

# PAUL RICOEUR E A BUSCA PELO SENTIDO DA HISTÓRIA

Paulo Gilberto Gubert<sup>1</sup>

## RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar de que forma a teologia cristã contribui para a busca do sentido da história, segundo Ricoeur. Para tanto, primeiramente é necessário transitar por três níveis de leitura: nível abstrato do progresso, nível existencial da ambiguidade e nível misterioso da esperança. Disso resultará, que, é no plano histórico e concreto da ambiguidade que se situa a discussão central acerca da necessidade de uma dialética das relações entre o *socius* e o próximo.

**Palavras-chave:** Teologia. História. Sociologia. *Socius*. Próximo.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria.  
E-mail: frpaulogubert@yahoo.com.br.

# ABSTRACT



The aim of this article is present in what way the Christian theology contributes to the quest of sense of history, according Ricoeur. For this, initially it is necessary carried forward for three reading levels: abstract level of progress, existential level of ambiguity and mysterious level of hope. This will result that, it is on plan historic and concrete of ambiguity which if situates the central discussion about of necessity of dialectic of the relations between the *socius* and neighbor.

**Keywords:** Theology. History. Sociology. *Socius*. Neighbor.



## INTRODUÇÃO

O objetivo desse artigo é investigar – desde uma perspectiva ricoeuriana – o sentido da história que, no ocidente, é permeada pelo cristianismo. Para Ricoeur, esse sentido é buscado em uma ideia de unidade que não é individual, dado que só se realiza na medida em que outros campos de conhecimento são considerados, no caso, o teológico e o sociológico.

Diante disso, verifica-se que a primeira parte do livro *História e verdade*, intitulada “Verdade no conhecimento da história” traz à tona a intenção de Ricoeur de não escrever um tratado de Filosofia da História, mas interpretar e buscar o sentido da história e sua relação com a verdade. O problema que perpassa todo o texto é formulado pelo autor nos seguintes termos: “[...] aquela história que ocorreu e que interessa ao ofício do historiador, prestar-se-á a um conhecimento da linha da verdade, de acordo com os postulados e regras do pensamento objetivo postos em função nas ciências?” (RICOEUR, 1968, p. 09).

Nesse sentido, salienta-se que a história dos historiadores carrega uma verdade limitada. Essa afirmação encontra eco em sentenças facilmente verificadas, como por exemplo, quando se afirma que a história (quase) sempre é contada desde a perspectiva do vencedor. Partindo desse pressuposto, Ricoeur entende que seu principal desafio é compor uma história filosófica da filosofia, o que significa que uma tomada de consciência filosófica implica na busca incessante pela verdade na história da filosofia. Disso resulta que “[...] a verdade da história da filosofia surge ali como um princípio de possibilidade da pesquisa histórica em filosofia, princípio que se perde sem cessar e se recupera à medida que se transforma a própria significação da história.” (RICOEUR, 1968, p. 10).

Há ainda uma dupla dificuldade para o filósofo da história da filosofia, assentada no respeito ao campo de conhecimentos de outrem, pois a verdade alheia precisa ser considerada. Como a verdade não se restringe ao âmbito filosófico, significa estabelecer um percurso pelos meandros da história e do cristianismo. Ricoeur (1968, p. 11) afirma que é desse respeito que lhe advém “[...] a coragem de praticar a história da filosofia sem filosofia da história, de respeitar indefinidamente a verdade alheia sem me tornar esquizofrênico.”

O ofício de historiador da filosofia, assumido por Ricoeur, o deixa entre a disciplina crítica do historiador e a profissão de um sentido escatológico, oriunda de uma teologia da história. O rigor metodológico da história da filosofia não enfraquece por articular a racionalidade do primeiro com o mistério da segunda. Ao contrário, a história da filosofia resulta daí independente, com seus problemas e com o próprio método.

Enfim, aceitar a verdade do outro – o *socius* em uma perspectiva sociológica e o próximo tomado do ponto de vista teológico – é o critério que permite ao autor desvencilhar-se das amarras de um ceticismo historizante. O perigo é o de se perder na pluralidade de fragmentações da filosofia e não perceber que todas as filosofias pertencem a uma mesma verdade de ser. Para Ricoeur, “[...] a convicção da unidade final do verdadeiro é o próprio Espírito da Razão.” (1968, p. 11).

