

ALTERIDADE DO SI EM PAUL RICOEUR

Mário Correia¹

Centro Universitário Arnaldo Horácio Ferreira (UNIFAAHF)

 <https://orcid.org/0009-0006-1573-4156>

E-mail: marioesj@hotmail.com

RESUMO:

Em Paul Ricoeur o Si é um sujeito reflexivo e prático, identificado pela linguagem e reconhecido em suas capacidades, sem negar suas falibilidades. A identidade desse sujeito é uma conquista que leva em conta seu campo relacional. Nesse sentido, o tema da alteridade em Paul Ricoeur não é um discurso a favor da alteridade, em sentido reivindicativo primário. Antes, é reivindicação de singularidade (do si) em meio à multiplicidade. Para nosso autor, a alteridade possui caráter polissêmico, podendo se dizer de diversos modos, tais como: corpo próprio ou carne, o estranho ou diverso de si e consciência ou foro interno. Alteridade do si é o assunto desse nosso artigo, como desdobramento do tema da identidade do si. Nosso intuito é ampliar ainda mais o horizonte do tema da identidade do si, inclusive apontando para a continuidade da reflexão.

PALAVRAS-CHAVE: Alteridade; Si; Corpo; Outro; Consciência.

OTHERNESS OF THE SELF IN PAUL RICOEUR

ABSTRACT:

In Paul Ricoeur, the self is a reflective and practical subject, identified through language and recognized by its capacities, without denying its fallibilities. The identity of this subject is an achievement that takes into account its relational field. In this sense, the theme of otherness in Paul Ricoeur is not a discourse in favor of otherness in a primary, revendicative sense. Rather, it is a claim for singularity (of the self) amidst multiplicity. For our author, otherness has a polysemic character, and can be expressed in various ways, such as: one's own body or flesh, the stranger or that which is different from the self, and conscience or inner forum. The otherness of the self is the subject of this article, as an unfolding of the theme of self-identity. Our aim is to further broaden the horizon of the theme of self-identity, including pointing toward the continuation of this reflection.

KEYWORDS: Otherness; Self; Body; Other; Conscience.

¹Doutor(a) em Filosofia pela Universidade de Brasília (UNB), Brasília – DF, Brasil. Professor(a) do Centro Universitário Arnaldo Horácio Ferreira (UNIFAAHF), Luís Eduardo Magalhães – BA, Brasil.

Introdução

O tema da identidade em Paul Ricoeur passa por duas escolhas fundamentais, a saber: gramatical e prática. A escolha gramatical diz respeito à linguagem, desde a preferência do *si* ao eu, passando pelos pronomes demonstrativos *idem* e *ipse* e acendendo ao discurso, como grande peça da linguagem, dentre os quais se destaca o discurso narrativo. A escolha prática está associada, obviamente, a ação, ao agente, ao sentido do agir que se desenvolve em termos de *discurso da ação*. É por meio dessas duas escolhas fundamentais que ele enfrente o tema da identidade contextualizado no cenário de duas tradições: continental de marca racionalista e a anglo-saxônica de índole empirista. Em seu entender, o tema da identidade fica insolúvel entre essas duas tradições que tendem a um sujeito idêntico a si mesmo ou a uma mera ilusão. A saída viável para esses extremos, fazendo uso das preferências gramatical e prática, é a noção de identidade narrativa, notadamente, uma noção que conjuga linguagem e ação.

Para Ricoeur, o tema da identidade narrativa traz em si uma dialética, qual seja, do mesmo (*idem*) e do outro (*ipse*). Em linhas gerais, o *idem* é o idêntico, o semelhante, o imutável, não cambiante ao longo do tempo, o reconhecido várias vezes; o *ipse* é o idêntico a si, o próprio que tem como contrário não diferente, mas o outro, estrangeiro. Na utilização desses dois nomes estão em jogo a identidade-*idem* e a identidade-*ipse* em sua relação com a temporalidade: uma para dizer da perpetuação da *mesmidade* e a outra para mostrar a manutenção da *ipseidade*. Entretanto, junta-se a essas duas partículas outras que são os pronomes relativos *que* e *quem*. O *quem* mostra realidades exclusivas do mundo humano – como o discurso e a ação – que são formas de comunicar a si próprio, revelar identidades pessoais e singulares. Por sua vez, o *que* se refere a generalidades, inclusive do mundo humano – como as qualidades, predicados – estáveis e possíveis de serem realizadas. Neste sentido, sugerimos uma diferença entre o *que* e o *quem*: enquanto aquele aponta para aquilo que os seres humanos têm em comum, este aponta para aquilo que tem de singular. No que diz respeito ao tema da identidade, ao uso do *que* se acompanha uma lista de qualidades, ao passo que, o emprego do *quem* faz aparecer um enredo. À pergunta - o *que* é? - se tem como resposta uma lista comum a outros seres (indivíduos), enquanto se perguntar - *quem* é? - faz-se necessário evocar ações para descrever o sujeito, fazendo aparecer sua individualidade (identidade pessoal).

O entrelace dos pares *idem* e *ipse* e *que* e *quem* é feito, de modo particular, pelo discurso que identifica, reconhece, atribui e narra o sujeito em questão, isto é, o si reflexivo e prático. Esse *si*, na medida em que se mostra, reconhece-se capaz e falível – vulnerável. A capacidade mostra-se no querer, na potência de fazer, ao passo que a vulnerabilidade se apresenta âmbito relacional, no contato ou confronto com o outro. É nesse ponto que ganha destaque o tema da *alteridade do si* assunto de nossa discussão. Se é certo falar que no seio da identidade há uma dialética (*mesmidade* e *ipseidade*) é tanto quanto apropriado falar de uma dialética da *ipseidade* e *alteridade*. É a respeito dessa dialética que vamos tratar nesse artigo, sem intenção de contemplar todo o quadro da discussão, dada a sua amplitude. Mas, queremos dar destaque a esse assunto no tema da alteridade em Paul Ricoeur objetivando despertar leitores para conhecer mais e melhor a importante reflexão desse autor a respeito de um tema tão importante em nossos dias.

