



Pragmatismo Americano: O Direito de Crer diante da Morte de Deus

American Pragmatism: The Right to Believe ahead the Death of Good

Rafael da Silva Mattos*

Resumo

Pragmatismo é um movimento filosófico que inclui aqueles que afirmam que uma proposição é verdadeira se funciona de forma satisfatória, que o significado de uma proposição pode ser encontrado nas conseqüências práticas de aceitá-la, e que as idéias pouco práticas devem ser rejeitadas. O Pragmatismo começou no final do século XIX, com Charles Sanders Peirce (Como tornar nossas idéias mais claras, Fixação da Crença) e foi desenvolvido na obra de William James (Peirce e James eram membros do Clube Metafísico). O pragmatismo tem uma idéia principal: a verdade é mutável. Este artigo é uma discussão teórico-conceitual sobre o direito de crer, a partir da filosofia pragmatista de William James. O artigo inicia com uma breve discussão sobre a religião, em seguida, discute a posição de Nietzsche e, por fim, discute-se a perspectiva da filosofia americana pragmatista criada por Charles Peirce e William James.

Palavras-chave: Religião; Pragmatismo; Filosofia; Morte de Deus

Abstract

Pragmatism is a philosophical movement that includes those who claim that a proposition is true if it works satisfactorily, and that the meaning of a proposition is to be found in the practical consequences of accepting it, and that unpractical ideas are to be rejected. The Pragmatism began in the late nineteenth century with Charles Sanders Peirce (How to Make Our Ideas Clear; The Fixation of Belief) and it was developed further in the works of William James (Peirce and James were members of The Metaphysical Club). The Pragmatism has a major idea: truth is mutable. This article is a theoretical-conceptual discussion about the right to believe, from the perspective of pragmatist philosophy of William James. The article begins with a brief discussion about religion, and then discusses the position of Nietzsche and, finally, the perspective of American philosophy created by the pragmatist Charles Peirce and William James is discussed.

Keywords: Religion; Pragmatism; Philosophy; Death of God

Artigo recebido em 15 de janeiro de 2010 e aprovado em 31 de agosto de 2010. Financiamento: CNPq.

* Mestre em Saúde Coletiva (Ciências Humanas e Saúde), graduando em Filosofia e doutorando em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social (UERJ), bolsista do CNPq. País de origem: Brasil. E-mail: profmattos2010@gmail.com

Introdução

O objetivo deste trabalho é fazer uma breve discussão sobre o pragmatismo de William James e a religião como discurso de verdade e fonte de sentidos para o ser humano, enquanto construção simbólica do real que tem consequências práticas individuais e coletivas para a vida dos sujeitos. Apresentaremos uma discussão breve sobre a religião na perspectiva de Marx e na perspectiva de Nietzsche. Ambos têm uma visão *pessimista* da religião judaico-cristã: enquanto Marx considera a religião como ópio do povo, na medida em que oculta relações estruturais de exploração na sociedade capitalista moderna, Nietzsche critica os valores antivitalistas da sociedade ocidental fundamentados no platonismo/cristianismo. Não temos pretensão alguma de fazer uma discussão filosófica para aproximar ou afastar o pragmatismo americano de Nietzsche, Marx ou outro autor, mas sim de apresentar de forma sucinta abordagens distintas sobre o direito de crer.

Sabe-se que o ser humano, ao longo da história, sempre buscou respostas numa força superior, externa, transcendente. Ele concebe Deus (ou deuses) como aquele capaz de orientar seu caminho, de conduzi-lo a uma nova possibilidade de vida. A ajuda de um ser superior e divino possibilita que muitas pessoas tenham esperanças diante de seus problemas cotidianos. Os indivíduos procuram uma forma de dialogar com o divino, pois o pavor diante de uma situação que não conseguem explicar, pelo pensamento lógico-dedutivo-racional, acaba por remetê-los ao diálogo com uma dimensão que seja superior: o plano do sagrado (TAROT, 2008).

Em geral, podemos afirmar que toda religião implica a referência necessária a uma potência sobrenatural e a existência de práticas específicas que permitem entrar em contato com essa potência. A transcendência é uma característica das religiões, embora algumas contenham princípios imanentes (HERVIEU-LÉGER, 2003).

Conceitos importantes que surgem nos estudos sobre a religião são os de “crença” e “fé”. Não é nosso objetivo neste artigo discutir ou estabelecer diferenças precisas entre esses dois termos. Consideraremos o que Locke (1979, 1958) entende por fé, isto é, o assentimento em proposições, não obtido por deduções da razão ou do entendimento, mas com base no crédito e autoridade do proponente, como provenientes de Deus, através de algum modo extraordinário de comunicação. A crença, por sua vez, pode ser compreendida

como um pensamento válido, seja ele verdadeiro ou falso. A crença pode ou não estar relacionada com a fé. De qualquer forma, deixaremos essa discussão para outra ocasião.

Eliade (1987) afirma que o homem, das primeiras sociedades às mais atuais, vive num mundo sacralizado. O conjunto de comportamentos que ele produz culturalmente em torno das práticas religiosas e de suas relações com o sagrado e o profano o constituem como *homo religiosus*. Durkheim (2008), ao fazer uma análise detalhada do sistema de clãs e do totemismo nas tribos australianas, ressalta que todas as sociedades nasceram da religião, pois a vida religiosa é uma das primeiras expressões da coletividade. Se a religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade, é porque a ideia de sociedade é decorrente da religiosidade.

Não existe sociedade que não tenha a necessidade de manter e revigorar, em intervalos regulares, os sentimentos e ideias coletivas que garantem sua unidade e coesão. Essa coesão é obtida por meio de reuniões, assembleias, congregações, cultos em que os indivíduos, aproximando-se uns dos outros, reafirmam seus sentimentos coletivos; ou seja, rituais que, pelos resultados que produzem e pelos procedimentos empregados, não diferem em natureza das cerimônias religiosas. Daí a constituição de todo um campo da sociologia da religião (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2007; BOUTRY, 2006).

Da mesma forma, a religião nunca foi descartada pela filosofia enquanto questão. Platão, Plotino, Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Kierkegaard, Sartre e muitos outros, em algum momento, tocaram nos temas “Deus” ou “religião”. Os argumentos que tentam provar a existência de Deus também são bem conhecidos pela filosofia: o argumento ontológico, o cosmológico e o teleológico são os mais citados.

