

CORPOS E ALTERIDADE: A ALIANÇA ENTRE O CORPO PRÓPRIO E O CORPO SOCIAL EM PAUL RICOEUR¹

Wellington Santos Pires^{2,3}

wellstauros@hotmail.com

Resumo: No presente artigo, examinamos a noção de corpo próprio à luz da filosofia de Paul Ricoeur. O filósofo propõe uma concepção de sujeito que integra o corpo ao domínio do pensamento, designando-o como parte essencial de um *cogito* integral. O corpo, nesse contexto, é concebido como o fundamento de uma alteridade fundamental, e a reflexão sobre o corpo próprio envolve elementos como afetividade, ética e noções de voluntário e involuntário. Argumentamos que a busca por um *cogito* integral, que compreende a aliança entre o sujeito e o seu corpo, é essencial para uma adesão consciente da pessoa ao seu lugar no corpo social, permitindo à pessoa tanto enraizar-se quanto expandir-se no mundo.

Palavras-chave: Corpo próprio, alteridade, afetividade, ética, voluntário, involuntário.

¹ Recebido: 24-01-2025/ Aceito: 08-05-2025/ Publicado on-line: 23-06-2025.

² É professor no Séminaire Saint-Sulpice, Issy-les-Moulineaux, Hautes-de-Seine, França.

³ ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5661-2636>.

Introdução

Desejamos examinar as relações humanas a partir de uma visão antropológica que contemple o corpo próprio e o corpo do outro, na investigação filosófica suscitada pelo filósofo francês contemporâneo Paul Ricoeur. Ainda que ele não tenha articulado e desenvolvido uma antropologia filosófica de maneira global, uma investigação minuciosa revela que a maioria dos temas por ele abordados ao longo da sua carreira convergem para uma reelaboração contínua da questão antropológica. Em outros termos, a atenção à dimensão antropológica está presente na obra de Ricoeur por meio da exploração de diversos temas⁴. A pauta antropológica aparece na discussão sobre o problema do mal, nas especulações sobre a justiça, na dimensão linguística, na noção de identidade narrativa e no nexo entre história e política. Ricoeur declara: “Gostaria de caracterizar a tradição filosófica à qual pertenço por três traços: está alinhada a uma filosofia *reflexiva*, permanece no movimento da *fenomenologia* husserliana; quer ser uma variante *hermenêutica* desta fenomenologia (Ricoeur, 1986, p. 25). O filósofo enquadra-se em um conjunto de tradições filosóficas, extraíndo delas os componentes através dos quais ele define a sua visão da existência. Que resultados podemos obter do nosso autor a respeito de um modelo antropológico vinculado à alteridade? Neste artigo procuramos explorar essa questão com maior profundidade, sem intenção de esgotá-la.

⁴ A tradução portuguesa dos textos de Ricoeur e dos demais comentadores citados neste artigo são de nossa autoria.

1. Isto é o meu corpo: os aspectos voluntários e involuntários do corpo humano

Ricœur anuncia as características do seu itinerário filosófico ao deixar-se questionar primeiramente pelas questões existenciais sustentadas por Karl Jaspers. Nesse contexto, Ricœur publicou em 1947, com Michel Dufrenne, a obra *Karl Jaspers e a Filosofia da Existência* (Dufrenne; Ricœur, 2000). Trata-se de dar uma resposta a uma sociedade que aspira a encontrar um novo horizonte de sentido após o drama da Segunda Grande Guerra. E assim, novos temas relativos aos limites e potenciais últimos da vontade humana são assumidos. Ricœur estabelece e desenvolve a sua reflexão em relação à responsabilidade humana e suas repercussões na sociedade. Desse modo, podemos entrever nessa intenção o esboço de uma visão antropológica disposta a superar o dualismo clássico entre corpo e alma, assumindo uma dualidade a serviço de uma concepção unificada da pessoa. Assim pontua o autor: “A realidade humana é uma dualidade dramática construída sobre uma unidade vital” (Ricœur, 1949, p. 215).

O *Voluntário e o Involuntário*, obra publicada em 1950, é a expressão mais evidente da prioridade a qual nos referimos acima. Ricœur inaugura a sua filosofia da vontade e considera que as estruturas fundamentais da vontade, como o motivo, a escolha e a intencionalidade, estão emaranhadas em um conjunto de impulsos pré-reflexivos como automatismos, emoções e hábitos que ele nomeia “involuntários” (Ricœur, 1949, p. 215). A dupla voluntário-involuntário desempenha uma função criativa na subjetividade humana, conforme o “eu penso” confere espaço de legitimidade ao “eu quero”. Essa abertura dará plenos direitos às múltiplas formas de

vontade. Devemos pensar a subjetividade como uma consciência ligada ao corpo, concebendo-o como uma esfera de economia de dádivas, isto é, de trocas simbólicas e efetivas com o mundo.

Se a promoção de uma filosofia da vontade pretende revelar as estruturas do querer humano, acrescentamos que esse projeto representa ao mesmo tempo uma ruptura e uma continuidade. Ao contrário de Descartes que coloca o *cogito* em uma espécie de exílio do mundo (Descartes, 2021, p. 59), Ricœur esforça-se por reinterpretá-lo, unindo o domínio da reflexão ao da vontade através da subjetividade aberta ao mundo e às suas surpresas. Amalric afirma: “parece que o objetivo de uma poética da vontade seria ajudar-nos a pensar como uma liberdade pode renunciar às suas pretensões constituintes e acolher o dom do ser” (Amalric, 2013, p. 603). É por isso que a referida filosofia não se resigna a descrever os aspectos negativos dos afetos compreendidos como pulsões determinantes na compreensão das relações humanas. A sua ambição parece-nos mais ampla e generosa, na medida em que o seu discurso se expressa em um elo fecundo com o imperativo criativo do ser, sem perder de vista que a compreensão da vontade depende da compreensão do funcionamento de estruturas involuntárias.