Tríplice alteridade

Ao tratar da dialética *ipseidade* e *alteridade* é importante destacar que, em Ricoeur, não é um discurso a favor da alteridade, em sentido reivindicativo primário. Antes, é a problematização da alteridade na medida em que cria uma fratura na relação reflexiva de si a si mesmo. O *si* reflexivo, identificado e individualizado pela linguagem e reconhecido em e por suas capacidades,

se singulariza em meio à multiplicidade². Somente a partir dessa condição é que se torna possível confrontar-se com um outro. A reivindicação, portanto, é de singularidade, em seguida, aparece a alteridade que, em Ricoeur, possui caráter polissêmico. O outro não se reduz a um outro eu (*alter ego*), tampouco se eleva a uma condição suprema (totalmente outro). Nem o *si*, nem o outro ocupam lugar de fundamento, para assim não serem exaltados, nem humilhados. Ambos são objetos de *atestação* e afirmam-se em experiências díspares.

A alteridade corresponde à dimensão de passividade do *si*. Ricoeur tem a hipótese de um tripé de passividade que gravita em torno das experiências da *ipseidade*. O tripé é composto por corpo próprio ou carne, o estranho ou diverso de si e a consciência ou foro interno. Vejamos como ele, sumariamente, as apresenta:

Em primeiro lugar, a passividade resumida na experiência do corpo próprio, ou melhor, como se dirá adiante, da *carne*, como mediadora entre o *si* e um mundo tomado segundo seus graus variáveis de praticabilidade e, portanto, de estraneidade. Em segundo lugar, a passividade implicada pela relação de *si* com o *estranho*, no sentido preciso do outro do *si*, portanto a alteridade inerente à relação de intersubjetividade. Por fim, a passividade mais dissimulada, aquela da relação entre o *si* e *si* mesmo, que é a *consciência*, no sentido de *Gewissen*, e não de *Bewusstsein*. Situando assim a consciência em terceiro lugar em relação à passividade-alteridade do corpo próprio e à de outrem, ressaltamos a extraordinária complexidade e a densidade relacional da metacategoria de alteridade. Em contrapartida, a consciência projeta *a posteriori*, sobre todas as experiências de passividade situadas antes dela, a sua força de atestação, uma vez que a consciência é também integralmente atestação (Ricoeur, 1990, p. 368; Trad. 2019, p. 376).

No X Estudo de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur reflete cada um desses elementos em vista de sustentar o caráter polissêmico da alteridade. Antes de expor cada um deles, é importante ressaltar o sentido de alteridade no pensamento de Ricoeur e sua relação com a questão da identidade do *si* (*ipseidade*)³. Evocamos nesse momento a imagem da via longa, que bem caracteriza o pensamento ricoeuriano. As finalidades são a de provocar desvios para não se enclausurar na filosofia e evitar a mediaticidade do eu, tornando assim a subjetividade – pode-se dizer, identidade – uma conquista, uma tarefa de reconhecimento. Nesse percurso, encontramos várias dialéticas, pois muitas vezes, Ricoeur toma noções contrastantes e gera um conflito entre elas, permanecendo normalmente entre uma e outra. Não uma síntese resultante de tese e antítese e, sim, uma composição que permanece e continuará sempre aberta, sem totalização. Analogicamente, poderíamos dizer essas noções que se diferem e se assemelham à identidade e à alteridade que, no entrecruzamento de ambas, fazem aparecer a genuinidade de um pensamento. Sendo assim, nesse percurso, a identidade implica a alteridade, uma não se pensa sem a outra, uma passa pela outra. Jervolino nos diz: é a dialética “do *si* e do outro, do outro que o *si* descobre como constitutivo de *si*, *si* como outro que se faz *si* enquanto outro” (2006, p. 69). Temos, então, o sentido do título da principal obra, onde o *si*-mesmo é análogo à alteridade, não por implicação, mas enquanto outro (*Sôî-même comme un autre*). A identidade do *si*-mesmo é possível a partir da alteridade e só é pensável como alteridade.

² Discorremos sobre esse assunto em: *Identidade do Si em Paul Ricoeur: Entre a preferência gramatical e a escolha prática*. Sofia, Vitória (ES), V. 14, N. 2, P. 01-15. Ago/2025. *Repensar a subjetividade com Paul Ricoeur*. Illuminare – Revista de Filosofia e Teologia. Goiânia, Goiás, v. 4, n. 1, jan./jun., 2021.

³ Sobre esse assunto, veja: Henriques, Fernanda. *A alteridade como mediação irrecusável. Uma leitura de Paul Ricoeur*. Disponível em: <https://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/alteridadeempaulricoeur.pdf>

O corpo próprio como alteridade primeira

Em *Soi-même comme un autre* o tema da corporeidade aparece, primeiramente, no contexto dos operadores de linguagem que identificam e individualizam as coisas. Entre as coisas que são identificadas no mundo, estão as pessoas e os corpos, conceitos primitivos que são bases, a partir dos quais identificamos qualquer coisa. Aliás, na perspectiva de Strawson, com quem Ricoeur dialoga, os corpos são particulares de base por fornecerem critérios de identificação espaço-temporal. Quanto às pessoas, elas podem ser também corpos ou possuem corpos (1990, p. 47). Esta perspectiva elimina aquela possibilidade de identificar as pessoas exclusivamente por acontecimentos mentais e pensamentos, deixando assim, em segundo plano, a corporeidade. Por outro lado, permite se referir à pessoa não somente por meio de predicados mentais associados aos pronomes pessoais de primeira e segunda pessoa, mas também por meio do pronome de terceira pessoa e em situação de interlocução, uma vez que ela é alguém situada em um quadro espaço-temporal.

Com isso, a questão do corpo próprio ganha destaque, passa de uma mera materialidade para um plano que envolve o reconhecimento de si. Ao mesmo tempo, o problema do corpo próprio provoca ainda uma reflexão sobre a ligação entre a posse e a *ipseidade*, uma vez que o *si* é uma pessoa-corpo, que possui um corpo (pessoalidade do *si*). Mais adiante, no X Estudo, quando Ricoeur recapitula esse ponto, se pergunta como os predicados psíquicos e físicos podem ser atribuídos a uma entidade se o corpo humano não é ao mesmo tempo um dos corpos e meu corpo (1990, p. 368)⁴. Esta pergunta, considerando a análise mencionada, levará à conclusão de que as pessoas também são corpos e os são na medida em que “cada um é para si seu próprio corpo” (1990, p. 369). Os predicados psíquicos e físicos estão no âmbito da generalidade, ao passo que o corpo próprio implica uma singularidade a ser reconhecida. Na sutileza da linguagem, Ricoeur procura assim apontar para uma alteridade do corpo próprio, seja por reposicioná-lo em um plano primário, seja por associá-lo à dimensão espaço-temporal.