Santo Anselmo, monge italiano do século XI, é o principal expoente do argumento ontológico, no qual a existência de Deus é deduzida a partir das premissas conhecidas *a priori*. Os argumentos cosmológico e teleológico são, ao contrário, baseados em premissas empíricas, contingentes. No argumento cosmológico, predomina o pensamento de São Tomás de Aquino (2001), italiano do século XIII, grande autor da *Suma Teológica* e famoso pelas cinco vias demonstrativas racionais da existência de Deus (Via do Movimento, Via da Causa Eficiente, Via do Possível e Necessário, Via dos Graus, Via do Governo das Coisas). Ao dar unidade sistemática à racionalidade e à fé, Tomás de Aquino

se tornou a referência da teologia cristã (LIBÉRA, 2009). Isso sem levar em conta Descartes (2005), com suas provas *a priori* e *a posteriori* da existência de Deus. A quarta certeza encontrada por Descartes nas *Meditações* é exatamente a da existência de Deus – ademais, um Deus veraz que jamais pode enganar-nos e que nos criou com as melhores faculdades possíveis. Por fim, o argumento teleológico, que ganhou força principalmente com William Paley, no século XVIII, considera que, sendo o mundo tão complexo e variado, há que se admitir a criação divina para explicá-lo.

Por outro lado, há um conjunto de filósofos que também tentaram pensar problemáticas relacionadas a Deus ou à religião, sem fazer necessariamente a pergunta sobre a existência de Deus. Feuerbach (2007), por exemplo, tentou reduzir a teologia à antropologia (“a antropologia é o mistério da teologia”). Para ele, o ser humano historicamente projetou sua essência para fora de si e fez dela um objeto transcendente. A religião, principalmente o cristianismo, seria uma alienação (separação) do ser humano de si mesmo. Através da religião, o homem criou deuses separados e independentes da essência humana. Rodrigues (2009) faz uma discussão interessante sobre a *Essência do Cristianismo*, principal obra do jovem hegeliano em seu recente texto. A filosofia especulativa e a religião seriam apenas alienação da essência humana. Deus é a essência do próprio ser humano.

O que seria, portanto, o Deus adorado por milhares de fiéis? Nada mais nada menos que a essência humana produzida na imaginação como uma realidade extra-humana. Todas as predicções atribuídas a Deus (Deus é justo, Deus é amor, Deus é sabedoria) são apenas antropomorfizações. Logo, a inferioridade do ser humano diante de Deus é a inferioridade diante da própria essência humana exteriorizada.

Marx (1974, 2008), inspirado em Feuerbach, considera a religião a máxima alienação do ser humano, na medida em que este se desobriga de suas responsabilidades com relação à infraestrutura socioeconômica (a base material), deixando de se organizar como classe e lutar pela transformação. A religião, enquanto ópio do povo, oculta as relações de classes existentes entre burgueses e trabalhadores, manifestando-se como ideologia dominante. A indústria, a propriedade privada e o assalariamento alienam os trabalhadores dos meios de produção e do produto do seu trabalho. Os meios de produção e o produto do trabalho são de domínio do empresário capitalista que explora o trabalhador

para garantir sua riqueza e dominação. Para Marx, a religião é um dos fundamentos que mantêm o sujeito alienado do produto de seu trabalho e, principalmente, de sua história.

Na perspectiva marxista, a religião contribui para que o sujeito não seja capaz de perceber que as relações de produção capitalista dividem os homens em proprietários e não proprietários. Aqueles possuem os meios de produção sob a forma jurídica da propriedade privada e apropriam-se do produto do trabalho, enquanto estes não possuem os meios de produção e vendem a única forma de produção que possuem em troca de um salário: a força de trabalho. O antagonismo entre as classes sociais resultaria, portanto, dos interesses inconciliáveis entre o capitalista e o trabalhador. Só existe capitalista porque há massas de trabalhadores expropriadas que vendem sua força de trabalho em troca de um salário. Sendo assim, a história das sociedades é a história da luta de classes, da luta constante por interesses opostos (MARX; ENGELS, 2003, 2005; MARX, 2008).

Pensando a partir da lógica marxista, a religião, principalmente das classes populares, contribui ideologicamente para a alienação política por intermédio de suas doutrinas e práticas, que justificam sua exploração econômica. Igrejas cristãs, com sua orientação conservadora e suas promessas de vida eterna, garantiriam a apatia ou passividade política de seus fiéis, seu desinteresse pelo jogo político, sustentando-os com uma mensagem de submissão à vontade de Deus que se traduziria na aceitação do *status quo*. Suas doutrinas e práticas tornar-se-iam paliativos, explicando a necessidade de sofrer neste mundo terreno para se ter felicidade no mundo transcendente. Em face desse estímulo à resignação e passividade, o cristianismo tornar-se-ia uma religião ideal para os capitalistas, donos dos meios de produção e, portanto, detentores do poder. Como trabalhadores, os fiéis seriam leais, submissos e explorados pelos seus patrões, na perspectiva marxista de compreender a religião (CAVALCANTI, 1998).

Feuerbach e Marx são apenas dois exemplos de pensadores que tematizaram ou abordaram a religião no mundo moderno. Capdequí e Pasín (2006) afirmam que a religião não teve integração simples na sociedade moderna. A localização da experiência religiosa tornava-se cada vez mais estranha, perdido o seu papel de veículo humano preferencial em direção ao transcendente. O descrédito da religião foi uma das principais características do mundo moderno. O secularismo e o racionalismo desconfiavam das formas de evasão da realidade produzidas historicamente pelos homens, o que ajudou a produzir uma realidade desencantada.

Apoiado por um projeto contínuo, evolutivo e universal da história, o homem foi desligando-se da religião como fonte exclusiva de verdade, tomando-a apenas como mais uma interpretação, entre outras, e subordinada à lógica científica.

Neste artigo, queremos discutir a religião por outra lente. Iremos concentrar-nos na abordagem pragmatista do filósofo americano William James sobre a religião, contrapondo-a à “morte de Deus”, tão exaltada pelo filósofo alemão Nietzsche.

1 Nietzsche e a “morte de Deus”

No pensamento de Nietzsche, Deus e a religião pertencem à cultura do ressentimento produzida pelo niilismo. A cultura do ressentimento caracteriza-se por uma hostilidade à vida terrena (ao corpo e ao prazer), criando-se um mundo transcendente considerado verdadeiro e autêntico. Para Anzenbacher (2009), a autodesagregação da cultura do ressentimento no niilismo destrutivo conduz à “morte de Deus” e ao desmoronamento do mundo transcendente.

