

ALTERIDADE NO *SOFISTA*: ECOS PLATÔNICOS OCULTOS NA  
PROPOSTA RICOEURIANA

ALTERITY IN THE *SOPHIST*: PLATONIC ECHOES HIDDEN IN THE  
PROPOSAL RICOEURIANA

Leonardo Marques Kussler<sup>1</sup>

Recebido em: 07/2018

Aprovado em: 11/2018

**Resumo:** No *Sofista*, Platão já desenvolve princípios argumentativos acerca dos conceitos de *identidade e reconhecimento, mesmidade e alteridade*. Ao traçar limites entre o que se caracteriza por *ser, não ser* e a possibilidade de estas grandezas relacionarem-se, Platão explicita, pela voz do *estrangeiro, o mesmo* e o *outro*, modos de compreender os entes. Ricoeur, por sua vez, elabora uma teoria tangente ao reconhecimento e à alteridade, do *si-mesmo* como *um outro*, uma vez que insiste na necessidade de um *outro* para a formação e o reconhecimento da *identidade*. O objetivo, aqui, é remontar alguns aspectos da filosofia ricoeuriana à teoria anteriormente proposta por Platão, enfatizando e defendendo que a) a ideia de alteridade mostra-se presente já no *Sofista*, dependendo do modo como se interpreta o conceito de ἕτερος [héteros] e b) quais as principais distinções da proposta de Ricoeur com relação à tese platônica, não referenciada diretamente em sua obra. Assim, abriremos o diálogo entre as tradições supracitadas com o fito de alimentar a discussão sobre a possibilidade de defender traços de alteridade ao identificar as definições platônicas e em que medida elas ecoam na proposta hermenêutica e literária de Ricoeur.

**Palavras-chave:** Paul Ricoeur. Platão. *Sofista*. Identidade. Alteridade.

**Abstract:** In the *Sophist*, Plato already develops argumentative principles on the concepts of *identity and recognition, sameness and otherness*. In drawing limits between what is characterized by *Being, non-Being* and the possibility of these two greatness relate to each other, Plato explains, by the *stranger's* voice, the *same* and the *other*, ways of understanding beings. Ricoeur, on the other hand, elaborates a theory tangent to the recognition and alterity, of the *self-as-another* as *an other*, since he insists on the necessity of the *other* for the formation and recognition of the *identity*. The objective here is to trace some aspects of Ricoeurian philosophy to the theory formerly proposed by Plato, emphasizing and defending that a) the idea of alterity is already present in the *Sophist*, depending on the how the concept of ἕτερος [héteros] is understood, and b) what are the main distinctions of Ricoeur's proposal regarding the Platonic thesis, not directly referenced in his work. Thus, we will open the dialogue between the traditions mentioned above in order to feed the discussion on the possibility of defending traces of otherness in identifying the Platonic definitions and to what extent they echo in Ricoeur's hermeneutic and literary proposal.

**Keywords:** Paul Ricoeur. Plato. *Sophist*. Identity. Alterity.

## Introdução

<sup>1</sup> Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Bolsista Prosuc/Capes

O tema da alteridade não é novidade à filosofia ocidental. Apesar de termos os maiores expoentes do tema revelados à academia contemporânea nas últimas décadas, como no caso de Lévinas (1961), quando este defende a impossibilidade da existência do *eu* sem a necessária existência de um *alterego*, de um outro eu, do *diferente*, podemos encontrar traços de relações de alteridade na filosofia de Hegel (1989), quando já propõe questionamentos relativos à coexistência de duas consciências que se reelaboram continuamente com base uma na outra. Entretanto, antes de os autores da modernidade e contemporaneidade debruçarem-se sobre o tema, Platão — sim, Platão! —, no Ocidente, já tinha iniciado as discussões acerca dos desafios da formação da identidade de si sem a busca pelo reconhecimento do *outro*.