Outro momento importante em que o tema da corporeidade aparece em *Soi-même comme un autre* tem a ver, mais diretamente, com a ação e seu agente. Com efeito, todos os estudos dessa obra têm por unidade temática o agir humano e que a filosofia da ação é apresentada a partir das múltiplas acepções do termo agir (1990, p. 31). Nesse sentido, está entre as suas primeiras tarefas a resposta para a pergunta *quem faz ou quem é o agente da ação*. Ação e agente, no entender de Ricoeur, pertencem a um mesmo esquema conceitual de noções comuns, entre elas, estão: intenção, motivo e causa. O esquema conceitual brota de uma cadeia de questões relacionadas, das quais mencionamos: quem? quê? por quê? (quem fez o que e por quê?) A primeira pergunta, nos remete a alguém; a segunda, a um acontecimento; a terceira, a um motivo-causa. Uma vez que tratamos disso acima, passemos à afirmação de que a ação é um movimento suscetível de ser interpretado pelas razões que a explicam. Porém, isso só é possível na prevalência da relação entre pessoa e corpo, de modo a poder dizer que as pessoas são também corpos (1990, p. 31). Mediante isso, a análise da ação ganha contorno não somente lógico, mas também psicológico e, sobretudo, corporal. A ação torna-se assim um acontecimento do mundo, referida a um autor que tem o corpo próprio através do qual o *si* marca sua posição (1990, p. 370). O corpo próprio, no âmbito de designação da ação, é uma espécie de mediação com o mundo: uma alteridade que situa e marca a atuação do *si* no mundo.

⁴ Transcrevemos o modo como Miguel Baptista Pereira diz a esse respeito: “De facto, as pessoas são corpos entre corpos ao mesmo tempo que individualmente cada uma é para si o seu próprio corpo, as suas acções são acontecimentos no mundo e, simultaneamente, auto-referências, a identidade corpórea e psíquica é a da ipseidade moral” (Pereira, Miguel Baptista. *Narração e Transcendência*. In: *Humanitas*. Vol. XLV. Universidade de Coimbra, 1993, p. 466).

Na relação entre ação e agente está o problema da atribuição, ou melhor, da *adscrição*. É esse um modo antigo de depender a ação do agente ou submeter a ação ao agente para um julgamento moral. A relação de dependência implica que o agente seja o princípio da ação, “*um princípio que é si, um si que é princípio*” (1990, p. 112), diz Ricoeur. A essa condição é que ele chama de *adscrição*, sendo mais que uma atribuição lógica, pois liga princípio e *si* ao modo ontológico. Com isso, a ação não é um acontecimento impessoal, tampouco desprovida de agente a quem censurar ou elogiar. A *adscrição* mostra que o agente é possuidor da ação, a ele pertence e está em seu poder. Portanto, é conveniente falar de uma potência de agir, isto é, de uma capacidade de ser causa e motivo de ações (1990, p. 124). Enquanto tal, essa potência é possibilidade de tomar iniciativa e, assim, intervindo no curso do mundo, produzir mudanças no mundo. A potência de agir é um modo de se referir ao “eu posso” que, por sua vez, inclui um corpo próprio, corpo entre outros corpos que articula o poder de agir com a ordem do mundo (1990, p. 135). O fenômeno da *adscrição* coloca, assim, a corporeidade em uma estreita relação com a *ipseidade*, não em uma completa identificação, e sim diferenciando e constituindo uma identidade de alteridade.

A propósito, ao tratar da questão da identidade também a noção de corporeidade aparece, de modo particular, quando Ricoeur trava uma discussão com Derek Parfit. Nessa discussão, Ricoeur reivindica a posição do corpo próprio como parte constituinte da totalidade do *ser-si*, em face à sua neutralização pretendida por Parfit (1990, p. 159). As noções “o meu corpo” e “um corpo entre outros corpos” são utilizadas para a não redução do corpo, bem como sua diferenciação entre outros corpos. Em seguida, a corporeidade serve ainda para singularizar os fenômenos psíquicos, nos permitindo referenciar ao meu, ao teu, ao seu, em termos de próprios (de cada um). Algo semelhante se pode dizer da memória que, embora se pareça um traço cerebral, tem sua originalidade nas malhas do corpo próprio. Enfim, ao extremismo de Parfit de diluição da identidade pessoal, Ricoeur responde com a corporeidade, religando os critérios corporais e psíquicos da identidade a um *si* ancorado no corpo próprio (1990, p. 370)⁵. Assim, o corpo próprio aparece mais uma vez como diferente do si-mesmo, lhe sendo um outro constitutivo.

A caracterização desse outro que constitui o *si*, como foi dito acima, é a de passividade. Alteridade é a dimensão de passividade do *si*, de sua identidade. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que se fala de capacidade (de agente), fala-se igualmente de passividade (de sofrente). Agir e sofrer são dimensões inegáveis da existência humana e, por isso mesmo, as narrativas se ocupam de reunir agentes e pacientes em um único enredo. Ao dizer que identidade narrativa é um rebento frágil que requer cuidado e proteção, Ricoeur acena para o campo ético ao falar da solicitude para com outrem, e dos campos moral e jurídico ao dizer da imputação pelos atos. É relativamente fácil reconhecer o outro em tais situações, mas como reconhecer o corpo próprio como outro em se tratando de passividade e sofrimento? Não é suficiente dizer que o si-mesmo sofre quando é causa de sofrimento para o outro ou outro lhe causa sofrimento, ao modo de relativa reciprocidade. No entender de Ricoeur, é preciso considerar que a passividade do si-mesmo está para além dessa condição ordinária e situa-se no reino do sofrimento (1990, p. 371). Quer dizer, a passividade de sujeição a outro é relativa à passividade de sofrer a si-mesmo, muito embora esse sofrer seja indiscernível sem a primeira, relativa ao outro. É também a passividade um aspecto primeiro de singularização, mesmo que sua compreensão passe por mediação, no caso de agora, o corpo próprio.