Marton (1999) ressalta que a afirmação "Deus está morto" é usada por Nietzsche para definir o destino de 20 séculos da história ocidental. A ruína do cristianismo, que valorizou a vida após a morte e negou a vida terrena, traz como consequência uma perda de valores ocidentais. No entanto, permite que o homem se estabeleça como criador de valores, reinterpretando a existência demasiadamente humana.

Nietzsche critica o pensamento socrático-platônico e a tradição da religião judaico-cristã por terem desenvolvido uma razão e uma moral que subjugarão as forças pulsionais e vitais do ser humano, a ponto de domesticar a vontade de potência do homem e de transformá-lo em um ser fraco e doentio. Em sua obra *Genealogia da Moral*, Nietzsche (1998) afirma que os valores da tradição judaico-cristã são niilistas. Do início ao fim, Nietzsche não deixará de criticar a civilização moldada pela moral judaico-cristã. Ele permanecerá marcado por essa herança e tentará resgatar a força da cultura helênica para a Europa decadente. Como afirma Blondel (2009), antes de ser filósofo, Nietzsche é um filólogo clássico, especialista em linguagem, literatura e civilização antiga.

A religião judaico-cristã escrava da moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gerador de valores. Essa moral – escrava e ascética – requer um mundo

oposto e exterior para poder agir. Não se trata de dizer sim à vida, mas de negar a vida. O cristianismo é perigoso e solapa a vida. Tampouco é apolíneo ou dionisíaco, mas nega todos os valores estéticos, segundo Nietzsche. A moral cristã se mostra como decadência (NIETZSCHE, 2000, 2003).

A ideia de Nietzsche da “morte de Deus” refere-se a uma efetiva perda de importância dos valores sagrados, uma vez que os sentidos pelos quais os fiéis justificavam e regulavam suas vidas se viram desvalorizados, desacreditados, ao que Nietzsche se refere como sendo a falência dos “valores superiores”. O óbito de Deus tem como alvo o Deus cristão, o Deus ocidental, todo-poderoso, suprassensível, imutável, onisciente, onipresente e onipotente. A crença nesse Deus foi, durante milênios, o fundamento das máximas de uma vida e uma consciência moral, fonte superior da justiça, da bondade e da verdade (NOBRE, 2006).

A morte de Deus, para Nietzsche, é o maior dos acontecimentos de sua época, o prenúncio de uma sequência de ruptura, declínio, destruição da transcendência. Com o óbito de Deus, os valores que sustentaram a civilização ocidental por séculos são abalados. Max Weber chega a utilizar a expressão “desencantamento do mundo”, que diz respeito ao declínio, em parte, da religiosidade e do pensamento mágico das sociedades, com a Modernidade e a racionalização/burocratização das atividades humanas. A Modernidade, segundo Weber, assinala o declínio irreversível da religião, com a ciência substituindo as crenças, a medicina substituindo as preces, o tecnicismo substituindo a magia, e a política substituindo a religião. As divindades e os valores superiores que justificavam a ordem social se apagam para dar lugar a um mundo sem Deus. É claro que o desencantamento do mundo não diz respeito somente ao desencantar o mundo por meio da religião, mas também ao fato de que a ciência não consegue dar sentido completo ao mundo, retirando o sentido mágico e propondo explicações parciais e limitadas dos fenômenos que ocorrem (WEBER, 2006; SOUZA, 2006; PIERUCCI, 2003; NOBRE, 2006).

Diante disso, destaca-se a ascensão do niilismo, fenômeno decorrente da morte de Deus. O que significa niilismo, pergunta Nietzsche? Significa que os valores se desvalorizam. Os valores se perderam. A transcendência ruiu. Deus sempre foi fonte dos nossos valores, de nossa moral. Quando Deus se retira de cena, tais valores morais tornam-se desacreditados. Com isso, desaparecem todas as velhas certezas que serviriam para

tranquilizar a existência, particularmente os fins e objetivos, os porquês. O homem encontra-se entregue à própria sorte. Uma espécie de escolha existencialista. Só ele é responsável pelo seu futuro, independentemente dos deuses (SARTRE, 1996).

A superação do cristianismo caberia aos espíritos livres. Estes deveriam superar o ressentimento, afirmando a vida, a força, o poder, a potência. Os espíritos livres teriam uma postura vital diante da cultura e poderiam fundar novos valores. Assim, Nietzsche prioriza a arte trágica, o espírito livre, o além-do-homem. É responsabilidade do filósofo trágico criar novos valores para a cultura. O filósofo é o médico da civilização. Nietzsche faz a pergunta: Vamos cair na decadência (no niilismo) ou vamos encontrar uma saída? Qual a saída de Nietzsche? Os valores humanos (NIETZSCHE, 2005).

Nietzsche propõe uma ética (e uma estética) da existência, tal qual descreve Foucault (2006). A filosofia de Nietzsche é a da suspeita, da dor, da angústia. A filosofia de Nietzsche não é da felicidade, mas da força. A vida é uma escola bélica. É preciso filosofar com o martelo. O cristianismo, segundo Nietzsche, tem uma visão pessimista sobre o mundo terreno e uma visão esperançosa sobre o paraíso, o céu, o transcendente. A afirmação de que há outro mundo que temos que almejar, como querem os cristãos, é uma ilusão, um anestésico.

Ao fazer um diagnóstico da situação do homem moderno ocidental, Nietzsche (2007) considera o cristianismo como uma versão vulgarizada do platonismo adaptado às massas. A “morte de Deus” seria uma expressão simbólica do desaparecimento desse horizonte metafísico baseado na oposição entre realidade (verdade) e aparência (falsidade). A morte de Deus implica, portanto, a possibilidade de colocar em questão a crença na origem divina e no valor absoluto da verdade. Se o cristianismo e o platonismo são as matrizes dos valores da civilização europeia que nos levaram ao niilismo, a redenção/saída/solução se daria com a inversão dos valores cristãos/platônicos.

Mas seria a religião judaico-cristã algo tão nefasto como aponta Nietzsche? Mais especificamente, seria a religião algo tão pútrido como o filósofo argumenta? Seria a religião um dos pilares da decadência do ser humano? Seríamos menores por vivenciar práticas religiosas cristãs? Seríamos fracos? Vejamos o que William James (1842-1910), pragmatista americano, argumenta em torno da religião.

