



---

## **O ESPAÇO LÓGICO DAS RAZÕES DE WILFRID SELLARS E A RACIONALIDADE DO DISCURSO RELIGIOSO: UMA VINDICAÇÃO \***

*Sellars' Logical Space of Reasons and the Rationality of the Religious Discourse:  
a vindication*

Gabriel Ferreira da Silva \*\*

Alex Ribolli \*\*\*

Resumo: O problema básico a cuja resposta se almeja nesse artigo é o problema geral da epistemologia da filosofia da religião: é possível falar de uma racionalidade, de um modo geral, do e no discurso religioso? É racional, a título de exemplo, falar-se – e, mais ainda, defender – proposições como “há vida depois da morte”, “existe Deus”, “a alma reencarna e é eterna”, “Jesus ressuscitou ao terceiro dia” etc.? Para uma plêiade de autores a resposta é negativa; para uma outra parcela, por outro lado, a resposta é justamente a oposta. Em ambos os casos, não discutiremos o conteúdo da defesa daqueles ou que negam ou que defendem a racionalidade de uma proposição como as mencionadas, mas focalizaremos na concepção de subjetividade subjacente às teses negativas. Esse trabalho, assim, pretende apresentar uma proposta alternativa de defesa do discurso religioso. Em um primeiro momento, busca-se evidenciar que a descon sideração do caráter racional do discurso (ou proposições) religioso pressupõem uma concepção deflacionária de racionalidade. Intentar-se-á evidenciar que essa concepção “deflacionária” de racionalidade é dependente de certa tradição empirista. O segundo segmento inicia com um apontamento das fragilidades de uma tal concepção de racionalidade, abrindo-se espaço, portanto, para a apresentação

---

\* Artigo recebido em 08.09.2023 e aprovado para publicação em 20.11.2023.

\*\* Doutor em filosofia e professor permanente do PPG-Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos.

\*\*\* Mestre em filosofia – PPG Filosofia – da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos.

de uma posição inferencialista a partir de Wilfrid Sellars (1912-1989). Conclui-se, portanto, pela racionalidade do discurso religioso, na medida em que se explicita a falsa pressuposição, uma concepção reducionista de subjetividade, das teses que negam tal possibilidade.

Palavras-chave: Wilfrid Sellars. Racionalidade. Empirismo. Religião.

Abstract: The basic problem to which this article seeks to answer is the general problem of the epistemology of the philosophy of religion: is it possible to speak of a rationality, in general, of and in religious discourse? Is it rational, for example, to speak of – and, more importantly, to defend – propositions such as “there is life after death”, “God exists”, “the soul is reincarnated and eternal”, “Jesus rose from the dead on the third day” etc.? For a group of authors the answer is negative; for another group, on the other hand, the answer is precisely the opposite. In both cases, we will not discuss the content of the defense of those who deny or defend the rationality of a proposition such as those mentioned, but we will focus on the conception of subjectivity underlying the negative theses. This work, therefore, intends to present an alternative proposal for the defense of religious discourse. In a first moment, it seeks to show that the disregard for the rational character of religious discourse (or propositions) presupposes a deflationary conception of rationality. It will be attempted to show that this “deflationary” conception of rationality is dependent on a certain empiricist tradition. The second segment begins with an indication of the weaknesses of such a conception of rationality, therefore opening up space for the presentation of an inferentialist position from Wilfrid Sellars (1912-1989). It is therefore concluded that the rationality of religious discourse, insofar as the false presupposition, a reductive conception of subjectivity, of the theses that deny such a possibility is made explicit.

Keywords: Wilfrid Sellars. Rationality. Empiricism. Religion.

## ***1. A natureza e as origens modernas<sup>1</sup> de um dos tipos de discurso antirreligioso e sua relação com um tipo de subjetividade***

**B**ertrand Russell (1872-1970), em uma palestra de março de 1927 em Londres, sustentava que os argumentos em favor da existência de Deus, especialmente da parcela cristã da sociedade europeia na qual estava inserido – e.g., argumento da causa primordial, argumento

---

<sup>1</sup> Aqui procuramos delimitar, no tempo, o nosso recorte ao século XVII, na sequência dos primeiros movimentos da Reforma – ou revolução – Protestante. Seguimos, portanto, a orientação dada por Charles Taylor em seu clássico “A Secular Age”, que identifica a emergência de um secularismo “organizado” a partir de então. É esse secularismo, um secularismo moderno, que está na base das teses que rejeitam a racionalidade das religiões, cujas razões serão apresentadas à frente. Não negamos, assim, outras manifestações de “discurso antirreligioso”, como na antiguidade tanto latina como grega por exemplo, mas delas não trataremos

da lei moral e argumento do plano divino –, eram na verdade falácias, não argumentos; eram, antes de mais nada, suposições nem amparadas pelo “mundo” (realidade) e tampouco pela lógica (sem validação). Tratava-se, em suma, de “moralizações vagas”, às quais não se podia atribuir respeito intelectual<sup>2</sup>. Dessas premissas deriva o filósofo britânico a conclusão de que a religião organizada e os dogmas que constituem seu estatuto formal têm natureza não racional, mas emocional: eles se desenvolvem não da reflexão e argumentação, mas de sentimentos primitivos – o do medo pelo desconhecido, sobretudo da morte, e o desejo de amparo, cuja superação, ele aponta ainda, dar-se-á pela via das ciências empíricas, inclusa aí a psicologia psicanalítica, à qual faz menção.<sup>3</sup> A psicanálise não é rememorada ao acaso. Sigmund Freud (1856-1939), para quem o fenômeno religioso de um modo geral é também um fenômeno neurótico a nível social, é outro autor que nega racionalidade à religião. A gênese do discurso religioso, muito longe de encontrar-se na reflexão sobre a realidade e sobre as relações interpessoais que aí se dão, é também gênese do subdesenvolvimento intelectual de grande parcela da humanidade. Se para Russell a religião e seus dogmas são calcados no medo, para Freud elas são produto do recalçamento de determinadas pulsões do aparelho psíquico em intercâmbio com os sentimentos de proibição, privação e frustração. A religião se estrutura a partir do desamparo infantil que se estende à vida adulta e da relação ambivalente com a figura paterna, e suas reivindicações são pretensos enunciados acerca das realidades interna e externa que comunicam ao fiel o que ele não encontrou por conta própria. Em última análise, é uma “ilusão”.<sup>4</sup>

Ludwig Feuerbach (1804-1872), conquanto situe a religião e seus postulados em uma dimensão que torna o homem diferente do animal – a consciência enquanto capacidade para se produzir ciência –, priva-os, no entanto, de um conteúdo lógico e racional, abrindo-lhes ao mesmo tempo e no mesmo ato a dualidade entre fé e razão: a razão, sendo universal e geral, em alguma medida sempre conflitará com as “verdades” da fé, particular e especial. Radica nessa diferença essencial entre fé e razão a essência mesma da religião, cujos objetos são “incompreensíveis, contraditórios à razão”<sup>5</sup>. A conhecida análise da “essência do cristianismo” proposta por esse hegeliano de esquerda, arti-

---

tanto pela delimitação formal imposta pelo artigo como pela sua natureza não ser similar ao do secularismo moderno, centrado na racionalidade. Mesmo alguns autores modernos e pós-modernos, como Nietzsche por exemplo, serão deixados de lado por precisamente não se enquadrarem no conceito de subjetividade, a que se vincula o tipo de discurso antirreligioso aqui abordado, que procuramos delimitar. Em suma, “origens” são as revoluções científicas, epistemológicas e sociais que marcam o período moderno, e “natureza” tange os elementos constitutivos dessa “racionalidade moderna”, tanto beneficiária quanto catalisadora daquelas revoluções.

<sup>2</sup> RUSSELL, Bertrand. *Por que eu não sou cristão*. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 29-33.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 34; 41-44.

