

RICOEUR E A TAREFA FILOSÓFICA DE UMA CRÍTICA DA RAZÃO

Gonçalo Marcelo

Universidade de Coimbra / Católica Porto Business School

Resumo: Este artigo apresenta a crítica da razão como sendo uma das mais importantes tarefas filosóficas. Argumentando que é hoje necessário retomar esta tarefa, para operar uma crítica da “razão miserável”, aqui entendida como o exercício dominante da razão que a mantém ao nível dos reducionismos técnico-científico e económico, o artigo mostra até que ponto a filosofia de Paul Ricoeur contém contribuições que permitem encetar esta crítica.

Palavras-chave: Crítica; Razão; Reduccionismo; Ricoeur.

Abstract: This paper presents the critique of reason as one of the foremost philosophical tasks. Arguing that we are in need of renewing this task today in order to put forward a critique of “miserable reason”, understood here as the dominant use of reason that identifies it with technoscientific and economic reductionisms, the paper shows to what extent Paul Ricoeur’s philosophy can contribute to spell out this critique.

Keywords: Critique; Reason; Reductionism; Ricoeur.

Introdução

Este artigo pretende olhar para a filosofia de Paul Ricoeur através de uma das questões fundamentais da própria filosofia: o problema da “crítica da razão”, entendido como uma “tarefa”. Este não é um tópico de importância menor, desde já porque envolve noções com grande peso na definição da própria filosofia: a razão e a crítica, esta última entendida como uma “tarefa” que se deve aplicar à primeira. Parte do objetivo do artigo é perceber até que ponto a filosofia Ricoeuriana tem, ou não, alguma relevância para esta constelação de problemáticas e a minha hipótese de trabalho é que sim, embora de forma indireta. Num primeiro momento, recordarei a relevância desta tarefa crítica, quando aplicada a um objeto simultaneamente tão difuso e tão fundamental quanto a razão. Numa segunda secção do texto, enunciarei, em traços gerais, quais os aspetos fundamentais sobre os quais uma crítica da razão deve poder incidir, hoje. Finalmente, na terceira e última secção do artigo tentarei mostrar de que forma a filosofia Ricoeuriana pode contribuir para essa crítica.

I – A Tarefa Filosófica de uma Crítica da Razão

Em primeiro lugar, importa perguntar: porquê uma crítica da razão, hoje, se o próprio sentido de razão parece ser múltiplo, fugidio e difícil de mapear semanticamente e se aquilo a que poderíamos chamar a fé na razão e na sua capacidade de conduzir ao progresso da humanidade parece ter sido radicalmente posta em questão depois do fracasso parcial do projeto da Modernidade e do Iluminismo? Será ainda precisa uma crítica, em tais condições? E a ser, como determinar qual o aspeto dominante a ser criticado, se já tivemos tantas críticas, desde a óbvia crítica da razão pura às mais recentes críticas da razão dialética (Sartre, 2002), cínica (Sloterdijk, 2011) ou negra (Mbembe, 2014)?

Talvez seja possível sair deste emaranhado de questões tentando fixar uma primeira determinação, nem que isso seja feito por razões puramente operatórias (e, portanto, contingentes). Relembremos uma das perguntas matriciais colocadas por Platão e Aristóteles: haverá alguma tarefa específica para a filosofia? Haverá algum *ergon* próprio da nossa atividade, tal como Aristóteles perguntava, na *Ética a Nicómaco*, se havia uma atividade (ou, com as devidas ressalvas, uma “função”) peculiar, específica, que fosse a mais adequada para o Humano¹? Gostaria de evitar dar uma resposta de carácter universalista a esta pergunta porque não me parece que um tal esforço de unificação seja legítimo; mas, ainda assim, um primeiro elemento de resposta pode talvez ser encontrado no *logon didonai* definido por Platão no livro VII da *República*², o dar razão de, o “prestar contas”. Na forma feliz como as traduções inglesas por vezes vertem esta expressão, to *give an account*, *giving an account*³, a tradução contempla logo este duplo sentido de *justificar* qualquer coisa, mas também de responsabilizar-se por isso, isto é, de *prestar contas* pela ocorrência disso que se está a justificar. Ou seja: dar conta do seu sentido, o

¹ “Talvez pareça ser algo de já assente o dar-se à felicidade o sentido de ‘o melhor de tudo’; é, por isso, desejável que seja dito de um modo mais claro qual é a sua essência. Tal pode suceder eventualmente se se captar qual é a função específica do Humano. Pois, tal como para o tocador de flauta e para o escultor de imagens, para todo o perito e, em geral, para tudo o que tem uma certa função e um procedimento prático, o bem e o que foi obtido de uma forma correcta parecem existir justamente no exercício da função própria que têm, assim também poderá parecer que acontece o mesmo com o Humano, caso haja uma função específica que lhe seja própria”. ARISTÓTELES, 2004 (Livro 1, VII, 21-28, p. 29).

² “Acaso também chamas dialéctico aquele que apreende a essência de cada coisa? E aquele que não a possui, negará que quanto menos for capaz de *prestar contas* dela a si mesmo ou aos outros, tanto menos será o entendimento dessa coisa?” (PLATÃO, 534b, p. 348.) [ênfase minha]

³ Para uma interpretação notável desta dupla tarefa quando aplicada a si-mesmo, isto é, a da justificação da nossa vida e de quem somos ou nos tornamos, e da responsabilidade de prestar contas por quem somos ou nos tornamos, veja-se *Giving an Account of Oneself* (BUTLER, 2005).

que significa, por um lado, a remissão para uma dimensão normativa e, por outro, a assunção que a tarefa de explicitação dessa dimensão é sempre, pelo menos parcialmente, linguística, discursiva. Ora, isto coloca-nos na pista do carácter essencialmente *hermenêutico* desta operação.

Assim sendo, a tarefa do esclarecimento, da remissão de factos para razões, esquemas de causalidade e justificação parece ser uma das características fundamentais da atividade filosófica. Porém, como é mais ou menos óbvio, os conceitos não são imutáveis; pelo contrário, têm uma história que faz com que a sua carga semântica seja variável e evolua. Mas isso não significa que não haja invariantes em jogo; torna-se pois necessário distinguir, como o fazem por exemplo Ricoeur e Charles Taylor nas suas antropologias filosóficas⁴, entre o que é fundamental e o que é histórico.