2 O pragmatismo de William James e o direito à religião

O pragmatismo é a grande corrente da filosofia americana. Seus representantes se autointitulam “espírito de laboratório”, ou seja, valorizam a experiência. O pragmatismo, segundo o uso corrente, é a filosofia da prática, do que é útil. Não é sem razão que ele foi considerado filosofia de comerciantes, reduzida a um americanismo, uma doutrina de *businessman* confundindo verdade e interesse (JOBARD, 2009).

Rosenthal (2002) afirma que aqueles mais imersos no espírito do pragmatismo americano tendem muitas vezes a considerá-lo limitado, por sua ligação com a natureza da investigação científica, com uma teoria do significado e da verdade. Todavia, é preciso um olhar mais atento para compreendermos essa corrente filosófica do século XX criada por Charles Peirce e William James.

O primeiro pensador que utilizou a palavra “pragmatismo” foi o americano Peirce. Num artigo publicado em 1878, em uma revista americana, sob o título “Como tornar nossas idéias claras” (*How to make our ideas clear*), ele expõe pela primeira vez as ideias pragmáticas. Peirce se pergunta por que nós pensamos. Ele mesmo responde que pensamos porque duvidamos. Se estivéssemos em um estado perpétuo de certeza, não teríamos necessidade de pensar e de fazer esforço para eliminar nossas dúvidas. A irritação produzida pela dúvida nos leva ao esforço para atingir um estado de crença. O estado de crença é um estado de equilíbrio epistêmico e cognitivo. A marca essencial da crença será o estabelecimento de um hábito. Não há ainda no artigo de Peirce uma teoria da verdade. O problema da verdade não se coloca. O que interessa ao autor é interrogar-se como podemos tornar claras as nossas idéias (DURKHEIM, 1955; HOOKWAY, 2000).

Já William James publica, em 1896, *The will to believe and other essays in popular philosophy*, que será reeditado em 1911. Ele distingue as questões puramente teóricas, que dizem respeito à ciência, e as questões práticas, das quais podemos tirar proveito, mesmo que não sejam conhecimentos considerados seguros do ponto de vista científico. Entre estas últimas, incluem-se as crenças religiosas.

A primeira grande contribuição de James para o conhecimento acadêmico foi a constituição de uma nova corrente da psicologia. Os estudos dos fenômenos psíquicos constituíam uma disciplina de caráter metafísico, ocupada com a essência do homem, como

a alma. William James foi o primeiro norte-americano a organizar um laboratório de psicologia experimental. Ele defendia o estudo dos mecanismos psíquicos como intimamente relacionados à fisiologia neural. James contribuiu para deslocar a psicologia do campo da metafísica para o campo biomédico – empírico, experimental, dedutivo, hipotético (JAMES, 1981).

Ele foi um dos principais autores contemporâneos a defender que as emoções são produto de certas modificações fisiológicas neurais. No entanto, pouco depois de ter sido responsável pela cadeira de psicologia da Universidade Harvard, James direcionou sua combinação de evolução e psicologia experimental para a filosofia. Esse direcionamento estava relacionado com os problemas filosóficos levantados pelos membros da Sociedade Metafísica de Cambridge, entre os quais o próprio William James e Charles Sanders Peirce, criadores do pragmatismo (PEIRCE, 1877, 1878).

Durkheim (1995) afirma que podemos caracterizar o pragmatismo de três formas:

- a) como um método, uma atitude geral do espírito;
- b) como uma teoria da verdade;
- c) como uma teoria do universo.

Em James, o pragmatismo é considerado não apenas como um método de determinação de significados, mas também como uma nova teoria da verdade (flexível, mutável, dinâmica). A filosofia deveria imitar os procedimentos das ciências naturais e ser indutiva e empírica. Para isso, o filósofo deveria adotar hipóteses de trabalho e substituí-las quando necessário. James defendia hipóteses filosóficas na medida em que estas pudessem funcionar, e não na medida em que fossem verdadeiras. A verdade deixaria de ser concebida como adequação entre o pensamento e a realidade para tornar-se funcional. Ela não seria representacional, mas estabelecida por sua funcionalidade e aplicabilidade. Para James, a verdade não é algo rígido e permanente, mas algo que se modifica e se expande sempre.

Em suas conferências, James (1979) procurava chamar a atenção do público para o fato de que a filosofia diz respeito a todos e desperta nosso senso de sutileza e de inventiva.

A história da filosofia, para o autor, é uma história de colisão de temperamentos (posições) humanos. O temperamento estabelece uma visão do universo que pode ser mais sentimental (subjetiva) ou mais realista (objetiva). Cada filósofo confia em seu temperamento; acredita na representação do universo que a ele se adapta; considera os temperamentos opostos como fora de sintonia com o mundo; considera os outros temperamentos filosóficos incompetentes.

Podemos dividir os filósofos em dois grandes tipos de temperamentos: os racionalistas e os empiristas. Os racionalistas são devotos aos princípios eternos e abstratos, enquanto os empiristas são adeptos do factual presente na empiria. O antagonismo entre racionalistas e empiristas sempre existiu e está presente na atmosfera filosófica de cada época.

Muitos enxergam pontos positivos e negativos de um lado e do outro. O leigo que não tem definida suas tendências filosóficas não é radical, logo vive de um lado ao outro, no que melhor lhe convém. Algumas vezes se comporta como racionalista, outras como empirista. Mas, para James, somos mais que leigos em filosofia e não podemos ficar misturando os incompatíveis dos lados opostos.

Em uma de suas conferências, James (1979) destaca como ponto mais importante o crescimento da tendência empirista. Segundo ele, as pessoas querem fatos, querem ciência, mas também querem religião. E que filosofia encontramos atualmente para atender a essas necessidades? Nenhuma, pois há um conflito milenar entre ciência e religião. Existe uma filosofia empírica que não é muito religiosa e uma filosofia religiosa que não é muito empírica. Se você é um racionalista, por exemplo, perde o contato com as partes concretas da vida. Há filósofos que pairam em um nível tão alto de abstração que nem mesmo tentaram descer para o cotidiano. James argumenta que precisamos de uma filosofia que não somente exercite os poderes de abstração intelectual, mas que estabeleça alguma conexão com o mundo real de vidas humanas finitas. É preciso um sistema filosófico que combine lealdade científica aos fatos e confiança nos valores e crenças humanos.