<sup>4</sup> FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

<sup>5</sup> FEUERBACH, Ludwig. *Das Wesen des Christentums*. Berlin: Akademie Verlag, 2006, p. 5.

culada sobre o método da química analítica, é a decomposição dos elementos sagrados, tanto objetos quanto ritos, em partículas profanas, em fragmentos que se explicam pela observação antropológica do drama humano. Como ele formulará em linguagem ironicamente canônica, “(daß) das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist”, o segredo da teologia é a antropologia.<sup>6</sup> Em termos similares se expressa, antes dele, o filósofo escocês David Hume (1711-1776). Embora ao longo de suas obras haja críticas contundentes a princípios e reivindicações religiosas, como a da imortalidade da alma e a ocorrência de milagres<sup>7</sup>, é em *História Natural da Religião* que Hume levanta o problema acerca do fundamento e da origem das crenças religiosas – ao rastrear esta, rejeita aquele. Quanto ao fundamento, portanto, ele nega as teses segundo as quais os sistemas religiosos advêm da contemplação da natureza e de suas leis, bem como do exercício e da operação do que ele chama, em seu *Tratado da Natureza Humana*, de “entendimento”. É outro elemento da natureza humana, que não o entendimento, que em verdade origina as crenças religiosas básicas: a paixão.<sup>8</sup> São as paixões, como a esperança e o temor por eventos vindouros, os princípios motores de uma qualquer religião, politeísta ou monoteísta. O monoteísmo, aliás, não é senão, na opinião do autor, uma amálgama de “princípios irracionais e supersticiosos”, que convence a massa de fiéis “não por meio de argumentos, mas por certa cadeia de ideias mais adequada a seu gênio e capacidade”. Não é por outro motivo que Hume vai reputar a teologia, especialmente a escolástica, como mera “propensão ao absurdo e à contradição”, adornada com “assombro”, “mistério”, “trevas” e “obscuridade”, um conjunto de sofismas para “subjugar a razão”. Não há, por essas razões, “fundamento racional” para crenças religiosas, mas há, na “adulação e no temor das mais vulgares superstições”, sua origem comum na natureza humana.<sup>9</sup>

Não tão próximos assim no tempo e no espaço, os autores mencionados permitem-se ser aproximados em uma linha cronologicamente inversa, em cujo polo inicial podemos identificar a origem de uma concepção de subjetividade muito presente no espaço intelectual europeu. Além disso, ainda que suas críticas sejam distintas sob muitos aspectos (afinal o foco temático é, respectivamente, tanto lógico e psicológico nos dois primeiros

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>7</sup> HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 153-202.

<sup>8</sup> Talvez não seja preciosismo lembrar o leitor de que o *Tratado da Natureza Humana*, principal obra humeana, é composto de três grandes livros, na seguinte ordem: do entendimento, das paixões e da moral. Também não será preciosismo esclarecer que o *Tratado* é um estudo do homem, destacado de seu contraponto externo, a natureza física, e assim uma espécie de psicologia que à época era conhecida por “filosofia moral”. Se Newton havia sido bem-sucedido em aplicar o método indutivo-experimental na filosofia natural, o que hoje se entenderia basicamente por “física”, não era outro o propósito de Hume senão o de aplicar o mesmo método ao outro tronco filosófico, a filosofia moral.

<sup>9</sup> HUME, David. *História natural da religião*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 21-33; 61-88.

casos – Russell e Freud – como antropológico e histórico nos outros – Feuerbach e Hume), elas são idênticas tanto em (1) sua base como em (2) seus desdobramentos, ou seja, (1) em uma dada concepção de racionalidade e subjetividade e (2) em uma rejeição daí originária do caráter racional do discurso religioso – similitudes que representam precisamente a origem e a natureza desse tipo de crítica. Explicitamos esse ponto (2) brevemente ao discriminar as críticas de quatro autores. Tentemos agora explicitar o ponto (1) a partir de uma necessária reconstrução do contexto histórico de que brotam tais críticas, para justamente fixá-las e entender sua lógica.

Não parece haver dúvidas de que os séculos XVII e XVIII representam, por um lado, um ponto de inflexão no tempo e, por outro, montam o palco no espaço geográfico europeu para intensos debates a nível científico. Embora haja discussões históricas do ponto de vista analítico acerca da natureza desse advento, se uma ruptura<sup>10</sup> ou uma continuidade<sup>11</sup> com a ciência clássica e medieval, há acordo do ponto de vista factual acerca de seus aspectos pessoais, temporais e espaciais. Concorde-se, portanto, que o advento da ciência moderna – representada pelos nomes de, entre outros, Descartes, Galileu, Kepler, Gassendi e Newton – é um fenômeno que se desenvolve e ganha musculatura ao longo dos séculos mencionados e por toda a Europa. Ernst Cassirer<sup>12</sup> e Jean D’Alembert<sup>13</sup> retratam elegantemente esse estado de coisas, cuja forma é delineada no marco do confronto entre teorias distintas e cuja dimensão científica é alargada pela adoção de um novo aparato conceitual e instrumental. Concorde-se também que essas teorias em debate dizem respeito sobretudo à configuração do mundo, como a temporalidade e a espacialidade, e que o projeto newtoniano prevaleceu, daí resultando não apenas uma nova forma de compreender a ciência, mas também a relação do homem com o mundo<sup>14</sup>. Um postulado científico, a título de exemplo, que bem sintetiza esse quadro é o princípio de inércia.

---

<sup>10</sup> ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001.

<sup>11</sup> DUHEM, Pierre. *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. 10 volumes. Paris: Hermann, 1959.

<sup>12</sup> CASSIRER, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 2009, p. 3-36.

<sup>13</sup> D’ALEMBERT, Jean. *Mélanges de Littérature, d’Histoire et de Philosophie*. Vol. IV. Amsterdam: 1759, p. 1-6.

<sup>14</sup> O princípio newtoniano de não levantar hipóteses (*Hypotheses non fingo*), mas submetê-las todas a teste e rigorosa observação, em que pese simplório, foi radical no sentido de permitir a substituição de um método e de um modelo, o dedutivo-matemático, por outro, o indutivo-experimental. Confinado, para usar terminologia kantiana, na observação de particularidades e contingências, em substituição a uma fundamentação metafísica que demandava universalidade e necessidade, Newton abria espaço assim para uma nova concepção, uma concepção moderna, de empreendimento científico, cujos objetos, como a lei de inércia, não eram concebidos como coisas em si, mas como relações fenomênicas entre elas. No âmbito da filosofia natural, Newton não recorria assim a um edifício metafísico e tampouco tomava, como vários de seus contemporâneos, a matemática como modelo metodológico. A matemática, nas mãos de Newton, assume um caráter instrumental para ordenar e simplificar fórmulas

A primeira lei de Newton, o princípio de inércia, estabelece que todo corpo conserva seu estado de repouso ou de movimento retilíneo uniforme a não ser que atuem sobre ele forças externas que *causem mudança*. Se a simplicidade dessa lei for entendida como de fato foi ao longo da história, conclui-se que o movimento é um estado natural e original do corpo – em oposição à ideia de “movimento violento” –, e, portanto, não é necessário nem perguntar e tampouco explicar sua *causa original*. Aqui, ao contrário de em Aristóteles, não são o tempo e a mudança em si que demandam explicação. Eles são simplesmente *pressupostos*, dados. O que demanda explicação é sua alteração: quais as causas e a natureza da mudança do movimento? A resposta é, segundo Newton, duplamente mecânica: ou pela força *qua* impacto, ou pela força *qua* gravidade. Se a força tanto explica a mudança de movimento como estabelece uma relação entre pelo menos dois corpos, então essa relação só pode ser precisamente visualizada e determinada *a posteriori*, empiricamente e em conjunto – jamais *a priori* e isolando um dos objetos.<sup>15</sup> Vale a pena deter-se um pouco mais sobre esse ponto, sobre o qual vai se movimentar um secularismo multifacetado, porque daí é possível derivar ao menos seis conclusões, as mesmas a que chegaram pensadores de tendência cada vez mais mecanicista e empirista: (1) o objeto da ciência não são mais as coisas em si, mas relações fenomênicas entre elas; (2) não há mais necessidade de uma causa primeira de por que as coisas existem; considerando que a mudança decorre da força comunicada por um objeto, então (3) nenhum exame de um objeto singular pode revelar nele potência, necessidade ou essência intrínsecas, e portanto não há causa formal; e (4) tampouco se pode revelar nele um “primeiro motor” de outro objeto, e portanto a causa eficiente só se revela através da relação efetiva e em conjunto dos objetos, nunca isoladamente; dado (3) e (4), é (5) impossível assumir que uma causa *x* tenha a mesma natureza que um efeito *y*; e, finalmente, (6) se o movimento é um estado tão universalmente natural quanto o repouso, então não há fim a ser atingido, e portanto não há causa final.<sup>16</sup>

Esse projeto moderno de renovar ou revolucionar o quadro científico, de que o desmantelamento da metafísica aristotélica foi tanto um resultado como um pressuposto, dava, assim, um passo decisivo em direção a sua consolidação. Essa consolidação, como resultado do êxito da mecânica newtoniana, conduziu a ciência a uma época, cujos desdobramentos viven-

---

que descreviam e estabeleciam as regularidades entre fenômenos os mais diversos – tais como a queda de objetos, o movimento das marés, a dinâmica dos corpos celestes etc. A reorientação da matemática, vista agora não como fundamento mas como instrumento, decorre da constatação de que teorias articuladas apenas matematicamente, como as ptolemaicas e copernicanas, poderiam coexistir, ainda que conflitantes. A derivação de conclusões a partir de premissas primeiras asseguraria apenas a consistência interna da teoria, mas não sua relação e aplicação com e no mundo externo. É a dimensão prática de caráter experimental que conferiria a uma teoria, por sua vez, seu caráter de ciência.