Assumir esta mistura entre uma componente transhistórica (a saber: a própria tarefa de remissão para a razão e para a sua *crítica*) e o carácter contingente, histórico, e evolutivo do conteúdo que a cada vez lhe é atribuído tem uma consequência: a necessidade de atualização permanente da tarefa. Implica perceber como é que, a cada momento, se define a razão, e aquilo que podemos considerar como sendo “racional”. Por outro lado, envolve também o reconhecimento de que a lógica que preside a estas mutações obedece tanto a fatores externos como a fatores internos. Isto é: seria talvez demasiado ingênuo acreditar que a alteração do conceito de razão e dos seus usos corresponde a um processo linear de evolução ou de aproximação assintótica de qualquer coisa como a verdade, ou sequer de abordagem de conjectura e refutação à maneira da definição do método científico de Popper (2003); tampouco podemos acreditar que aquilo que a guia é exclusivamente um processo de busca do melhor argumento, completamente livre de considerações de dominação ou poder, como na teoria da ação comunicativa de Habermas (1984 e 1987); pelo contrário, se é verdade que a força das asserções epistémicas de cada “pretendente” a definição legítima da razão tem obviamente relevância neste processo, na medida em que remete para uma lógica interna da prova, não o é menos que os fatores que lhe são externos também são extremamente importantes.

Quer isto dizer que aquilo que conta como definição válida de razão, os usos que o conceito de razão a cada vez assume, as práticas sociais que legitima e os procedimentos de inclusão ou exclusão do que conta como racional são também atravessados por dinâmicas de poder, controlo e interesse que, evidentemente, vão muito para lá da mera pretensão à verdade dos enunciados e teses que são avançados na dinâmica interna deste processo. A compreensão

⁴ Veja-se TAYLOR (1989), RICŒUR (2001) e MARCELO (2014b).

deste facto, e da complexa interdependência entre as pretensões argumentativas de validade analisadas por Habermas e da denúncia da microfísica do poder tal como foi operada por Foucault esteve, por exemplo, na origem do projeto inicial de Axel Honneth (1991).

Assumindo que esta brevíssima descrição não está completamente enviesada, resta ainda perceber que papel pode a crítica assumir. É que se os usos da razão são variados e mutáveis, nada nos impede de constatar que a determinada altura um desses usos se possa tornar dominante, quer em termos teóricos do reconhecimento da sua suposta validade, quer em termos práticos da exclusão de outras definições possíveis, sem se ter de acreditar que esse uso não possa ser ultrapassado. É, portanto, concebível definir este processo como podendo ser influenciado pela própria intervenção argumentativa que é específica da tarefa da crítica. Mais uma vez, também neste caso encontramos profundas raízes históricas; e, se é verdade que a problemática do debate racional se encontra, é claro, presente desde a querela entre a filosofia e a sofística no mundo grego, passando por todas as variantes do debate argumentativo, desde a dialética à retórica, também é verdade que o processo específico de crítica da razão é definitivamente aprofundado com o projeto da Modernidade ao ponto de, a determinada altura, estas duas noções quase se tornarem coextensivas. Ou seja, não se consegue compreender o projeto moderno sem o associar à crença numa determinada concepção de razão e de progresso ligado à ciência da natureza, e é quase impossível compreender o projeto filosófico da Modernidade se o desligarmos de um esforço crítico de acompanhamento daquilo a que a partir de Kant se passou a chamar quer os “interesses” da razão quer a distinção entre as suas pretensões legítimas e ilegítimas.

A partir desse momento, a partir de Kant e do suposto despertar do sono dogmático, começa a desenhar-se a ideia segundo a qual a tarefa filosófica de uma crítica da razão é não só útil, como completamente essencial para determinar a nossa compreensão de nós mesmos e do mundo. Na famosa passagem do prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (Bxxiii-xxiv) Kant advoga que a crítica da razão tem uma utilidade que é simultaneamente positiva e negativa⁵. Aqui, como noutros contextos, a estratégia de Kant é,

⁵ “Poder-se-á contudo perguntar: que tesouro é esse que tencionamos legar à posteridade nesta metafísica depurada pela crítica e, por isso mesmo, colocada num estado duradouro? Um relance apressado desta obra poderá levar a crer que a sua utilidade é apenas *negativa*, isto é, a de nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência e esta é, de facto, a sua primeira utilidade. Esta utilidade, porém, em breve se torna *positiva* se nos compenetrarmos de que os princípios, em que a razão especulativa se apoia para se arriscar para além dos seus limites, têm por consequência inevitável não uma *extensão* mas, se considerarmos mais de perto, uma *restrição* do uso

digamo-lo, uma estratégia de depuração. Tal como Platão a distinguir entre o bom e o mau pretendente ao estatuto de conhecimento legítimo (a *episteme* e a *doxa*), tal como a filosofia moral kantiana a distinguir entre o bom e o mau pretendente ao estatuto de ação moral legítima (a que é movida por respeito pelo dever e não simplesmente por inclinação ou sequer em mera conformidade com o dever) aquilo que se passa na filosofia teórica kantiana é uma estratégia de exclusão do pretendente ilegítimo. Assim, para Kant, a utilidade negativa da crítica da razão reside em mostrar que, sendo os juízos sintéticos a priori ilegítimos no domínio do conhecimento, a razão especulativa fica, por assim dizer, proibida de se aventurar para lá dos limites da experiência; portanto, o resultado negativo é a restrição, o mapeamento dos contornos do nosso conhecimento legítimo. Contudo, segundo Kant, ao obter este resultado, a crítica remove um obstáculo; ao proibir a razão teórica de operar para lá do domínio dos fenómenos, Kant crê estar simultaneamente a obter um resultado positivo da crítica, o de poder definir de forma muito mais clara o que é possível à razão teórica saber e, por outro lado, reservar todo um domínio que só poderá ser ocupado pela razão prática; nomeadamente: aquilo que na razão pura aparece como antinomias, acaba por se transformar em postulados na razão prática.

O resultado de tudo isto, para Kant, é que a crítica fornece à razão teórica a única alternativa viável quer ao dogmatismo, quer ao ceticismo. Independentemente de aderirmos ou não a esta posição kantiana, é inegável o impacto que teve em todos os desenvolvimentos subsequentes do pensamento moderno. Porém, talvez ainda mais importante (pelo menos para os propósitos deste artigo) que a crítica propriamente transcendental que Kant inaugura, é precisamente a tese que afirma que a razão clama por uma crítica, sem a qual pode acabar por operar ilegitimamente. E aqui torna-se necessário mencionar Marx e Hegel. É claro que a crítica hegeliana de Kant e a crítica marxiana (e marxista) de Hegel, ambas centradas na produtividade da dialética (embora em sentidos muito diferentes) transcendem enormemente os confins nos quais Kant, com a sua estratégia de depuração, queria manter a razão teórica.