Nessa perspectiva, na primeira seção de nosso artigo, buscaremos mostrar em que medida Platão, especificamente no *Sofista*, já propõe excelente discussão acerca da alteridade e da necessidade de um outro como parâmetro formativo de si mesmo. Exploraremos como Platão, ao abordar conceitos como os de *mesmidade* e *diferença* está, de fato, tratando não apenas de categorias e conceitos universais e metafísicos que tratam dos conflitos formativos dos gêneros metafísicos, mas, também, do microcosmo humano. Assim, de certa forma, ao ressaltar a importância do *acolhimento ao estrangeiro*, por exemplo, refere-se à postura de não apenas reconhecimento de discursos e modos de ser diferentes, mas, sim, de um princípio ético de tolerância para quem é diferente.

Já na segunda seção, abordaremos alguns aspectos da interpretação de Ricoeur com relação aos conceitos de *alteridade*, *mesmidade*, *identidade*, *si mesmo*, *outro*, com a perspectiva de explicitar em que medida a influência do *Sofista* platônico encontra-se, mesmo que não citado, na proposta do autor. Mostraremos que, ao tratar da relação do *si mesmo* com *um outro*, é possível fazer uma *ponte conceitual* da interpretação de Platão, no *Sofista*, que, como veremos, já reconhece a possibilidade de uma relação do *si* com dualidade dialética e dialógica em relação ao *outro*, de modo que se constitui também em vista do outro. Por fim, mostraremos como todo *si* também é, de certa forma, um tipo de *outro*, na medida em que há constante mudança, movimentos de negação e afirmação si nesse embate de dualidades, de personalidades, de subjetividades.

### **Em que medida o *Sofista* apresenta uma proposta de alteridade?**

Apesar de o *Sofista* ser usualmente referenciado apenas para tratar das *coisas mais*

*opostas* [ἐναντιώτατα = enantiótata] (*Sofista*, 250 a), em que se trata da controvérsia entre *ser* e *não ser*, há, também, inúmeras outros conceitos e discussões — talvez não tão convencionais, mas, mesmo assim —, possíveis. Um dos exemplos de interpretação que leva em consideração outro aspecto da leitura do *Sofista*, de Platão, é a Heidegger, que considera como ponto mais importante a análise de compreender a figura do filósofo em comparação ao seu oposto, caracterizado, *via negativa*, pelas definições de sofista dadas ao longo do diálogo, por exemplo (Cf. HEIDEGGER, 1992).

A rigor, no *Sofista*, especialmente nas passagens 254 b – 259 d, quando se discute sobre categorias como *ser*, *não ser*, *movimento*, *repouso*, *mesmo* e *outro*, discute-se sobre a qualidade dos seis tipos de geração das coisas, trata-se, também, da discussão da alteridade. Ao abordar que há um *ser* [ὄν = on] e um *não ser* [μὴ ὄν = mē on] (254 d), pensa-se também na possibilidade de que um não seja necessariamente o *oposto* do outro. O *truque*, por assim dizer, reside justamente na palavra *outro*, representada pelas formas *θάτερον* [tháteron] ou *ἕτερος* [héteros], que indicam a possibilidade de *outras formas de ser*, e não necessariamente a negação de uma categoria.

Dizer que algo não é determinada coisa não significa dizer que se trata de seu oposto; ao afirmar que *algo não é x*, não se afirma que este é o *oposto de x*, mas este é *algo diferente de x*. Aí adentram as categorias de *mesmo* [ταυτόν = tautón] — também representado por *αυτός* [autós] (254 e) —, que abordam formas de ser, modos de representação dos entes, que não necessariamente são *a coisa mesma*, mas formas de ser que são semelhantes e *copartícipes*, por conta de seu aspecto de *μετέχeton* [metéxeton]. Ao tratar dos conceitos de *movimento* [κίνησις = kínēsis] e *repouso* [στάσις = stásis] (255 a), por exemplo, trata-se de categorias que representam, respectivamente, a mutabilidade e a imutabilidade. Tais conceitos, somados à temporalidade, por exemplo, não indicam dupla negação e aparente contradição, mas *momentos de um mesmo ser* — pensemos, pois, na categoria de *potência* e *ato*. Entretanto, o *ser* e o *mesmo*, que é seu similar, não podem ser uma mesma coisa, pois não são *unos*, mas um já é a forma representativa do outro, uma forma de expressão, de discurso, de exposição fenomenológica. O foco, portanto, reside na participação de um no outro, de modo que todos teriam uma vinculação ao aspecto da existência, da presença, em diferentes *momentos* — como no caso de um *não ser* que participa do *ser* na medida em que pensamos em um corpo humano em constante decadência fisiológica, por exemplo.

