992, percebe-se a influência de seu último grande trabalho até o momento, publicado em 1990: “O si-mesmo como outro”. A estrutura da alocução está relacionada com a de seu livro em que se ocupa do ser que fala, age, narra sua história e que possui responsabilidade (RICOEUR, 1992b). Além disso, não se pode deixar de notar as seguidas referências, no texto, ao questionamento “Por que meu filho?”, que refletem a experiência de sofrimento do filósofo francês como um pai que perdeu seu filho em meados da década anterior.

Ricoeur (1992a, p. 1) diz que sua abordagem se apoia “[...] apenas na experiência humana mais comum e mais universal do sofrer”³³. O humano capaz (*l’home capable*) – expressão da antropologia filosófica que atravessa o pensamento ricoeuriano e que trata da abordagem das capacidades e vulnerabilidades humanas e de como elas se relacionam com a vida em comunidade e a ação humana responsável (PELLAUER; DAUENHAUER, 2016) –, como tema da clínica e da fenomenologia, é aqui apresentado como o humano que sofre e que é capaz de suportar o sofrimento.

Acerca da distinção entre dor e sofrimento o autor afirma:

[...] concordaremos por isso em reservar o termo dor para os efeitos sentidos como localizados nos órgãos particulares do corpo ou no corpo inteiro, e o termo sofrimento aos efeitos suscitados sobre a reflexividade, a linguagem, a relação a si, a relação ao outro, a relação ao sentido, ao questionamento [...] (RICOEUR, 1992a, p. 1).

Além disso, Ricoeur (1992a, p. 2) compreende ser importante pensar o sofrimento em dois eixos: (1) “O primeiro é o da relação entre o si próprio e o outro; como é que nestes signos, o sofrer se dá ao mesmo tempo como alteração da relação a si e da relação a outrem”. (2) “O segundo eixo é o do agir e padecer”. O segundo, em relação perpendicular ao primeiro, conjuga ação e sofrimento: “Ela põe a tônica no fato de apenas os agentes poderem igualmente ser sofredores” (Ricoeur 1992a, p. 2). Ainda um terceiro momento questiona o sentido do sofrimento.

Acerca do eixo “si mesmo-outro”, o autor identifica ser e sofrer de tal modo que, ao sofrer, o humano é “ferida aberta”, distanciando-se da representação do mundo e da relação com o outro. “Este dobrar-se sobre si é ainda amplificado pela suspensão da dimensão representativa; enquanto penso ‘qualquer coisa’, sofro de forma absoluta” (RICOEUR, 1992a, p. 2). Em relação ao outro, acontece uma separação que Ricoeur descreve em quatro tópicos: (1) “O sofredor é único” (RICOEUR, 1992a, p. 2); (2) “O outro não pode compreender-me, nem ajudar-me; entre mim e ele, a barreira é intransponível: surge a solidão do sofrer [...]”; (3) O outro é quem me faz sofrer – “A ferida do sofrer”; (4) O inferno do sofrer é vivido por quem se sente eleito pelo sofrimento. Ainda nesse contexto, o autor também fala do sofrimento autoinfligido, relacionado à estima de si (RICOEUR, 1992a, p. 3).

³² Como são textos traduzidos disponibilizados no site da Universidade de Coimbra e oriundos de conferências, utilizou-se o ano de realização dos eventos foi usado como referência para as citações.

³³ Susin (2019) fala sobre a realidade humana de dor e sofrimento, sobretudo nas camadas mais excluídas da população, como elemento mais universal para se pensar a vida humana teologicamente.

O eixo *agir e padecer* ocupa grande parte de sua reflexão e é desenvolvido em relação com o primeiro eixo. Assim, do dano à intencionalidade decorre também a compreensão da relação entre o sofrimento e ação (“diminuição da capacidade de agir”) (RICOEUR, 1992a).