Porém, as filosofias que ambos inauguram não deixam de refletir um determinado tipo de crítica, e inclusive uma crítica que se pode aplicar à “razão” enquanto tal e às consequências da sua instanciação a nível social, e que foi totalmente decisiva para a formação daquilo que nos anos 20-30 do século XX se veio a chamar a Teoria Crítica, avançada pela Escola de

da nossa razão, na medida em que, na realidade, esses princípios ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade a que propriamente pertencem, e reduzir assim a nada o uso puro (prático) da razão.” KANT (2001), BXXIV-BXXV, p.24.

Frankfurt. Podemos dizer, de forma extremamente resumida e simplificada, que este movimento, que tinha um núcleo central, formado por Horkheimer e Adorno, e uma periferia um pouco menos alinhada, constituída por autores como Walter Benjamin ou Erich Fromm, tinha como elementos principais, pelo menos no seu núcleo central: 1) a crença na possibilidade de uma transformação e até um certo progresso moral através do uso da crítica, inspirada numa convicção hegeliana de esquerda, presente sobretudo em Horkheimer; 2) uma metodologia de crítica imanente, remanescente de Hegel e Marx, aplicada à realidade social, e segundo a qual as normas e valores pelas quais nos devemos reger não são ideais abstratos aos quais chegamos de forma totalmente construtivista (como é o caso, por exemplo, nas experiências de pensamento de alguém como Rawls) mas, pelo contrário, existem já na realidade social e devem ser retomados, reinterpretados e realizados como parte de um desenvolvimento intrínseco; e 3) uma visão das sociedades baseada num marxismo heterodoxo, que as vê como palcos de conflitos e lutas, de dominação e de tentativa de emancipação; tudo isto, porém, completamente afastado dos pressupostos deterministas e alegadamente “científicos” do quadro marxista-hegeliano mais ortodoxo⁶.

Em todo este quadro teórico, a distinção entre uma concepção dominante e concepções alternativas é de extrema importância, bem como o é o entrelaçamento entre as dimensões descritivas e normativas dos conceitos que são avançados. De facto, a Teoria Crítica sempre se viu como estando a desenvolver diagnósticos de patologias sociais através de um esforço de traçar uma história crítica do presente, noção que será retomada com veemência por Foucault (1984) no seu texto sobre a *Aufklärung*. Nesse sentido, a estratégia crítica adotada muitas vezes não é, como o era em Kant, uma estratégia de depuração e exclusão. Pelo contrário, é uma estratégia de alargamento de perspectiva, de crítica do reducionismo analítico de determinadas abordagens teóricas e práticas sociais que, sobretudo, visa apontar-lhe as alternativas e acaba por ter objetivos potencialmente transformadores. Ricoeur (1986b) avança exatamente a mesma tese quando advoga que aquilo de que necessitamos é de utopias que possam combater ideologias indevidamente reificadas.

Ora, embora de formas distintas nos seus detalhes, é isso que se passa nalguns dos esforços mais meritórios da teoria crítica. As análises de Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento* (2006) e que visam denunciar a onipresença da razão instrumental, a crítica de Marcuse (2011)

⁶ A propósito desta descrição e para uma história mais detalhada da constituição da Escola de Frankfurt, veja-se JAY (1973).

ao homem unidimensional ou a preocupação de Habermas (1984 e 1987) com a colonização do mundo da vida pelas esferas burocráticas e económicas são tudo esforços simultaneamente descritivos e normativos; são reconhecimentos de estados de coisas que, ao mesmo tempo, pretendem providenciar as condições de possibilidade da sua própria superação.

Dois tipos de Reduccionismo: a Crítica da Razão “Miserável”

A secção precedente tentou mostrar como o pluralismo semântico é inerente à própria noção de razão sendo que, no entanto, a hiperbolização de alguns dos seus usos sociais, uma vez tornados dominantes, pode ter consequências sociais nefastas. Penso que, entre os significados dominantes de razão, hoje, dois merecem especial atenção. Um deles prende-se com a fé atribuída a determinados tipos de atividade e que faz com que lhes reconheçamos uma capacidade privilegiada para gerar resultados racionais; e o outro está relacionado com a explicação do comportamento humano e das motivações atribuídas aos agentes e que supostamente justificam a adoção de determinadas escolhas. Assim, e se quisermos continuar a seguir uma linha de raciocínio kantiana, chamemos, simplificando, a estes dois domínios, a razão “teórica” e a razão “prática”. Parece-me que, de um ponto de vista daquilo a que poderíamos chamar uma sociologia do conhecimento, aquilo que se assume ser “racional”, isto é, o tipo de conhecimento que geralmente se pensa poder legitimamente aspirar ao estatuto de explicação causal e validade epistémica é aquele que é produzido pelas ciências “duras” (i.e., alegadamente, “exatas”). Para mais, em virtude de uma inversão pragmática, é frequentemente a capacidade que têm de obter resultados tangíveis, como os produtos da tecnociência, que lhes confere este prestígio – em detrimento de outras formas de conhecimento, como aquelas que são apanágio das humanidades ou das ciências sociais.