<sup>15</sup> CAPALDI, N. *David Hume: the Newtonian philosopher*. Boston: Twayne Publishers, 1975, p. 54-55.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 55.

ciamos ainda hoje, de otimismo, de “otimismo mecanicista”. Esse otimismo tinha, e ainda tem, uma dimensão epistêmica, porque a ele correspondia um pessimismo existencial tanto posterior, no nome de Schopenhauer, como coevo aos arautos dessa nova ciência, no nome de Pascal, segundo quem “*Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie*”<sup>17</sup>. O mecanicismo, colmatado nas conclusões acima, pode ser compreendido, segundo Andrew Pyle, como teoria ou tese segundo a qual todos os fenômenos naturais devem ser explicados de acordo com leis e princípios fundamentais da matéria e de seu movimento.<sup>18</sup> Esses princípios não se esgotam canonicamente na obra *Principia*, mas são transmitidos e então adaptados pelas gerações posteriores a Newton, das quais Leonhard Euler e Josiah Willard Gibbs são apenas dois de uma plethora de nomes, aqui escolhidos a esmo numa escala cronológica, que ou tentam fazer da mecânica uma disciplina autônoma e axial (Euler), ou que nela introduzem novas grandezas, como as termodinâmicas, ou novos recursos, como a notação vetorial (Gibbs).<sup>19</sup>

Sobre os escombros da “física metafísica” aristotélica foi edificado o novo empreendimento científico. Daí se segue que o oculto e a especulação dão lugar, na postulação baconiana, ao tangível e à observação. Nesse contexto de otimismo científico, a mecânica, que se apresenta também como ontologia, propugna que todos os fenômenos são redutíveis e explicáveis por leis igualmente mecânicas da matéria e de seu movimento. Há, aqui, um evidente intercâmbio entre mecânica, mecanicismo<sup>20</sup> e empirismo, ao qual Ernst Cassirer dedica rigorosa análise a que se pode remeter o leitor.<sup>21</sup> É digno mencionar de passagem que são desdobramentos diretos desse quadro dois fenômenos históricos tipicamente modernos, que deram vigor às críticas à religião – o *Materialismusstreit*<sup>22</sup> e o *Atheismusstreit*<sup>23</sup>. De todo o modo, o avanço científico foi uma constante, e essa constante se explica não apenas pelo avanço da

---

<sup>17</sup> “O silêncio eterno desses espaços infinitos me assombra”. (PASCAL, B. *Pensées*. Édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern. Paris: Gallimard Folio, 1977, p. 99).

<sup>18</sup> PYLE, A. *Atomism and its Critics: From Democritus to Newton*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

<sup>19</sup> PIRES, A. S. T. *Evolução das ideias da Física*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2008, p. 227-228.

<sup>20</sup> Podemos diferenciar “mecânica” e “mecanicismo” da seguinte forma: enquanto a primeira é uma disciplina científica, a segunda é uma doutrina, tese ou teoria de caráter ontológico que tenta, com base justamente no sucesso da mecânica, reduzir todos os fenômenos, inclusive a ciência como um todo, à mecânica e suas leis. No tempo, portanto, a mecânica precede o mecanicismo, de modo que, para haver mecanicismo, exige-se uma mecânica, porém o contrário não é verdadeiro. Já o empirismo, no período anterior a Kant entendido apenas como alternativa metodológica ao racionalismo, transforma-se, posteriormente, numa modalidade de mecanicismo. (PORTA, M. A. G. *Estudos neokantinos*. São Paulo: Loyola: 2011, p. 79-80).

<sup>21</sup> CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. V. IV: Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932). Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957.

<sup>22</sup> BEISER, F. *Depois de Hegel*. A filosofia alemã de 1840 a 1900. Tradução de Gabriel Ferreira. São Leopoldo: UNISINOS, 2017, p. 65-108.

<sup>23</sup> ISRAEL, J. I. *The Enlightenment that failed*. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830. Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 616-623.

mecânica em termos conceituais e tipológicos, mas também pelo seu avanço em termos de inventividade na criação de aparato ferramental sem paralelo em tempos mais vetustos, bem como pelo crescimento vultoso das demais ciências empíricas no século XIX, chamado de “o século das ciências naturais”<sup>24</sup>. Segundo Rossi, a criação de máquinas, mobilizadas para a investigação científica, tem sentido até mesmo etimológico, a veicular uma concepção de mundo totalmente nova, porquanto “máquina” deriva do grego *mechanel*, a saber, uma visão de mundo de um mundo como aparelho, como “relógio” articulado através de engrenagens, que nada mais são do que matéria, movimento e suas partículas. Um mundo como máquina, ao qual um autômato hobbesiano pode fornecer a melhor ilustração, implica um mundo que pode ser manipulado e manipulado a partir de instrumentos de mesma natureza, de “maquinários”. Resulta dessa ciência artificializada, e de sua visão de mundo correspondente, a criação de novos artifícios e artefatos que através da empiricização do conhecimento unificam a “realidade” e podem ser “aplicáveis a todos os (seus) aspectos: não só ao mundo da natureza, mas também ao mundo da vida, (...) à esfera das percepções e dos sentimentos”, isto é, “o terreno de investigação da fisiologia e psicologia”.<sup>25</sup> Se a *psique* do homem é reinterpretada, pode-se ver agora o papel que ela interpreta nesse contexto.

Para um autor insuspeito como Charles Taylor, essa “revolução científica”, que atinge “as raias do materialismo em sua explicação do ser humano e da sociedade”, deixa-se explicar por uma mudança nas “categorias básicas do *self*”. Uma nova concepção de subjetividade em busca de emancipação, e tanto catalisadora como beneficiária dessa revolução epistemológica, leva a uma nova concepção de objetividade. A derrubada da distinção entre os planos supralunar e sublunar aristotélicos, decorrente do sucesso na explicação unificada de diversos fenômenos celestes e terrenos, é origem de uma objetividade não só *dessacralizada* e *desencantada*, segundo a formulação weberiana, mas também *homogeneizadora*, na qual todas as coisas, o homem incluso, devem ser explicados “como construções resultantes dos mesmos constituintes básicos”: com os mesmos princípios e fórmulas, amparados por substrato tecnológico, explicam-se quaisquer fenômenos. O mundo, a objetividade, não é mais uma “ordem platônica-pitagórica de significados”, mas uma teia de fatos e relações contingentes, dos quais o homem é apenas mais um fragmento imbricado em um grande mosaico sucessivamente repaginado.<sup>26</sup> É o mundo de uma época batizada por Heidegger como *Die Zeit des Weltbildes*<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> FREULER, L. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Paris: Vrin, 1997, p. 41-42.

<sup>25</sup> ROSSI, *O nascimento da ciência moderna na Europa*, p. 172-176.

<sup>26</sup> TAYLOR, C. *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 25-30.

<sup>27</sup> “O tempo de perspectivas de mundo”. (HEIDEGGER, M. *Holzwege (1935-1946)*). Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1950, p. 81-85). Optamos na tradução por “perspectivas de mundo”, em vez de “visões de mundo”, para salientar o aspecto de correlação do termo “Bildes” com “imagens” visualizadas pelas ciências ou com “quadros” através de cuja moldura elas



O percurso traçado até aqui permite-nos seccionar ao menos dois grandes momentos históricos que correspondem, também para Charles Taylor, a duas visões de mundo, às quais, por conseguinte, vinculam-se duas noções distintas de subjetividade: (1) uma visão cósmica de ordem de significados, suplantada por (2) uma visão autodefinitória. Ao primeiro tipo pertence o sujeito cósmico, “transcendente”, que se compreende como fragmento de um todo ordenado, de uma ordem com estratos de significado projetada por um arquiteto platônico em termos antropomórficos. Ao segundo tipo pertence o sujeito autodefinitório, “empírico”, que se vê não como pertencente a uma ordem, da qual se afasta em busca de verdadeira compreensão, mas como, por isso mesmo, emancipado dela. A independência do sujeito, aliada à ausência de causalidades original e final, torna-o paradoxalmente dependente de um significado que ele próprio, sem referência a uma ordem precedente e transcendente, vai então definir como que inserido em um campo de contingências, cuja necessidade de mapeamento e domínio será suprida pelo aparato científico-tecnológico de que agora goza, responsável tanto pela homogeneização dos fenômenos como pela sua ascendência sobre a objetividade da qual outrora era mera parte.<sup>28</sup> Homogeneizados os planos, a alma não pertence mais à teologia do mesmo modo que a consciência<sup>29</sup> não pertence mais à filosofia: ambas pertencem às ciências e às ciências empíricas e naturalizadas. Trata-se, em última análise, da empiricização das ciências com a consequente materialização/naturalização dos fenômenos, incluindo o homem e sua racionalidade, em um quadro sumariado por Carl Vogt na seguinte declaração: “*die Gedanken in demselben Verhältnis etwa zu dem Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren*”.<sup>30</sup> Desarticulada a ordem platônica em referência à qual o homem se significava, e agora cabendo