Dado que a obra do filósofo francês é dedicada a múltiplas formas de alteridade no domínio ético, sublinhamos a importância de uma visão unificada do nosso próprio corpo na diversidade que lhe é própria. Eu posso dizer “eu sou o meu corpo”, e ao mesmo tempo afirmar: “eu não sou apenas o meu corpo”. O elemento involuntário da nossa dimensão corporal incita-nos a forjar uma visão integral do nosso corpo

para uma melhor autocompreensão. Existir consiste em lidar com o involuntário que se manifesta em nosso corpo, compreendendo e acolhendo o fato de que haverá sempre algo que nos escapa e que nos ultrapassa. Supomos, portanto, que não podemos reconhecer a diferença dos outros sem observarmos a nossa identidade corporal.

Sublinhamos o reconhecimento de Ricœur à abordagem filosófica de Gabriel Marcel, um dramaturgo e pensador francês cujo pensamento estimulou a pensar uma visão antropológica de maneira unificada. Marcel traçou o seu percurso através de um movimento ontológico fundado na passagem recíproca entre o plano da existência e o plano do ser, mediante a reflexão sobre a ordem do mistério do corpo, do mal e do amor. O ponto mais ousado deste plano ontológico consiste em estabelecer uma nova compreensão da experiência da encarnação como dado fundamental da metafísica (Amalric, 2013, p. 87). Para esse fim, a filosofia deve esforçar-se por devolver-nos o peso ontológico da existência. Nesse sentido, Marcel pretendeu libertar-se de um olhar cuja existência se reduz a uma coisa entre outras. A existência humana, ao consolidar-se no mundo, percebe-se como um ser dado e ao mesmo tempo como um ser doador. Nesse caso, a própria existência se apresenta como pré-condição para pensar e agir, e não o contrário.

Ricœur, por sua vez, deseja inscrever a existência humana no plano de uma restauração entre a consciência e o corpo. Ele reivindica um “*cogito integral*”, uma forma de pensar e sentir que integra toda a pessoa (Ferry, 2006, p. 27-38). O *cogito* cartesiano, orgulhoso da sua absoluta transparência, deve lidar com a ferida resultante da promessa não cumprida

de uma transparência absoluta do sujeito consigo mesmo (Jervolino, 1995, p. 27). Assim declara Ricoeur: “O *cogito* tende à autoposição, o gênio cartesiano consiste em ter levado ao extremo essa intuição de um pensamento que faz círculo consigo mesmo ao se posicionar e que não acolhe mais em si senão a efígie de seu corpo e a efígie do outro” (Ricoeur, 1949 p. 60). A ruptura a que o *cogito* está submetido é inevitável, mas isso não significa que devamos negar o seu valor como estrutura subjetiva produtora de sentido. Conforme Monique Schneider, a ferida pode revelar-se fecunda “à proporção que demarca uma brecha que pode ser habitada por outras palavras, palavras que não podem negar o modo de enunciação que sustentou o seu surgimento” (Schneider, 1991, p. 54).

A imagem da ferida nos remete à segunda narração do mito bíblico da criação que descreve a forma com a qual a alteridade foi originalmente instituída. O texto apresenta o personagem de Adão cujo corpo foi aberto por Deus para que se deixasse desafiar pelo sentido da alteridade. Privilegiamos a imagem da ferida, entendida como abertura através da qual o homem se encontra estruturalmente disponível para acolher a diferença. O corolário dessa compreensão visa estabelecer um vínculo tão original quanto originário, tão fundador quanto criativo entre natureza e cultura, entre subjetividade e alteridade. Essa elaboração incita-nos a pensar que a liberdade deve ser criativa ao passo que confronta a pessoa com suas reais perspectivas e, por isso, transcende a simples capacidade de dizer sim ou não. Ricoeur não imagina um homem ideal, mas um homem real, capaz de assumir a responsabilidade por sua própria humanidade. *In concreto*, a

antropologia de Ricoeur não é uma tentativa de transfiguração de uma humanidade elevada, mas se trata sobretudo do sim do homem ao homem real. Ainda que o homem seja marcado pela não-coincidência consigo, o estado paradoxal da existência humana atesta a impossibilidade de desdobramento de um sujeito absolutamente autotransparente. Um *cogito* integral implica a expansão da consciência corporal, conforme a mesma impede o sujeito de se posicionar de maneira ego-centrada. Ricoeur observa que:

A extensão do *Cogito* ao corpo próprio exige, na realidade, mais do que uma mudança de método. O eu, mais radicalmente, deve renunciar a uma pretensão secretamente escondida em toda consciência, abandonar seu desejo de autoposição para acolher uma espontaneidade nutritora, como uma inspiração que rompe o círculo estéril que o si forma consigo mesmo (Ricoeur, 1949, p. 17).