Então, a partir de sua obra “O si-mesmo como outro”, o autor introduz quatro níveis de análise:

O da palavra, o do fazer no sentido limitado do termo, o da narração, enfim o da imputação moral. A isso corresponderia do lado do sofrer todas as feridas que afectam alternadamente o poder dizer, o poder fazer, o poder narrar (-se), o poder estimar-se a si mesmo como agente moral. E como, em cada um dos níveis, se volta ao paradoxo anterior do si intensificado e do si separado do outro, obtém-se assim uma matriz de dupla entrada, construída, como dissemos, sobre dois eixos ortogonais (RICOEUR, 1992a, p. 3).

A “incapacidade de dizer” toma forma no espaço do rosto por meio das lágrimas e do grito e em forma de queixa como apelo por ajuda e exigência ao outro (RICOEUR, 1992a).

A “incapacidade de fazer” revela a distância entre querer fazer e poder fazer. O suportar, por sua vez, é incorporado como capacidade mínima de ação diante da passividade do sofrimento. Na relação com o outro, há diante de si outros agentes que também sofrem. Na sensação de se estar entregue ou à mercê de outrem, pode-se pensar na ajuda e no cuidado, mas também se pode tratar da violência sofrida em que diante de mim está quem me faz sofrer; sinto-me vítima (RICOEUR, 1992a).

A “incapacidade de narrar” está relacionada à constituição da identidade enquanto identidade narrativa. “Lembre-mo-lo: uma vida é a história dessa vida, em busca de narração. Compreender-se a si mesmo é ser capaz de contar histórias sobre si próprio que sejam simultaneamente inteligíveis e aceitáveis e sobretudo aceitáveis”. Na incapacidade de narrar, portanto, interrompe-se também a relação com o outro, pois a narração de si é também um enredar-se nas histórias de outras pessoas. “Nesse sentido, poderíamos arriscar o termo inenarrável para exprimir esta incapacidade de narrar” (RICOEUR, 1992a, p. 4).

A “incapacidade de se estimar a si próprio” precisa ser avaliada no horizonte de que a “estima de si” é construída uma vez que se é capaz de estimar também a outras coisas. No eixo “si próprio-outro”, essa reflexão abrange a culpabilização de si-mesmo como outro. “Em particular, por ocasião da perda de um ente querido, quando somos levados a dizer-nos: realmente devo estar a ser punido por alguma coisa” (RICOEUR, 1992a, p. 5). Aqui, para que se escape desse labirinto infernal de tortura, é necessário que se reconheça o sofrimento não como culpa. Em outra dimensão, “a perda da estima de si pode ser sentida como um roubo ou uma violação exercida pelo outro”, seja ela simbólica ou real (RICOEUR, 1992a, p. 5). Novamente se abre o horizonte da queixa, agora direcionada contra quem faz sofrer (RICOEUR, 1992a).

Depois de pensar distintos níveis de sofrimento e sua afetação na relação si mesmo-outro por meio do binômio agir e padecer, o autor assume a tarefa de pensar o sentido do sofrimento. Isso posto, conclui-se, de saída, que “o sofrimento questiona”. Outra operação importante nesse contexto é a desvinculação do sofrimento da moral e, com isso, “[...] é preciso desintrincar o ser vítima do ser culpado”. O sofrimento, assim como o mal, existe sem dever ser” (RICOEUR, 1992a, p. 7). A grande pergunta, afinal, é “por que razão existe o que não deveria ser? A questão moral torna-se aqui questão metafísica” (RICOEUR, 1992a, p. 8).

Na relação com outrem, uma vez estabelecido que quem sofre sou eu e não o outro, também se abre a possibilidade da queixa como apelo, pedido de ajuda. Ainda assim, apesar de não se poder sofrer a dor do outro, pode-se dar algo, mesmo que com limites. “Não obstante permanece, como uma tímida esperança, a convicção arriscada e talvez insensata, de que o mundo poderia ser melhorado através do

que Jan Patocka chamava, nos seus últimos escritos, de a ‘solidariedade dos enfraquecidos’ (RICOEUR, 1992a, p. 8). Disso, decorre a possibilidade de uma esperança que conhece o sofrimento. Enfim, suportar, como sentido arcaico do sofrer, é “[...] perseverar no desejo de ser e no esforço para existir apesar de [...] É este ‘apesar de [...]’ que delinea a última fronteira entre a dor e o sofrimento, mesmo quando eles habitam o mesmo corpo” (RICOEUR, 1992a, p. 8).