---

“veem” o mundo, algo típico de um mundo divisado e tecnicizado. Essa terminologia reforça a concepção de um mundo não unificado, mas seccionado em grandes frações a que correspondem as mais diversas ciências. Compare-se com o juízo de Blumenberg acerca do processo de independentização das ciências naturais como um processo de descolamento de uma *Weltbild* científica de um *Weltmodel* mais geral, omniabrangente e com finalidades morais (cf. BLUMENBERG, H. “World Pictures and World Models”. In: BAJOHR, Hannes; FUCHS, Florian; KROLL, Joe Paul (org.). *History, metaphors, fables: a Hans Blumenberg reader*. Signale transfer German theory in translation. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2020. p. 40–52).

<sup>28</sup> TAYLOR, C. *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 24-28.

<sup>29</sup> Diremos, a “razão”, a “racionalidade”. Aproveitamos para precisar o duplo significado com que usamos a expressão “racionalidade”. Em um sentido, usamos a expressão apenas enquanto substantivo, como sinônimo de “razão” e “subjetividade”, em algumas ocasiões substitutiva do conceito de “self” de Charles Taylor, autor cujas obras são referenciadas. Em um segundo sentido, “racionalidade” é aplicada tanto como substantivo e adjetivo, significando meramente, segundo definição do Dicionário Houaiss, “qualidade do que é racional, lógico; capacidade de exercer a própria razão”. Nesse segundo sentido, portanto, “racionalidade” não significa “subjetividade”, porque não se refere ao “sujeito”, mas ao conteúdo da proposição, nesse caso de natureza religiosa, que um determinado sujeito possa afirmar.

<sup>30</sup> “Os pensamentos estão para o cérebro assim como a bile está para o fígado, e a urina, para os rins”. (VOGT, C. *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Giessen: Ricker, 1853, p. 353).

a ele exclusivamente o preenchimento desse significado, a sua realidade externa é cingida ao que o mencionado Feuerbach chamou de “o mundo dado”, e a sua subjetividade, não menos cingida, é uma dada finitude, já que elaborada e compreendida na mesma matéria empírica perecível.<sup>31</sup>

E aqui podemos retornar a David Hume, autor paradigmático cuja importância não reside apenas em seu testemunho ocular das transformações ao longo do século XVIII e na influência com que impactou a filosofia, mas sobretudo em sua tentativa mesma de conceber uma nova racionalidade, que fizesse frente às exigências de uma ciência de matriz empírica cada vez mais desenvolta, e um projeto correspondente que chamará de “a nova ciência do homem”<sup>32</sup> Um tanto imprecisamente chamado de “cético”, mas justamente lembrado como o maior expoente do empirismo anglo-saxônico, Hume foi considerado como “o filósofo newtoniano”<sup>33</sup> em virtude de seu projeto, o de colocar a filosofia, centrada na natureza do homem, no mesmo caminho experimental que trilhara Newton<sup>34</sup>. Se o problema básico que se colocava Hume era o de tornar a filosofia moral um empreendimento científico, e se por modelo de “empreendimento científico” ele compreendia a física, entendida aqui como a filosofia natural de Newton, então os mesmos resultados e método desta deveriam ser aplicados e repercutidos naquela. Ora, se o objeto da filosofia moral humeana que se pretendia científica é o homem, a subjetividade na qual radicariam todas as demais ciências particulares, então essa mesma subjetividade, essa nova concepção de subjetividade deveria ser reorientada ao empírico. Em sua sintética formulação, a subjetividade será um “feixe de percepções”.

A “percepção” não é uma terminologia fortuita, mas o coroamento dessa nova subjetividade centrada na observação e na experiência. Um dos subproblemas levantados por Hume, a cuja resposta está vinculada a possibilidade da constituição de uma filosofia moral científica, é aquele acerca da origem de nossas ideias e de quais ideias são-nos lícitas ter. De fato, se o elemento básico da natureza externa é a matéria, o elemento básico da racionalidade empírica será a percepção: ela será considerada tanto o correlato subjetivo (“do sujeito”) da matéria objetiva que vai locupletar o mundo como também as fronteiras dentro das quais estarão confinadas as nossas ideias<sup>35</sup>, e sem as quais essas mesmas ideias não seriam possíveis.

<sup>31</sup> FREULER, *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, p. 92-93.

<sup>32</sup> CAPALDI, *David Hume: the Newtonian philosopher*, p. 33-37.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> HUME, D. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2. Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 19-24.

<sup>35</sup> Aqui, talvez, caibam dois apontamentos. O primeiro diz respeito à terminologia empregada por Hume: segundo ele, as “percepções” de nossa mente são divididas em “impressões” e “ideias”, diferenciáveis pelo grau de vivacidade com que penetram na alma do sujeito – as primeiras são sempre mais vívidas do que as segundas, de modo que a toda ideia corresponde

Como dirá no limiar do século XVII William Gilbert, a matéria nunca é encontrada sem vida, da mesma forma que nunca é encontrada sem percepção. A percepção, que sempre será percepção de matéria, permite o mapeamento do mundo na mesma proporção em que estatui o banimento de forças ocultas, que por definição não são perceptíveis. A percepção, em verdade, garante a evidência, e a evidência, o fundamento do conhecimento e da nova ciência.<sup>36 37</sup>

Se aplicarmos os resultados gerais desse excuro à análise específica das crenças religiosas, encontramos, como uma boa síntese desse quadro, a posição de W. K. Clifford em seu clássico *The Ethics of Belief*. Conhecida pela sua introdução, na qual se narra hipoteticamente o episódio de um proprietário de um navio que embarca ao alto-mar mesmo prevendo e sabendo que uma tormenta acometeria a tripulação, a obra estabelece o princípio de que, para sustentar uma crença *x*, é necessário um conjunto de evidências que a suporte. Nesse particular, dadas as evidências apresentadas, ou seja, conhecendo as más condições meteorológicas sobre o mar e as más condições estruturais do navio, não se devia iniciar a navegação. No geral, o que Clifford está propugnando é uma relação positiva entre conhecer e dever: uma ação baseada em evidências não está justificada apenas do ponto de vista epistêmico, mas também moral. O inverso é verdadeiro: uma ação ou crença não baseada em evidências suficientes – e pertence a essa segunda classe de crenças, segundo o autor, a proposição de que “a providência divina existe” – não é uma ação que deva ser tomada ou uma crença que deva ser considerada nem epistêmica e tampouco eticamente, porque é duplamente *irracional*. Clifford estatui seu imperativo da evidência da seguinte forma: “*It is wrong always, everywhere, and for anyone to believe anything on insufficient evidence*”.<sup>38</sup>

---

uma impressão anterior. Um exemplo fornecido pelo próprio Hume é o do calor: ser queimado ou aquecido por uma chama, donde deriva a impressão do calor, não é idêntico a pensar nela, *elaborar ideias* correspondentes a ela. O segundo apontamento se refere ao fato de que a “percepção” humeana será apropriada e retrabalhada pelas gerações seguintes e, através de todas as clivagens históricas, será equivalente ao conceito de *Vorstellung* dos filósofos alemães, a “representação”. A razão desse apontamento decorre da consideração da “representação” como momento, fundamento ou evidência do conhecimento para praticamente todos os filósofos modernos, aos quais vão se opor justamente Sellars e, posteriormente, seu aluno Robert Brandom através do conceito de “inferência”. Voltaremos a esse ponto na próxima seção.

<sup>36</sup> WESTFALL, R. S. *The Construction of Modern Science: Mechanisms and Mechanics*. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 25-42.