Com efeito, o filósofo não se dirige a uma consciência genérica, desprovida de raízes históricas e sociais, visto que a descrição da consciência deve estar atenta ao contexto histórico em que ela se insere para apreendê-la em profundidade. Isso é possível porque se alcança uma inversão reflexiva em que a argumentação está vinculada ao sentimento que enraíza o pensamento na paisagem do corpo. Na investigação de Ricoeur, a encarnação é a face oculta de um *cogito* que se recusa a encerrar-se em uma postura solipsista. Sustentamos nesse caso que uma noção ontológica que renuncia à referência da alteridade parece-nos condenada a não produzir os frutos prometidos. A diferença entre ter um corpo e ser um corpo é pertinente, visto que ela nos incita a detectarmos o sentido de uma existência corporal sem negligenciar a objetividade que a caracteriza. Ao levar em conta o corpo,

podemos iniciar uma ação, implementar uma promessa, porque ele aparece como um mediador original entre a existência e a ordem do mundo, entendido, por sua vez, como esfera de desenvolvimento existencial.

Ademais, o corpo parece, à primeira vista, ser o lugar por excelência da intimidade, do privado, até mesmo de uma subjetividade fechada aos outros. Porém, urge demonstrar que o corpo nos abre aos outros, atraindo-nos para uma relação enriquecedora com o mundo. A nossa reflexão em torno da noção de “corpo próprio” apoiada na tradição fenomenológica nos conduz gradualmente a tomarmos em consideração o lugar da alteridade em sua esfera existencial. O *cogito* que tende à auto-posição deve confrontar-se com a espontaneidade de um corpo que escapa a toda tentativa de classificação. Desse modo, o *cogito integral* é capaz de conciliar o corpo com os aspectos voluntários e involuntários da consciência. O *cogito* como exercício do pensamento habita o sujeito, pois é uma dimensão da existência vivenciada em seu corpo, onde quer que ele esteja e o que quer que ele faça. Uma visão renovada do *cogito* permite-nos pensar a vida de forma singular, indo além das abordagens dualistas, fixadas no enquadramento interior-exterior.

A existência é um possível ponto de partida no que diz respeito aos temas fundamentais da filosofia. Assim, o sujeito se sustenta corporalmente através de uma abertura ao mundo, pois descobrir-se como *cogito* encarnado é sentir-se permanentemente descobrindo-se vis-à-vis do mundo com este corpo. É por isso que um pensamento que exige uma compreensão desencarnada da existência não é apenas infrutífero, mas também impraticável. Por conseguinte, o corpo

deve ser compreendido em sua orientação ontológica, ou seja, estando em ação, implicando a pessoa em uma vocação criativa, ao desenvolver os seus potenciais. A apresentação do corpo insere-se na distinção estabelecida por Marcel entre corpo-sujeito e corpo-objeto (Marcel, 1927, p. 236). A primeira sinaliza uma situação fundamental capaz de identificar a nossa individualidade, a saber, uma singularidade que só existe através da nossa relação com o mundo. Ainda que o corpo reforce a identidade fundamental do sujeito, ela não pode ser reduzida a essa afirmação; por isso é necessário evidenciar a relação do sujeito com seu corpo, reconhecendo a complexidade com a qual se tece e se desenvolve o vínculo com o mundo. Em outras palavras, o mesmo corpo que sou é também o corpo que tenho (Cucci, 2007, p. 357).

Devemos desenvolver um conceito de corporeidade que se liberte do clássico dualismo alma-corpo. Certamente, a ênfase na especificidade do corpo não é uma tarefa tão simples. No entanto, o nosso corpo, considerado como corpo próprio ou como corpo em situação, deve experienciar o mundo como um espaço de realização (Cucci, 2007, p. 120). Ricoeur reconhece que, fundamentalmente, a dificuldade é incluir no mesmo campo de sentido os dois aspectos em pauta, ora o do próprio corpo, ora o do corpo-objeto (Stevens, 1991, p. 151). Com efeito, não basta apresentar o corpo em duas modalidades: a primeira, em que ele é descrito como sujeito, e a segunda, em que ele é descrito como objeto empírico. Isso equivale a dizer que devemos superar o dualismo de substância, proposto por Descartes, para assumir um dualismo de ponto de vista. Aspiramos encontrar coerência entre o corpo-sujeito e o corpo-objeto como duas formas de ler a mesma

carne, como sugere Richard Kearney (2015, p. 13-28). O corpo entendido de uma perspectiva alteritária só pode ser explicado pela relação objetiva com outros corpos. Ao mesmo tempo, o próprio corpo, que não está sujeito ao domínio da ciência, apenas responde a outros modos de compreensão. Como escreve Sébastien Laoureux: “A dependência do meu corpo de mim mesmo que nele quero e através dele, tem como simetria no universo do discurso da ciência empírica apenas um corpo que se explica por outros corpos” (Laoureux, 2013, p. 189). Um corpo não deve, portanto, ser entendido isoladamente, mas em relação com outros corpos. Essa afirmação nos ajudará a compreender que o corpo é o mediador entre o eu e o mundo.

Através da constituição fundamental do homem como ser em relação com a realidade, Ricoeur sustenta um vínculo ontológico mais amplo entre o sujeito e o mundo. Fundamentalmente, a afirmação “Eu sou” é possível apenas quando se integra a consciência e a alteridade em si. A insistência na compreensão da existência através da consciência corporal explica *ipso facto* o distanciamento de Ricoeur da auto-posição do *cogito cartesian*. Ricoeur não pretende erigir uma espécie de *cogito* fundado nos dados da corporeidade, mas sim encorajar o seu leitor a admitir a nossa condição corporal entendida como uma realidade que nos constrange e que nos projeta ao real em sua mobilidade.

