

Subsídios epistemológicos para pensar a temática do empowerment e da cidadania das mulheres: María Zambrano, Paul Ricoeur e a construção de uma racionalidade integradora e prospectiva¹

Fernanda Henriques
Universidade de Évora

Quien habla aunque sea de las apariencias, no es del todo esclavo; quien habla, aunque sea de la mas abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado alguna unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaria a decir nada, aunque este decir sea un cantar.

María ZAMBRANO, *Filosofía y Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 21.

(...) mais penser, au sens le plus large, c'est l'acte fondamental de l'existence humaine et cet acte est la rupture d'une harmonie aveugle, la fin d'un rêve.

Paul RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 417.

1. Formulação da questão: da critica da razão à crise da razão

A articulação entre políticas de empowerment e a constituição de uma figura da cidadania que inclua as mulheres no âmbito de uma dinâmica equivalente de deveres e de direitos, no meu entender, supõe uma epistemologia da racionalidade que a possibilite como um recurso de discernimento e intervenção quer no plano teórico restrito, no sentido

¹ Texto publicado na *Revista ex aequo* nº 7, 2002.

da constituição de uma produção científica ligada à complexidade da realidade, quer no campo mais alargado da compreensão da vida e do viver, no quadro da definição de novos modos de ser e de habitar que tornem sustentável as interações humanas e a ocupação do cosmos.

Por epistemologia da racionalidade entendo a definição de uma paradigma que atenda ao poder da razão como recurso da constituição do saber e da configuração de modos de viver.

Numa nota ao prefácio da 1ª edição da *KrV*ⁱ, Kant dizia que o seu século era “o século da crítica”, ou seja, o século onde a razão, soberana, se reconhecia a si mesma a capacidade de se submeter a um livro e público exame, a um tribunal, que instaurasse, claramente, um quadro do seu funcionamento, relevando os seus poderes.

O iluminismo representava, assim, o *Kairos* da crítica da razão, o seu momento por antonomásia, e, simultaneamente, revelava a imensa confiança na razão, ao supor a sua competência e a sua capacidade para apreciar e decidir sobre a validade ou não-validade dos processos racionais. Dir-se-ia, então, que a crítica ao poder e aos limites da razão configuraria um instrumento operatório poderoso e eficaz para compreender o real e nele originar modos produtivos de viver. Tal não foi, porém, o caso. A herança da crítica da razão foi uma razão em crise, posta em questão por todas as hermenêuticas da suspeitaⁱⁱ - desde as clássicas de Marx, de Nietzsche e de Freud às feministas - que evidenciam, cada uma à sua maneira, os logros de uma crença na comensurabilidade directa entre racionalidade e realidade e na transparência total da linguagem racional.

Esta crise da razão, como potência fundadora do saber e do agir, assume a sua expressão mais acabada na figura do que é comum designar-se por pensamento pós-moderno que, numa expressão sintética de Jean-François Lyotard, significa, basicamente, a descrença em relação à possibilidade de constituição de metanarrativas ou narrativas legitimadorasⁱⁱⁱ. O mesmo é dizer que, para a perspectiva pós-moderna, a racionalidade perdeu o poder de crítica e de emancipação que as Luzes

lhes haviam reconhecido, questionando, no mesmo gesto, os conceitos clássicos de verdade e de transformação ou progresso da humanidade, cuja compreensão fica condenada a mover-se numa *errância* contínua em que cada suposto novo é, no fundo, apenas a repetição da mesmidade do sistema.

Para Gianni Vattimo, defensor da fecundidade do pensar pós-moderno, uma das suas características fundamentais é ser um pensamento de *fruição*^{iv}; tal como a interpreto, esta fruição vai ocupar o lugar que, tradicionalmente, era ocupado pelo poder discriminador e transformador dos processos racionais, sendo ela própria tomada como possuindo um efeito emancipador.