⁵ Sobre Parfit, recomendamos: Botton, J. B. O problema da identidade pessoal em Derek Parfit e Paul Ricoeur. *Thaumazein*, Santa Maria, v. 3, n. 5, 2010. Michel, Johann. *Une philosophie de l'agir humain*. Paris: Les Éditions du CERF, 2006, pp. 74-80. Reichert do Nascimento, Cláudio. A identidade pessoal importa? Uma leitura de Paul Ricoeur e Derek Parfit. In: Revista de Pesquisa em Filosofia *FUNDAMENTO*, n. 18, jan-jun 2019.

O corpo próprio é uma modalidade de alteridade que corresponde à passividade, não somente em relação à totalidade, como também à intimidade do *si*. Para fundamentar essa tese, Ricoeur dialoga com vários autores, entre eles, Maine de Biran e Husserl. Em relação a Maine de Biran, Ricoeur lembra que foi ele um dos primeiros a dissociar a noção de substância à noção de existência, ligando esta última à categoria de ato (1990, p. 372). Com isso, ele chegou a dizer que o “eu sou” equivale ao “eu vou, eu movo, eu faço”. Dizer eu vou, movo e faço é incluir na discussão a passividade corporal, bem como sua condição de resistência e esforço⁶. Disso se pode falar de um corpo passivo e um corpo ativo que, com suas variabilidades, tornam o corpo um mediador entre a interioridade do eu e a exterioridade do mundo.

Depois de Maine de Biran, veio Husserl com a decisiva distinção de carne (*leib*) e corpo (*körper*). Essa distinção está no plano da percepção e não propriamente da ação, como no caso anterior. Enquanto paradigma da alteridade, a carne aparece como aquilo que é mais minha do que qualquer outra coisa, é o lugar de todas as sínteses passivas, é o suporte de toda a alteração do próprio (1990, p. 373). Neste sentido, a alteridade do estranho é derivada da alteridade da carne. A carne, em Husserl, é uma categoria avessa à espacialidade objetiva, é uma categoria transcendental que se diferencia do corpo. Porém, o próprio Husserl fala de mundanização da carne, a fim de que, ela apareça como corpo entre corpos. Assim, se passamos da significação ao plano da ação (efetivação), a carne é meu corpo, um corpo entre corpos. Essa passagem marca a superação do limite da fenomenologia e a inscrição da carne no quadro espaço-temporal. Nessa condição, a alteridade do outro está entrelaçada com a alteridade da carne, pois ela só aparece no meu corpo entre outros corpos. A carne está, então, lançada ali na corporeidade, como alteridade primeira e distinta da alteridade do estranho, uma alteridade constitutiva do *si* (1990, p. 374). É nessa alteridade que está toda a força da expressão *Soi-même comme un autre*, título da obra de Ricoeur e condição para a constituição da identidade.

O corpo próprio se apresenta assim como alteridade primeira, mediação entre o *si* mesmo e o mundo⁷. Nos operadores linguísticos, na teoria da ação e na fenomenologia, o corpo próprio aparece como categoria que permite articular e redimensionar a discussão. Por meio do corpo próprio, a alteridade se torna uma dimensão constitutiva da identidade em níveis profundos, chegando a acenar para incidências ontológicas. Aliás, há pouco, sinalizamos que a dialética entre a alteridade e a identidade é reunida na meta-categoria dos “grandes gêneros” *mesmo* e *outro*. Ao modo esquemático, dizemos que o corpo próprio é um outro para o si-mesmo, uma alteridade que, inclusive, é mediação entre um *si* e um mundo. À esta alteridade primeira, junta-se uma segunda, que é a alteridade do outro (estrangeiro), que passamos a apresentar.

A alteridade do outro (estrangeiro)

A alteridade do outro é o segundo modo de significação de alteridade. Uma vez que essa significação corresponde à passividade do *si*, o outro não lhe é somente um contrário, pois é também sua constituição. Por afetar a compreensão de *si*, o outro deixa de ser dissimétrico como

⁶ Na fenomenologia da vontade de Paul Ricoeur, desenvolvida em *Le volontaire et l'involontaire* (1950), vemos uma clara influência de Maine de Biran. Diz Ricoeur: “Dire: ‘Je veux’ signifie 1° je décide, 2° je meus mon corps, 3° je consens”. O ser que decide *move o corpo*, ocupa o vazio, toma posição frente ao indeterminado da realidade. Mesmo que em uma tomada de decisão as atenções se voltam para a ação, acaba sendo o corpo que a permite, sendo ele o *órgão da ação*. O corpo é assim figura intermediária entre o projeto e a realização, isto é, entre o agente e a obra feita no mundo. O corpo não é o objeto do agir, não é o que se faz, é a *travessia* que permite chegar à consciência do agir. O corpo é mediação entre o *si* e o mundo. (*Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Éditions Points, 2009. p. 23; 253; 267; 272).

⁷ São vários os comentadores que expõem esse assunto nessa mesma ordem que estamos expondo, seguindo *Soi-même comme un autre*. Dentre os comentadores, destacamos: Guerra, Lucía Herrerías. *Espero estar em la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*. Editrice Pontificia Università Gregoriana; Roma, 1996, p. 254. Pereira, Miguel Baptista. *Narração e Transcendência*. In: *Humanitas*. Vol. XLV. Universidade de Coimbra, 1993, p. 466-475.

é no caso do *ego* que se impõe ou é deposto e passa a ser simétrico, em sentido de reciprocidade que permite o reconhecimento mútuo. Com isso, já é possível marcar a diferença entre Ricoeur em relação a Husserl e Lévinas, que bem colocou em debate a questão da alteridade do outro. Em relação ao primeiro, para quem o outro é um *alter ego*, sobressai uma estrutura egológica, na qual o outro é constituído pelo *ego*, tendo esse a primazia sobre o outro (1990, p. 382). Em relação a Lévinas, para quem o outro é totalmente outro, a interpelação e instrução por parte do outro faz aparecer uma separação, uma ruptura de relação e uma dissimetria completa (1990, p. 388). Como veremos, Ricoeur se posicionará entre Husserl e Lévinas, entre o excesso do *ego* e o exagero do outro, numa posição intermediária, qual seja: o outro é meu semelhante e, ao mesmo tempo, exterior a mim mesmo.