Ricoeur empregou a noção de corpo próprio sobretudo durante a sua juventude marcada pela fenomenologia, porém, durante um diálogo ocorrido no final da década de 1990 com o cientista Jean Pierre Changeux, esse conceito foi retomado por ele ao destacar a relação entre o mental e o

corporal. Ricœur ressalta que não é possível estabelecer a mente em um plano imaterial, por isso ela deve estar relacionada com o plano corpóreo. A mente da qual fala pertence à esfera da experiência, de uma correlação com o próprio corpo: “Assim o corpo aparece duas vezes no discurso, como corpo-objeto e como corpo-sujeito, ou melhor, o próprio corpo” (Changeux; Ricœur, 1998, p. 26). Cabe-nos discernir como reconhecer o eu em nossa identidade corporal. Sobre esse assunto, Parain-Vial escreve: “Dizer que estamos sempre em uma situação é, na verdade, outra forma de notar que o mundo está presente para nós nos nossos sentidos, quer dizer, graças ao nosso corpo” (Parain-Vial, 1989, p. 36). Em termos claros, o corpo situado em um determinado eixo existencial impede o sujeito de se fechar em si mesmo.

O reconhecimento do corpo é um apelo radical aos outros; assim, o fato de estarmos em situação no mundo deve encorajar-nos a acolher o outro em nosso próprio mundo. Essa postura desdobra a existência pelo reconhecimento do outro em si mesmo. A nossa condição encarnada nos recorda que o eu não pode ser concebido como separado de seu corpo e da existência corporal dos outros, como sublinha Ricœur: “o conhecimento de mim mesmo é sempre, em certo grau, um guia para decifrar o outro” (1949, p. 12). Portanto, assumir o controle da existência pressupõe ser responsável pelos outros como ser encarnado. O corpo introduz uma noção pertinente no regime antropológico: o *eu sou* ultrapassa o *eu penso*, ao passo que se renuncia a uma objetividade totalizante. Ademais, uma subjetividade aberta às sutilezas do mundo e atravessada por sua identidade revela-se crucial. A função da existência é exprimir a conversão do

homem ao seu próprio centro vital, em um movimento que transcende uma abordagem materialista da vida. Isso nos remete ao fato de que o homem é tomado pela alegria de um sim, inscrito na tristeza da sua condição finita, pois a alegria tende a reforçar a sua autoconfiança, contribuindo para o incremento da sua permanência em seu próprio ser (Bodei, 1991, p. 40). O filósofo francês Jean-Louis Chrétien declara: “A alegria forma um ato e um movimento. Este ato é o ato comum do homem e do mundo. E não pode ser posto em uma caixa na psicologia, nem em um pensamento do sujeito” (Chrétien, 2007, p. 7-8).

As manifestações artísticas e culturais demonstram uma espécie de reserva ontológica que conduz cada pessoa à descoberta de um sentido tornado visível no outro, isto é, em uma relação com a alteridade. Em suma, as expressões da finitude devem ser percebidas como uma mediação da vida, na qual o sujeito pode desenvolver novas modalidades de recepção ao outro e de uma continua auto-descoberta. Importa reinventar constantemente a vida sob a égide da descoberta permanente do valor das alteridades múltiplas que nos cercam. Cada um está fundamentalmente marcado pelo destino vivido na comunidade, não sem razão, no seio da alteridade podemos compreender as múltiplas dimensões do existir. A forma como a subjetividade desenvolve sua relação com o mundo é fundamental para um conhecimento mais profundo de si mesmo. Ademais, parece-nos importante aprofundar o lugar do corpo social no seio de uma subjetividade que se propõe encarnada. Enraizado na experiência singular da encarnação, o corpo próprio não escapa às marcas que a sociedade nele imprime, pois ele é também lugar de inscrição

de normas e valores. Passamos, portanto, da análise do corpo como vivência subjetiva para a consideração do corpo destinado a interagir criativamente com o corpo social.

2. Do corpo próprio ao corpo social: um itinerário da vontade

A discussão sobre a dimensão afetiva no exercício da moralidade parece-nos determinante na filosofia de Ricoeur. Tendo a sua própria dinâmica racional, a afetividade parece-nos uma dimensão radical, isto é, enraizada no agir humano pois comprehende o domínio da nossa facticidade, da nossa atuação no mundo. A fortuna crítica em torno da obra de Ricoeur, que tem se ampliado consideravelmente nas últimas décadas, delineia elementos essenciais para a concepção de uma visão da alteridade que visa expandir os recursos emocionais para uma melhor atuação do sujeito no mundo. Essa observação remete-nos ao corpus reflexivo ricoeuriano que está anexado à declaração segundo a qual “a filosofia é para nós a meditação do sim, e não uma insistência rancorosa e nervosa no não” (Ricoeur, 1949, p. 419). Essa postura nos concede subsídios pertinentes para a expansão das capacidades humanas em vista do exercício da sua liberdade. Desse modo, é possível explorar em sua postura filosófica, um itinerário ético-político que projete um paradigma de sujeito apto a sustentar e fortalecer o seu lugar na existência, pelo enfrentamento das adversidades que inevitavelmente se apresentam.