Por estas razões, algumas pensadoras feministas posicionam-se criticamente em relação ao mau serviço que a racionalidade pós-moderna, ligada à fragmentação do poder da razão, pode prestar à investigação feminista. Estão neste caso, por exemplo, Cristina Petit e Janet Wesselius^v. A primeira ataca fortemente a onda pós-moderna que, no seu entender, embora recorra a metáforas do foro do, historicamente, feminino – ou talvez por isso mesmo – desarma as investigações feministas do recurso racional capaz de desmontar as raízes da discriminação e da subalternização a que as mulheres ainda hoje estão sujeitas. A segunda defende que, apesar das posições pós-modernas e das consequências delas advenientes no que respeita ao problema da identidade e da natureza humana, a teoria feminista não pode abandonar todo o tipo de categorização sobre as mulheres, sob pena de perder a eficácia social e política.

Que fazer, então?

Uma coisa parece ser clara, a razão toda poderosa não serviu, grandemente, nem a causa das mulheres, nem a do cosmos; pelo contrário, numa lógica totalizadora, calculista e segregadora, classificou

e explorou, excluindo dos quadros canónicos e do direito de cidadania epistémica tudo o que não se adequava à sua força unificadora^{vi}.

Daí que, no meu entender, haja que fazer uma análise exploratória mais fina dos sentidos que podem ser extraídos de uma razão em crise ou de uma razão débil, de maneira a que se possa configurar um conceito de racionalidade que, por um lado, rememore o poder discriminador da razão moderna e, por outro, se abra a novas formas de entendimento e compreensão da realidade^{vii}.

Neste contexto, proponho-me apresentar dois modelos de pensar a racionalidade filosófica, o de Maria Zambrano e o de Paul Ricoeur, que, na minha perspectiva, podem ser interpretados como articulando as funções esclarecedora e unificadora da razão e a capacidade ontológica da linguagem com a abertura à concretude e à diversidade da imaginação, no sentido de darem corpo a uma racionalidade integradora e prospectiva, capaz, por isso, de ser um instrumento eficaz na construção do saber e na orientação do agir.

Trata-se de dois autores muito diferentes em amplos aspectos do trabalho filosófico, nomeadamente, na forma como textualizam as suas obras, mas que, contudo, estão ligados por algumas convicções de fundo e pelo compromisso social que assumem. Tanto María Zambrano como Paul Ricoeur estiveram, (Ricoeur ainda está), profundamente empenhados na construção e defesa de uma sociedade democrática, atitude que valeu à primeira ter vivido a maior parte da sua vida adulta exilada da Espanha franquista. Por outro lado, quer a filósofa espanhola quer o filósofo francês depositam uma profunda confiança ontológica na realidade e na capacidade da linguagem para a referenciar, posição que determina, em cada um, a formulação de um projecto de fazer avançar a filosofia através do diálogo com o não-filosófico, especialmente com o literário. No caso de María Zambrano, tal projecto é subsumido pelo conceito de *razão poética*; em Paul Ricoeur, o seu desenvolvimento é feito no horizonte do *Conflito de Interpretações*.

2. Maria Zambrano e a *razão poética*

María Zambrano, (1904–1991), não alinhou em nenhuma corrente feminista, contudo, algumas figuras femininas ligadas ao imaginário da tradição ocidental, como é o caso de Antígona, Diotima de Mantinea ou Eloísa, ocupam a sua reflexão, servindo de recurso para importantes categorizações filosóficas^{viii}. Por outro lado, é uma pensadora moderna e não pós-moderna, embora haja algumas investigações que procuram traçar paralelismos em Zambrano e Heidegger^{ix} e até ver na sua *razão poética* uma possibilidade de se transformar num utensílio teórico, ao gosto do pós-modernismo^x.

Não obstante ser uma pensadora da modernidade María Zambrano procurou configurar uma racionalidade, cujo desenvolvimento atendesse a uma atitude de escuta e de abertura, respeitadora da multiplicidade e da complexidade da realidade.

Num texto de 1937, *A reforma do entendimento*^{xi}, Zambrano diz duas coisas que me parecem fundamentais para o que quero realçar:

1. que uma crítica do entendimento “deveria incluir uma consciência de tudo o que não é do domínio do entendimento, ou, pelo menos, uma consciência da sua existência^{xii} - [caso do irracional ou do não-ser].
2. que tem de se descobrir um uso das razão que acompanhe a consciência da relatividade^{xiii} [relativismo positivo].