“O bom uso das feridas da memória” é um texto oriundo de um discurso proferido em uma conferência ocorrida em julho de 2002, no qual Ricoeur fala do período em que viveu na região de *Le Chambon-sur-Lignon* e sobre quando lecionou no *Collège Cévenol* (entre 1945 e 1948). A região ficou famosa ao abrigar judeus durante a segunda guerra e foi o lugar onde ele retomou a vida e concluiu sua tese após a experiência em campos de concentração de 1940 a 1945. Apesar das dificuldades, no tempo da guerra teve intensa atividade intelectual, produzindo metade do seu trabalho doutoral, aplicando-se à tradução de *Ideen I*, de Husserl, nas margens das páginas do texto original, ocupando-se de uma intensa leitura de Jaspers enquanto desfrutava da companhia de seu exemplar de “Ser e tempo”, de Heidegger e de textos da literatura, além de, na companhia de outros cristãos reformados, dedicar-se a estudos bíblicos e de dogmática sob a influência de Karl Barth (DOSSE, 2017, p. 75, sobre as experiências no campo de concentração e p. 103 sobre o período que viveu em Le Chambon).

Nesse texto e no próximo deve-se observar a influência de seu último grande trabalho intelectual: “A memória, a história, o esquecimento” de 2007, publicado originalmente em 2000. A dimensão compartilhada da memória está na base da reflexão. A história do Plateau inspira um olhar para trás, que reconhece as atrocidades vividas, mas que também se alegra pela libertação, paz e reconciliação conseguidas. Assim, o autor atenta para as feridas da memória pessoal (solitária) e coletiva (partilhada). Essas memórias por vezes se confundem. Uma vez que estão enredadas nas histórias de uns e de outros, a memória coletiva e a minha se entrecruzam (RICOEUR, 2002).

O trabalho da memória, operação evocada por Ricoeur (2002), se desenvolve em duas frentes: (1) Na luta contra um esquecimento dirigido para a omissão, diante do qual são importantíssimos os vestígios históricos que revelam os sofrimentos vividos; e (2) Na compreensão do que aconteceu para que se combata a repetição. O dever da memória, a seu turno, é a fidelidade à narração como exortação. No horizonte da moral e da política, o dever da memória se constrói à luz da justiça àqueles e àquelas que sofreram, às vítimas. Entre o trabalho e o dever da memória está a responsabilidade com o viver presente e futuro. Por um lado, está a identidade narrativa como capacidade de dizer-se na relação com as histórias de outros. Por outro, está a promessa, direcionada para frente.

Além desses Ricoeur também atenta para o trabalho do luto, sem o qual nem o trabalho nem o dever da memória podem ser realizados a termo. “O luto é diferente da lamentação. É uma aceitação da perda dos entes queridos e de tudo aquilo que nunca mais nos será restituído. É preciso aceitarmos que haja o irreparável nas nossas posses, o irreconciliável nos nossos conflitos, o indecifrável nos nossos destinos” (RICOEUR, 2002, p. 3). Disso decorre que “um luto conseguido é a condição de uma memória pacificada, e nessa medida, feliz” (RICOEUR, 2002, p. 3).

Em “Memória, história, esquecimento”, texto preparado em inglês para uma conferência em 2003 no contexto de um evento dedicado a pensar a Europa após autoritarismos, há elementos que dialogam com aqueles já expostos. Entre eles, destaca-se a importância do dever da memória, bem como sua relação com os abusos da memória e do esquecimento. “O dever de memória é, muitas vezes, uma reivindicação de uma história criminosa, feita pelas vítimas; a sua derradeira justificação é esse apelo à justiça que devemos às vítimas” (RICOEUR, 2003, p. 6). Aí, o trabalho da memória (*Erinnerungsarbeit*), conceito freudiano, caracteriza “[...] a luta a empreender contra a imposição de repetição estabelecida

sob a pressão das resistências solidamente estabelecidas”. Aqui o autor propõe uma relação entre as ideias de trabalho da memória, trabalho de luto e dever da memória aliadas ao conhecimento crítico da historiografia. “Mas a última palavra deve ser do conceito moral de dever de memória, que se dirige, como se disse, à noção de justiça devida às vítimas” (RICOEUR, 2003, p. 6).