James (1979) dá o exemplo de uma tese que recebeu de um estudante. Este dizia que, ao entrar numa turma de filosofia, é preciso deixar a rua, a vida cotidiana e adentrar em outro universo. O mundo das experiências pessoais em que vivemos é heterogêneo, doloroso, enigmático. O mundo que o professor de filosofia racionalista introduz é simples,

claro, puro, nobre, lógico, sem contradições. É uma espécie de templo de mármore brilhando no alto da montanha. Isso não é o nosso universo concreto, é um substituto, um remédio, uma válvula de escape. Essas filosofias racionalistas intelectualistas são caracterizadas pelo refinamento. São objetos refinados para contemplação. James diz: “peço que vocês olhem em torno do mundo em que vivem, da selvageria existente e me digam se consideram esse mundo refinado”.

Uma filosofia que só tem refinamento parece um monumento de artificialidade. O otimismo do racionalismo soa falso ao espírito científico dedicado aos fatos. O racionalismo elabora sistemas fechados, mas o mundo real é aberto, contraditório, doloroso, perverso. A filosofia pragmática preserva a relação com os fatos, mas não despreza as construções religiosas. Trata-as da mesma forma. A religião é possível e bem recebida pelo pragmatismo americano.

Não apenas a religião, mas até o senso comum deve ser considerado por James (2005). Ele afirma que com razão temos direito de suspeitar do senso comum, todavia não podemos desconsiderar que o senso comum é uma coleção de hipóteses frutuosas, descobertas historicamente pelos homens e comunicadas pelas gerações em virtude de seu uso prático. Embora a filosofia seja reconhecida como a superação do senso comum pelo pensamento racional, o senso comum, assim como a religião, pode ter um uso prático na vida cotidiana.

A oposição entre ciência e religião é, portanto, amenizada no pragmatismo de William James. Harrison (2007) ressalta que os conceitos *ciência* e *religião* são produtos da Modernidade, e não conceitos *a priori*. Segundo Sironneau (1982), as representações religiosas nas sociedades pré-modernas constituíam componentes que tinha uma dupla funcionalidade antropológico-social, isto é, a configuração de um código de sentidos homogêneos que legitima a significação coerente da realidade instituída socialmente e garante a manutenção da integridade da sociedade.

Entretanto, a Modernidade introduziu um determinado modelo de racionalidade científica e técnica que, ao mesmo tempo que desenvolvia o sistema econômico capitalista, destruía os pilares sobre os quais repousava o próprio universo simbólico religioso das sociedades pré-modernas. O projeto moderno erigiu o conceito de progresso em uma nova

forma do mito de Prometeu, em que a natureza é considerada como um mero objeto de controle e exploração a serviço de produtividade (ADORNO; HORKHEIMER, 1994).

O desenvolvimento da Modernidade implicará a consolidação de uma legitimação da totalidade do que é o real de acordo com as diretivas de uma racionalidade instrumental que codificará a significação das coisas em uma eficácia unidimensional técnico-produtiva. Nesse sentido, a Modernidade se encontra intimamente ligada a um processo de secularização, a uma perda da credibilidade da cosmovisão religiosa que fundamentava o mundo pré-moderno e que, de agora em diante, cede lugar à instauração de uma representação do mundo baseada no binômio razão/progresso. Podemos afirmar que a Modernidade e a religião se encontram inevitavelmente opostas sob um signo irreconciliável, isto é, constrói-se uma antítese entre o que é religioso e o que é científico (CAPDEQUÍ; PASÍN, 2006).

A oposição entre ciência e religião avança ou retrocede conforme contingências históricas e sociais específicas. É nesse sentido que Marcum (2007) ressalta que o período iluminista foi um dos contextos históricos de valorização da ciência como grau máximo de objetividade e racionalidade. Augusto Comte, por exemplo, considerava o “estado positivo (científico)” como o mais alto nível de evolução de uma sociedade.

Para Le Breton (2002), o homem moderno nasce separado de si mesmo, do seu corpo, do cosmos. O corpo, a partir do nascimento, é separado do universo. A individuação do homem se produz paralelamente à dessacralização da natureza. Não que a religião tenha deixado de existir, mas o homem científico se sobrepôs ao homem mítico-religioso. Para Reill (2003), a ciência se tornou a forma de conhecimento hegemônica e direcionada para estabelecer um sistema completo de medidas e ordem baseado na intervenção da natureza, não mais na contemplação. A matemática se tornou uma linguagem privilegiada dos filósofos, cientistas e demais pensadores. Mais do que isso, ela assumiu a forma ideal de explicação. Na hierarquia do conhecimento, o lugar ocupado por qualquer conhecimento específico era estabelecido a partir da capacidade de ser guiado por princípios matemáticos.

Na segunda metade do século XX, porém, historiadores, sociólogos e filósofos contestaram essa privilegiada posição epistêmica. A ciência não deveria estar no topo da hierarquia das *verdades*, mas ser considerada como uma instituição cultural que produz saberes e discursos. Foucault, em sua primeira fase, ao escrever *História da loucura* (1976),

Nascimento da clínica (2003), *As palavras e as coisas* (2002), *Arqueologia do saber* (1969), analisa a emergência de um conjunto de objetos considerados *científicos*. Foucault analisa as redes de conceitos e suas regras de formação, atentando para os discursos e jogos de verdade que são produzidos, principalmente, em torno da ciência como a voz da verdade.

Cada obra trata de discursos de verdade produzidos pela ciência, a partir das relações de poder e saber, em torno de um sujeito. Pode ser um sujeito louco (*História da loucura*), um sujeito doente (*Nascimento da clínica*), um sujeito que fala, trabalha ou vive (*As palavras e as coisas*), um sujeito criminoso (*Vigiar e punir*), ou um sujeito de prazer sexual (*História da sexualidade*). Foucault chama nossa atenção para a historicidade da ciência e procura questionar a racionalidade que se pretende universal desenvolvendo-se ao mesmo tempo na contingência. A ciência não é portadora da verdade, mas é um constructo histórico sobre a verdade. Reill (2003) e Luz (2004) argumentam sobre isso com muita propriedade.

Para Harrison (2007), o destronamento da ciência facilitou, em parte, as recentes tentativas de reaproximação entre ciência e religião. O próprio autor argumenta que a racionalidade científica e a racionalidade religiosa compartilham uma estrutura comum, apesar das diferenças no que diz respeito a suas fronteiras racionais.