<sup>37</sup> Interessante pontuar que um evidencialismo extremo, a emular racionalidade apenas ao que é evidente, daí descartando tudo o mais como duvidoso, é encontrado nos princípios da era moderna na própria filosofia cartesiana, motivada pela metodologia matemática cristalina. Os efeitos da tentativa cartesiana de aplicar o método matemático à física e à metafísica, por exemplo, são certamente sentidos até hoje e constituem o que Gaston Bachelard chamou de “tarefa de tornar geométrico o espírito científico”. (BACHELARD, G. *A formação do espírito científico*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016, p. 7).

<sup>38</sup> CLIFFORD, W. K. *The ethics of belief and other essays*. Amherst: Prometheus, 1999, p. 70-96.

Essa nova versão da subjetividade talvez encontre sua expressão máxima no século XIX, ao longo do qual o próprio Clifford gestou sua obra, e com isso podemos encaminhar a conclusão dessa primeira seção. Aquele século testemunhou a radicalização da relação entre fé e conhecimento, abrindo entre ambos uma fissura insuperável e levando às últimas consequências o desenvolvimento dessa nova subjetividade.<sup>39</sup> O fato de os dois acontecimentos históricos já mencionados, *Atheismusstreit* e *Materialismusstreit*, terem ocorrido ao longo desse século, o mesmo século do positivismo comteano, é uma boa evidência dessa rejeição crescente à religião enquanto sistema de conhecimento. Se esse século foi considerado como o século das ciências naturais particularizadas, isso se deve justamente ao desenvolvimento dessa subjetividade empírica, que projeta nessas ciências um novo modo de ver o mundo – agora não como um mosaico unificado pela ordem e pelo significado e em desenvolvimento a uma causa final, mas como uma engrenagem que se articula de modo atomístico com base apenas na causalção eficiente. Essa objetividade, cristalina à percepção investigativa e opaca de significado, reflete a natureza similar da subjetividade moderna e se opõe à organicidade e à unidade que um crítico contemporâneo, Friedrich Schiller, propõe entre o mundo e o homem. Em *A Educação Estética do Homem*, Schiller salienta que o problema da relação entre a subjetividade e a objetividade, o mesmo problema cartesiano entre a mente e a realidade externa, consiste em uma má compreensão da subjetividade, desmembrada de uma dimensão que sempre lhe pertenceu – a natureza. A subjetividade moderna não apenas se desmembrou dessa dimensão, mas desmembrou também suas próprias faculdades. A verdadeira compreensão do homem, que é unitário, cede lugar à técnica, à especialização e à divisão do mundo em estratos e classes, aos quais vão corresponder as ciências empíricas particulares, que se esgotam em si mesmos.<sup>40</sup>

Se, enfim, a racionalidade é entendida *lato sensu* como algo conforme a razão, então é a análise da concepção de “razão”, e também da “subjetividade” a que ela pertence, o que define, lógica e *racionalmente*, o que é racional. A racionalidade de uma proposição, por exemplo, está vinculada à análise daquele que a afirma, do sujeito racional, da subjetividade. Se a natureza dessa subjetividade, como se segue da reconstrução do contexto histórico anterior, é afirmada genericamente em termos empiristas ou logicistas, com contornos evidencialistas e fundacionistas, então uma proposição considerada “racional” é delimitada pelas fronteiras do domínio empírico ou de sua forma lógica autoevidente. Os únicos objetos e fenômenos sobre os quais se pode manifestar-se, e manifestar-se racionalmente, são aqueles suscetíveis de serem experimentados ou logicamente

---

<sup>39</sup> FREULER, *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, p. 68-80.

<sup>40</sup> SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989.

demonstrados – a lógica em sentido estrito e a experimentação, bem como os sentidos que a acompanham, delineiam o horizonte da possibilidade da razão. É eloquente exemplo desse *big picture*, dentro do qual ainda estamos, o princípio da verificação de A. J. Ayer: só é lógica e significativa – só é racional, portanto – uma proposição que é ou analítica ou empiricamente verificável.

## **2. A natureza “deflacionária” dessa concepção de subjetividade, o espaço lógico das razões e o discurso religioso**

Propusemo-nos, na seção antecedente, a verificar tanto a natureza como as origens de um tipo peculiar de discurso “antirreligioso”. Se montarmos todas as peças desse quebra-cabeça, veremos a seguinte imagem: há um determinado tipo de discurso antirreligioso baseado na negação de que o discurso contrário, o religioso, tenha caráter “racional”. Essa rejeição, presente no pensamento dos quatro autores mencionados (Russell, Freud, Feuerbach e Hume), pode ser remontada na história aos significativos desenvolvimentos da ciência moderna e na sua substituição à filosofia então dominante, a aristotélica. Esses desenvolvimentos, seja na redução das causalidades à causação eficiente, seja no esvaziamento de significado do mundo, seja ainda pelo crescimento e estabelecimento das ciências empíricas, repercutiram no desenvolvimento da própria noção de “subjetividade” e “racionalidade”: se, antes desse advento moderno, essa subjetividade era compreendida no interior de um macrocosmo ordenado e finalístico, após tal advento a concepção de “racionalidade” é diluída em sua dimensão empírica e passa agora a ser considerada em referência a um macrocosmo privado de sentido e finalidade, igualmente contingente. Se o mundo é naturalizado, então todos os seus componentes, incluso o homem, naturalizam-se; se o mundo é reinterpretado, o sujeito que o interpreta é também reinterpretado. A concepção humeana de subjetividade é produto desse contexto. Mais do que isso, esse “feixe de percepções” se torna paradigmático daquilo que Charles Taylor chamava de “subjetividade autodefinitória”. Concluimos a seção com uma alusão um tanto surpreendente e abrupta a A. J. Ayer, que encarna no século XX e na tradição imprecisamente chamada de “analítica” essa nova subjetividade.

Nós aludimos assim ao princípio da verificação, cujo autor nos aproxima de Wilfrid Sellars. Tanto A. J. Ayer quanto Wilfrid Sellars pertencem a referida tradição “analítica”, cujos princípios, lembra Richard Rorty, eram identificados com um “tipo de filosofia empírica”, com a diferença, no entanto, de que colocavam a linguagem no lugar antes ocupado por “fatos

psicológicos”, “representações” ou “percepções”<sup>41</sup>. Tomaremos agora a liberdade de chamar de “subjetividade deflacionária” o que Taylor chama de “subjetividade autodefinitória”. A mudança de terminologia se justifica por uma mudança no foco temático: não é do nosso interesse verificar os desdobramentos existenciais de uma subjetividade que atribui a si mesmo um significado e que nega sua identidade com o mundo. É do nosso interesse, porém, verificar o liame entre sua apreciação em termos largamente empíricos e em como essa “deflação” condiciona a crítica moderna no sentido de negar à religião racionalidade.

Deve-se reconhecer desde já e sem objeções que, assumindo sua premissa (essa subjetividade deflacionária), a crítica à racionalidade da religião é um corolário válido e consistente. Em outras palavras, uma racionalidade constituída e referenciada apenas empiricamente é condição suficiente para a rejeição da racionalidade de uma proposição religiosa. Nenhuma das proposições com que introduzimos este artigo, por exemplo, pode ser avaliada como racional se assumirmos como empírica ou autoevidente segundo sua forma lógica a nossa subjetividade. A razão é muito simples: as proposições mencionadas extravasam tanto os limites do lógico, em sentido estrito, quanto do empírico, para além dos quais uma racionalidade de idêntica natureza não pode ir – e nem observar. Se a baliza da razão é a observação e a experimentação, o que quer que não seja observável e experimentado cai de seu domínio – é irracional<sup>42</sup>. Que “a alma reencarna e é imortal”, que “há vida para além da morte” e que “Deus é uma pessoa trinitária” são reivindicações que comportam conteúdo que a experiência humana, pelo menos até agora, não conseguiu submeter a escrutínio. Não há fundamentos e tampouco evidências, sejam da percepção, sejam do raciocínio matemático puro, para elas. Essas reivindicações e crenças se tornam, por isso mesmo, *irracionais*, como concluíram os autores estudados? A resposta negativa a essa pergunta passa por, antes, negarmos seu pressuposto – justamente a racionalidade cujas origens e natureza explicitamos.

A uma subjetividade assim constituída e considerada (e, portanto, deflacionada) cabem algumas clássicas e óbvias objeções. Para começar, (1) o imperativo da evidência não é ele próprio evidente, assim como o princípio

---

<sup>41</sup> RORTY, R. Uma introdução a Empirismo e Filosofia da Mente. In: SELLARS, W. *Empirismo e Filosofia da Mente*. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 13.