Memórias e narrativas são seletivas. Nesse sentido, são também passíveis de manipulação, ao que “as estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente no trabalho de configuração: evitamento, evasão, fuga” (RICOEUR, 2003, p. 7). A anistia, por sua vez, se apresenta como estratégia para a manutenção da paz. Contudo, não se pode confundir anistia e amnésia. Assim, “graças ao trabalho de memória, completado pelo de luto, cada um de nós tem o dever de não esquecer, mas de dizer o passado, de um modo pacífico, sem cólera, por muito doloroso que seja” (RICOEUR, 2003, p. 7). Narrar o sofrimento é uma forma de suportá-lo (RICOEUR, 2003).

Do pensamento de Ricoeur conforme apresentado nesses três textos, destacam-se dois aspectos: o humano como ferida aberta e a tarefa da memória do sofrimento das vítimas. Encarno-me em meu sofrimento (1) e na solidariedade ao sofrer do outro (2).

1) Certamente aqui está uma expressão intensa de hermenêutica da carne: “Eu sou ferida aberta”. Esse sofrer é único, solitário. A constituição de si como palavra e carne se expressa em grito, lágrima, queixa. Todos os sentidos sentem o sofrimento, todo o corpo questiona o sentido do sofrimento.

2) O sofrimento do outro me interpela. Na partilha da lágrima e na escuta da queixa se oferece ajuda e cuidado. Além disso, há um dever em relação às vítimas que não pode ser olvidado; é necessário contar suas histórias contra o esquecimento, contra a culpabilização das vítimas, contra a omissão dos carrascos.

Em ambos os casos a narrativa é solicitada. Ao narrar o sofrimento posso suportá-lo; ao narrar o sofrimento de outrem trago à memória os componentes daquela história. Em relação a outrem, se quer ainda frisar a dívida moral que há com aqueles e aquelas que sofreram. Ricoeur faz um apelo para que suas histórias não sejam emudecidas, pois às vítimas se deve a justiça.

Em resumo, se pode dizer que o bom uso da memória é aquele que faz justiça às vítimas, no eixo da relação com outrem e que me ajuda a narrar-me e a abrir-me à vida presente diante do futuro no eixo do si-próprio. A solidariedade dos enfraquecidos, evocada por Ricoeur a partir de Patocka, portanto, me abre ao sofrimento de mim mesmo como outro e oferece o si mesmo em relação de cuidado e ajuda diante do sofrimento do outro.

Encarnação, sensibilização, humanização

O sentido só faz sentido quando é sentido. Eis, em resumo, a tese que Boff (2014) desenvolve no volume inicial de sua trilogia do sentido. Com efeito, sua abordagem se remete a um Sentido, com S maiúsculo, mesma fonte que o leva, em outro texto, a falar efusivamente de uma teologia que ilumine a mente e inflame o coração (BOFF, 2015). Haveria aí o princípio de uma hermenêutica carnal clodovisiana? Isso é tema para outro estudo, mas o nexos entre razão e afeto introduz de maneira instigante aquilo que se quer desenvolver diante da profunda relação entre pensar e sentir por meio do que se chama de encarnação.

A encarnação é tema da teologia cristã há ao menos dois milênios. Pensa-se na imagem de um Deus que se faz humano, não como um semi-deus ou como uma antropomorfização, mas em substância.

Entre suas mais variadas abordagens, destaca-se a noção patrística da *theosis* como interpretada por Jens Zimmermann na relação que desenvolve com a ideia bonhoefferiana de “cristoformação”. O autor defende que, entendida corretamente, a *theosis* quer dizer um tornar-se humano na semelhança de Cristo. Em outras palavras, trata-se da compreensão da encarnação como um tornar-se profundamente humano (ZIMMERMANN, 2016). Eis a base daquilo que Zimmermann chama de humanismo encarnacional em Bonhoeffer e que possui implicações para se pensar uma teologia pública em relação com a hermenêutica carnal acima apresentada.