São estas, entre outras, preocupações que a levam à caracterização da *razão poética*^{xiv}. A *razão poética* originar-se-á do espírito da poesia, com o seu quê de Dionisíaco – ligada ao êxtase, à entrega do deslumbramento – é uma *razão de amor*, aparecendo caracterizada por três traços fundamentais: *amor, gratuidade e recomposição*.

Amor às origens, remetendo para o desenvolvimento de uma atitude intelectual perante a realidade que a respeite na sua imensa

complexidade e, por isso, mais a escute e a acolha do que a disseque por análise;

Gratuidade ou *descentração de si*, isto é, definição do exercício intelectual como uma prática de liberdade e não como imposição de esquemas ou uma exploração cega dos recursos do real;

Recomposição ou *trabalho de reconstrução do que se separou ou se rompeu*, apontando directamente para a ideia de que pensar é um trabalho de recuperação e de tecelagem, no sentido da busca de um horizonte de unidade perdido^{xv}.

Qualquer dos traços releva da escuta como atitude epistemológica fundamental, pelo que penso que muito da metodologia das histórias de vida se dimensiona e pode explorar esta perspectiva filosófica.

O que orientava a busca de María Zambrano era a constituição de um saber *salvador*, ou seja, um saber que, por um lado, transformasse e, por outro, mantivesse a integridade da realidade. Obviamente que o termo *salvação* está cheio de carga de sagrado, mas, metaforicamente, vale a pena pensar nele.

De um certo ponto de vista, a defesa de uma *razão poética* prende-se com o reconhecimento de duas lógicas possíveis na relação e compreensão da realidade: uma lógica excluyente, redutora e unificadora que aspira à clareza e outra integradora, comprometida, orientada para a profundidade. Esta ideia aparece subjacente ao texto *La metáfora del corazón*, podendo esquematizar-se do seguinte modo^{xvi}:

A Metáfora do Coração e as duas vias lógicas de aproximação à realidade



Zambrano diz que em diferentes momentos da sua vida esteve para desistir da Filosofia em virtude da sua inflexibilidade racional, quase poderíamos dizer, da sua vontade de poder; só se manteve dentro dela porque conseguiu discernir que era possível trabalhar em filosofia num espaço teórico a que ela chama *La penumbra tocada de Alegria*^{xvii} ao instrumento epistemológico desse espaço:

“Aquilo que vejo é claro é que vale mais condescender perante a impossibilidade, que andar errante, perdido, nos infernos da luz. Julgue-me, pois, o eventual leitor a partir deste ângulo: preferi a obscuridade, que em tempos passados descobri como penumbra salvadora, que andar errante, só, perdido, nos infernos da luz.”^{xviii}

3. Paul Ricoeur e o *Conflito de Interpretações*

Muitas leituras de Paul Ricoeur, nomeadamente, a minha^{xix}, tendem a considerar Paul Ricoeur um pensador da encruzilhada entre a modernidade e a pós-modernidade. Do meu ponto de vista, encorado, embora numa perspectiva que confere à razão um poder criterial importante, Paul Ricoeur busca configurar uma racionalidade que preste atenção à existência na multiplicidade das suas manifestações e na sua profundidade misteriosa. Tal racionalidade encontra o seu processo metodológico efectivo no *Conflito de Interpretações*.

Paul Ricoeur. foi um dos introdutores da fenomenologia em França e a fenomenologia é a matriz metodológica em que se enraíza. Contudo, desde a sua primeira grande obra filosófica de 1950, *Le volontaire et l'involontaire*, que ele miscegenizou a fenomenologia, praticando uma análise que sendo embora de raiz fenomenológica já pressagiava aquilo que na sua obra sobre Freud (1965) chamou conflito de interpretações.

O que o leva a uma miscegenização do método fenomenológico em *Le volontaire et l'involontaire* é o facto de ele não querer tratar a

subjectividade enquanto para interioridade, mas preocupar-se com o corpo, com a existência corporal. Isto leva-o a confrontar a análise fenomenológica, transcendental, com os dados provenientes das ciências empíricas, pré-figurando aquilo a que chamou *Conflito de Interpretações*.