## **1 PROGRESSO, AMBIGUIDADE E ESPERANÇA: ENTRE HISTÓRIA E TEOLOGIA**

Em primeiro lugar, Ricoeur (1952) considera demasiado pretensioso o projeto de oferecer uma resposta absoluta para o problema do sentido da história. Tal ofício requer o empenho de com-

petências que estão no âmbito da História, da Sociologia e da Teologia<sup>2</sup>. Essas ciências, por sua vez, oferecem um escalonamento de respostas que podem ser articuladas, respectivamente, a partir dos conceitos de progresso, de ambiguidade e de esperança. O autor entende que estes conceitos “[...] assinalam três cortes no fluxo da história, três maneiras de compreender, de retomar o sentido, três níveis de leitura: nível abstrato do progresso, nível existencial da ambiguidade, nível misterioso da esperança.” (RICOEUR, 1968, p. 82).

O nível do progresso é abstrato e não envolve o caráter dramático da existência porque resulta de uma suspensão dos homens concretos, em vista da acumulação de algo adquirido. (RICOEUR, 1968, p. 82), de uma história universal que abstrai os fatos e que preserva somente um sentido ideal, que, em Hegel, é racional e concreto<sup>3</sup>.

Ricoeur (1990) salienta que é possível admitir um progresso da história humana se o trabalho, os utensílios e as obras criadas por meio dos utensílios forem levados em conta. Ao contrário do ser humano, que pode sempre recomeçar sua história, os utensílios permanecem no tempo, deixam vestígios, modificam-se e evoluem continuamente, de acordo com um progresso linear da história.

Contudo, é preciso pensar nos utensílios para além das máquinas e da tecnologia. Significa que tudo o que é sedimentado pelas tradições e, principalmente, o que está registrado nos livros faz parte do mundo instrumental. De acordo com Ricoeur, “[...] graças

<sup>2</sup> De acordo com Fabri, Ricoeur, “[...] é o hermenêuta que esteve sempre às voltas com o desafio do sentido, esforçando-se para dar ao discurso ontológico um teor de humanidade.” (2012, p. 125).

<sup>3</sup> Para Hegel, “[...] a história universal situa-se no campo espiritual [...]. É, porém, no teatro da história universal que o espírito alcança sua realidade mais concreta” (1995, p. 23). Ademais, a essência e também a única verdade do espírito é a liberdade. Nesse ínterim, Hegel formula o princípio da liberdade afirmando que “[...] a história universal é o progresso na consciência da liberdade – um progresso cuja necessidade temos de reconhecer.” (1995, p. 25). Ricoeur, por sua vez, entende que, “[...] a história universal não existe. Se existisse, ela seria o sistema e não seria mais história. Eis por que a ideia de história universal não pode ser senão um objetivo, uma ideia da razão.” (1968, p. 80).

a tal sedimentação, a aventura do conhecimento é, como a aventura técnica, irreversível; todo pensamento novo se serve de maneira instrumental de pensamentos antigos e trabalha na ponta da história.” (1968, p. 83).

Por conseguinte, a história das invenções, da tecnologia, da ciência e da sabedoria é guardada pelas tradições, pela cultura, pelas obras de arte, pelos monumentos e arquivada pelas bibliotecas. Trata-se de uma história singular, que conta com a grande colaboração dos gênios da humanidade. Entretanto, a existência dessas pessoas, bem como seus sofrimentos e alegrias, não estão em primeiro plano quando se edifica uma história comum acerca do mundo instrumental do homem.

Não obstante ocupe um espaço considerável, a ideia de progresso da história humana encontra aqui o seu limite. Para Ricoeur, “[...] o progresso não diz respeito senão a um espírito anônimo, abstrato da vida humana, o dinamismo das obras do homem, arrancadas ao drama concreto dos indivíduos que sofrem e desejam e das civilizações que crescem e desaparecem.” (1968, p. 85).

É em virtude desse anonimato que não é possível confrontar o progresso com um sentido cristão da história. porque o cristianismo entra no tempo humano, está balizado por eventos e exige decisões cotidianas de cada pessoa. Neste caso, são homens concretos que agem individualmente em busca da salvação, sustenta Ricoeur (1952). Assim, é preciso passar “[...] do nível do progresso anônimo ao nível da aventura histórica do homem concreto.” (RICOEUR, 1968, p. 87). Trata-se de fazer emergir o plano existencial da ambiguidade, no qual será possível uma confrontação entre o cristianismo e o sentido da história<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> De acordo com Fabri, “Ricoeur se preocupou em defender, mediante um diálogo entre o filósofo e o historiador, a possibilidade de se dar voz àqueles que, estando para sempre inscritos no passado, perderam toda a chance de falar no presente.” (2012, p. 126).