Assim, uma vez que *ser se diz de muitas maneiras* [τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς = to ón légetai pollachós] (*Metafísica*, 1028 a), *ser é muitos* [πολὸν = poly], de modo que é de muitos

modos, de muitas formas. Por outro lado, *não ser* é infinito/ilimitado [ἄπειρον = ápeiron], o que o coloca não como um oposto aos modos de ser do *ser*, mas como um momento dentro dos inúmeros movimentos do ser. Desse modo, se tanto o que existe e o que passa a existir de outra forma são inúmeros e não têm uma caracterização unitária e finita, há, ao menos aqui, alguns traços de similitude entre as categorias.

No *Sofista*, o estratagema do Estrangeiro é colocar os atomistas em uma posição desfavorável, forçando o argumento de tal tradição a admitir que há o incorpóreo e tudo que tem *potência* [δύναμις = dýnamis] suficiente para alterar qualquer coisa ou ser alterado *realmente é/existe* [ὄντως εἶναι = ontōs eînai] (*Sofista*, 247 d-e); portanto, *os entes [os que realmente existem] não são nada além de potência* [τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις = ta onta hōs estin ouk allo ti plēn dýnamis] (*Sofista*, 247 e). A segunda *tradição* afirma que *ser [essencial/substancial]* [οὐσίαν = ousían]<sup>2</sup> e *geração/devir* [γένεσιν = génesin] são coisas distintas; e outro aspecto é a possibilidade de o corpo *participar* [κοινωνεῖν = koinōneîn] na geração através da sensação — que é sempre mutável — e a alma participar do *verdadeiro ser* ou da *verdadeira substância* [ὄντως οὐσίαν = óntōs ousían] — que é sempre imutável (*Sofista*, 248 a-b).

A argumentação se volta à tese *predicativa*, a saber, do porquê utilizar *diferentes palavras para designar coisas iguais*, de modo que há uma *problemática predicativa da unidade e multiplicidade*, a fim de clarificar a noção de ser e de *participação* do ser com repouso ou movimento (*Sofista*, 251 a). Novamente, a solução se encontra na hipótese de *participação/interligação* das coisas, isto é, do ser com movimento e repouso. O ponto, aqui, é que *algumas coisas* participam umas das outras, outras, não. A relação — que, até aqui, parecia ser sem cabimento — da tese *predicativa* é a explicação analógica, de palavras e letras que formam palavras que não se unem por alguma *razão/regra* (*Sofista*, 253 a). Contudo, tal regra é definida como uma *arte/técnica* [τέχνη = téchnē], segundo Teeteto, a *gramática* [γραμματικῆς = grammatikḗs], tal qual a *arte musical* [μουσικός = mousikós], que habilita *harmonizar* os mais variados sons (*Sofista*, 253 a-b).

Tudo isso serve como propedêutica e analogia à ciência que permite tratar da participação do ser com os *gêneros* do movimento e do repouso: a *dialética* [διαλεκτικῆς = dialektikḗs] (*Sofista*, 253 d). É interessante que, na tentativa de definir o sofista, ao definir *ser* e *não ser*, acaba-se definindo algo característico do filósofo, que o permite *definir, separar* e

<sup>2</sup> É importante destacar que, aqui, o termo utilizado é οὐσίαν [ousían], de οὐσία [ousía] — mais tarde reelaborado por Aristóteles.

não misturar definições. A primeira definição clara do filósofo é que este é dialético [διαλεκτικὸν = dialektikon], pois *filosofa de modo justo e puro* [καθαρῶς τε καὶ δικάϊως φιλοσοφοῦντι = katharōs te kai dikaiōs philosophoûnti] (*Sofista*, 253 e). A diferença entre o sofista e o filósofo, aqui, é que o primeiro *foge na obscuridade do não ser* [ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα = apodidraskōn eis tēn toû mē ontos skoteinótēta], enquanto que o segundo se dispõe *através do raciocínio vinculado à ideia do ser* [τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ιδέαι = tēi toû ontos aei dia logismōn proskeímenos idéai], mas também de difícil acesso, pois *os olhos da alma da maioria não são capazes de resistir à visão do divino* [τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα = tōn pollōn psychēs ómmata kartereîn pros to theîon aphorōnta adýnata] (*Sofista*, 254 a-b).