Para além disso, se fizermos um ponto de situação da própria “ciência lúgubre”, aquilo que encontramos na teoria económica dominante é a definição do comportamento humano como sendo, quase por definição, racional, e esta racionalidade como correspondendo à satisfação do interesse próprio ou à maximização da utilidade esperada⁷. Isto é, em geral, e

⁷ Para uma introdução à questão da racionalidade económica, à forma como ela erige diferentes modelos, com pressupostos muito específicos, a saber: 1) que os agentes económicos são por definição racionais; 2) que ser racional corresponde a agir consoante as preferências individuais de cada um, que têm determinadas propriedades (podem ser hierarquizadas, são completas, convexas, etc.); e 3) como eles podem ser reconduzidos ou, numa forma mais rudimentar, à prossecução do interesse próprio ou, na versão moderna mais elaborada, à maximização da utilidade esperada (obtida através do cálculo das funções de utilidade, por modelização) veja-se WEIRICH (2004).

simplificando muito, aquilo a que a literatura se refere quando menciona os valores do “*homo economicus*”. Mas, de facto, na teoria económica neoclássica e, mais especificamente, na microeconomia, a teoria da escolha racional (ou teoria da decisão) trata os agentes como sendo racionais mas não atribui nenhum conteúdo substantivo às escolhas. Pelo contrário, reduzindo o domínio do racional à esfera estrita da subjetividade individual, o comportamento racional encontra-se na dependência de se agir em coerência com as preferências individuais. Portanto, ajo racionalmente se agir de acordo com as minhas preferências, independentemente do que estas possam ser⁸. Nalguns destes modelos, até as motivações éticas podem derivar do objetivo de maximização da utilidade esperada porque, simplesmente, em dada ocasião pode ser-me “útil” agir de forma ética. Ou, para o expressar de forma um pouco mais cínica e paradoxal, os modelos parecem prever que pode ser “útil” agir de forma alegadamente “desinteressada”⁹.

Tendo em conta estas características, alguns críticos, como Amartya Sen, mostraram que para que as motivações éticas da ação humana sejam verdadeiramente levadas em conta, é necessário sair do paradigma da teoria económica dominante¹⁰. Se, por exemplo, compararmos esta descrição do comportamento humano, e da motivação ética como móbil da ação num quadro que é obviamente instrumental (o da teoria económica dominante) com a descrição da ação ética feita por estrito cumprimento do dever, como é o caso da filosofia moral kantiana, o contraste é tão acentuado que chega a ser cómico. Neste quadro, não poderíamos estar mais longe da descrição de uma ação feita por respeito pela lei moral universal, envolvendo uma humilhação da razão por si mesma através do sentimento de respeito devido a essa lei, ou da racionalidade como sendo a característica comum que permite à autonomia dar-se a sua própria lei – e que, no fundo, é universal por ser partilhada por

⁸ Isto é, a abordagem da racionalidade económica, pelo menos tal como aparece na Teoria da Escolha Racional, tende a não adotar um critério substantivo. Quer se coloque a ênfase na consistência interna das escolhas, quer na maximização da função de utilidade, é deixada de fora uma análise ao valor intrínseco do objetivo que cada agente individual persegue.

⁹ Com as devidas distâncias, esta abordagem não deixa de recordar a posição de alguém como La Rochefoucauld, tão caro a Nietzsche, e as múltiplas máximas em que o moralista francês denuncia o altruísmo como mais não sendo que egoísmo disfarçado; veja-se, por exemplo, a máxima 39: “O interesse fala todo o tipo de línguas, e desempenha o papel de todos os personagens, até o de desinteressado.” (LA ROCHEFOUCAULD, 2008, p. 14).

¹⁰ Isto é um exemplo claro de redução da motivação para a ação humana e, logo, de circunscrição da própria esfera prática, ao comportamento auto-interessado. E é claro que, recentemente, vários autores, com ênfase para SEN (1987) se insurgiram contra esta redução, argumentando a favor de uma pluralidade de motivações comportamentais possíveis, e da irredutibilidade de pelo menos algumas motivações à esfera do estrito autointeresse.

todos¹¹. Por outras palavras: levar a sério a teoria da decisão, neste caso, é impossibilitar de todo a autonomia da ação moral feita por mor da motivação moral. O que, é claro, não deixa de ser problemático.

Aquilo que os três parágrafos precedentes expressam não significa, obviamente, que a razão se esgote nos aspetos que acabei de apontar, ou que todos os domínios do conhecimento reflitam estes aspetos. Bastaria olhar para a lógica formal para encontrar um domínio completamente diferente. E é óbvio que existem formas de racionalidade completamente alternativas ao que acabo de descrever, tais como, por exemplo, a ação comunicativa descrita por Habermas (1984 e 1987) ou as diversas formas de racionalidade hermenêutica. Contudo, como sublinhei, o que me preocupa aqui são os usos *sociais* da razão e as consequências potencialmente nefastas dos usos que se tornam dominantes. E aquilo que me parece é que, em ambos os casos a que aludi, estes dois significados desempenham um papel importante e têm uma grande influência nos dias de hoje.

De algum modo, ambos os significados de razão que comento aqui são formas de racionalidade instrumental; mas, mais que isso, ao verem ser-lhes atribuída uma importância de tal ordem que quase eclipsam as suas alternativas concebíveis, acabam por ser dois tipos de reducionismo. Proponho chamar a uma razão reduzida a estas características uma razão “miserável”, no duplo sentido de “pobre” e “triste”. Não pretendo dotar esta designação de grande valor analítico; tomo-a antes como uma metáfora com poder expressivo e figurativo. Ela é pobre porque é teoricamente insuficiente para captar a riqueza do pluralismo semântico da noção de razão e do que pode contar como um resultado racional. E é “triste” porque leva, em última instância, a resultados que são condenáveis e talvez votados ao fracasso, porque arriscam, para falar em termos hegelianos, incorrer numa espiral de mau infinito.

Para compreender de que forma é que estes resultados são perniciosos, há que mencionar a intersecção entre a investigação científica e a forma prática de organização económica que preside a tudo aquilo que fazemos, i.e., o capitalismo. Como referi acima, um dos aspectos que me interessa criticar é o das consequências sociais negativas destes usos reducionistas da razão. Um deles, óbvio, é o da ameaça a formas de saber que não caibam propriamente no âmbito que eles abrangem; e este é o caso não só das humanidades, como também o das ciências sociais em geral. E se, a nível da teoria económica, mencionei a teoria neoclássica (e, especificamente, a teoria da escolha racional) como a teoria dominante responsável por um dos reducionismos significativos,

¹¹ Veja-se, para uma compreensão do universo moral kantiano, sobretudo a *Crítica da Razão Prática* (KANT, 2015) e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (KANT, 2005).

a nível da organização económica propriamente dita não podemos ignorar aquilo a que se convencionou chamar o paradigma neoliberal¹².