Em *Soi-même comme un autre* a alteridade do outro aparece em todos os estudos. No plano linguístico, nos operadores de linguagem a identificação do indivíduo é diferenciação, alteridade por exclusão de todos os outros (1990, p. 41s). No mesmo plano linguístico, nos *atos de discurso*, a linguagem é tomada em situação de interlocução, um eu que fala a um tu sobre alguma coisa (1990, p. 55). Nos estudos sobre a ação e o agente, ao depender a ação do ou submetê-la ao agente para julgamento moral, o outro é correlato, no plano moral e jurídico (1990, p. 112; 117; 134; 138). Quando se tratou da identidade pessoal associada à narrativa, o outro aparece na figura dos personagens, no entrelaçamento com outras histórias e na própria textualidade enquanto apresentada a um leitor (1990, p. 138; 168; 176; 190; 384). Em seguida, Ricoeur se dedicou às implicações éticas da narrativa, desenvolvendo reflexões no plano ético em que o outro está explicitamente implicado. Para demonstrar isso, diremos uma palavra rápida sobre esse momento ético, deixando uma maior explanação para outra ocasião.

Paul Ricoeur reserva boa parte de *Soi-même comme un autre* para tratar da dimensão ética e moral, vinculado ao tema da identidade pessoal. Ética e moral são termos tomados como distintos, por convenção, para assim poder associar o primeiro a uma *perspectiva de uma vida boa* (teleologia) e o segundo para a *perspectiva da norma* (deontologia). A abordagem ricoeuriana é marcada pelo primado da ética sobre a moral e, seguidamente, pela necessidade de fazer a ética passar pelo crivo moral. O fio condutor é expresso no seguinte mote: “*la visée de la ‘vie bonne’ avec et pour autrui dans des institutions justes*” (a visada da ‘vida boa’ com e para outrem em instituições justas) (1990, p. 202). O desejo de uma vida boa é anterior a todo e qualquer imperativo. É um desejo que corresponde à *estima de si* – caracterizado por intenções e iniciativa nada egóicas – e à *solicitude*, que é o movimento de si na direção do outro, em tom de reciprocidade e reconhecimento mútuo. O quadro do desejo de uma vida boa se completa com a inclusão do outro do qual não conheço o rosto, mas compõe o *cada um*, onde a justiça é evocada. Com isso, Ricoeur distingue as relações interpessoais entre aquelas em que reina a reciprocidade (ex: amizade ou o próximo) e aquelas em que se estabelece a igualdade (ex: cada um ou o *socius*). Em outros termos, podemos falar de *outro* da amizade e o *cada um* da justiça, que são bem articulados pelo cuidado de si, cuidado do outro e cuidado na instituição.

Seguindo o fio condutor da perspectiva de uma vida boa, o momento de submeter a ética à prova da norma segue a mesma tríade: estima de si, solicitude e justiça, mas agora sob o signo da Regra de Ouro que diz: não faças ao outro o que não gostarias que te fosse feito (1990, p. 237; 255; 381). Uma maneira de expor esse assunto é considerar a dialética da ação e da afeição, acionando, desse modo, a problemática do *quem*. Essa dialética encontra a noção de *adscrição* que significa a atribuição da ação a alguém, dizendo que a ação está em seu poder. A *adscrição* tem parentesco com a imputação, termo moral que possibilita considerar o agente responsável (culpado) ou não por suas ações. Neste sentido, o agente é capaz de designar a si mesmo como responsável por seus atos e nisso reencontra a estima de si, enquanto capacidade de agir segundo intenções e iniciativas que provocam mudança no mundo. Por outro lado, as ações são

recepcionadas por outros agentes, gerando interação de ações, com a possibilidade de conflitos. Aqui, a solicitude se mostra em termos de respeito devido ao outro, evitando que suas ações sejam violentas. As ações são, por sua vez, realizadas em meio a outras ações e todas elas são ou podem ser regidas por normas e preceitos, sendo ainda suscetíveis de ser avaliadas e julgadas por instituições próprias da *práxis* humana. Esse é o momento em que o moral e o jurídico se entrelaçam, sendo que ambos têm em vista o desígnio de vida boa para todos. Temos assim, esquematicamente, a “pequena ética” (*petit éthique*) de Ricoeur onde o agente aparece ladeado a um paciente e vice-versa. Uma ética que se constitui a partir da dialética da *ipseidade* e alteridade, da reciprocidade, pois o outro se faz presente, sem dissimetria, simplesmente como um outro simétrico ou recíproco.

Entretanto, para melhor esclarecer a dimensão de alteridade do outro, Ricoeur reflete sobre as posições de Husserl e Lévinas, mostrando-se unilateral e cruzando uma posição com a outra, para que assim a alteridade seja homogênea à dialética da *mesmidade* e *ipseidade*. A intersubjetividade husserliana e a alteridade levinasiana, cada uma a seu modo, permanecem com um pano de fundo de dissimetria entre o eu e o outro. A versão de Husserl está apresentada nas *Meditações cartesianas* e é classificada como fenomenologia da percepção. Lévinas, por sua vez, apresenta em *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser* uma ética antiontológica. Ricoeur reconhece a legitimidade de cada uma dessas abordagens, sem necessidade de decidir por um em detrimento de outro. Porém, sua preferência é por ficar entre elas, provocando uma reciprocidade entre essas duas versões claramente opostas.

Na quinta *Meditação cartesiana*, Husserl reconhece que não estamos sós em uma aventura de solidão transcendental. Por isso, procura apresentar o estatuto de alteridade a partir dos polos *ego* e *alter ego*. Acontece que essa fundamentação é feita através de uma passagem obrigatória pelo próprio *ego*, de sorte que o *alter ego* aparece como dependente do *ego* (1990, p. 383). A pressuposição de existência do outro, a certeza de que ele não é objeto do pensamento e que se vive em um mundo comum, com a suspensão (*epoché*), se reduz a uma constituição do *ego*, reforçando, assim, o caráter egológico da abordagem. Ricoeur resume a situação desse modo: “a alteridade de outrem, como toda outra alteridade, se constitui em (*in*) mim e a partir de (*aus*) mim” (2006, p. 169). Foi essa a via que se abriu com a suspensão (*epoché*), que não deixa de ser uma via de fundação no *ego*. Para Ricoeur, o que temos na proposta husserliana é uma tentativa fracassada de fundamentar a alteridade, justamente porque o ‘eu’ tem a primazia sobre o outro, resultando, assim, em uma relação dissimétrica.