Assim, ao se identificar a encarnação com humanização, pode-se também imaginar que seu oposto, a excarnação, ou desencarnação, esteja atrelado à desumanização. Como categoria para avaliar essa oposição, fala-se aqui de uma “inteligência da pele”. Com essa expressão, acredita-se resumir o conteúdo da hermenêutica carnal que Richard Kearney desenvolve a partir, sobretudo, de Husserl, Merleau-Ponty e Ricoeur.

Ao continuar a conversa com Ricoeur, pode-se dizer que o corpo encarnado sofre. Como experiência universal, essa constante antropológica encontra recurso na narrativa, seja para dizer-se ou para contar a dor de outrem. Essas narrativas do sofrimento, portanto, possuem uma dimensão pedagógica à medida que me comunicam algo de minha própria humanidade³⁴. Nesse contexto, com base em Santos (2014), se poderia dizer que o sofrimento desestabiliza a quem se sensibiliza com ele, por isso sua trivialização é tão nociva: pois anestesia apaticamente o humano e o desmobiliza a resistir às estruturas geradoras de violência e sofrimento. Faz parte da tarefa teológica anunciar a presença incômoda do sofrimento para que ele ultrapasse a barreira da indiferença e da alienação.

Se, por um lado, a atual pandemia cruzou a barreira da indiferença fazendo com que todas as pessoas tivessem que se preocupar com o risco da contaminação ou mesmo distribuindo o luto pelas mais variadas classes sociais, ela também divulgou ainda mais os grandes problemas estruturais. Assim como a questão da excarnação – que é detectada por Kearney (2014) no contexto da virtualização das relações sociais – se acentua ao passo que a própria presença física do outro é um risco à saúde, assim também outras discussões são evidenciadas e complexificadas.

Exemplifica isso o acesso à água e saneamento básico que é desigual entre as classes mais ricas e as mais pobres da população. Brown (2020), teóloga novaiorquina negra falecida no início desse ano, destacou a questão social do acesso à água em período de grave seca na região da Cidade do Cabo, na África do Sul, mostrando como a utilização de fontes públicas pelos mais ricos no período da seca, algo extraordinário, era uma realidade comum entre os mais pobres que, fora do período de seca, inclusive, tinham estruturas hídricas mais precárias do que aquelas dos mais ricos durante a seca. No Brasil, como modo de auxiliar a higiene da população em situação de rua, a instalação de pias públicas foi uma preocupação da prefeitura de São Paulo apenas em virtude da pandemia (DANTAS, 2020).

Com isso, o presente trabalho se desenvolve como uma fenomenologia hermenêutica do sofrimento humano na tensão entre o risco excarnacional evidenciado pela pandemia e a encarnação como tarefa ética e hermenêutica. Dessa forma, o dever moral para com as vítimas, evocado por Ricoeur, é a tarefa de nomear as injustiças e seus algozes, denunciando as estruturas de dessensibilização que desencarnam as relações e não permitem o reconhecimento da alteridade. Encarnar-se é tornar-se profundamente humano e, conseqüentemente, sensibilizar-se com o outro. Como se desdobra daquilo que se apresentou do pensamento de Kearney a partir de Merleau-Ponty e Ricoeur, só se existe relacionamente. Ser com os outros – ou co-humanidade, como diria Barth (1978) – é aspecto constitutivo da experiência humana.

³⁴ Poder-se-ia recorrer aqui à noção tracyana do clássico como tudo aquilo que quando revisitado possui um excesso de sentido que revela o humano (TRACY, 2006, 2012).