Embora não possa analisar aqui em detalhe as implicações de todo este conjunto de fatores, é pelo menos de mencionar que o conjunto de políticas públicas neoliberais invadiu, um pouco por todo o mundo, também o domínio académico, produzindo aquilo a que alguns chamam o “capitalismo académico” e cujo conjunto de práticas alegadamente racionais, i.e., visando o aumento da “eficiência” e a capacidade de gerar lucro, criou um modelo produtivista – a máxima “publicar ou morrer” e a respetiva avaliação dos currículos académicos através de medidas quantitativas como os fatores de impacto ou número de citações são disso reflexo – que, em última instância, e como argumenta de forma insistente Ordine (2017), relega para um menosprezo quase total as formas de saber que são consideradas “inúteis”. Os efeitos são, portanto, duplos: em primeiro lugar, um desinvestimento generalizado do Estado no ensino superior público, remetendo para os académicos a responsabilidade de financiarem a sua própria pesquisa – poder-se-ia falar talvez aqui do surgimento da figura do “académico-empendedor”, a colocar ao lado do “gestor de projetos” ou do *coach* como figura do “novo espírito do capitalismo” tão bem analisado por Boltanski e Chiapello (1999). Em segundo lugar, uma dificuldade cada vez maior, por parte das humanidades e de algumas ciências sociais, de sobreviver neste contexto, por um lado pela quebra do financiamento, por outro pela perda de prestígio social do tipo de saber que promovem e, logo, naquilo que se torna um ciclo vicioso, pelo facto de terem menos procura por promoverem menor capacidade de gerar lucro ou empregabilidade.

Que fique, no entanto, claro, que o meu objetivo aqui não é atacar o tipo de racionalidade promovido pela ciência, ou os resultados tecnológicos; pelo contrário, este tipo de racionalidade pode ser tudo aquilo que dele fizemos; nos seus extremos, pode significar o progresso da humanidade e a emancipação dos oprimidos ou, no extremo oposto, a eficiência técnica das

¹² Para efeitos descritivos, pouco importa que a umbela “neoliberal” não seja, na prática, reivindicada por ninguém, e que este conceito seja um epíteto usado de forma quase exclusivamente negativa (um pouco como o “politicamente correto” é usado pelos detratores que o criticam). O que importa são as orientações de políticas públicas e os valores intrínsecos que o conjunto de fenómenos designados como “neoliberalismo” promove, e que tem sido prevalente nas últimas décadas: liberalização do mercado de trabalho às custas dos direitos laborais, aumento da desigualdade de rendimentos (e outras formas de desigualdade social), dismantelamento do Estado Social e retirada do Estado de sectores estratégicos da economia, tendência para a mercantilização / mercadorização / monetização de quase todos os bens e, como corolário desta última característica, particularmente importante para o assunto deste artigo, desvalorização mais ou menos óbvia de tudo aquilo que não seja visto como passível de gerar lucro.

múltiplas máquinas de extermínio. Aquilo que é necessário para avaliar as potencialidades emancipatórias ou perniciosas deste fenómeno é uma filosofia crítica da tecnociência que, de resto, não desenvolvo aqui. E, aliás, o capitalismo académico e a sua tendência para apenas valorizar a pesquisa que gere resultados económicos positivos, e consequente distinção entre “ciência fundamental” e “ciência aplicada” afeta, como Ordine (2017) bem vê, não apenas as humanidades e as ciências sociais, como também as ciências exatas – embora estas últimas acabem por gozar de um estatuto de prestígio que, parece-me a mim, é ainda assim superior ao das primeiras.

A ser assim, se esta hipótese de trabalho estiver pelo menos parcialmente correta, não se pode deixar de assinalar o carácter problemático deste estado de coisas. De facto, pelo menos duas questões pertinentes se levantam: o que temos a perder se, como sociedade, decidirmos minorizar todas as formas de conhecimento que não provenham ou da tecnociência ou da capacidade de serem monetizáveis e gerar lucro? E que tipo de postura ética estaremos a promover se a naturalização do comportamento auto-interessado (como se não houvesse alternativa) não for vista como uma ideologia reificada mas antes como uma asserção com bases alegadamente científicas? Gostaria de evitar dar uma resposta demasiado assertiva, ou demasiado moralista, a esta dupla questão. Mas, para o expressar de forma eufemística, diria apenas que dificilmente estaremos a caminhar no melhor sentido. E, continuando a usar a mesma metáfora, que o resultado será um empobrecimento cada vez maior – da razão, das possibilidades da ação humana, e das sociedades que gostaríamos de ter.

O Contributo de Ricoeur para a Crítica do Reduccionismo da Razão

Temperando este pessimismo da razão com algum otimismo da vontade, o meu objetivo, nesta secção do artigo, é mostrar de que forma a filosofia Ricoeuriana contém elementos para combater as duas principais formas de reduccionismo apontadas acima e, assim sendo, ainda que de forma indireta, contribuir não só para a crítica da razão como também para a revalorização de formas alternativas de racionalidade e de possibilidades da ação humana. A contribuição é “indireta” porque, relembremo-lo, Ricoeur nunca pretendeu atacar de forma direta uma questão tão massiva quanto a da “crítica da razão”. A sua preferência sempre foi para lidar com questões mais circunscritas; no famoso exemplo que dá em *La critique et la conviction*¹³, diz-nos que preferia perguntar “o que é a metáfora” em vez de “o que é a filosofia”.

¹³ RICOEUR, 2005, p.125.

Contudo, isto não significa que o alargamento de perspectiva necessário para ultrapassar o reducionismo não tenha lugar na sua filosofia.

Em primeiro lugar, é preciso ter em conta o quadro teórico que subjaz à filosofia hermenêutica de Ricoeur e sublinhar algumas das suas consequências epistemológicas. Este quadro é sobretudo marcado pelo “Kantismo pós-hegeliano”¹⁴ e pela adesão à hermenêutica como filosofia da finitude¹⁵. Para Ricoeur, a adesão à “filosofia dos limites” kantiana significa a proibição de que a razão se aventure para lá dos limites da experiência possível e, por conseguinte, a restrição das suas ambições metafísicas. É claro que a dialética hegeliana é absolutamente decisiva para Ricoeur e que há algo do conflito produtivo da mesma que é transposto para a hermenêutica Ricoeuriana na forma do conflito de interpretações; no entanto, a filosofia hegeliana como desenvolvimento do Espírito na história, e a possibilidade de um ponto de vista finito captar um tal movimento de totalização, são rejeitadas; o “luto de Hegel”¹⁶ nada mais é que a negação da possibilidade do Saber Absoluto, em nome da adesão às antinomias.