A história concreta, elaborada a partir das ações e reações dos homens entre si, apresenta seu primeiro indicativo no fato de que existem inúmeras civilizações. Segundo Ricoeur, “[...] há uma única Humanidade sob o ângulo do progresso; há humanidades, sob o ângulo da história das civilizações.” (1968, p. 87). Nesse contexto, uma civilização, além de ocupar uma determinada área geográfica, conserva uma memória própria, ao passo que é instigada por projetos que congregam certo número de pessoas a assumirem um estilo de vida. Daí resultam os valores que, uma vez estabelecidos, animam uma determinada civilização. Estes valores são vividos no cotidiano, como por exemplo, na maneira de trabalhar, de vestir e de educar os filhos.

Contudo, há um aspecto fundamental a ser considerado. As civilizações nascem – nem sempre atingem seu pleno desenvolvimento – e morrem. Aqui é possível estabelecer um contraponto entre Humanidade e humanidades. Ricoeur entende que a Humanidade permanece “[...] através das civilizações que passam; é, pois, possível ter ao mesmo tempo uma concepção cíclica dos períodos históricos e uma concepção linear do progresso; essas duas concepções se acham em desnível: uma se acha em nível mais ‘ético’, a outra em nível mais ‘técnico’” (1968, p. 88).

Uma civilização é movida por desafios que se originam das mais variadas situações. Por exemplo, intempéries da natureza, guerra civil e excedente populacional. São desafios que geram crises e que, por sua vez, exigem respostas criativas da sociedade (RICOEUR, 1990). O preço a ser pago pela estagnação criadora de uma civilização é o seu declínio até o desaparecimento, ou seja, a morte.

À história, portanto, pertence também uma vida concreta, marcada por eventos e pelas grandes personalidades que emergem de uma civilização. Do contrário, assinala Ricoeur “[...] ao tornar-se

inteligível, a história deixaria de ser histórica, ter-se-iam eliminado aqueles que a fazem; ter-se-ia uma história na qual nada acontece, uma história sem eventos.” (1968, p. 91).

Ricoeur (1952) salienta ainda o importante papel da política, das relações de poder na história. A conquista, o exercício e a conservação do poder geralmente são fatores responsáveis por selar o destino de um povo, tanto de seu desenvolvimento, quanto de sua destruição.

Esse modo de compreensão da história *in concreto*, pautado por crises, por tomadas de decisões e pelo exercício do poder é o que mais se aproxima da história apresentada pelo cristianismo. Para Ricoeur (1968) as crises despertam a questão da culpabilidade do homem histórico, em especial daqueles que, no exercício do poder, se tornam maus. Assim, ele entende que a tarefa da teologia da história deve ser a retomada da crítica bíblica dos potentados. Por outro lado, é preciso destacar a grandeza da culpabilidade. Somente um ente histórico é suscetível de culpa e nisto ele difere dos entes naturais e dos instrumentos. É neste ponto que se fundem o existencial e o teológico.

Entretanto, não se trata de efetuar uma exaltação da culpabilidade e do pecado, dado que o cerne do cristianismo encontra-se em outra perspectiva, a da salvação. Diante disso, Ricoeur (1990) investiga de que forma a esperança da salvação contribui para a busca de sentido na história. Ele entende que “[...] existe uma unidade de sentido; é o princípio da coragem de viver na história.” (RICOEUR, 1968, p. 94). Ademais, o sentido não é claro e distinto, ele é misterioso, pois “[...] está escondido; ninguém o pode declarar, firmar-se nele, confiar nele contra os perigos da história; é preciso que arrisquemos, baseados em sinais.” (RICOEUR, 1968, p. 94).



Um sentido envolto em mistério pode parecer uma mera fantasia, um absurdo insustentável. A trama envolta na narrativa bíblica tanto no Antigo, quanto no Novo Testamento, constitui a revelação. Trata-se de uma figura global que tem em dois grandes eventos, quais sejam, a morte e a ressurreição de Cristo sua plenitude e seu principal ensinamento. (RICOEUR, 1990).