Segundo Ricoeur, Husserl tentou superar essa situação apresentando o caráter de doação do outro, onde a intencionalidade visa um estranho e excede assim a esfera do próprio. À doação ele deu o nome de apresentação, para assim se diferenciar de representação. Em seguida, a apresentação é tida como percepção analogizante, uma vez que a doação não permite viver as vivências do outro, pois o que posso conceber é uma vivência análoga: a minha vivência é análoga à vivência do outro (1990, p. 385; 2006, p. 169). A pedra de toque para a percepção analogizante é o corpo de carne (corpo próprio), o qual permite um emparelhamento à carne de um outro *ego*. Mas, o emparelhamento não é intuição, com isso se pode até falar de uma similitude em uma dissimetria entre *egos*. Semelhança e dissimetria é uma descoberta importante, mesmo que a permanência no plano gnosiológico tenda a minimizar a semelhança e reafirmar a dissimetria. De qualquer forma, Husserl contribui para o outro não permanecer um estranho, pois ele pode se tornar meu semelhante. Mas, não desvinculou o outro do *ego* enquanto constituidor do próprio *ego*, não do *alter ego*. Neste sentido, o outro é percebido não somente como diferente de mim, mas sobretudo como um outro eu. Em último caso, quem aparece é o eu, o outro é somente percebido.

De maneira inversa, é a posição de Lévinas que coloca o outro em condição de superioridade e em movimento na direção do eu. Essa inversão tem em sua origem uma ruptura

na articulação dos “grandes gêneros” *mesmo* e *outro* que coloca a ética na condição de filosofia primeira (1990, p. 387)⁸. Na ontologia, a ideia de ser assimila todas as diferenças e a concepção de identidade liga-se a uma ideia de totalidade do *mesmo*, não permitindo a alteridade. Tendo a ética como filosofia primeira, é possível opor o *mesmo* à alteridade do Outro em um grau de separação e exterioridade elevada. Essa é uma operação, diz Ricoeur, de “inversão da totalidade ontológica para o infinito segundo a ética” (2006, p. 171). Em relação a Husserl, essa inversão de Lévinas significa superação da gnosiologia, rompimento com a representação para que o outro possa aparecer. O aparecer do outro é irredutível às representações, é um rosto que fala e ensina. Seu aparecer é uma revelação, epifania que interpela ao eu e o chama à responsabilidade. Assim, o outro constitui o eu responsável, dotado de uma imputação externa, pois é na possibilidade do assassinio que se instaura a relação dialogal, que é marcadamente assimétrica.

A figura do outro em Lévinas é semelhante à de um juiz de direito. De sua “altura”, além de proibir o assassinato, ele permanece em uma “exterioridade” absoluta. O que Ricoeur deseja saber, neste caso, é como uma filosofia assimétrica pode dar conta da reciprocidade entre parceiros desiguais. Um caminho para resposta pode ser encontrado em *Outro modo de ser ou para além da essência*, quando Lévinas tematiza o “dito”, o “dizer” e o “desdizer” (1990, p. 390). Nessa obra, a linguagem é o lugar da manifestação cada vez mais excessiva do outro, chegando ao ponto de o sujeito tornar-se refém. Em tal condição, o outro já não é mais juiz e sim agressor, pois passou da possibilidade de vítima a provocador de sofrimento. Nessa situação é preciso falar de justiça entre incomparáveis, pois a ética tocou seus extremos e o outro se tornou carrasco. Por questão de justiça, a voz que diz “tu não matarás” precisa ser dita pelo eu, igualando a relação, provocando reciprocidade onde havia assimetria. Por meio dessa brecha, conclui Ricoeur, a interpelação por parte do outro cede à passividade de um si que, diferente do eu, une atestação e responsabilidade.

Paul Ricoeur apresenta Husserl e Lévinas como contrários um ao outro, com a intenção de entrecruzá-los, gerar uma dialética entre ambos e, assim, valorizar a contribuição de cada um. Nesse sentido, assinala Ricoeur, nada impede de considerar um como complementar do outro, pois o movimento do Mesmo para o Outro e do Outro para o Mesmo, são complementares. Segundo nosso autor, “os dois movimentos não se anulam, uma vez que um se estende na dimensão gnosiológica do sentido, e o outro na dimensão ética da injunção” (1990, p. 393). Podemos dizer que de Husserl, Ricoeur recolhe a insistência de constituição de um si e o movimento intencional em direção ao outro. Temos, então, uma abertura para a autodesignação de si, e a reivindicação por singularidade, a despeito de todo e qualquer outro. De Lévinas, Ricoeur assume a tarefa de manutenção do outro em qualquer circunstância, mediante o reconhecimento recíproco. Temos, a partir disso, a responsabilidade como regente e a alteridade com a marca de reciprocidade. Quanto ao si, podemos dizer que ele é *e-feito* de e no outro.

A consciência (foro interior) como terceira modalidade de alteridade

No início deste tópico, foi apresentado o tripé da alteridade e, portanto, da passividade, a recordar: o corpo próprio ou carne, o outro ou estrangeiro e a consciência ou foro interior. Uma síntese pode ser assim: o corpo é mediador entre o si e um mundo; o outro (estranho) é meu semelhante e exterior a mim mesmo; a consciência é a voz interior e superior a si mesmo (2016, p. 298). Vale alertar que Ricoeur usa o termo consciência no sentido de foro interior (*Gewissen*, *consciência*), não de consciência moral (*Bewusstsein*). Com efeito, no entender de Ricoeur, das três modalidades de alteridade, a mais desafiadora é essa última, por ser dissimulada e cheia de

⁸ Para aprofundar a leitura que Ricoeur faz de Levinas, indicamos: Prado Londoño, Manuel Alejandro. *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricoeur*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades y Universidad de San Buenaventura Bogotá, 2017, p. 51ss.

armadilhas. Colocar a consciência como outro de si é não somente um desafio, como uma demonstração de que ela não é dada, é conquistada, escutada e atualizada (realizada). Isso supõe a tarefa de ultrapassar a suspeita da “má” e “boa” consciência, ouvir a voz pré-moral da consciência e situá-la no plano dos “grandes gêneros”. É esse o percurso de apresentação de Ricoeur sobre a consciência enquanto alteridade, que vamos percorrer.