O diálogo volta-se à recapitulação dos mais importantes *gêneros* [γενῶν = genōn], que são o *ser mesmo*, o *repouso* e o *movimento* [τό τε ὄν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις = tó te on auto kai stásis kai kínēsis] (*Sofista*, 254 d). O ser é *misturado* [μεικτὸν = meikton]<sup>3</sup> com tais gêneros na medida em que estes *são/existem*, isto é, cada um é *outro* [ἕτερόν = héterón] dos outros dois, mas *idêntico a si mesmo* [αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν = auto d' heautōi tautón] (*Sofista*, 254 d). Nesse sentido, há cinco gêneros: *ser*, *repouso*, *movimento*, *mesmo* e *outro*, e cada um deles *é/existe através da participação no ser* [διὰ τὸ μετέχειν<sup>4</sup> τοῦ ὄντος = dia to metéchein toû ontos] (*Sofista*, 256 a). Além disso, essa seção trata de nova possibilidade de *não ser*, a saber, de modo que não seja tomado como *contrário* de ser, mas *diverso* — o que exime a necessidade de comprovar ou refutar a *existência* do *não ser*. Por fim, vale ressaltar que a culminância de tal discussão, aqui, visa demonstrar que o ser *não é* inúmeras coisas, tal como o *outro* também não o é (*Sofista*, 259 b).

## Ecoss platônicos na tese ricoeuriana

Quando Ricoeur trata do *reconhecimento*, obviamente e declaradamente, baseia-se na teoria hegeliana. Para Hegel (1989), a ideia de reconhecimento fundamenta-se basicamente na possibilidade de uma consciência — que podemos compreender como um *sujeito*, se analisarmos ao menos a partir da interpretação de Heidegger (1980) — que tenta reconhecer-se

<sup>3</sup> Atentemos para o termo μεικτὸν [meikton], que é um dos termos utilizados no *Filebo*, quando da explicitação do tipo de vida ideal, que mescla *prazeres* e *saberes*.

<sup>4</sup> Aqui, ressaltamos os sinônimos μέθεξις [méthexis], μετέχειν [metéchein] e κοινωνεῖν [koinōneîn], termos reconhecidamente usados por Platão para expressar a ideia de *participação* e/ou *comunicação/inter-relação/intercomunicação*. O ensejo aqui elaborado também vale para atentar quanto à posterior utilização de tal conceito na filosofia aristotélica.

com base em uma mudança paradigmática e dialética do *senhor-escravo*. Ainda sob inspiração hegeliana, Ricoeur trata da noção de *Anerkennung* [reconhecimento], que explicita a) a ideia de *reconhecimento*, de uma forma de definição de si mesmo em direção a um outro, ou uma forma de afirmação que depende necessariamente do outro; b) a noção de negatividade, que implica a relação de *dominado-dominante*; e c) a *vida ética*, que se relaciona e efetiva-se nos *costumes*, como na proposta aristotélica (Cf. GUBERT, 2013).

Os modos de reconhecimento, seguindo a lógica hegeliana, organizam-se a partir da *família*, passam pelos *contratos sociais* e realiza-se de forma plena na passagem afetivo-contratual para a *institucional*, isto é, o *Estado*. Entretanto, quando se trata de propor relações entre o *reconhecimento*, especialmente na perspectiva de Ricoeur, há uma relação direta também com a *alteridade*, visto que o *outro* é condição para que o *eu* seja reconhecido. Em um processo de *hermenêutica de si mesmo*, Ricoeur (1990, p. 138) busca elaborar narrativamente a explicitação do si mesmo, seja por meio da *ipseidade* ou da *mesmidade*, uma vez que “A compreensão do si é uma interpretação; a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros símbolos e signos uma mediação privilegiada [...]”.