Este horizonte de esperança permite que o cristão consiga perceber o entrecruzamento que se dá entre a ambiguidade da história vivida (profana) e o sentido – que não lhe é acessível, mas que pode ser compreendido – da história sagrada. Sendo assim, para Ricoeur,

[...] o sentido cristão da história é então essa esperança de que a história profana também faça parte desse sentido que a história sagrada desenvolve, que não existe finalmente senão uma história, que por fim toda história é sagrada. Mas esse sentido da história é objeto de fé; enquanto que o progresso é o que há de racional na história e que a ambiguidade representa o que nela existe de irracional, o sentido da história para a esperança é um sentido suprarracional. (1968, p. 95).

Por conseguinte, o sentido suprarracional atribuído pelo cristianismo à história da vida concreta é que lhe assegura unidade de sentido por meio da esperança. Apesar de estar mergulhado na ambiguidade e no absurdo, o cristianismo vai além, por exemplo, do existencialismo, dado que, para este, a ambiguidade é a última palavra. (RICOEUR, 1952).

Por outro lado, além de procurar um sentido no absurdo, o papel da esperança é enfrentar o espírito do sistema. De acordo com Ricoeur, “[...] possui o cristianismo uma desconfiança instintiva em relação às filosofias sistemáticas da história que quereriam pôr em nossas mãos a chave da inteligibilidade [...]. O mistério da

história me põe em guarda contra os fanatismos teóricos e práticos, intelectuais e políticos.” (1968, p. 97). Enfim, a esperança não pode abnegar-se de seu vínculo com o drama existencial da história, pois, libertar-se de toda ambiguidade significaria recair no plano do progresso racional, da pura abstração.

Ainda no plano da ambiguidade, da vida concreta, das pessoas que protagonizam eventos e fazem a história acontecer, Ricoeur aponta para a presença do outro que, estando próximo ou distante, também participa da história. Nesse sentido, ele entende que, se a sociologia é “[...] a ciência das relações humanas em grupos organizados, [então] não existe sociologia do próximo.” (RICOEUR, 1968, p. 99). Diante disso, é preciso verificar se a dialética entre o *socius* – do lado da Sociologia – e o próximo – do lado da Teologia – colabora na elaboração de uma sociologia que se desenvolva desde a fronteira do próximo.

## 2 QUEM É O MEU PRÓXIMO? A SOCIOLOGIA NOS LIMITES DA TEOLOGIA

O ponto de partida dessa reflexão assenta-se na Parábola do Bom Samaritano<sup>5</sup>, na qual se verifica que o próximo não se de-

---

<sup>5</sup> A parábola do Bom Samaritano está descrita no Evangelho de Lucas: “Um especialista em leis se levantou, e, para tentar Jesus perguntou: ‘Mestre, o que devo fazer para receber em herança a vida eterna?’. Jesus lhe disse: ‘O que é que está escrito na Lei? Como você lê?’. Ele então respondeu: ‘Ame o Senhor, seu Deus, com todo o seu coração, com toda a sua alma, com toda a sua força e com toda a sua mente; e ao seu próximo como a si mesmo’. Jesus lhe disse: ‘Você respondeu certo. Faça isso, e viverá!’. Mas o especialista em leis, querendo se justificar, disse a Jesus: ‘E quem é o meu próximo?’. Jesus respondeu: ‘Um homem ia descendo de Jerusalém para Jericó, e caiu nas mãos de assaltantes, que lhe arrancaram tudo e o espancaram. Depois foram embora, e o deixaram quase morto. Por acaso um sacerdote estava descendo por aquele caminho; quando viu o homem, passou adiante, pelo outro lado. O mesmo aconteceu com um levita: chegou ao lugar, viu, e passou adiante, pelo outro lado. Mas um samaritano, que estava viajando, chegou perto dele, viu, e teve compaixão. Aproximou-se dele e fez curativos, derramando óleo e vinho nas feridas. Depois colocou o homem em seu próprio animal, e o levou a uma pensão, onde cuidou dele. No dia seguinte, pegou duas

fine por um conceito, mas se torna presente por meio do encontro efetivo entre duas pessoas: uma em estado vulnerável e outra que se torna solícita, se dispõe a ajudar. Neste contexto, o próximo não pertence a uma categoria sociológica, não pode ser definido, observado e explicado. Ricoeur esclarece que “[...] o próximo é a própria conduta de se tornar presente [...]. Não há, pois, sociologia do próximo; a ciência do próximo é imediatamente interceptada por uma práxis do próximo; não se tem um próximo; faço-me próximo de qualquer um.” (1968, p. 100).