Logo no início de seu texto *A vontade de crer*, James (2001) diz que irá realizar uma defesa do nosso direito a adotar uma atitude de crença em questões religiosas, mesmo que nosso intelecto meramente lógico não tenha sido compelido a isso. Isto é, mesmo que nossa razão estabeleça uma crença religiosa como pensamento logicamente inaceitável, nós temos o direito de crer. Temos o direito de exercer nossa religiosidade, de ter uma religião independente da incompatibilidade com o princípio da identidade, da não contradição, do terceiro excluído e da razão suficiente. Seu trabalho intitulado *A vontade de crer* deveria ter, portanto, o título *O direito de crer*.

James (2001) afirma que, diante de seus alunos, defende a fé como algo lícito, mesmo para um cientista ou filósofo. Não há incoerência ou incompatibilidade entre o trabalho de um cientista ou filósofo e sua posição teológica frente ao mundo. No entanto, na medida em que o cientista ou filósofo se aprofunda em suas questões de pesquisa, quanto mais desenvolve seu espírito lógico, racional e argumentativo, dedutivo, mais tende

a recusar ou admitir o valor da fé, considerando-a desprovida de conhecimento certo e seguro. O que pertence ao religioso tende a ser considerado epistemologicamente contraditório e desprovido de fundamentos científicos caracterizados por experimentação, contestação e comprovação. A ciência é metódica e sistemática. A fé contraria esse sistema lógico de construção de conhecimento.

Vale ressaltar que a Modernidade é caracterizada pelo racionalismo, isto é, uma firme crença no poder da razão para conhecer e transformar a realidade. Busca-se a separação entre fé e razão, e não a possível conciliação entre elas, como na Idade Média. Há um processo de secularização da ciência (até da filosofia) na Modernidade, que se expressa por uma dissociação entre a teologia e a filosofia. Tal secularização se realiza na separação entre razão e fé, já que as verdades científicas se tornam independentes das verdades reveladas. A ciência deixa de ser essencialmente contemplativa (aristotélica) para transformar-se em uma ciência instrumental, cujo objetivo é conhecer a natureza para nela intervir, para codificá-la, controlá-la e dela se apropriar para fins úteis. Nesse contexto sócio-histórico a fé não desaparece, mas é suprimida do contexto científico.

Contudo, James não pretende fazer uma defesa cega da fé. Como filósofo e cientista, ele não irá negar que racionalmente podemos sentir-nos seguros de que a soma de duas notas de R\$ 2,00 é igual a R\$ 4,00 e não a R\$ 50,00. É logicamente impossível negar esse raciocínio. Acreditar nas moléculas, na conservação de energia, nas leis de Newton, na democracia segue uma lógica racional, mas também desperta nossa fé adormecida. Seria desprezível se os grandes cientistas e pensadores da humanidade desconsiderassem a importância da razão e se lançassem cegamente na fé. Todavia, percebemos que aqueles que vivem somente da ciência consideram a razão como perfeita e unicamente confiável. A própria razão torna-se um elemento de fé.

Para Durkheim (2008), o que constitui essencialmente a religião não é hipótese plausível ou sedutora sobre o homem e o seu destino, o que o prende à sua crença é que ela faz parte do seu ser. Ele não pode renunciar à crença sem perder algo. Renunciar à religião é como diminuir o próprio impulso da vida. Acima de todos os dogmas e de todas as confissões, existe uma fonte de vida religiosa que resulta de uma consciência coletiva, da comunhão dos homens no mesmo pensamento, da participação e cooperação na mesma obra e da ação moral exercida sobre todos na comunidade. As ideias elaboradas por uma

coletividade humana ganham autoridade a ponto de fazer com que os sujeitos que nelas creiam as considerem forças morais que os sustentam. Quando sentimentos e valores morais conduzem os homens, eles se sentem conduzidos e dirigidos por energias que não provêm da humanidade.

Segundo James (2001), nossa crença de que existe uma verdade e de que nossa mente e essa verdade são feitas uma para a outra é uma afirmação produzida pela fé. Nós queremos ter uma verdade, queremos acreditar que nossas experiências, nossos estudos e nossas discussões devem colocar-nos numa posição continuamente melhor. É da natureza humana acreditar que podemos desvendar o universo e que essa descoberta é científica, lógica, racional, imparcial. Acreditamos fielmente que podemos separar o sujeito cognoscente do objeto cognoscível.

Mas se um cético nos perguntar como sabemos tudo isso, será que nossa lógica poderá encontrar uma resposta? A resposta de James é clara: NÃO. É comum desacreditarmos os fatos e teorias para os quais não temos uso. Por que os cientistas não examinam as evidências a favor da *telepatia*? Essa é a pergunta que James nos faz e a que ele mesmo responde: Porque acham que ela desafiaria a uniformidade da natureza e da lógica, sem as quais eles não podem levar adiante seus projetos científicos. Logo, se eles pudessem fazer algum uso científico da telepatia, talvez examinassem as possíveis evidências e poderiam até julgá-las coerentes. Fomos formados para não acreditar em qualquer coisa com base em evidências insuficientes.

Entretanto, James (2001) defende que a nossa natureza subjetiva, passional, volitiva não só pode, como deve, licitamente decidir-se por uma opção entre proposições sempre que esta for uma opção genuína que não possa, por sua natureza, ser decidida sobre bases intelectuais. O que James quer nos dizer é que é facultado e lícito ao ser humano decidir por algo que não possa ser comprovado e que tampouco satisfaça a lógica. É um direito do ser humano crer. É um direito dele ter fé e, portanto, ter alguma religião.

James afirma ser empirista no que tange à teoria do conhecimento e diz que devemos viver de acordo com a fé, experimentando e refletindo sobre nossa experiência, pois só assim nossas opiniões podem tornar-se mais verdadeiras. Porém, seria uma atitude equivocada adotar posições como se nunca pudéssemos corrigi-las ou reinterpretá-las. Encontramos, ao longo de toda a história, em diversas áreas de conhecimento, divergências.

Encontramos argumentos, pensamentos, teses, leis, postulados, teorias, conceitos considerados certos por uns e completamente falsos por outros. Não há de fato nada que alguém não tenha julgado absolutamente verdadeiro enquanto seu vizinho considerava absolutamente falso.