Visto que a compreensão do corpo detém uma função incontornável no entendimento do sujeito como ser de potência afetiva e efetiva, essa perspectiva nos oferece um

dinamismo interpretativo, a ser aplicado na interação entre mente, corpo e vida afetiva. Se um corpo é um indivíduo complexo, e dotado de um equilíbrio interno, resulta-nos claro que o mesmo, enquanto instância dinâmica, é moldado por relações e interações, e não possui essência fixa, mas uma constante mobilidade. Na ótica ricœuriana, a trajetória ética deve ser compreendida como abertura à vontade e à transformação pessoal e coletiva. Assim, o indivíduo é impulsionado a projetar-se ao futuro e a estabelecer vínculos genuínos com o outro. De acordo com Ricoeur:

O outro é um tu. Tal é a afirmação que anima subterraneamente a máxima da justiça, tanto sob sua forma antiga, *Neminem laedere, suum cuique tribuere* (Não prejudicar ninguém, dar a cada um o que lhe é devido), quanto sob sua forma kantiana: tratar a pessoa como um fim e não como um meio. A exigência de justiça consiste, portanto, em seu princípio, em um descentramento de perspectiva, pelo qual a perspectiva do outro – a necessidade, a reivindicação do outro – equilibra minha perspectiva (1949, p. 220).

O outro, ao contribuir para o desenvolvimento do sujeito, se expõe voluntariamente à reflexão constante sobre o seu lugar no espaço ético enquanto agente de encontros semanticamente fecundos. Sob esse ponto de vista, o processo das relações humanas deve ser abordado como nexo dialético em que tanto interlocutor quanto indivíduo se desenvolvem e se transformam mutuamente, guiados pela veemência de existir. De que modo promover a afetividade nas práticas de alteridade? Parece-nos crucial destacar e valorizar os espaços nos quais o sujeito se situa em conexão com as questões do seu vínculo consigo, com o outro e com o mundo. Em um contexto onde o sujeito deseja forjar a sua trajetória pessoal

e desvelar o seu lugar no mundo, é necessário considerar os aspectos indispensáveis da vida afetiva, sem as quais a sua elaboração intelectual se encerra no domínio da abstração. A maturação emocional de um indivíduo deve ser entendida como elemento decisivo para o sucesso dos seus compromissos existenciais. Em outros termos, a esfera afetiva transcende um simples dado corporal expresso pela consciência. O nexo entre afetividade e ética se inscreve na história pessoal por meio do sentimento em posição de produzir sentido de acordo com os valores vinculados a uma vida digna (Cucci, 2007, p. 297).

A ampliação de nosso conhecimento está diametralmente vinculada à capacidade de ordenar e compreender o que sentimos, integrando-o na estrutura que molda nossos próprios sentimentos e pensamentos. Esse processo de autor-reflexão nos conduz a um trabalho de escuta atenta às vozes que nos habitam, nos impulsionando à elaboração permanente do nosso olhar sobre o real. Mediante esse exercício nos relacionamos com o mundo como participantes ativos de uma realidade comum. Nesse contexto, nos cabe reconhecer que a ampliação rigorosa do nosso olhar está associada ao aprimoramento da nossa existência (Oreste, 2007, p. 248). No contato com os outros, no eixo do quotidiano, ampliamos as condições para intervenções eficazes no mundo. Essa operação exige abertura para o inesperado, permitindo que descubramos o modo como se realiza a nossa interação com o mundo. Viver de forma genuína significa compreender o nosso funcionamento, sem imitarmos ou reproduzirmos artificialmente os modos operativos dos outros. Esse esforço pelo autoconhecimento e pela preservação de nossa

potência nos induz a forjar o nosso próprio caminho, aprendendo com os outros, sem, contudo, renunciar à nossa singularidade. Destarte, o mundo pode ser regido por relações de concordância entre as partes, de sorte que as pessoas possam tornar-se amigas racionais.

Ademais, é indispensável alinharmos a nossa vontade ao horizonte do bem comum. Nesse sentido, todo ato da vontade deve ser refletido à luz da alteridade, expressada, por sua vez, no respeito do outro. O cumprimento legítimo da vontade reside em sua realização, mas também em sua orientação ética e em sua contribuição para uma convivência equânime e harmoniosa. Isso parece-nos razoável quando lidamos com pessoas movidas por práticas totalitárias em que a busca incessante do poder ou do lucro desrespeita a dignidade humana. Por isso, é essencial refletir sobre o quadro de relações sociais que permitem a vontade de enraizar-se no solo da cotidianidade e se expandir. Não se trata de amaldiçoar o que existe de obscuro em cada ser humano, mas de desenvolver um plano de discernimento que nos permita discernir o desenvolvimento de cada indivíduo. É indispensável identificar os pontos de apoio que encorajem o sujeito a exercer a sua capacidade de agir e evitar associar a vontade a valores neoliberais, como eficiência e utilitarismo, como salientamos acima. O discernimento sobre a natureza da vontade é um objetivo essencial para o pleno desenvolvimento da pessoa, e não podemos reduzir o processo de discernimento com um simples código de conduta, por isso o compreendemos como uma busca audaciosa pelo cumprimento do bem.

A vontade, no âmbito das relações humanas, se revela nesse contexto como um recurso que orienta e move o

percurso ético, transformando-o em um campo de experimentação mútua. Tanto o interlocutor quanto o indivíduo devem ser compreendidos como sujeitos ativos no processo do reconhecimento mútuo por meio de existências “afetadas e afetantes”. Assim, é crucial que o interlocutor esteja atento à singularidade do outro, respeitando seus ritmos e compreendendo as forças que o movem; contudo, também deve proporcionar desafios que estimulem a expansão dessas potências. A vontade se torna o parâmetro de análise que impulsiona tanto o interlocutor quanto o indivíduo, à medida que ambos se reconhecem como sujeitos de um círculo contínuo de aprendizagem, no qual as potências individuais e coletivas são reconhecidas e constantemente ressignificadas. Esse reconhecimento das próprias forças e limitações, em um espaço de confiança e respeito, configura-se como fundamento de um legítimo processo ético (Ricœur, 1949, p. 217).