Sobre o desafio de ultrapassar a suspeita da má e da boa consciência, Ricoeur nos lembra que a consciência é lugar da mistura entre o verdadeiro e o falso ou ainda a mistura entre a ilusão sobre si e a atestação de si (1990, p. 394). Por causa disso, a suspeita acompanha a consciência e sua função não é outra a não ser evitar o excesso de certeza (transparência cartesiana) e, de igual modo, o excedente da moral que a reduz a reguladora de ações. A suspeita pode nos conduzir à voz da consciência, ao mesmo tempo interior e superior ao si, sem que seja uma voz simplesmente moral ou gnosiológica. A “metáfora da voz” aqui aparece como capacidade reveladora, como grito e apelo que interpela o si a sair do anonimato para assumir sua condição de si-mesmo.

Paul Ricoeur recorda que Hegel fala da consciência como fenômeno não redutível à reflexão moral e como lugar de reconhecimento. É notável nessa posição hegeliana uma crítica ao formalismo kantiano de índole moralizante. Mas, Ricoeur observa que o mais importante na crítica hegeliana é a igualação da consciência a uma certeza de si, na perspectiva teleológica do movimento do espírito (1990, p. 395). Em sentido inverso, em meio às críticas, Nietzsche trabalha com a ideia de inocência arcaica, anterior à consciência moral. Para se chegar à consciência inocente é preciso regressar através de uma longa história, dismantando o sentimento de culpa e toda forma de crueldade. Retornar à origem, neste caso, é abolir a meta e abrir brecha para a vontade de potência e, assim, permitir uma nova interpretação. No entender de Ricoeur, o que está em jogo tanto em Nietzsche, quanto em Hegel é a suspeita explícita em um e implícita no outro, de que consciência equivale à má consciência (1990, p. 400). Para a superação desta suspeita e evitar a solução de simplesmente dizer que a consciência é má e boa, Ricoeur propõe ligar o fenômeno da consciência ao fenômeno da *atestação*, que é o contrário da suspeita.

Para ultrapassar a consciência moral, identificada como “má” ou “boa”, Ricoeur recorrerá a Heidegger que já o serviu, há pouco, ao mencionar a metáfora da voz. Uma frase de *Ser e Tempo* indica, para Ricoeur, a ultrapassagem: “a atestação de um poder-ser autêntico que dá é a consciência” (1990, p. 401). O poder ser atestado pela consciência não está na competência moral, isto é, da distinção entre bem e mal. Nesse sentido, Ricoeur diz com Nietzsche que a consciência está para além do bem e do mal. Se há um apelo originário na consciência, ele não é primeiramente ético, é ontológico, pois é o apelo de poder-ser. Porém, a consciência que apela deve ter seu apelante, isto é, a quem ela apela e esse não é outro a não ser, na linguagem heideggeriana, o próprio *Dasein*. Ricoeur observa que é surpreendente perceber que o apelo, de índole silenciosa, não vem de um outro exterior, vem do interior do próprio, do interior de um si. Além disso, na sutileza do apelo silencioso podemos perceber a passividade do ser-convocado à facticidade, da provocação a assumir condição de si-mesmo.

Paul Ricoeur nota que Heidegger introduz, no mesmo contexto, a noção de dívida (*Schuld*). A dívida é algo que se tem para com alguém, um devedor de alguém. Visto por esse ângulo, segundo Ricoeur, a ontologia heideggeriana parece estar no limiar da ética, mas a insistência de que a dívida não resulta de um endividamento e sim de traço ontológico, faz o discurso permanecer fora da ética (1990, p. 402). Na realidade, o ser-em-dívida não deve a ninguém, a dívida é um chamado, uma intimação para ser público, é, portanto, uma dívida do si-mesmo em relação à consciência. Consciência aqui, como diz Jervolino, “é a suprema manifestação da alteridade” (2006, p. 69), não tem um rosto ou um nome, pois, se o tiver, malograria no vulgar sentido de “má” ou “boa” que admoesta ou adverte. Portanto, trata-se de uma consciência que se refere a um modo de ser, mais que isso, convoca a ser mediante o signo da *atestação*.

O que acabamos de expor corresponde ao trabalho de Ricoeur, em meio às interlocuções, em provocar a ultrapassagem da consciência moral, mostrar sua alteridade e situá-la no plano ontológico. Apoiando-se na analítica heideggeriana, a ultrapassagem é também chamada de desmoralização da consciência, em vista da *atestação*, cuja metáfora da voz ganha particular importância (1990, p. 404). A voz da consciência é, em última instância, a voz do ser que se impõe, é a voz do Outro ao si-mesmo. Acontece que essa voz também se expressa no chamado de viver bem com e para os outros em instituições justas. Ela ainda pode ser um comando (que não é lei) ao modo de súplica, que interpela a amar. Será por causa da violência que o desejo de vida boa precisa passar pela moral e o comando transformar-se em lei, e isso é posterior à voz originária, muito embora lhe seja relacionada. Nessa relação, ou melhor, injunção, está o fenômeno da *convicção*, que não é outra coisa senão a consciência mostrando sua passividade ao dizer: aqui estou, não posso ser de outro modo (1990, p. 405). A convicção marca a passagem da ontologia à ética, a ligação da *atestação* com a *injunção*, pois a voz que chama ao poder-ser ecoa no bem-viver. É de se notar que nesse quadro, Ricoeur já se diferenciou de Heidegger para quem a ontologia é suficiente. No entender de Ricoeur, Heidegger nos mostrou bem a ontologia, mas não nos disse como percorrer o caminho da ontologia à ética. O caminho da ontologia à ética consiste na passividade do ser-imposto que diz e no sujeito ético que se prontifica à voz que lhe é dirigida.