Conclusão

Este trabalho iniciou-se com a problematização entre encarnação e excarnação no contexto da atual pandemia e de uma realidade na qual a própria impossibilidade das relações tácteis pode representar um risco para o desenvolvimento humano, sua sensibilidade e humanidade. Como quadro teórico, optou-se pela hermenêutica da carne conforme desenvolvida por Richard Kearney e Brian Treanor nos elementos que julgam pertinentes para um pensamento que conjuga palavra e carne, saber e sabor. Ao seguir as reflexões do filósofo irlandês, na companhia de Aristóteles, Husserl, Merleau-Ponty e Ricoeur, apresentou-se um caminho que valoriza a experiência corpórea como início da hermenêutica, na revalorização do tato, elevando-o ao mesmo patamar da visão para, assim, escapar de abstrações que negligenciam a concreticidade da existência. Na sequência, ao continuar pela estrada aberta com Kearney, o texto se deteve em Ricoeur e em suas reflexões sobre o sofrimento como aquilo que há de mais universal na experiência humana. Daí decorre a compreensão de que uma hermenêutica da carne pensa o humano que encarna sua própria existência e nela experimenta o outro, os outros (coletividade) e o mundo. No contexto de uma teologia pública, a encarnação foi apresentada como tarefa ética e hermenêutica em que o sofrimento se torna chave de leitura da realidade, bem como dispositivo que desarma narrativas excarnacionistas e dessensibilizadoras. Conclui-se, portanto, que na encarnação reconhece-se o outro na profundidade da sua humanidade, porque se sabe que também o si-mesmo é um estranho entre outros. No sofrimento pessoal, na solidariedade com o sofrimento do outro, na narração do sofrimento como forma de suportá-lo e na narração do sofrimento do outro como modo de denúncia, o que está em jogo é a encarnação como princípio da sabedoria (ou da hermenêutica).

Colaboradores

Ambos os autores contribuíram para a formulação do texto em sua integralidade.

Referências

- A ATUAL PANDEMIA. Série explicando... o Coronavírus. Produção: Sara de Masetti, Sam Ellis. Netflix, 2020. 1 vídeo online (Temporada 1, Episódio 1). Disponível em: <https://www.netflix.com/>. Acesso em: 21 mai. 2020.
- ARAÚJO, M. Covid-19 e a 'dupla morte': como lidar com a dor de um luto sem despedida. *Instituto de Psicologia*. São Paulo, 2 abr. 2020. Disponível em: <http://www.ip.usp.br/site/noticia/covid-19-e-a-dupla-morte-como- lidar-com-a-dor-de-um-luto-sem-despedida/>. Acesso em: 21 maio 2020.
- BARTH, K. *The church dogmatics: the doctrine of creation*. Edinburgh: T & T Clark, 1978.
- BOFF, C. *O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica)*. São Paulo: Paulus, 2014.
- BOFF, C. Teologia e espiritualidade: por uma teologia que ilumine a mente e inflame o coração. *Pistis e Praxis*, v.7, n.1, p.112-141, 2015.
- BONHOEFFER, D. *Ética*. 9. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009.
- BROWN, A. The discourse of drought: ongoing gendered inequality of water access in Cape Town, and the implications for public theology. *Em edição*. 2020. Disponível em: <https://www.aleaseabrown.com/services>. Acesso: 27 maio 2020.
- CANDIOTTO, J. F. S.; ZEFERINO, J.; FERNANDES, M.L. Relações entre fé e sociedade. *Caderno Teológico*, v. 4, n. 1, p. 1-2, 2019.

DANTAS, D. *Coronavírus: Prefeitura de SP instala piás para moradores de rua lavarem as mãos*. *O Globo*, São Paulo, 27 mar. 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/coronavirus-servico/coronavirus-prefeitura-de-sp-instala-pias-para-moradores-de-rua-lavarem-as-maos-24332914>. Acesso em: 27 maio 2020.

DOSSE, F. *Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida*. São Paulo: LiberArs, 2017.

EXPLICANDO A PRÓXIMA PANDEMIA. Série explicando... o Coronavírus. Produção: Sam Ellis. Netflix, 2019. 1 vídeo *online* (Temporada 2, Episódio 4). Disponível em: <https://www.netflix.com/>. Acesso em: 21 maio 2020.

FALABRETTI, E. S. Desejo, corpo e intencionalidade na fenomenologia. *Pensando: Revista de Filosofia*, v. 7, n. 4, p. 196-211, 2016. Doi: <https://doi.org/10.26694/pensando.v7i14.4343.g3326>.