<sup>42</sup> Mircea Eliade, que também alude ao contexto histórico reconstruído na primeira seção ao aludir à dessacralização do mundo como um fenômeno moderno de um homem também moderno e “não-religioso”, relembra, citando Rudolf Otto, que a “irracionalidade” da “experiência religiosa”, especialmente em Lutero e nas designações teológico-religiosas de inspiração luterana, não consiste apenas no “sentimento de pavor diante do sagrado”, mas também em sua “realidade inteiramente diferente das realidades naturais”, humanas e cósmicas. O fenômeno religioso, sobretudo o que o qualifica como “irracional”, é caracterizado justamente por aquilo que “ultrapassa a experiência natural do homem”. (ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. 4.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 14-23).

da verificação não constitui uma proposição nem analítica e apriorística e tampouco é verificável a posteriori por experimentação. Ambos os critérios não passam pelo crivo do critério que enunciam. Mais do que isso, o princípio da verificação sugere, ao divisar os objetos do conhecimento em empíricos e analíticos, que a diferentes tipos de objetos e investigações correspondem diferentes tipos de evidência, cujas nuances são ignoradas por Clifford. Uma razão que opera apenas com base em evidências, seja lá o que isso signifique para um evidencialista, é uma concepção atrofiada segundo o próprio Hume: se a razão operasse apenas pelo acúmulo de evidências, o homem não agiria, e a proposição “o homem não age” seria uma proposição de ceticismo extremo. Porém o homem age, o que implica a falsidade não só do ceticismo extremo, mas também de uma razão cartesianamente evidencialista.<sup>43</sup> Se voltarmos os olhos à dimensão das evidências empíricas, alguns outros problemas surgem, porque (2) não há evidências empíricas e coletadas por observação dos pressupostos empíricos ou mesmo que o mundo, incluindo a razão humana, obedeça apenas a leis e princípios tangíveis e mensuráveis. As descobertas das equações de Maxwell, das geometrias não-euclidianas e das teorias quânticas, em verdade, seriam boas evidências da falta de evidências evidentes à percepção, uma vez que elas paulatinamente foram afastando a intuição e a observação do campo científico, tornando-o muito mais abstrato e imaginativo<sup>44</sup>. Se esse é o critério de corte da racionalidade, das duas, uma: ou ele é não obstante admitido como critério e ele próprio é então considerado irracional, por não se apoiar em evidências empíricas que são demandadas a outras crenças, ou se admite que esse critério é falho e insuficiente, e isso abre espaço para a consideração de crenças religiosas como racionais. Além disso, (3) se a racionalidade é deflacionada à percepção, ela está sujeita a ser obliterada ou ao menos diminuída substancialmente na eventualidade de todas ou algumas das faculdades dos sentidos serem suprimidas. Nessa perspectiva, poder-se-ia questionar se um homem, acometido pela cegueira ao completar 50 anos, torna-se por isso mesmo menos irracional ou ele, a despeito da percepção visual que lhe foi subtraída, permanece racional em mesmo grau? Em caso positivo, em ele permanecendo racional, essa racionalidade é mantida apenas em relação às demais faculdades preservadas ou o acúmulo de memórias visuais por 49 anos garante a racionalidade fundada nessa visão de que ele não mais dispõe? Mais ainda, um surdo-mudo, acometido por esse infortúnio aos 40, é mais ou menos racional do que o homem cego aos

---

<sup>43</sup> CAPALDI, *David Hume: the Newtonian philosopher*, p. 33-34.

<sup>44</sup> A título de exemplo, os mencionados Ernst Cassirer e Gaston Bachelard, e eles não menos que Henri Poincaré, estão discutindo precisamente as diferenças entre o “mundo científico”, artificialmente construído, e um “mundo pré-científico”, onde vivemos acriticamente, bem como a correlação das teorias e hipóteses científicas com esses dois mundos cada vez mais distantes um do outro. A própria noção husserliana de *Lebenswelt* e a analítica heideggeriana são caminhos de resposta a problemas dessa magnitude.

50? Esses são problemas incontornáveis uma vez assumida a premissa que agora estamos rejeitando. Se se insiste, no entanto, em reafirmar a racionalidade em termos genericamente empiristas, balizada pela evidência também genérica da percepção ou do raciocínio puro, deve-se aceitar a conclusão daí conseqüente de que um cão pavloviano, salivando diante de estímulos condicionados a sua percepção olfativa bem desenvolvida, ou mesmo uma calculadora, operando enlaces entre algarismos em equações trigonométricas complexas, são iguais ou até mesmo mais racionais do que nós, homens pós-modernos, que suscitamos os problemas afetos à racionalidade. Para alguns, isso poderia servir à perfeição, mas certamente ao custo de pôr em xeque a racionalidade mesma de quem a nega a outros.

A essas objeções tidas como mais tradicionais ao assim chamado “desafio evidencialista”, podemos acrescentar aquelas desenvolvidas por Sellars. A sua obra *Empirismo e Filosofia da Mente* é razoavelmente (re)conhecida pela sua rejeição ao “mito do dado”, especialmente o de matiz empirista. A essa rejeição é fundamental o papel da concepção de “espaço lógico das razões”: ele é o elemento positivo do tipo de racionalidade que vamos apresentar e em razão do qual aquela racionalidade estritamente empírica com dimensão fundacionalista é rejeitada. O caminho argumentativo de Sellars é similar ao nosso: ele procede da negação à proposição de uma alternativa. Vejamos, então, em que consiste basicamente o mito do dado. O mito, que pode ser visto como uma expressão dessa subjetividade deflacionária, deixa-se compreender em linhas gerais pela tentativa (errônea) de explicar um fenômeno ou ato de conhecer (e o próprio conhecimento) pela subsunção de fatos epistêmicos a fatos não-epistêmicos. Aprofundemos e clarifiquemos essa questão, remontando ao conceito de “percepção”, elemento dessa racionalidade deflacionária e de todas as formas de empirismo<sup>45</sup>.

A percepção, enquanto uma *performance* geralmente passiva, o que é percebido e as crenças daí resultantes constituíram por muito tempo a solução empírica de justificação do conhecimento, seja para evitar o regresso, seja para evitar a circularidade epistêmica. De fato, no capítulo inaugural de *Empirismo e Filosofia da Mente*, algumas das formas assumidas pelo mito do “dado”<sup>46</sup> consideradas por Sellars são conteúdos dos sentidos, objetos

---

<sup>45</sup> Sobre o pano de fundo cartesiano – e, portanto, moderno – do problema sellarsiano, veja-se a introdução de DEVRIES, Willem A.; TRIPLETT, Timm; SELLARS, Wilfrid. *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars's Empiricism and the Philosophy of Mind, Including the Complete Text of Sellars's Essay*. Indianapolis, IN: Hackett Pub Co Inc, 2000.

<sup>46</sup> Essa expressão não tem o condão de negar que haja coisas passíveis de observação ou mesmo de que não haja coisas ocupando o espaço ao longo do tempo, mas, ao contrário, de referir-se ao compromisso, ao comprometimento teórico-epistemológico do empirismo de um modo geral de identificar nessas coisas “dadas” o fundamento último do conhecimento ou, como dirá o próprio Sellars, “a corte última de apelação para todas as afirmações factuais sobre o mundo”. (SELLARS, W. *Science, Perception, and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 164).



materiais e conexões reais dadas à mente. Isso conduziu – e certamente ainda conduz – à ideia de que *sentir conteúdos dos sentidos* equivale a *estar consciente* e, mais do que isso, a *ter conhecimento*, sem que se pressuponha nesse itinerário um processo complicado de aquisição, composição e articulação de conceitos. Muito embora os empiristas admitam que o conhecimento seja uma atividade que envolva aprendizagem e aquisição e formação de conceitos, eles negam que a habilidade de *sentir* seja igualmente adquirida. Segundo Sellars, esse panorama que se descortina apresenta três proposições inconsistentes que um empirista não é capaz de conciliar: (a) P sentir o conteúdo dos sentidos  $x$  implica que P sabe não-inferencialmente que  $x$  é, e.g., vermelho; (b) a habilidade de sentir conteúdos dos sentidos não é adquirida; e (c) a habilidade de saber fatos sob a forma  $x$  é o caso (e.g., vermelho) é adquirida. De acordo com nosso autor, essas três reivindicações levantadas por um empirista não podem ser reunidas válida e logicamente: (a) e (b) juntas negam (c); (b) e (c) negam (a); e (a) e (b) negam (c). Embora a refutação de Sellars seja metódica e extensa, seu propósito é simples e direto: negar que a mera percepção (seja ela uma sensação da cor vermelha, seja a audição de uma nota dó, seja ainda qualquer outra que envolva um ato de sentir e um *sensum data*) seja um fundamento para o conhecimento por configurar uma crença básica ou mesmo que constitua um “fato cognitivo” ou “epistêmico” (em suma, conhecimento) por si e em si mesma. Essas confusões categoriais conduzem a outras – como confundir e identificar “sensações” e “pensamentos”, “ver” e “inferir”, “impressão” e “conhecimento” – e, assim, ocasionam absurdos como a atribuição de valor de verdade ou falsidade a sensações.<sup>47</sup>