Ademais, é importante salientar que, na parábola, o encontro, que torna uma pessoa presente para a outra, não foi mediado por uma instituição. Do contrário, tanto o sacerdote quanto o levita não se permitem parar em razão de suas funções sociais herdadas da instituição eclesiástica. É justamente o samaritano, o homem que, para os judeus, não tem tradição autêntica, é impuro, não tem raça e não pertence a nenhuma categoria social que, sem o peso de uma ocupação social, se torna disponível para o encontro. Isto significa, para Ricoeur,

[...] a relação direta ‘homem a homem’. Essa mesma conduta é da ordem do evento, pois se faz sem mediação de uma instituição; assim como o samaritano é uma pessoa pela sua capacidade de encontro, toda a sua ‘compaixão’ é um gesto para além do ofício, do personagem, da função; inaugura uma mutualidade hiper-sociológica da pessoa e daquele com quem ela se defronta. (1968, p. 100).

---

moedas de prata, e as entregou ao dono da pensão, recomendando: Tome conta dele. Quando eu voltar, vou pagar o que ele tiver gasto a mais’. E Jesus perguntou: ‘Na sua opinião, qual dos três foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?’ O especialista em leis respondeu: ‘Aquele que praticou misericórdia para com ele’. Então Jesus lhe disse: ‘Vá, e faça a mesma coisa.’” (Lc, 10, 25-37).

A situação-limite do homem ferido e jogado à margem representa o desnudar da frágil condição humana em sua relação com a história. Isto significa que esse homem não fará parte da história contada, que, por sua vez, relata os grandes eventos e a atuação dos homens importantes. Os homens menores não farão parte da história, apesar de terem participado da tessitura dos fatos, dos eventos e das instituições.

Não obstante, tornar-se o próximo de outra pessoa é um fato que independe de uma descrição histórica. De acordo com Ricoeur, “[...] o próximo é a maneira pessoal pela qual eu encontro o outro, para além de toda mediação social; [é] nesse sentido, enfim, que a significação desse encontro não depende de nenhum critério imanente à história.” (1968, p. 102).

Por outro lado, à medida que a sociedade se organiza, surgem muitos grupos sociais, de tal forma que é possível pensar que se vive no mundo do *socius* e que a questão do próximo é apenas uma fábula que a cada dia fica mais distante da realidade<sup>6</sup>. Segundo Ricoeur, “[...] o *socius* é aquele a quem chego através de sua função social; a relação ao *socius* é uma relação mediata; atinge o homem na qualidade disto ou daquilo.” (1968, p. 102). Prova disto é que, por exemplo, a organização administrativa dos Estados e a divisão social do trabalho geram relações humanas sempre mais complexas, abstratas, anônimas e longínquas.

Contudo, Ricoeur (1990) considera que a polarização *socius*/próximo é falsa na medida em que não envolve uma compreensão global que abarque ambos os polos enquanto dimensões de

---

<sup>6</sup> Ricoeur assinala que “[...] o *socius* é o homem da História; o próximo, [é] o homem do remorso, do sonho, do mito” (1968, p. 104). Em seu livro *A memória, a história, o esquecimento*, ao tratar da questão da memória pessoal e coletiva – já não mais desde uma perspectiva teológica – Ricoeur retoma a questão da relação entre os coletivos e os próximos pelo controverso viés da fenomenologia da memória coletiva e da sociologia da memória individual. (RICOEUR, 2007, p. 134).

uma mesma história. Nesse sentido, o autor entende que uma teologia do próximo envolve “[...] a preocupação de tornar a encontrar, ou pelo menos de buscar sempre a unidade de intenção que subentende a diversidade de minhas relações com outrem. É a própria caridade<sup>7</sup> que dá sentido à instituição social e ao acontecimento do encontro.” (RICOEUR, 1968, p. 105).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ricoeur (1990) entende que, apesar do privilégio por ele concedido à questão do encontro, o enclausuramento na parábola do bom samaritano pode conduzir a um anarquismo personalista. Isto significa que a autoridade e o trabalho das instituições, enquanto dinamizadoras da ordem e da justiça, são de fundamental importância. A justiça sempre deve ter como móbil a caridade, tanto no que concerne às relações curtas, de pessoa a pessoa, quanto às relações longas, mediadas pelas instituições.