FARGE, E.; SHIELDS, M. This virus may never go away, WHO says. *Reuters*, Canary Wharf, May 13, 2020. Available from: <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-who-briefing/this-virus-may-never-go-away-who-says-idUSKBN22P2IJ>. Access on: May 21, 2020.

HAN, B.-C. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017.

KEARNEY, R. Losing our touch. *The New York Times*, New York, Aug. 30, 2014. Available from: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/08/30/losing-our-touch/>. Access on: May 17, 2020.

KEARNEY, R. The wager of carnal hermeneutics. In: KEARNEY, R.; TREATOR, B. (ed.). *Carnal hermeneutics*. New York: Fordham University Press, 2015. p. 15-56.

KEARNEY, R.; TREATOR, B. Introduction: carnal hermeneutics from head to foot. In: KEARNEY, R.; TREATOR, B. (ed.). *Carnal hermeneutics*. New York: Fordham University Press, 2015. p. 1-11.

MANIR, M. Coronavírus pode ser só 'ensaio' de uma próxima grande pandemia, diz médico e matemático da USP. *BBC News Brasil*, São Paulo, 5 maio 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-52389645>. Acesso em: 27 maio 2020.

MANOUSSAKIS, J. P. On the flesh of the word: incarnational hermeneutics. In: KEARNEY, R.; TREATOR, B. (ed.). *Carnal hermeneutics*. New York: Fordham University Press, 2015. p. 306-315.

PELLAUER, D.; DAUENHAUER, B. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Paul Ricoeur*. Stanford: Center for the Study of Language and Information, 2016. Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ricoeur/>. Access on: May 24, 2020.

RICOEUR, P. *Freedom and nature: the voluntary and the involuntary*. Evanston: Northwestern University Press, 1966.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, P. *O bom uso das feridas da memória*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2002. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/o_bom_uso_das_feridas_da_memoria. Acesso em: 22 maio 2020.

RICOEUR, P. *Memória, história, esquecimento*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2003. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/memoria_historia. Acesso em: 22 maio 2020.

RICOEUR, P. *O sofrimento não é a dor*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1992a. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/o_sofrimento_ao_e_a_dor. Acesso em: 22 maio 2020.

RICOEUR, P. *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992b.

ROSA, H. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

SANTOS, B. S. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2014.

SCHOLAS OCURRENTES. *Quiénes somos*. Disponible en: <https://www.scholasocurrentes.org/sobre-scholas/>. Acceso en: 21 mayo 2020.

SENRA, R. 5 vezes em que Bolsonaro disse 'e daí?' Sobre temas importantes. *BBC News Brasil*, São Paulo, 29 abr. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52478242>. Acesso em: 20 maio 2020.

SINNER, R. V.; WESTPHAL, E. Violência letal, a falta de ressonância e o desafio do perdão no Brasil. *Estudos Teológicos*, v. 59, n. 1, p. 94-107, 2019.

SUSIN, L. C. A ética como teologia primeira: o que dá a pensar teologicamente? In: I Congresso Internacional do PPGT PUCPR, Teologia em diálogo com as Ciências Humanas: novos desafios epistemológicos (Humanitas), 1., 2019, Curitiba. *Anais [...]*. Curitiba: PUC Press, 2019. p.170-179.

THE LANCET. COVID-19 in Brazil: "So what?". *The Lancet*, v. 395, n. 10235, p. 1461, 2020. Available from: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)31095-3/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)31095-3/fulltext). Access on: May 21, 2020.

TRACY, D. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

TRACY, D. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. *Perspectiva Teológica*, v. 44, n. 122, p. 29-51, 2012.

ZEFERINO, J. *Karl Barth e teologia pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res publica no horizonte da teologia da cidadania*. 2018. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

ZIMMERMANN, J. Bonhoeffer's incarnational humanism. *Theologica Wratislaviensia*, v. 11, p. 73-86, 2016.

Como citar este artigo/How to cite this article

ZEFERINO, J.; FERNANDES, M. L. Sobre o sofrimento humano: uma hermenêutica da carne a partir de Richard Kearney e Paul Ricoeur. *Reflexão*, 45, e204995, 2020. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4995>