Porém, creio que esta primeira operação de delimitação é complementada por um segundo movimento que não consiste tanto em restringir quanto em alargar o âmbito daquilo que é pensável sobre a realidade. Existem vários elementos que o explicam. O primeiro diz respeito ao método Ricoeuriano enquanto tal. E por método não me refiro à fenomenologia, ou às incursões especializadas de Ricoeur nos domínios da psicanálise, da historiografia, etc. Pelo contrário, refiro-me à importância epistemológica conferida ao conflito de interpretações, na medida em que este processo mobiliza diversas teorias parcialmente opostas para esclarecer os diferentes fenómenos que são chamados à colação na sua filosofia. Significa isto que existe, como o tentei mostrar noutro texto¹⁷ uma ligação intrínseca entre o método hermenêutico e a adoção de uma posição epistemológica perspectivista, e que é evidente em Ricoeur¹⁸, pese embora este perspectivismo ser “regrado” e

¹⁴ RICOEUR, 1969, p. 403.

¹⁵ Que o sentido ontológico da hermenêutica é o de uma filosofia da finitude, disso não há qualquer tipo de dúvida. Que Ricoeur via nisso uma ligação com a filosofia kantiana (no sentido em que os limites de um conhecimento direto sobre si-mesmo, e a limitação da razão, em sentido kantiano, apelam a uma estratégia de interpretação do sentido através de um desvio pelos signos e símbolos) ele afirma-o explicitamente: “Diria hoje que todas as hermenêuticas são kantianas” (RICOEUR, 1971, p. xvi).

¹⁶ RICOEUR, 1985, p. 372.

¹⁷ Veja-se MARCELO (2014a).

¹⁸ Sobre o perspectivismo, veja-se, por exemplo, esta descrição que aparece em RICOEUR, 2004b, p.48: “à falta de uma descrição completa, mais não temos que pontos de vista, perspectivas, visões parciais do mundo. Eis porque nunca terminamos de explicar, de nos explicarmos perante as palavras e as frases, e perante outrem, que nunca vê as coisas do mesmo ângulo que nós”.

ser obviamente possível encontrar critérios para defender a superioridade de algumas interpretações em relação a outras. O segundo elemento diz respeito à sua abordagem da linguagem e à forma como é pensada a relação desta com a realidade. Como é sabido, uma das principais teses de *La métaphore vive*¹⁹ consiste em defender que existem domínios da realidade que estão para lá da realidade empírica, e que só podem ser descobertos através da função poética e, mais especificamente, da predicação metafórica.

Para além disso, Ricoeur insiste frequentemente na indeterminação semântica dos principais conceitos-chave da filosofia. Este é o caso claro da sua abordagem do conceito de reconhecimento em *Parcours de la reconnaissance*²⁰ sendo que o agenciamento específico dos diferentes significados do termo é uma das principais contribuições de Ricoeur para a teoria do reconhecimento. Finalmente, um último elemento prende-se com a sua teoria da imaginação, e com a tese segundo a qual a imaginação refigura o nosso mundo através dos “aumentos icónicos”, das variações imaginativas, etc. Assim sendo, embora, através do kantismo pós-hegeliano, a razão seja contida e limitada, o processo dialético que resulta da filosofia Ricoeuriana é o de uma razão criativa, encarnada, que está intrinsecamente ligada à sensibilidade e à imaginação, e que presta especial atenção à variação linguística e às possibilidades que ela abre. Por conseguinte, o primeiro momento, de restrição, mais não é que a condição de possibilidade do segundo, de expansão e atenção à pluralidade de possibilidades.

E é preciso enfatizar que neste duplo processo a importância da tarefa da crítica filosófica nunca é esquecida. Aliás, quando, em 1973, Ricoeur se decide pronunciar sobre a querela entre Gadamer e Habermas²¹, recusa-se a ver uma antítese estrita entre a filosofia hermenêutica da finitude e o gesto crítico da crítica das ideologias. No fundo, o tipo de projeto a que adere, e ao qual chama uma “hermenêutica crítica”, visa reconciliar a hermenêutica das tradições com a crítica das ideologias; por um lado, não faz *tabula rasa* do património histórico, cultural, filosófico, que forma a nossa maneira de pensar (e, por isso mesmo, é uma hermenêutica). Por outro lado, enfatiza o lado propriamente crítico e criativo do processo hermenêutico e também não o desliga do interesse na emancipação, entendido simultaneamente como um “interesse da razão” e um projeto prático. Por outras palavras, a filosofia de Paul Ricoeur contém em si, como bem compreendeu David Kaplan²², uma

¹⁹ RICOEUR (1975).

²⁰ RICOEUR (2004a).

²¹ RICOEUR (1986a).

²² Veja-se KAPLAN (2003).

teoria crítica, embora na sua variante hermenêutica. Portanto, e embora a “crítica da razão” não seja, como mencionei, um tópico da sua eleição, talvez este cruzamento entre a filosofia Ricoeuriana e a tarefa da crítica da razão possa de facto revelar-se fecundo.

Resta ver, no que diz respeito à aplicação deste quadro teórico à crítica contemporânea da razão e, sobretudo, àquilo que aqui designei como a “razão miserável” e os dois reducionismos em que incorre, de que forma a filosofia Ricoeuriana se afigura útil. Em primeiro lugar, como penso já ter mostrado, a filosofia Ricoeuriana é uma filosofia da complexidade e da pluralidade de níveis explicativos. Isto, por si só, é já uma recusa do reducionismo. Mas, indo mais longe, analisemos o reducionismo científico. A montante dos próprios efeitos sociais da identificação do racional com os resultados da tecnociência, está a economia explicativa que lhe confere um prestígio sobre as restantes formas de saber. Aqui, o reducionismo propriamente dito mistura-se com outra posição, que mais não é que um “conceito essencialmente contestado”, a do “naturalismo”. Ora, por naturalismo podem entender-se pressupostos teóricos muito diferentes, incluindo um perfeitamente legítimo, o da relevância da explicação científica do nosso funcionamento e evolução biológica para a nossa compreensão de nós mesmos, de quem somos e como agimos.