A *temporalidade* é elemento-chave aqui e em outras obras ricoeurianas. Quando o autor debate sobre os conceitos de *ipseidade* e *mesmidade*, por exemplo, parece que há relação com a discussão ora aventada por Platão, no *Sofista*, a saber, entre *ser* e o *mesmo*, por exemplo. Entretanto, apesar de haver 13 referências a Platão, em *Soi-même comme un autre*, nenhuma delas faz menção ao *Sofista*. O foco, aqui, é tentar compreender por que há uma *esquiva conceitual deliberada* por parte de Ricoeur com relação ao modo de interpretação e sua proposta com relação aos conceitos de *mesmidade*, *identidade*, *alteridade* etc.<sup>5</sup>

Talvez se tomarmos como indicativo o fato de Ricoeur ser um intérprete platônico muito mais voltado à visão aristotélica de Platão, tenhamos algumas pistas. Para tanto, basta pensarmos na maior parte dos exemplos aristotélicos e no número de citações usadas por Ricoeur, especialmente em *Soi-même comme un autre*, que quase chega à casa dos 60. Além disso, na visão de Castro (2016), pensar no *si mesmo* como um *outro* é pensar que este é *análogo* àquele, ou seja, identifica-se com o outro de alguma forma, em alguma circunstância. A formação da identidade do *si mesmo* forma-se no percurso, pois, do reconhecimento também do outro, seguindo uma lógica paralela à hegeliana. Assim, a identidade não é necessariamente uma *mesmidade*, isto é, uma repetição do mesmo *de si e para si*, mas, também, um movimento

---

<sup>5</sup> O mais interessante é perceber que, em obra anterior, *Tempo e Narrativa III*, Ricoeur faz menção ao *Sofista*, inclusive referindo-se, em mais de uma ocasião, aos *grandes gêneros* do *mesmo*, do *outro* e do *análogo*. (Cf. RICOEUR, 1985, p. 205).

de estranheza de si na estranheza que se complementa no outro.

Enquanto compreendemos que a identidade de sujeitos forma-se a partir de sua relação no tempo, é possível perceber nuances de relações de alteridade, na medida em que se mede por *signos*, por *metáforas*, por *modos de dizer-se*. Adicionalmente, vale ressaltar que o próprio título da obra ricoeuriana usa o artigo *um*, de modo que *o outro é um outro* qualquer que se abre para o diálogo formativo existencial. Para Ricoeur, talvez, o mais importante seja o aspecto *narratividade de si*, de modo que a linguagem se mostra preponderante na formação identitária, na medida em que a identidade narrativa conjuga *ações do sujeito* e, obviamente, *o sujeito das ações*, que se forma identitariamente por meio dessas ações, que provam seu caráter, seu *modo de ser* perante o outro.

Há uma aposta por um processo de *hermenêutica do sujeito* — diferentemente da engenhosa proposta foucaultiana — em que é possível interpretar o sujeito, dentro de uma miríade de elementos linguísticos e da linguagem humana, que, por definição, é limitada. O sujeito erra quando [se] narra e produz *signos* que são postos em dúvida e ressignificados a partir do contato e da dialética dialógica com *um outro*. Aliás, o *eu* é aquilo que se narra de si combinado com aquilo que age conforme ou não seu próprio discurso, conforme sua própria narratividade. Meu relato de mim mesmo é uma forma de expressar-me em minha identidade, mas também de colocar em xeque esta, em comparação, relação, diálogo e confronto com outras identidades que me ajudam a [des]constituir a mim mesmo.