O conhecimento científico não pode substituir a religião, pois se a ciência não pode provar que Deus existe, tampouco pode provar que ele não existe. Logo, tanto a ciência quanto a religião podem justificar-se por meio da experiência humana. As pessoas devem ser livres para desenvolver suas crenças religiosas e testá-las em suas próprias vidas. Se tiverem liberdade para fazer isso, poderão experimentar a felicidade. Se, ao contrário, exigirmos evidências científicas para todas as nossas crenças religiosas, poderemos evitar as falsidades, mas nos privaremos da felicidade delas advinda. As crenças religiosas devem ser testadas com base nas consequências da conduta do sujeito enquanto ele vive sua existência. Só há sentido em uma crença na vida após a morte se as consequências dessa crença se manifestam no mundo presente. Ou seja, se as crenças religiosas organizam e conduzem nossa experiência, elas não podem ser simplesmente descartadas pelo fato de não obedecerem ao pensamento lógico e racional (SHOOK, 2002).

Mota (2005) se pergunta se Nietzsche pode ser considerado um pragmático e retoma o texto “Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”. O autor argumenta que Nietzsche pode ser lido pragmaticamente, pois critica a possibilidade de um conhecimento absoluto independente dos contextos linguísticos em que é produzido. Ao negar o conhecimento como adequação com a verdade e ressaltar o caráter de invenção e construção da verdade, Nietzsche estaria assumindo uma postura pragmática em relação a ela. Mais importante que a verdade são as consequências dela advindas.

Outros trabalhos também caminham nessa direção, como o de Marton (2006), que afirma que Nietzsche se propõe acabar com a primazia da subjetividade e com a concepção de verdade associada com a ideia moderna de sujeito. Nietzsche apresentaria uma nova concepção de verdade, introduzindo nas considerações acerca do conhecimento humano um pragmatismo *avant la lettre*.

Para Rorty (1998), o pragmatismo não começa com Peirce, mas com Kant, quando este afirma que a verdade empírica é uma questão de coerência entre nossas representações, e não uma correspondência dessas representações com o modo como as coisas são em si

mesmas. Não conhecemos a coisa-em-si, mas apenas o fenômeno. Nietzsche e os pragmatistas americanos avançaram mais além do ponto de Kant, negando a própria distinção entre a coisa-em-si e o fenômeno, e então entre o empírico e o transcendental. Nietzsche e James renunciam à ideia de que a verdade científica se corresponde com uma realidade preexistente.

Nietzsche e os pragmatistas, na posição de Rorty (1998), concordam que a formação de crenças confiáveis não possui um fim em si mesmo, mas está a serviço dos desejos e interesses humanos. As crenças não revelam verdades *a priori*, mas verdades de acordo com os interesses humanos. Neste ensaio, não estabelecemos uma contraposição ou aproximação entre o pensamento de Nietzsche e o pensamento de William James, mas procuramos destacar esses dois autores como pensadores em polos opostos no que tange à religião. Enquanto Nietzsche condena a religião judaico-cristã, James irá ressaltar o direito de crer.

Em todas as situações importantes da vida, temos de dar um salto no escuro, segundo James (2001). Se decidirmos deixar os enigmas sem resposta, esta será uma escolha; se hesitarmos em nossa resposta, esta também será uma escolha: mas, qualquer que seja a nossa escolha, assumiremos as suas consequências. Se um homem escolhe dar as costas definitivamente para Deus e para o futuro, ninguém pode impedi-lo; ninguém pode demonstrar que ele está enganado. Mas se ele escolher Deus, a religião, por mais ilógica que ela pareça, cabe dar a ele esse direito, sem cerceá-lo ou constrangê-lo.

Considerações finais

Esse trabalho procurou compreender o método pragmático de William James como um método para interpretar a verdade a partir de suas consequências práticas. O próprio termo *pragmatismo* deriva da palavra grega *prágma*, que significa *ação*, do qual vêm as palavras *prática* e *prático*.

O pragmatismo se afasta das abstrações, dos princípios fixos estabelecidos *a priori*, dos sistemas fechados e absolutos e volta-se para a concretude e adequação aos fatos, à ação. Fica evidente que o pragmatismo não apenas reage contra os excessos do idealismo, mas se posiciona muito mais próximo ao empirismo. Não se trata de compreender a

verdade como conformidade com alguns princípios lógicos, ou como conformidade com o real, sendo, desse modo, inseparável das ideias de demonstração, verificação e experimentação. O argumento idealista de que a verdade sempre existiu, podendo ser descoberta na medida em que avançam nossos conhecimentos, saberes e técnicas, é descartada por James. É imprescindível que a verdade, enquanto crença, adquira uma utilização para nós. A verdade é uma característica das crenças, as quais nos ajudam a lidar com nossas experiências cotidianas. As crenças que melhor se adaptam a isso podem ser chamadas de verdadeiras. Nesse sentido, James defende o exercício da fé como uma possibilidade plausível. Embora não possamos demonstrar a existência de Deus, James defenderá o direito de crer.

Mesmo que muitas vezes o crescimento religioso se dê num contexto socioeconômico caracterizado por grande vulnerabilidade social, pobreza, desigualdade, violência e criminalidade; mesmo que se verifique a tendência de concentração de poder eclesiástico, a formação não acadêmica de líderes religiosos, a oferta sistemática de serviços mágico-religiosos, dentre outros, destacados por Mariano (2008), as pessoas ainda devem ter o DIREITO DE CRER.

Nesse sentido, não seria coerente eliminar a religião de nosso horizonte de vida já que ela pode trazer consequências práticas importantes. Esse trabalho não é uma defesa do pensamento religioso, mas a ressalva de que todos temos o direito de crer, conforme argumenta William James (2001).

Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialéctica de la ilustración**. Madrid: Trotta, 1994.

ANZENBACHER, A. **Introdução à Filosofia Ocidental**. Tradução de Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis: Vozes, 2009.

BLONDEL, E. Nietzsche: la civilization comme problème. **Sciences Humaines**, n. 9 (Les grands philosophes), mai-juin 2009.

BOBINEAU, O. ; TANK-STORPER, S. **Sociologie des Religions**. Paris: Armand Colin, 2007.

BOUTRY, P. De la sociologie religieuse à l'histoire sociale et culturelle du religieux. **Le Mouvement Social**, n. 215, p. 3-8, 2006.

CAPDEQUÍ, C.S.; PASÍN, E.C. Le fondement de l'expérience religieuse et sa versatilité dans le monde contemporain. **Sociétés**, n. 93, p. 103-117, 2006.