De modo inequívoco, Ricœur não recorre a nenhum julgamento moralizante acerca do comportamento humano, pois é impossível compreendê-lo até alcançarmos o sentido das causas profundas que o movem. É notável que a nossa vontade possui a marca da alteridade e por meio dela podemos desempenhar plenamente o nosso lugar no mundo. Daí a pertinência da constituição de uma ética que contemple o exercício da liberdade no campo ético, e isso revela como Ricœur permanece atento ao núcleo da positividade dos seres. O outro possui uma função decisiva na veemência do nosso existir; o outro nos é precioso, à proporção que desenvolvemos com ele uma coexistência suficientemente frutífera, de sorte que algo novo se constitua. Ademais, o outro pode se tornar um obstáculo à efetivação da nossa

produtividade; por isso, o desafio consiste em saber por quais meios seria possível compreendê-lo e superar as adversidades impostas pela trama da relação. A compreensão do outro não implica um fim em si mesmo, pois se assim fosse, a ética ricœuriana seria reduzida a um intelectualismo inócuo, no qual o nosso acesso à liberdade dependeria apenas do entendimento intelectivo (Cucci, 2007, p. 54).

Ampliamos a nossa ação no mundo quando adquirimos aliados, ou seja, quando a nossa potência detém um caráter de aliança com o outro, no lugar de um caráter destrutivo. Por conseguinte, a maneira mais fecunda de usufruir da própria potência se dá mediante a aliança com os outros, e não através da sua alienação, e isso implica considerar o outro em sua vulnerabilidade (Brugiatelli, 2008, p. 125). Esse auxílio não se dá por altruísmo espontâneo, mas por um entendimento segundo o qual, na economia da aliança, a mobilidade do outro implica a nossa própria mobilidade, a preservação criativa da nossa existência. Esse é um dos elementos fundamentais da ética de Ricoeur: considerar a nossa própria imanência e refletir sobre as alianças, em busca da ampliação das nossas capacidades. Isso é possível, pois o ser humano é capaz de se estabilizar no mundo, ao passo que integra a sua existência à vulnerabilidade que o constitui. A aceitação da sua fragilidade constitutiva é um passo relevante para a ampliação da sua articulação na comunidade de sentido político-normativo; à vista disso, reconhecer-se falível é parte intransferível da trama que constitui o homem capaz. Ricoeur expõe um paradigma humano oposto a um saber autofundador expresso em uma discursividade racionalista. Ricoeur propõe um modelo antropológico em que cada um se

reconhece na composição dos diversos níveis de relações com seus iguais. Desse modo, ser homem é sempre *ser-com* o outro (Ricœur, 2013, p. 448).

A palavra, nesse espaço das relações humanas, obtém identidade própria. Ela não se configura simplesmente como um veículo de transmissão de informações, mas se apresenta como meio essencial para o processo da autodescoberta do indivíduo que se descobre sujeito. A comunicação entre interlocutor e indivíduo, mediada pela palavra, estabelece uma relação complexa e multifacetada, que não se dá pela ordem da fusão, mas por um percurso que resulta em uma união proveitosa. Por um lado, a palavra delimita as identidades do interlocutor e do indivíduo; por outro, a mesma estimula a interdependência entre ambos (Ricœur, 2014, p. 211). O processo de transformação recíproca demanda do interlocutor uma compreensão genuína do seu lugar na relação, à medida que ele interpela o indivíduo para que este se engaje, se aproprie dos intercâmbios dialógicos e ressignifique-os por meio da sua própria experiência (Thomasset, 1996, p. 256).

A palavra só é viva conforme nos atravessa, nos envolve e se nutre da nossa própria vida para existir. Como pontua o pensador francês: “A sociedade não vive só de conflitos, mas também de palavras dadas, de trocas de palavras. E justamente há conflito quando há uma ruptura da Palavra. Aqui, estamos no imenso domínio das obrigações mútuas, que nos ligam uns aos outros” (Ricœur, 1995, p. 154). Sublinhamos que a comunicação entre os indivíduos se impõe, sem esquecer que a multiplicidade dos sentimentos estrutura as relações recíprocas (Thomasset, 1996, p. 91). Os sentimentos nos moldam e buscam um destino em relação ao que sentimos.

Nesse sentido, o que se necessita é precisamente uma forma de produzir e agir em coerência com um objetivo ético que favoreça uma vida boa, respeitando o dinamismo das instituições. Pensar o ato ético a partir da filosofia de Ricœur requer uma intensificação da reflexividade crítica sobre as práticas pessoais e institucionais.