Dez anos depois, Paul Ricoeur inicia a sua metodologia hermenêutica a propósito da problemática do mal. Esta questão é central, no pensamento ricoeuriano, sob todas as suas formas – sofrimento, injustiça, violência – podendo-se dizer que, de um certo ponto de vista, toda a sua filosofia pode ser interpretada como a defesa das palavra, da argumentação, contra a violência.

É a questão do mal que põe a nu a limitação da razão para penetrar no sentido da realidade. O mal é o que não tem explicação; não é possível dissolver a questão do mal numa explicação total, sob pena de agressão às vítimas: o mal é o que permanece sempre inexplicável. O mal é um escândalo^{xx}. É neste horizonte que Ricoeur coloca a figura do *Conflito de Interpretações* como a alternativa de uma razão limitada que, por isso, é incapaz de um saber absoluto ao gosto hegeliano. O *Conflito de Interpretações* é a imagem de marca da hermenêutica de Paul Ricoeur, aquilo que faz a sua especificidade. A formulação desta figura epistemológica da racionalidade hermenêutica de Ricoeur ocorre no seu diálogo com Freud^{xxi} e no contexto da configuração do conceito de interpretação, como modo de ser próprio de uma racionalidade finita que se constitui e organiza no seio de uma linguagem, cujas expressões são absolutamente diversificadas e algumas mesmo contraditórias entre si. A questão a que Paul Ricoeur quer responder com a ideia de *Conflito de Interpretações* é, por isso, a da unidade da linguagem, ou seja, a de encontrar um caminho de orientação no interior da diversidade dos discursos humanos sobre o real. Responder a tal questão com a figura de *Conflito de Interpretações* significa a negação de duas posições extremas. Em primeiro lugar, nega-se que seja possível um saber totalmente unificado sobre a realidade; isto é, o saber absoluto, como total transparência da razão a si própria, como clarificação absoluta, é

inacessível à razão humana e impróprio da natureza abismal da realidade. A afirmação de uma verdade una e unificadora é sempre manifestação do poder e não do saber. Em segundo lugar, nega-se a incomensurabilidade entre os saberes. Os saberes podem dialogar entre si porque emergem todos no interior da mesma linguagem humana e para o fazerem apenas têm de se reconhecer como pontos de vista, como interpretações constituídas a partir de supostos próprios ou mesmo de estruturas axiomáticas específicas. Todavia, o *Conflito de Interpretações* tem fundamentalmente um desígnio positivo. Ele é movido por uma profunda vontade de sentido, querendo chamar a atenção para o que a racionalidade pode fazer e não apenas para o que não pode fazer. Daí que a sua força determinadora seja representada pela ideia de que os saberes podem dialogar entre si e devem fazê-lo se querem obter uma perspectiva mais profunda e mais rica sobre a realidade.

O *Conflito de Interpretações* estabelece que toda a interpretação é recorrente e que só no confronto e na exploração do choque das interpretações rivais se pode superar a parcialidade de cada hermenêutica particular. Nesta medida, o *Conflito de Interpretações* representa a *última fronteira da racionalidade*, ou seja, o seu limite, mas, ao mesmo tempo, indica também o seu poder: o poder de clarificar, de dialogar, de argumentar. De facto, embora aponte para a limitação da racionalidade, ele põe, igualmente, em evidência o seu poder, especificando que, quando a racionalidade aceita os seus limites e arrisca aprofundar o saber através da exploração das interpretações rivais da realidade, está em condições de prosseguir o caminho do saber e da exploração da verdade.