Essa confusão categorial do dado mítico empírico também se manifesta na identificação entre um ato de experiência e o conteúdo proposicionalmente descritivo desse ato. Se a percepção visual de um triângulo vermelho consiste em uma experiência, o conteúdo descritivo dessa experiência, o triângulo vermelho percebido e descrito conceitualmente, não é ele mesmo uma experiência de qualquer tipo. Em que pese essa diferença categorial ser manifesta, ela não foi identificada ou apontada por autores como Hume, que, justamente em vistas a essa confusão, unificaram sensações e pensamentos (ele diria “impressões” e “ideias”), com base nos quais tentaram explicar a origem do conhecimento. Mais do que isso, essa confusão categorial é o que fundamenta a crença básica do empirismo de que a mente humana tem a habilidade congênita de estar consciente de certas classes e objetos simplesmente em virtude de ter sensações e imagens dessas classes e objetos. Isso, porém, levanta dois problemas aos quais um empirista não tem resposta: (1) como é possível ter experiência imediata e simultânea de dois tipos distintos, e.g.,  $x$  e  $y$ ? (2) Como é possível saber que o meu reportar de tipos (por exemplo, de vermelho)

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 127-134.

de minha experiência imediata é o mesmo reportar de tipos (também de vermelho) da experiência imediata de outro? Ou, “granted that in immediate experience we are aware of absolutely specific sense qualities”, questiona Sellars, “how do we come to conscious of genera pertaining to them and in what does this consciousness consist?”.<sup>48</sup>

Richard Rorty, em introdução justamente à obra que nos serve de base, argumenta que o erro categorial do dado mítico do empirismo repousa na distinção entre o que é “dado à mente” e o que é “acrescido pela mente” no processo de conhecer. Isso porque o “dado à mente”, compreendido numa percepção sensorial, de maneira alguma é, por si e em si, um episódio de experiência consciente, de conhecimento. Tanto a experiência consciente como o ato de conhecer exigem o domínio prévio de conceitos, paradigmaticamente tipificados no que Sellars chamará de “economia linguística” – uma linguagem. O conhecimento não se manifesta ao tornar-se manifesto seu suposto fundamento, como por exemplo objetos dados imediatamente à mente ou relatos observacionais respectivos, mas por uma prática linguística que, como tal, é social e mediadora desses relatos do supostamente dado. A crítica ao mito do dado, assim, é uma reafirmação da tese kantiana segundo a qual intuições sem conceitos são cegas.<sup>49</sup> Robert Brandom, também em comentários à mesma obra, refere que “a forma mais familiar do mito do dado” é o obscurecimento da distinção entre *senciência* e *sapiência*, entre meramente “estar acordado e ter sensações” e “estar consciente e produzir conhecimento” – entre, enfim, não possuir conceitos e possuí-los, articulá-los, apresentá-los e exigí-los em um processo de *justificação* articulado sobre a inferência.<sup>50</sup>

Afirmar que algo consiste em um fato epistêmico – que, por exemplo, eu “conheço” algo – significa, antes e essencialmente, comprometer-se com a possibilidade de que tal fato epistêmico desempenhe algum papel numa rede lógica de justificação, isto é, possa ser uma premissa para uma inferência, impeça determinadas inferências ou, ainda, dele se sigam necessariamente outras inferências. Dizer que “x é verde” – e afirmar isso na intenção de constituir realmente conhecimento – não significa meramente o reportar de uma impressão na minha retina e do conseqüente reconhecimento de meu cérebro, mas que essa afirmação deva poder ser justificada – e a própria ideia de justificação é, ela mesma, não-experiencial e, portanto, mesmo no caso de uma simples notificação de uma sensação, esta pressupõe o encaixe

---

<sup>48</sup> “Dado que na experiência imediata estamos conscientes de qualidades sensoriais absolutamente *específicas*, como passamos a ter consciência de gêneros correspondentes a elas e em que consiste essa consciência?”. (*Ibid.*, p. 156-160).

<sup>49</sup> RORTY, Uma introdução a Empirismo e Filosofia da Mente, p. 13-22.

<sup>50</sup> BRANDOM, R. Um guia de estudos a Empirismo e Filosofia da Mente. In: SELLARS, W. *Empirismo e Filosofia da Mente*. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 124.

da sensação em uma estrutura lógica (de justificação) que seja anterior, como, por exemplo, que  $x$  instancie uma propriedade que não se reduz a ele ou, ainda, que, ao ser “verde”,  $x$  não seja “ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto” vermelho. Assim, a afirmação de um conhecimento  $x$  não é simplesmente uma notificação de experiências ou impressões sensíveis, mas um movimento – no sentido em que jogadas de xadrez são consideradas movimentos – num espaço lógico de razões. Ao afirmar que “ $x$  é verde” de maneira epistemicamente relevante, o que se está fazendo é estabelecer uma série de relações em um “espaço” lógico, isto é, não concreto e – isso é importante para Sellars – não regido simplesmente pelas leis da natureza, mas por leis de inferências lógicas; não um “espaço de causas”, mas um “espaço lógico de justificações”. Assim, o proponente do “dado” como fundamento do conhecimento encontra-se num dilema do qual não consegue escapar: ou o “dado” já se constitui, por si mesmo, numa estrutura proposicional que possa não apenas ter valor de verdade, mas sobretudo que possa desempenhar papel naquela rede inferencial – o que é precisamente o contrário do que pretende a própria ideia de fundamentação em um dado empírico “básico” –, ou nem sequer pode servir de fundamento.

Esse périplo pelas diversas dimensões do mito do dado, bem como pela sua rejeição, traz-nos finalmente ao espaço lógico das razões, assim formulado por Sellars: “in characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state: we are placing it in the logical space of reasons”<sup>51</sup>, ou seja, a capacidade de conceitual, lógica e inferencialmente justificar e estar apto a justificar o que se diz. E isso nos traz também ao que caracteriza uma ciência, ao que é estrutural e maximamente racional: “empirical knowledge, like its sophisticated extension, science, is rational not because it has a *foundation*, but because it is a self-correcting enterprise which can put any claim in jeopardy, though not all at once.”<sup>52</sup> Embora não seja do nosso interesse e nem haja espaço para tratar e aprofundar os conceitos de “conhecimento”, “ciência” e “crença” na obra de Sellars, essas breves definições nos conduzem ao tipo de subjetividade pragmática de que trataremos em alguma profundidade agora.

Essas duas definições, em verdade, antecipam em grande medida esse conceito de racionalidade pragmática, para a qual o elemento da conexão normativa inferencial desempenha um papel muito mais central que o de uma representação calcada numa impressão anterior. E aqui voltamos ao comentário da nota 37 (pp. 11-12), com o qual iniciamos nossa defesa. Segundo tanto Sellars como Brandom, a filosofia moderna, testemunha dos acontecimentos

---

<sup>51</sup> “ao caracterizar um episódio ou estado como o de *conhecer*, nós não estamos fornecendo uma descrição desse episódio ou estado: nós o estamos colocando no espaço lógico das razões”. (SELLARS, *Science, Perception, and Reality*, 1963, p. 169).