Pensar a ética nas relações humanas a partir de Ricœur implica situá-la no âmbito da afetividade, entendida como o processo pelo qual o indivíduo se individualiza ao estabelecer relações genuínas. Esse enfoque desloca as práticas de alteridade, direcionadas exclusivamente à eficácia e aos resultados imediatos, demandando processos mais holísticos, isto é, mais elásticos de escuta, que incluem os efeitos dessas práticas nos dispositivos afetivos e sociais do indivíduo. Embora dispositivos das relações humanas alicerçados na competição ou na recompensa possam ser eficazes para o desenvolvimento de competências específicas, eles frequentemente reforçam uma orientação individualista no indivíduo. Por essa razão, é imprescindível que práticas de alteridade sejam avaliadas não apenas por sua funcionalidade técnica, mas pelo tipo de subjetividades e modalidades de interação social que elas promovem. O outro se posiciona como um saudável obstáculo à fundação de qualquer narrativa solipsista; aliás, a própria presença do outro desmascara toda pretensão auto-fundadora, que não leve em conta a condição intransferivelmente fragmentária do fenômeno humano, a se revelar como ente em relação.

A partir dessa perspectiva, a postura ética deve incitar a formação de sujeitos aptos a atuarem de maneira integrada em um contexto coletivo. O bem do indivíduo, sob essa

ótica, não é um objetivo individualista, mas sim relacional, fruto da interação com o outro, em vista de um projeto comum. Essa concepção evita reduzir a afirmação de si a um individualismo insípido, propondo, em vez disso, uma postura produtora de sentido, construída sob a égide da pluralidade (Ricœur, 2014, p. 171). Consequentemente, o processo ético deve valorizar não apenas o desempenho intelectual do indivíduo, mas também a sua capacidade de engajamento interpessoal e sua disposição para criar vínculos significativos. Essa abordagem deve promover um paradigma ético das relações marcado pela interdependência e pelo compromisso com a construção de sentidos compartilhados. Dessa forma, a educação ao exercício ético torna-se um processo integral, no qual o crescimento pessoal se entrelaça com a formação de uma comunidade solidária, fundada na cooperação mútua.

O indivíduo identificado pela alegria do sim, consciente de si, é impulsionado à solicitude, ato que expressa pertinência solidária com o outro (Ricœur, 1960, p. 256). De forma precisa, a solicitude se desdobra na lógica da reciprocidade, pois exige compromisso com o outro. O reconhecimento como um todo é o resultado de uma trajetória interpretativa rigorosa, na qual o autocuidado se abre à solicitude, compreendendo integralmente o outro, estimando-o como a si mesmo (Ricœur, 2014, p. 212). Por meio da solicitude, ou seja, pelo ato que exprime a abertura as alteridades múltiplas, se pode reconhecer o outro para além de uma simples apreensão intelectual ou de uma postura exclusivamente legal. A responsabilidade que emerge dessa trajetória torna-se visível na forma de experiências. O reconhecimento do outro, pela

via da solicitude, gera as formas mais elevadas de laços entre as pessoas, alcançando seu ápice em uma modalidade de amizade social.

O indivíduo disposto à prática da alteridade, busca tercer uma trajetória sólida, inscrita em sua ação e na dos seus concidadãos. Decerto, ninguém deve ausentar-se da esfera pública, porque cada um comporta a sua parcela de responsabilidade naquilo que demanda o esforço de todos. A consciência dessa responsabilidade justifica cada existência; em virtude disso, é necessário que, sob a égide do *cogito* encarnado, evitemos refugiar-nos em uma visão antropológica desenraizada. Pelo contato permanente com os nossos semelhantes em direitos e dignidade, concretizamos a humanidade. Estamos convencidos de que o significado existencial, caso exista, deve ser encontrado por meio do nosso próprio esforço. Sendo a busca pela liberdade a manifestação de uma inteligência da alteridade apresentada como a arte do possível, a mesma implica o sentido de pertencimento e o compromisso emocional de cada pessoa em tudo o que visa alcançar. Conforme afirma Ricoeur:

É a partir dessa estrutura fundamental da intersubjetividade que os valores que a tornam possível podem ser atraentes e não apenas obrigatórios. A comunidade é o meu bem, porque ela tende a me completar no “nós”, onde a lacuna do meu ser seria preenchida. Em certos momentos de comunhões preciosas, eu pressinto que o eu isolado não é talvez senão um arrancamento de certos outros que poderiam ter se tornado para mim um “tu” (1949, p. 222).

A transformação individual, nesse contexto, difere da redução de nossas forças e da negação da singularidade de

cada indivíduo. Esse movimento é direcionado à realização de nossa potência, orientado por nosso lugar no mundo. Esse processo exige intervenção ordenada da realidade, permitindo que os nossos recursos interiores, uma vez estruturados e direcionados, desde que não se dispersem, obtenham sua expressão mais fiel ao modo como concebemos a vida. Ricœur pontua que o corpo próprio se descobre como a constelação coerente de possibilidades e limites. Assim, o “eu posso” expressado por Ricœur não é uma disposição para realizar qualquer coisa, mas uma disponibilidade capaz de se projetar nas múltiplas esferas da vida (Oreste, 2007, p. 249). O ato de dizer “eu posso” remete à ideia de uma palavra dirigida ao outro. A palavra dita por alguém comporta como vocação última o alcance dos outros, e assim, a fala emerge como resposta a uma interpelação feita por outro.

Conclusão

A consideração de um corpo próprio que se pretende, ao mesmo tempo, íntimo e público nos desafia a nos compreendermos como “agentes capazes de produzir eventos, de fazer acontecer” (Ricœur, 1988, p. 269), e, por conseguinte, de “agir sobre o curso das coisas ou sobre os outros protagonistas da ação” (Ricœur, 2013, p. 386). A economia dos afetos na cidade implica a capacidade de exercer uma ação sobre o corpo próprio do outro, não para submetê-lo, mas para provocá-lo a pensar seus interesses de outra maneira, sem corporativismo. O desafio de uma vontade produtiva consiste no defrontamento com as concepções simplificadas e reducionistas acerca da experiência afetiva e social, frequentemente sustentadas por expectativas irrealistas de harmonia e

estabilidade absolutas. É urgente visibilizar um projeto de pessoa como unidade ética, capaz de refletir sobre os conflitos de modo criativo e estratégico para o bem-viver.