Assim sendo, para Paul Ricoeur a racionalidade é, pois, concebida como uma dinâmica dialéctica resultante da interacção entre perspectivas rivais e, por isso, para ele, a filosofia embora seja um saber autónomo tem as suas raízes fora de si – é a poesia, a metáfora, que é originária e não o conceito. O último estudo da sua obra *Métaphore Vive*

é dedicado a mostrar, simultaneamente, a autonomia conceptual da filosofia e a sua dependência do discurso metafórico de que, em última análise, se alimenta. Diz ele:

“(...) o discurso especulativo tem a sua possibilidade no dinamismo semântico da enunciação metafórica.”^{xxii}

A ideia básica que sustenta a sua posição é a de que a obra literária, encenando configurações possíveis de modos de ser e de habitar o mundo, rompe com uma ligação imediata, pragmatizada, estreita, com a realidade empírica e como que a transfigura, criando novas formas de relação com ela. Ricoeur chama a esta função do literário *redescrção* da realidade para evidenciar que é da realidade que as ficções tratam, mas de uma realidade que não é a que, usualmente, temos à mão e sim algo que fica num horizonte de possibilidade de vir a ser construído.

Pôr em confronto fecundo o conceito e a metáfora é, então, desenvolver uma actividade racional que alia a dimensão analítica e universalizante da razão clássica com a força singularizadora e prospectiva da imaginação que Ricoeur define como o que orienta a *investigação do possível*, sendo esta investigação do possível que alimenta todo o seu trabalho.

4. Conclusão

Qualquer destas perspectivas se pode constituir como recurso racional para a teriorização feminista. A de María Zambrano, valorizando o compromisso e o envolvimento na realidade pesquisada, legítima a hipótese de um trabalho que dê figura à diversidade e à complexidade da situação das mulheres, devolvendo-lhes a possibilidade de dizerem as palavras que as expliquem, mesmo que isso gere opacidade e penumbra. A de Paul Ricoeur, por um lado, por mostrar a insuficiência constitutiva de cada interpretação, deixando claro que só a convergência de perspectivas opostas pode descrever os fenómenos sociais, e, por outro,

por defender que o conceito precisa de se alimentar das metáforas porque são elas que fornecem os quadros de possibilidade onde o trabalho conceptual bebe o conteúdo que o alimenta, abrindo a porta para novas formas de dar visibilidade a problemáticas que a quantificação ou a abstracção conceptual excluem.

Uma e outro estão na linha das palavras de Boaventura Sousa Santos na sua *Crítica da Razão Indolente*^{xxiii}, quando defende que nenhum existente empírico esgota as possibilidades do real:

“Por teoria crítica entendo toda a teoria que não reduz a “realidade” ao que existe. A realidade, qualquer que seja o modo como é concebida, é considerada pela teoria crítica como um campo de possibilidades e a tarefa da teoria consiste precisamente em definir e avaliar a natureza e o âmbito das alternativas ao que está empiricamente dado. A análise crítica do que existe assenta no pressuposto de que a existência não esgota as possibilidades da existência e que, portanto há, alternativas susceptíveis de superar o que é criticável no que existe”.

ⁱ I. KANT, *KrV*, A XI. o conjunto da nota diz o seguinte: “De vez em quando , ouvem-se queixas acerca da superficialidade do modo de pensar da nossa época e sobre a decadência da ciência rigorosa Pois eu não vejo que as ciências, cujo fundamento está bem assente, como a matemática, a física, etc., mereçam, no mínimo que seja, uma censura. Pelo contrário, mantêm a antiga reputação de bem fundamentadas e ultrapassam-na mesmo nos últimos tempos. Esse mesmo espírito mostrar-se-ia também eficaz nas demais espécies de conhecimentos, se houvesse o cuidado prévio de rectificar os princípios dessas ciências. À falta desta rectificação, a indiferença, a dúvida e, finalmente, a crítica severa são outras provas de um modo de pensar rigoroso. A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação* pela sua *majestade*, querem igualmente subrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame.” Tradução portuguesa de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão, Lisboa, FCG, 1997, p.(5).

Sobre este tema ver Michel FICHANT, “L’idée critique et l’histoire de la raison. Les lumières et la réflexion”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 4, 1999, pp. 525-537.

²Paul Ricoeur defende esta ideia em *De l’interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, embora restringindo a sua análise a Marx, Freud e Nietzsche, para chamar a atenção de que o que é abalado por essas hermenêuticas é a correlação directa entre racionalidade-objectividade-verdade, fazendo aparecer a questão da *ilusão* como estando de si mesma inscrita no processo de funcionamento da razão.