Contudo, o problema está no movimento que extrapola da assunção dessa relevância para a recondução da economia explicativa de todos os fenómenos humanos, sejam eles a nossa perspectiva de primeira pessoa no acesso à nossa consciência, ou fenómenos propriamente sociais, ao modelo das ciências naturais. Assim, por exemplo, tal como há algumas décadas atrás o sujeito poderia alegadamente ser reconduzido a um mero epifenómeno das estruturas (linguísticas, sociais) que o explicavam, hoje, em determinadas correntes, o mesmo pode ser dito da nossa estrutura neuronal (ou, há algumas décadas atrás, do behaviorismo). Ora, o que parece ser difícil de captar, para estas perspectivas, é que a compreensão dos elementos simples de cada fenómeno, e a recondução aos mesmos, é muitas vezes insuficiente para conseguir captar o nível de sentido superior. Ou, para o exprimir de forma um pouco irónica, e usando livremente um conceito biológico, parece, nalguns casos, que existe uma dificuldade em compreender o próprio sentido como uma propriedade emergente.

Talvez o maior crítico deste “temperamento naturalista” (TAYLOR, 1989, p.19) e da “razão descomprometida” [*disengaged reason*] seja, na filosofia contemporânea, Charles Taylor. As suas contribuições são bem conhecidas, não só no que diz respeito às insuficiências do naturalismo reducionista, mas também de algumas das suas consequências, tais como a insistência positivista na dicotomia entre factos e valores na ciência (incluindo nas ciências sociais e

humanas). Nisto, Taylor é acompanhado por Sen (1987) e Hilary Putnam (2002) e que seja suficiente assinalar, aqui, que as suas críticas são inteiramente bem fundadas. Porém, apesar das críticas de Ricoeur à tendência naturalista serem talvez menos conhecidas, elas não são menos importantes, ou menos válidas.

Uma contribuição óbvia de Ricoeur, neste domínio, é dada no debate que manteve com o neurocientista Jean-Pierre Changeux e a visão que expressa em relação ao problema da relação entre a mente e o corpo e, de forma mais específica, à relação entre as perspetivas de primeira e terceira pessoa – ou, se quisermos, entre a perspetiva fenomenológica e a perspetiva da (neuro)ciência. Contudo, a crítica Ricoeuriana do naturalismo é mais antiga e foi reaparecendo, aqui e ali, ao longo da sua obra.

Logo em 1950, em *Le volontaire et l'involontaire*, a abordagem fenomenológica implicava uma crítica do behaviorismo e a adoção de um método eidético e descritivo que ia para lá da mera ligação de um agente às supostas causas do seu comportamento, ao estabelecer distinções cuidadosas entre aquilo que é voluntário ou involuntário na nossa ação. Mais tarde, nos anos 70, no contexto da sua primeira receção da filosofia analítica e, sobretudo, do segundo Wittgenstein e da filosofia da linguagem comum, encontramos, em *O Discurso da Ação* (RICOEUR, 2013) uma crítica ao positivismo lógico e um elogio do progresso que a filosofia da linguagem comum representou neste contexto, para além de uma análise da importância da explicação teleológica, tal como aparecia em Charles Taylor, como economia explicativa suplementar à explicação causal. É também neste livro que é desenvolvida por Ricoeur, pela primeira vez, uma análise da rede conceptual da ação, tentando compreender de forma sistemática as noções de agente, causa, motivo, desejo, etc. Este esforço será complementado em *Soi-même comme un autre* (RICOEUR, 1990), onde é desenvolvida uma crítica de uma ontologia de eventos sem agente como a de Donald Davidson. Neste último livro, a caracterização da ipseidade é feita através da exploração das capacidades fundamentais do humano.

Já no debate com Changeux, a posição de Ricoeur é a da adoção de um “dualismo semântico” (CHANGEUX, J.P. & RICOEUR, P., 1998, p.23) que se recusa a amalgamar o discurso, ponto de vista e economia explicativa do cérebro ou do funcionamento neuronal, e o da subjetividade ou do corpo próprio. Neste livro, a crítica do reducionismo naturalista torna-se explícita. Ricoeur discerne três discursos possíveis (*idem*, p. 31): o do corpo-objeto, o do corpo próprio e ainda o discurso normativo. Isto porque, apesar de reconhecer a influência da natureza nas inclinações éticas (por exemplo, uma propensão biológica para a benevolência) naquilo que é a sua filosofia da vida, Ricoeur

confronta-se sempre com a passagem obrigatória pela *norma*. A norma tem de aparecer porque, apesar da disposição natural poder desempenhar um papel no desejo da vida boa, a possibilidade da violência, da guerra, das perspectivas inconciliáveis entre diferentes visadas da vida boa, obrigam a que se dê o salto normativo.

Diga-se, aliás, de passagem, que a própria ética Ricoeuriana, tal como aparece em *Soi-même comme un autre*, é igualmente uma recusa do reducionismo que consiste em reduzir, como na teoria económica dominante que recordámos acima, o comportamento dos agentes à maximização da utilidade esperada. De facto, o momento normativo da ética Ricoeuriana pressupõe um descentramento tal que a questão nunca pode ser a da mera maximização das preferências subjetivas – o que, aliás, de um ponto de vista kantiano, mais não poderia ser que inclinação patológica.

Portanto, e em resumo, o reducionismo naturalista teórico é contrariado pela insistência na diferença específica e na legitimidade da perspectiva de primeira pessoa, que deve figurar de forma mais ou menos independentemente do ponto de vista cognitivo. Já o reducionismo prático, que afeta a razão prática e as suas funções, tais como a avaliação da ação, encontra igualmente uma crítica importante no que diz respeito à motivação das ações. Para Ricoeur, como para Amartya Sen, que recordámos acima, é preciso levar a sério o papel das motivações morais na conduta humana, e isso implica sair, como também já vimos, do quadro restrito da teoria da escolha racional, incluindo o pressuposto, assumido por ela, de que os seres humanos se comportam, quase por definição, de forma racional. E nisto, embora com outros meios, a posição de Ricoeur acaba quase por se assemelhar às críticas que podem ser dirigidas esta teoria por parte da economia comportamental. Nem é só que, como alguns autores apontam, nós tenhamos uma “racionalidade limitada” (SIMON, 1982) ou muitas vezes raciocinemos com base em “heurísticas” (KAHNEMAN, 2012). É que existem outros fatores complexos a discernir na nossa vida mental.