Para que o bem-viver seja preservado em meio a um sistema político-urbano complexo, é crucial que os espaços, as representações, os horizontes utópicos e as vozes polifônicas sejam eficazmente escutadas. A sociedade enquanto corpo social deve comprometer-se com a transformação imaginativa de cada cidadão enquanto corpo próprio. É necessário, enfim, pensarmos continuamente em um projeto civilizatório, fazendo do cotidiano o lugar de uma existência marcada pela mutualidade. Ademais, é relevante que o espaço entre o eu e o outro seja sublinhado por outras alteridades, estendendo-se a partir de nós: nossas instituições, nossa comunidade, nossa cultura. Dito de outro modo, urge compreender que a fidelidade do ser humano à sua própria constituição é fundamental, no entanto, a articulação de uma relação profícua com os outros e com o mundo é uma tarefa de cada dia, um combate amoroso que nos demanda coragem.

Abstract: In this article, we examine the notion of the lived body in light of Paul Ricoeur's philosophy. The philosopher proposes a conception of the subject that integrates the body into the domain of thought, designating it as an essential part of an integral *cogito*. In this context, the body is conceived as the foundation of a fundamental alterity, and the reflection on the lived body involves elements such as affectivity, ethics, and notions of the voluntary and involuntary. We argue that the pursuit of an integral *cogito*, which encompasses the alliance between the subject and their body, is essential for the conscious adherence of the person to their place within the social body, enabling the individual both to root themselves and to expand in the world.

Keywords: Own body, otherness, affectivity, ethics, voluntary, involuntary.

Referências

AMALRIC, J. L. *Paul Ricœur, L'imagination vive, Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*. Paris: Herman, 2013.

BALIBAR, E. *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997.

BODEI, R. *Geometria delle passioni, paura, speranza, felicità, filosofia e uso politico*. Milano: Feltrinelli, 1991.

BRUGIATELLI, V. *Potere e riconoscimento in Paul Ricœur: Per un'etica del superamento dei conflitti*. Trento: Tangram, 2008.

CHRÉTIEN, J. L. *La joie espécieuse, Essaie sur la dilatation*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2007.

CUCCI, G. *Ricœur oltre Freud, L'etica verso un'estetica*. Assisi: Cittadella Editrice, 2007.

DESCARTES, R. *Meditations Métaphysique*. Présentation de Marie-Frédérique Pellégrin. Paris: GF Flammarion, 2021.

DUFRENNE, M; RICŒUR, P. *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*. Paris: Éditions du Seuil, (1947), 2000.

FERRY, Jean-Marc, Paul Ricœur et la philosophie de l'existence, Influence première de Karl Jaspers. *L'homme capable, autour de Paul Ricœur*, Rue Descartes, n. 53, p. 27-38, nov. 2006.

JERVOLINO, D. *Ricœur, Amore difficile*. Roma: Edizione Studium, 1995.

KEARNEY, Richard. Penser la chair avec Ricoeur, Entre phénoménologie et herméneutique. In: VALLEE, Marc Antoine (Org.). *Du texte au phénomène, Parcours de Paul Ricoeur*. Paris: Mimesis, 2015. p. 13-28.

LAOUREUX, Sébastien. Vers quelle ontologie du corps propre? Remarque sur la phénoménologie herméneutique et la phénoménologie matérielle à partir d'une référence de *Soi-même comme un autre* à Michel Henry. In: CANIVEZ, P.; COULOUBARITSIS, L. (Org.). *Éthique et le soi chez Paul Ricoeur, Huit études sur soi-même comme un autre*. Septentrion: Presses Universitaires du Septentrion, 2013. p. 177-195.

MARCEL, G. *Journal Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

MARCEL, G. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.

PARAIN-VIAL, J. *Gabriel Marcel: un veilleur et un éveilleur*. Paris: L'âge d'homme, 1989.

RICŒUR, P. *Philosophie de la Volonté I, Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1949.

RICŒUR, Paul, *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité I, L'homme faillible*. Paris: Aubier, 1960.

RICŒUR, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

RICŒUR, P. *Le texte et l'action*, Paris: Seuil, 1988.

RICŒUR, P. *La critique et la conviction: Entretien avec Azouvi, F., de Lunay, M.* Paris: Calmant-Levy, 1995.

RICŒUR, P. *Anthropologie philosophique, Écrits et conférences* 3. Paris: Éditions du Seuil, 2013.

RICŒUR, P. *O si-mesmo como outro*. Trad. I. Benedetti, São Paulo: Martins Fontes, 2014.

RICŒUR, P.; CHANGEUX, J. P. *Ce qui nous fait penser, La nature et la règle*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1998.

SCHNEIDER, Monique. Éros tragique. In: GREISCH, J.; KEARNEY, R. (Eds.). *La métamorphose de la raison herméneutique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991. p. 51-64.

STEVENS, B. *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur*. Boston-London: Kluwer Academic publishers, 1991.

THOMASSET, A. *Une poétique de la morale, Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative, dans une perspective chrétienne*. Louvain: Leven University Press, 1996.