ⁱⁱⁱ Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979; *O pós-moderno explicado às crianças*, Lisboa, Don Quixote, 1987.

^{iv} Gianni.VATTIMO, *O fim da modernidade*, Lisboa, Presença, 1987.

- v Cf.: Cristina M.PETIT, "Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna y su (escasa) utilidad para a Teoría Feminista", *Isegoria*, nº 5, 1992, pp. 129-143 ; Janet Catherina WESSELIUS, "Gender identity without gender prescriptions: Dealing with essentialism and constructionism in feminist politics", *Symposium*, nº 2 (II), 1998. A este respeito é também de relevar a posição reiterada de Celia Amorós, segundo cuja posição o fenismo decorre de uma lógica propiciada pela racionalidade moderna , pelo que todas as posições que instaurem uma ruptura total com ela dificilmente poderão ser compatíveis com o feminismo. Cf., por exemplo, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Ediciones Cátedra , 1997.
- vi Este é o caso denunciado pela posição heideggeriana. Cf., especialmente, M. HEIDEGGER, "O tempo da imagem do Mundo", Trad. de Alexandre F. de Sá, in *Caminhos de Floresta*, Irene BORGES-DUARTE (ed.), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 95-138.
- vii Cf. F. HENRIQUES, "Da possível fecundidade da racionalidade de Paul Ricoeur para o pensado feminista", in Maria Luisa R. FERREIRA (coord.) *Pensar no Feminino*, Lisboa, Colibri, 2001, pp. 289-295; Elena CASADO APARÍCIO, "Cyborgs, nómadas, meztizaz...Asturias metafóricas de la praxis feminista", in Gabriel Gatti Iñaki Martiínez de Albeniz (coord), *Las astucias de la identidad*, Bilbao, Univ. del País Vasco, 1999, pp. 41-59. Elena CASADO APARÍCIO, "A vueltas com el seyet del feminismo", *Política y Sociedad*, nº 30, 1999, pp. 73-91.
- viii Alcira B. BONILLA, "Razón poética y genero: arquetipos femininos", *Philosophica Malacitana*, nº IV, 991, pp. 49-64..
- ix Sérgio SEVILLA, "La razón poética: mirada, melodia y metáfora. María Zambrano y la Hermenéutica, in Teresa ROCHA BARCO (ed), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 87-108.
- x Chantal MAILLARD, "La reforma del entendimiento. Hacia una superación de la razón poética", in Teresa ROCHA BARCO (ed), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 173-183.
- xi María ZAMBRANO, *Sentiers*, Paris, Antoinette Fouque, 1992, pp. 87-94.
- xii Ibidem, p. 88.
- xiii Ibidem, p. 94.
- xiv María ZAMBRANO. afirma que embora *hacia un saber sobre el alma* (1934) seja já expressão da razão poética, ela só aparecerá determinada num artigo – comentário a António Machado de 1937.
- xv Remeto aqui directamente para as epígrafes deste trabalho, nomeadamente, para a da própria María Zambrano.
- xvi O esquema que a seguir se transcreve resulta da minha análise do texto de María Zambrano antes citado em: Fernanda HENRIQUES, "Maria Zambrano e as metáforas do coração", in AAVV, *Poiética do mundo*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 621-631.
- xvii María ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Tres, 1993, p. 10.
- xviii María ZAMBRANO, *Filosofía y Poesía*, Madrid, F.C.E, 1987, p. 11.
- xix Francisco Javier Rodriguez Buil "Paul Ricoeur y la postmodernid", *Paideia*, nº 25 (XIV), 1994, pp. 9-26.
- xx Paul Ricoeur escreveu um texto, exactamente, com este título: "Le scandale du mal", *Esprit*, 140-141, 1988, pp. 57-63.
- xxi Cf., Paul RICOEUR, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965. Na minha interpretação, há no pensamento de Ricoeur um antepassado desta ideia representado por aquilo que ele designa como *dialectique à synthèse ajournée* em *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955.
- xxii Paul RICEUR, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 325.
- xxiii Boaventura de SOUSA SANTOS, *A Crítica da Razão Indolente. Contra o desperdício da experiência*, Porto, Afrontamento, 2000, p. 23.