Para finalizar, perguntamos: que tipo de alteridade é outro-consciência? Certamente não é igual àquela que está entre outras coisas (a carne), nem daquele outro que é estrangeiro. A consciência que é voz do Outro no sentido de outrem foi sugerida na filosofia hegeliana, na crítica nietzschiana e na analítica heideggeriana. A estas sugestões podem ainda se juntar a metapsicologia freudiana, onde a voz da consciência tem como fonte o superego, associadas às figuras parentais e ancestrais (1990, p. 407). Esta sugestão freudiana precisa ser vista com atenção, especialmente o movimento de regressão sem fim, distanciando assim a familiaridade presumida com o outro. Por outro lado, a regressão segue o regime da representação por meio do rito e do mito, de onde, quiçá, o ancestral tira a autoridade de sua voz. Desse ponto de vista, esse outro que atua mediante a consciência tem tudo para continuar a ser uma voz autêntica, uma voz do ser originário. Mas, para não incorrerem em equívocos, nos valem da observação de Jervolino: esse outro (consciência, voz da consciência), “permanece aporético, designa um campo de possibilidades no qual a especulação se perde” (2006, p. 69). Mesmo assim, a consciência (foro interior) permanece sendo a voz diferente que se dirige ao *si*, do fundo de si mesmo e exterior a si mesmo. Esta voz é do ser, sobre o qual o *si* não tem domínio, mas lhe advém à maneira de dom e de graça (1997, p. 36). Com isso, Ricoeur conclui dizendo que existe uma alteridade da estranheza, uma alteridade da exterioridade e uma terceira modalidade de alteridade que é a do “*ser-injungido enquanto estrutura da ipseidade*” (1990, p. 409). Essa terceira alteridade comunga com a ideia de que a injunção é solidária à *atestação* de si e vice-versa, pois, assim, o caminho da ética para a ontologia e seu inverso continua possível. Ao mesmo tempo, a terceira alteridade coloca a consciência no âmbito das meta-categorias dos “grandes gêneros”, *Mesmo e Outro*⁹.

Considerações finais

O tema da alteridade é tratado, desde a modernidade, por diversos autores. No entanto, dificilmente encontramos um que aborde em assunto em termos polissêmicos, como faz Ricoeur. Esse tipo de abordagem nos oferece um ganho imenso, especialmente na confrontação salutar com outros autores, como Husserl e Levinás. Por isso repetimos: o outro não se reduz a um outro eu (*alter ego*), tampouco se eleva a uma condição suprema (totalmente outro). Além disso, esse outro

⁹ Sobre os desdobramentos dessas categorias, convidamos nosso leitor a conferir nosso artigo: *Incidências ontológicas nos temas identidade e relação em Paul Ricoeur*. Síntese, Belo Horizonte, v. 52, n. 163, p. 401-416, Mai/Ago, 2025.

também não se confunde com um superego à moda freudiana, nem se impõe como uma voz do além. O outro é um dom, na medida em que não é uma ameaça para o si. Nesse sentido, reafirmamos que o tema da alteridade, em Ricoeur, é reivindicação de singularidade do si, é um jeito equidistante de se confronto entre sujeitos que compartilham circunstâncias.

O si, que é relacional, é um sujeito de capacidades, capaz de dizer, agir, narrar, imputar-se, lembrar-se e prometer. A capacidade do si tem como correlato a falibilidade, que podemos também chamar de vulnerabilidade ou tratar em termos de passividade. Nesse sentido, o tema da alteridade corresponde à dimensão de passividade do si. A passividade não é propriamente um acréscimo à capacidade e sim uma correspondência àquilo que se pode. Por outro lado, a passividade do si é também ocasião para a vulnerabilidade, porta de entrada para o mal e o sofrimento. Pois, poder dizer, agir, narrar, imputar-se, lembrar-se e prometer correspondem a um não poder dizer e nem agir (calar-se e se resignar), a uma vida não narrada, a uma irresponsabilidade, ao esquecimento e à traição. Sendo a passividade também vulnerabilidade, a vulnerabilidade reclama por eticidade, que seria um assunto importante a considerar a partir desse nosso artigo. Em certo sentido, a eticidade do si é equivalência de alteridade do si, uma outra forma de também se falar sobre a tríplice alteridade, tema para outro artigo.

Referências

- BEGUÉ, Marie-France. El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer. In: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología). Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- BOTTON, J. B. O problema da identidade pessoal em Derek Parfit e Paul Ricoeur. *Thaumazein*, Santa Maria, v. 3, n. 5, 2010.
- CORREIA, Mário. *Identidade do Si em Paul Ricoeur: Entre a preferência gramatical e a escolha prática*. *SOFIA*, VITÓRIA (ES), V. 14, N. 2, P. 01-15. Ago/2025.
- CORREIA, Mário. *Incidências ontológicas nos temas identidade e relação em Paul Ricoeur*. Síntese, Belo Horizonte, v. 52, n. 163, p. 401-416, Mai/Ago, 2025.
- GUERRA, Lucía Herrerías. *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*. Editrice Pontificia Università Gregoriana; Roma, 1996.
- HENRIQUES, Fernanda. *A alteridade como mediação irrecusável. Uma leitura de Paul Ricoeur*. Disponível em: <https://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/alteridadeempaulricoeur.pdf>
- JERVOLINO, Domenico. *El cogito herido y la ontologia del último Ricoeur. Fenomenologia por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Comp. Patricio Mena Malet. Universidad Alberto Hurtado: Santiago, 2006.
- MICHEL, Johann. *Une philosophie de l'agir humain*. Paris: Les Éditions du CERF, 2006.
- PAUL RICOEUR. *Da metafísica à moral*. Trad. Sílvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- PAUL RICOEUR. *Escritos e Conferências, 3: antropologia filosófica*. São Paulo : Loyola, 2016.
- PAUL RICOEUR. L'attestation: entre phénoménologie et ontologie. In GREISCH, J. KEARNEY, R. Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison herméneutique: actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1-11 août 1988. Paris: Cerf, 1991.
- PAUL RICOEUR. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.
- PAUL RICOEUR. *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Éditions Points, 2009.
- PAUL RICOEUR. *Percursos do reconhecimento*. Trad. Nicolás N. Campanário. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.
- PAUL RICOEUR. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990; Trad. *O Si-Mesmo como Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- PEREIRA, Miguel Baptista. Narração e Transcendência. In: *Humanitas*. Vol. XLV. Universidade de Coimbra, 1993.
- PRADO LONDOÑO, Manuel Alejandro. *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricoeur*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades y Universidad de San Buenaventura Bogotá, 2017.
- REICHERT DO NASCIMENTO, Cláudio. A identidade pessoal importa? Uma leitura de Paul Ricoeur e Derek Parfit. In: *Revista de Pesquisa em Filosofia FUNDAMENTO*, n. 18, jan-jun 2019.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Mário Correia. mariocsj@hotmail.com