CAVALCANTI, H.B. Marx, Religião e Política: O Protestantismo Conservador Norte-Americano como Ópio do Povo. **Dados: Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 41, n. 1, 1998.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Introdução e notas de Homero Santiago. Tradução de Maria Ermentina Galvão e Homero Santiago. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Clássicos).

DURKHEIM, E. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. 6 ed. Paris: PUF, 2008.

FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**. Petrópolis:Vozes, 2007.

ELIADE, M. **Le Sacré et le Profane**. Paris: Gallimard, 1987.

FOUCAULT, M. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. **L'Archéologie du savoir**. Paris : Gallimard, 1969. (Collection : Bibliothèque des sciences humaines).

FOUCAULT, M. **Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines**. Paris : Gallimard, 2002.

FOUCAULT, M. **Naissance de la clinique**. Paris: PUF, 2003.

FOUCAULT, M. Uma Estética da Existência. In: FOUCAULT, M. **Michel Foucault: Ética, Sexualidade, Política**. Organizado por Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Coleção Ditos & Escritos, V). p. 56-76.

HARRISON, P. "Ciência" e "Religião": construindo os limites. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, São Paulo, n. 1, p. 1-33, mar 2007.

HERVIEU-LÉGER, D. La religion, mode de croire. **Revue du MAUSS**, n. 22, p. 144-158, 2003.

HOOKEYWAY, C. **Truth, Rationality and Pragmatism: Themes from Peirce**. Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press, 2000.

JAMES, W. **Pragmatismo e outros textos**. Tradução de Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

JAMES, W. **A Vontade de Crer**. São Paulo: Loyola, 2001.

JAMES, W. **Principles of Psychology**. Cambridge MA: Harvard University Press, 1981.

JAMES, W. Le Pragmatisme et le sens commun. **Sociétés**, n. 89, p. 29-42, 2005.

JOBARD, T. Le pragmatiste: la vérité em pratique (s). **Sciences Humaines**, n. 9 (Les grands philosophes), mai-juin 2009.

LAURENT, P.-J.; FURTADO, C. Le pentecôtisme brésilien au Cap-Vert, **Archives de Sciences Sociales des Religions**, n. 141, 2008.

LIBÉRA, A. Thomas d'Aquin: le philosophe et la théologie. **Sciences Humaines**, n. 9 (Les grands philosophes), mai-juin 2009.

LE BRETON, D. **Antropología del Cuerpo y Modernidad**. Buenos Aires: Nueva Vision, 2002. (Cultura y Sociedad).

LOCKE, J. **An Essay Concerning Human Understanding**. New York: Oxford University Press, 1979.

LOCKE, J. **The Reasonableness of christianity and a discourse of miracles**. Palo Alto: Stanford University Press, 1958.

LUZ, M.T. **Natural, Racional, Social: razão médica e racionalidade científica moderna**. 2. ed. rev. São Paulo: Hucitec, 2004.

MARCUM, J.A. Explorando as Fronteiras Racionais entre as Ciências Naturais e a Teologia Cristã. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, São Paulo, n. 1, p. 34-58, mar 2007.

MARIANO, R. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, São Paulo, v. 4, p. 68-95, dez. 2008.

MARTON, S. A Filosofia de Nietzsche: um pragmatismo avant la lettre. **Cognitio: Revista de Filosofia**, v. 7, n. 1, 2006.

MARTON, S. **A morte de Deus e a transvaloração dos valores**. In: II Congresso Sul-Americano de Filosofia, São Paulo, PUC-SP, set. 1999.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos**. Seleção de textos por José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MARX, K. **O Capital**. 3 ed. São Paulo: Edipro, 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã: teses sobre Feuerbach.** Tradução de Sílvia Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2005.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista.** Petrópolis: Vozes, 2003.

MOTA, T. Para uma leitura lingüístico-pragmática da teoria da verdade do jovem Nietzsche. **Cognitio: Revista Eletrônica de Filosofia**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 134-142, 2006.

NIETZSCHE, F. **O Anticristo e Ditirambos de Dionísio.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998

NIETZSCHE, F. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo.** Tradução de J. Guinsburg. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo: Como alguém se torna o que é.** Tradução de Paulo César de Souza. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. **Humano demasiado Humano.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Letras, 2005.

NOBRE, R.F. Weber e o Desencantamento do Mundo: Uma Interlocação com o Pensamento de Nietzsche. **DADOS: Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 49, n. 3, p. 511-536, 2006.

PEIRCE, C.S. **How to make our ideas clear.** Collected Papers V, §§ 388-410, 1878.

PEIRCE, C.S. **The Fixation of Belief.** Popular Science Monthly 12, p. 1-15, nov. 1877.

NOBRE, R.F. Weber e o Desencantamento do Mundo: Uma interlocação com o pensamento de Nietzsche. **Dados: Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 49, n. 3, p. 511-536, 2006.

PIERUCCI, A.F. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber.** São Paulo: Ed 34, 2003.

REILL, P.H. The Legacy of the Scientific Revolution: Science and The Enlightenment. In: PORTER, R. (Ed.). **The Cambridge History of Science**, v. 4 (Eighteenth-Century Science), Cambridge, 2003.

RODRIGUES, A.M. Religião, Teologia e Antropologia: o confronto entre Karl Barth e Ludwig Feuerbach. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 172-185, jun. 2009.

RORTY, R. Nietzsche, Sócrates e o Pragmatismo. **Cadernos Nietzsche**, v. 4, p. 7-16, 1998.

ROSENTHAL, S. Classical american pragmatism: a systematic overview. **Cognitio: Revista de Filosofia**, n. 3, nov. 2002. Disponível em: <http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo/cognitio/cognitio3/cognitio3_res_rosenthal.htm>. Acesso em 18 de maio de 2010.

SARTRE, J-P. **L'Existentialisme est un humanisme**. Paris: Gallimard, 1996.

SIRONNEAU, J-P. **Sécularisation et religions politiques**. Paris-New York: Mouton Publishers, 1982.

SOUZA, D.A. O Desencantamento do Mundo. **Revista Último Andar**, São Paulo, v. 15, p. 153-162, dez. 2006.

SHOOK, J.R. **Os pioneiros do pragmatismo americano**. Tradução de Fábio Said. Rio de Janeiro: DP&A, 20002.

TAROT, C. **Le symbolique et le sacré: théories de la religion**. Paris : La Découverte, 2008.

TOMÁS DE AQUINO, S. **Suma Teológica I**. São Paulo: Loyola, 2001.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006. (Coleção A obra-prima de cada autor, 49).