Para Ricoeur (1990), pois, há uma relação que é de *solicitude* e de *mutualidade*, baseados no conceito de *amizade* de Aristóteles, de modo que a *estima do outro* torna-se fundamental na relação de si para com um outro e vice-versa. Há uma perspectiva ética que faz com que Ricoeur procure dar resposta com base na segunda formulação do imperativo categórico kantiano, que se resume à não utilização do outro como um meio, mas sempre como um fim. Nesse sentido, a perspectiva do autor francês é que cada um aja, no contato com *um outro*, de modo a não *querer*, tampouco *ser*, aquilo que *não deveríamos ser*, a saber, *maus* (RICOEUR, 1990).

### Considerações finais

Assim como vimos em Platão, no *Sofista*, a única definição do filósofo é ser dialético. Isso implica uma série de elementos éticos também, não apenas epistemológicos com relação ao mundo. Ser dialético é também conseguir lidar com o diferente, diferentemente da figura do

sofista, que não tem necessidade de ser honesto nem consigo mesmo, podendo produzir discursos falsos, e, portanto, atitudes que não condizem com discursos verdadeiros, que são, nesse sentido, antiéticas. Além disso, vimos que a própria noção ontológica do *ser* se mescla à ideia de *não ser*, do *diferente*, do *outro*, visto que são *momentos diferentes* de um mesmo existente. Se pensarmos na esfera do *Dasein*, do *ser reflexivo* que somos nós, humanos, também somos seres duais, buscando a resolução de conflitos internos e com outros semelhantes, buscando a *unidade*.

Pensar no *Sofista* a partir de um ponto de vista que reconhece os *gêneros formativos de tudo* é pensar na possibilidade de compreender uma perspectiva que também é ética e que considera alteridade. Da mesma forma que o *ser* participa do *não ser*, pois há sempre um estado de potência transformadora naquilo que se insere no tempo, de modo que o próprio *ser no tempo* também se modifica, se nega, se reinventa. Além disso, no *Sofista*, o próprio personagem com o nome de *Estrangeiro* representa a abertura para o diálogo com o diferente, com alguém que se mostra capaz de dialogar, de pensar diferente, de ressignificar também o *eu platônico*. O *não ser* ganha, assim, uma possibilidade de ser compreendido enquanto *ser diferente*, o que não se resume a *não existir*.

Por fim, ressaltamos que os diferentes *momentos do ser* mostram-se como possibilidades de ressignificação e modificação do próprio ser humano. Reflete-se, assim, o modo de ser de cada identidade, que se identifica ou se nega no outro, reconstruindo-se com base em cada novo contato, em cada novo diálogo. Ao se narrar e/ou ouvir novas narrativas de outrem, cada identidade, cada ipseidade age como um *estrangeiro de si mesmo*, que busca no outro o retorno para assegurar-se de sua identidade, assim como a negativa para reformular-se. Dito de outra forma, podemos afirmar também que *participamos do outro assim como este participa de nós mesmos*, na medida em que nossas *narrativas existenciais* dizem respeito a outros e repercutem em seus modos de ser, assim como *um outro* sempre é necessário para que, dialeticamente, formemos nossa imagem, nossa representação e nosso ser no mundo.

## REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de (Org.). A metáfora do si-mesmo como outro: poética e ontologia em Paul Ricoeur. In: \_\_\_\_\_. **O si-mesmo e o outro**: ensaios sobre Paul Ricoeur. Porto Alegre: Fi, 2016. p. 13-62.

GUBERT, Paulo Gilberto. Paul Ricoeur e o problema do reconhecimento. **Sapere Aude**, v. 4, n. 8, p. 266-283, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe** – Band 19 – Platon: Sophistes [1924-25]. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

\_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe**: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 – Band 32, Hegels Phänomenologie des Geistes (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31, herausgegeben von Ingrid Gölting). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.

HEGEL, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. In: \_\_\_\_\_. **Werke 3**: Auf d. Grundlage d. Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Ausg. in Schriftenreihe »Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft«. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. (in 20 Bänden, Bd. 3).

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**: Essais sur l'Extériorité. The Hague and Boston: Martinus Nijhoff, 1961.

PORTOCARRERO, Maria Luisa; BEATO, José. **Ricoeur em Coimbra**: recepção filosófica da sua obra. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

RICOEUR, Paul. **Temps et Récit III**: Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.

\_\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.