Por um lado, é óbvio que uma ação (diferentemente, por exemplo, de um mero reflexo) inclui sempre necessariamente um elemento voluntário. Contudo, existe, é claro, uma distinção entre ação voluntária e ação racional. Por exemplo, uma pessoa pode agir voluntariamente por razões afetivas; e a análise Ricoeuriana do *thumos* como sendo complementar do *logos* na ação humana, feita em 1960 em *L’homme faillible*, é disso uma boa indicação. Em segundo lugar, o aspeto normativo do comportamento governado por regras não é puramente formal. Ou seja, o facto, que Ricoeur prova, de as normas serem importantes para a nossa vida moral, é inseparável do conteúdo substantivo dessas normas – razão pela qual elas nos influenciam. A teoria

económica dominante que mencionei, sendo puramente formal e individual, acaba por estar errada quer no plano descritivo, quer no plano normativo. Está errada no plano descritivo por não ser verdade que ajamos sempre racionalmente (nem que a racionalidade se tenha de reduzir à maximização da utilidade esperada, baseada em preferências subjetivas); e está errada no plano normativo precisamente por não confrontar as preferências individuais com aquilo a que Ricoeur chama o “crivo da norma”. Ao adotar uma versão meramente instrumental da racionalidade e da ação, acaba por obnubilar o papel das motivações morais consideradas *enquanto* motivações morais, e não como mero instrumento para a maximização da utilidade.

Finalmente, no que diz respeito à crítica das consequências sociais de tudo isto, não se pode dizer que Ricoeur fosse cego à necessidade da mesma. Se o fosse, não teria desenvolvido estes elementos de crítica que eu trouxe aqui à colação. E, mais especificamente, é preciso recordar que embora Ricoeur não fosse propriamente conhecido como um anticapitalista, sendo antes adepto de uma esquerda liberal mais ou menos moderada, a verdade é que também ele propunha uma crítica do capitalismo e sobretudo da tendência do mesmo para a mercantilização²³, o que nos recorda o problema do capitalismo académico, e da desvalorização das humanidades, que recordámos acima.

Conclusão

Abertura ao pluralismo semântico dos fenómenos, recusa do reducionismo naturalista, defesa da pluralidade de perspetivas, subscrição de uma crítica do capitalismo. Estas são algumas das tendências que encontramos na filosofia Ricoeuriana e que, cada uma à sua maneira, contribuem para levar a cabo uma crítica dos dois reducionismos da razão que, em conjunto, formam aquilo a que me proponho chamar a “razão miserável”.

Não faço ideia se Ricoeur subscreveria o meu diagnóstico, e nem é isso, em rigor, o importante. O esforço filosófico, sendo hermenêutico, pressupõe sempre que nos coloquemos sobre os ombros de gigantes; mas isso também inclui, à medida das forças de cada um, a tentativa de ver mais longe. É isso, claro o exercício da crítica. Esta crítica, que aqui recordamos com a ajuda de Ricoeur, se levada a cabo de forma bem sucedida, seria então uma homenagem às possibilidades negligenciadas da ação humana.

²³ Diz Ricoeur que “aquilo que há que começar, sem demora, desde hoje, é a crítica do capitalismo enquanto sistema de distribuição que identifica a totalidade dos bens com os bens mercantilizáveis” (ROCARD e RICOEUR, 1991, p.6).

Referências

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal, 2004.
- BOLTANSKI, L. e CHIAPELLO, E. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999.
- BUTLER, J. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham, 2005.
- CHANGEUX, J.P. & RICOEUR, P. *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris: Odile Jacob, 1998.
- FOUCAULT, M. "What is Enlightenment?". In: RABINOW, P. (ed.) *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.
- HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984; *Vol 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987.
- HONNETH, A. *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Trans. Kenneth Baynes. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991.
- JAY, M. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. London: Heinemann, 1973.
- KAHNEMAN, D. *Pensar, Depressa e Devagar*. Lisboa: Temas e Debates, 2012.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad., introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- KAPLAN, D. *Ricoeur's Critical Theory*. Albany, NY: SUNY Press, 2003.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Gulbenkian, 2001.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.
- LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*. Paris: Flammarion, 2008.
- MARCELO, G. "Perspectivismo e Hermenêutica". In *Impulso* 24, 59 (2014a), p.51-64.

_____. “The Conflict between the Fundamental, the Universal and the Historical. Ricoeur on Justice and Plurality”. In: *Philosophy Today* 58, 4 (2014b), p.645-664.

MARCUSE, H. *O Homem Unidimensional. Sobre a Ideologia da Sociedade Industrial Avançada*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Letra Livre, 2011.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

ORDINE, N. *A Utilidade do Inútil. Manifesto*. Tradução de Margarida Periquito. Matosinhos: Ágora K, 2017.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian, 2001.

POPPER, K. *Conjecturas e Refutações*. Trad. Benedita Bettencourt. Coimbra: Almedina, 2003.

PUTNAM, H. *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

RICOEUR, P. “Foreword”. In: Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*. Evanston: Northwestern University Press, 1971.

_____. “Herméneutique et critique des idéologies”. In: _____. *Du texte à l'action*. Paris : Seuil, 1986a, p.369-416.

_____. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

_____. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

_____. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.

_____. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.

_____. “Le fondamental et l'historique: Charles Taylor”. In: _____. *Le Juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001, p.193-211.

_____. *Lectures on Ideology and Utopia*. Ed. George H. Taylor. New York: Columbia University Press, 1986b.

_____. *L'homme faillible*. Paris: Aubier, 1960.

_____. “L'universel et l'historique”. In: _____. *Le Juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001, p.267-285.

_____. *O Discurso da Ação*. Trad. Artur Morão com Revisão de Gonçalo Marcelo. Lisboa : Edições 70, 2013.

- _____. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004a.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- _____. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004b.
- _____. *Temps et récit. Vol. 3: Le temps raconté*. Paris : Seuil, 1985.
- ROCARD, M. & RICOEUR, P. “Justice et marché. Entretien entre Michel Rocard et Paul Ricoeur”. In: *Esprit* n.168, (janvier 1991), p.6.
- SARTRE, J. P. *Crítica da Razão Dialética*. Trad. Guilherme Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SEN, A. *On Ethics & Economics*. London: Blackwell, 1987.
- SIMON, H. *Models of Bounded Rationality*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1982.
- SLOTERDIJK, P. *Crítica da Razão Cínica*. Trad. Manuel Resende. Lisboa: Relógio d'Água, 2011.
- TAYLOR, C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- WEIRICH, P. “Economic Rationality”. In A. Mele and P. Rawling (Eds.), *Oxford Handbook of Rationality*. New York: Oxford University Press, 2004, p.380-398.