As instituições, quando justas, contribuem essencialmente para a melhoria da vida social, por isso é que se encontram no âmbito da caridade. Ademais, elas estão vinculadas mais diretamente ao plano das relações longas, ou seja, do *socius*. Contudo, as relações ao próximo geralmente se configuram às margens da relação com o *socius*. Ricoeur (1990) assinala que neste ponto se verifica

---

<sup>7</sup> A caridade acontece no momento do encontro com o outro, como na parábola do Bom Samaritano, em que a dialética entre o *socius* e o próximo se realiza de forma plena. Nesse sentido, segundo Ricoeur “[...] o tema do próximo opera, pois, a crítica permanente do vínculo social: na medida do amor ao próximo, o vínculo social jamais é suficientemente íntimo, suficientemente vasto. Não é jamais suficientemente íntimo, de vez que a mediação social jamais se tornará o equivalente do encontro, da presença imediata. Não é jamais bastante vasto, de vez que o grupo não se afirma senão contra um outro grupo, e se fecha sobre si mesmo. O próximo é a dupla exigência daquilo que está perto e daquilo que está longe; assim era o samaritano: perto, por se ter aproximado, longe porque continuou a ser o não-judeu que um dia ergueu do chão um desconhecido achado no caminho.” (1968, p.110)

precisamente o sentido da articulação entre público e privado, sendo que o primeiro é que garante as condições para o pleno exercício do segundo. Por conseguinte, não é possível uma vida privada que não está sob a proteção da ordem pública. Para Ricoeur “[...] o lar não usufrui intimidade senão ao abrigo de uma legalidade, de um estado de tranquilidade fundado sobre a lei e sobre a força e com a condição de que [...] a justiça social e a cidadania política assegurem um bem-estar mínimo.” (1968, p. 107).

Nesse ínterim, é preciso destacar ainda, na esteira de Ricoeur (1990), que as relações curtas de amizade e de amor são relações raras, que surgem nas intermitências das relações longas, abstratas e anônimas. De nada adianta incriminar a existência artificial do homem, que se configura especialmente na relação com as máquinas, com as técnicas e com os aparelhos administrativos. Não obstante, o autor entende que a objetivação do homem é o perigo constante que paira sobre os organismos sociais, devido à sua tendência de “[...] absorverem e esgotarem em seu nível próprio toda a problemática das relações humanas.” (RICOEUR, 1968, p. 109).

Ricoeur (1968) adverte ainda para o fato de que a caridade está sempre sob o risco de ser dilacerada pela inumana justiça e pela caridade hipócrita. Isso significa que, na medida em que as instituições não estão a serviço do bem comum, elas são inúteis. O mesmo vale para a ilusão de uma caridade que não passa de mero exibicionismo.

A dialética do *socius* e do próximo, longe de ser improdutiva, conserva o caráter sociológico e histórico, sob o manto da caridade – de caráter teológico –, que, por sua vez, articula a relação entre o *socius* e o próximo, garantindo-lhes uma intenção comum.

Por fim, Ricoeur – retomando sua crítica a Hegel – entende que, “[...] a história é sempre mais rica do que nos seria dado patentear em nossas filosofias da história.” (1968, p. 92).

## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português.* Tradução da CNBB. São Paulo: Loyola, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história.* Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 1995.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento.* Tradução de Alain François. Campinas: UNICAMP, 2007.
- \_\_\_\_\_. *História e verdade.* Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Historia y verdad.* Tradução de Alfonso Ortiz García. Madrid: Encuentro, 1990.
- \_\_\_\_\_. Christianity and the meaning of history, progress, ambiguity, hope. *The Journal of Religion*, 32 (1952), pp. 242-253. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1200105>>. Acesso em 13 de setembro de 2013.
- FABRI, M. Levinas, Ricoeur e os imprevistos da história. *Ethic@*, 11 (2012), pp. 125-139. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2012v11n1p125/22890>>. Acesso em 18 de setembro de 2013.