<sup>52</sup> “O conhecimento empírico, assim como sua sofisticada extensão, a ciência, é racional não por ter um *fundamento*, mas porque é um empreendimento autorrevisional que pode colocar qualquer reivindicação em jogo, embora não todas de uma só vez”. (*Ibid.*, p. 170).

científicos reportados no primeiro capítulo, desenvolveu-se justamente tendo essa ciência moderna como referência, do que é eloquente exemplo a crítica da pura razão de Kant, cujo objetivo principal não era outro senão o de justificar os pressupostos da mecânica newtoniana na mesma medida em que ela constituía o paradigma de uma ciência cujo status a filosofia ainda não alcançara. Esse desenvolvimento espelhado repercutiu na tomada da “representação”, aquilo dado à mente pela percepção (Kant falaria de “intuição” e “sensibilidade”), como momento central do conhecimento. Como visto, no entanto, o conhecimento não se dá na mera percepção – ele exige a posse de conceitos e a capacidade de articulá-los em um espaço não físico, mas lógico, ou seja, a capacidade de justificar proposições, permitindo e negando inferências. Da mesma forma, a racionalidade, essa racionalidade “pragmática”, é vista não como um “feixe de percepções”, um repositório de sensações mantido pela representação, mas como a possibilidade de ser um participante daquilo que Brandom chama de “jogo de dar e solicitar razões”, de justificar ou poder justificar uma afirmação e de colocar qualquer afirmação nesse jogo, disputado precisamente naquele campo lógico regido por leis de inferência. Nas palavras do já citado Rorty, essa racionalidade não se estrutura sobre uma obediência a padrões ou leis observáveis, mas em uma “participação recíproca em um projeto social cooperativo.”<sup>53</sup> Uma concepção de racionalidade pragmática, que privilegia a inferência sobre a percepção, manifesta-se, e também assim se constitui, na *performance* de uma atividade que Brandom chamou, em livro homônimo, de “articular razões.”<sup>54</sup>

Se aprofundarmos essa conceituação de racionalidade, veremos que ela, chamada de “racionalidade inferencialista” pelo próprio Brandom, apresenta desdobramentos importantes, dos quais a apresentação e solicitação de razões são apenas um momento. Se ser racional é ser um “agente argumentativo” que consome e produz razões, essas “razões” devem ser entendidas em sentido amplo, tanto formal como material, como “coisas” ou “proposições” que desempenham um papel inferencial *funcional* dentro de um quadro lógico (formal) e social (material) com as quais nos comprometemos ao afirmá-las.<sup>55</sup> Articular razões é justificar não apenas proposições, como em um silogismo, mas também permitir ou proibir ações, precisamente pelo fato de que esse espaço lógico é também um espaço social, não dentro dos agentes, mas entre os agentes racionais argumentativos<sup>56</sup>. Se remontarmos à alegoria do jogo de xadrez, veremos uma articulação de razões – de estabelecer premissas, de derivar e obstar inferências – como um conjunto de movimentos sobre um tabuleiro, em

<sup>53</sup> RORTY, Uma introdução a Empirismo e Filosofia da Mente, p. 17.

<sup>54</sup> BRANDOM, R. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

<sup>55</sup> BRANDOM, R. *Tales of the Mighty Dead Historical*. Essays in the Metaphysics of Intentionality. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 6-7.

<sup>56</sup> TINDALE, C. W. Out of the Space of Reasons – Argumentation, agents, and persons, in *Pragmatics and Cognition*, 19, 3, 2011, p. 383-398.

que um movimento, a configurar uma afirmação e justificação, corresponde a um comprometimento, donde se segue que tanto o que é afirmado como aquele que afirma – a subjetividade – habitam não apenas o reino empírico da descrição e do ser, mas também o reino normativo do dever. Para que, por exemplo, o uso de um conceito ou proposição conte efetivamente como um uso racional, não basta a mera declaração e tampouco a declaração ou aplicação contextualmente correta, mas sim que a declaração seja intencionalmente compreendida (ou que ao menos haja a possibilidade de se assim compreender) como estando em relação de inferência necessária com outras. O uso racional de conceitos e proposições compreende, portanto, uma dimensão normativa que não pode ser extirpada sem extirpar a própria racionalidade. Uma citação do próprio Brandom, diferenciando precisamente uma racionalidade inferencialista-pragmática de uma empírica, que nos ajuda a compreender essa concepção é a de que

We can respond differentially to red things by uttering the noise “That is red.” A parrot could be trained to do this, as pigeons are trained to peck at a different button when shown a red figure than when shown a green one. The empiricist tradition is right to emphasize that our capacity to have empirical knowledge begins with and crucially depends on such reliable differential responsive dispositions. But though the story begins with this sort of classification, it does not end there. For the rationalist tradition is right to emphasize that our classificatory responses count as applications of concepts, and hence as so much as candidates for knowledge, only in virtue of their role in reasoning. The crucial difference between the parrot’s utterance of the noise “That is red” and the (let us suppose physically indistinguishable) utterance of a human reporter is that for the latter, but not the former, the utterance has the practical significance of making a claim. Doing that is taking up a normative stance of a kind that can serve as a premise from which to draw conclusions. That is, it can serve as a reason for taking up other stances. And further, it is a stance that itself can stand in need of reasons, at least if challenged by the adoption of other, incompatible stances. Where the parrot is merely responsively sounding off, the human counts as applying a concept just insofar as she is understood as making a move in a game of giving and asking for reasons.<sup>57</sup>

Sob esse prisma, todo e qualquer conhecimento e toda e qualquer crença, incluindo as de colorido religioso, deixam-se expressar através de uma estrutura lógico-linguística sob a forma de uma relação entre sujeito e

---

<sup>57</sup> “Nós podemos responder diferentemente a coisas vermelhas emitindo o barulho ‘Isto é vermelho’. Um papagaio poderia ser treinado para fazer a mesma coisa, assim como os pombos são treinados para bicar um botão diferente quando apresentada uma figura vermelha em vez de apresentada uma verde. A tradição empirista está certa ao enfatizar que nossa capacidade de ter conhecimento empírico começa e depende crucialmente de tais disposições de resposta diferenciais confiáveis. Porém, embora a história comece com esse tipo de classificação, ela não termina aí. Porque a tradição racionalista está correta ao enfatizar que nossas respostas classificatórias contam como aplicações de conceitos e, portanto, tanto quanto como candidatas ao conhecimento, apenas em virtude de seu papel no raciocínio. A diferença crucial entre o enunciado do papagaio do barulho ‘Isto é vermelho’ e o enunciado

predicação, gravada na natureza também empírica do homem, ainda que ela própria não tenha essa natureza<sup>58</sup> (o que certamente poderia levantar o problema de sua relação, cuja resposta, no entanto, não cabe aqui). Se a racionalidade da ciência, como sustenta Sellars, reside na possibilidade de colocar qualquer reivindicação em jogo de dar e solicitar razões, e se a racionalidade mesma gravita em torno da capacidade ou possibilidade de se justificar inferencialmente *qualquer* proposição, então qualquer conteúdo proposicional, qualquer afirmação do tipo “o *Atman* se desenvolve em um sempiterno *samsara*” é racional – e assim é um candidato a se constituir em conhecimento –, porque não apenas é articulada conceitualmente, o que por si só já pressupõe o aprendizado pela via de aquisição de conceitos e o treino linguístico de dispor desses mesmos conceitos, mas porque, sobretudo, tem o potencial de desempenhar um papel inferencial com dimensão normativa, seja como premissa, seja como corolário, mas em qualquer dos casos dentro do espaço lógico das razões. Ainda que se rejeite como inválida ou falsa uma justificação estruturada sobre a premissa de que não se deve matar qualquer pessoa porque o Deus Abraâmico proibiu o assassinato com o Quinto Mandamento, a mera rejeição dessa premissa como não observável, ou mesmo a demonstração de que o silogismo correspondente não estabelece uma inferência lógica e válida entre premissa e conclusão, não transforma essa crença ou uma justificativa dessa natureza *ipso facto* em irracional, justamente porque a racionalidade desse exemplar de discurso religioso (e de todo e qualquer discurso religioso) radica na possibilidade de dar e solicitar razões e de dar e solicitar razões dentro de um espaço por assim dizer *bidimensional*, tanto lógico como social, não regido meramente por leis naturais e físicas (“empíricas”, em suma), mas especialmente por leis lógicas de inferências supraempíricas.

## Conclusão

Este artigo buscou responder positivamente ao problema que, em linhas gerais, deixa-se expressar na pergunta pela racionalidade do discurso religioso, independentemente de seu conteúdo (e.g., existência de Deus, imortalidade da alma, reencarnação etc.) e da forma com que ele é defendido

---

(suponhamos fisicamente indistinguível) de um repórter humano é que, para o último, mas não para o primeiro, o enunciado tem o significado prático de fazer uma reivindicação. Fazer isso é assumir uma postura normativa de um tipo que pode servir como premissa para tirar conclusões. Ou seja, pode servir de motivo para assumir outras posturas. Além disso, é uma postura que pode necessitar de razões, pelo menos se contestada pela adoção de outras posturas incompatíveis. Onde o papagaio está apenas respondendo, o homem conta como aplicando um conceito apenas na medida em que é entendido como fazendo um movimento em um jogo de dar e pedir razões”. (BRANDON, R. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press, 2001, p. 118-119).

<sup>58</sup> SELLARS, *Science, Perception, and Reality*, p. 161-164.

(se, por exemplo, em um dogma, cânone, uma disciplina teológica etc.). Essa resposta foi articulada sobre dois eixos: (a) em um, negativo, explicitamos a origem e a natureza de um tipo específico de discurso “antirreligioso”, centrado na negação da racionalidade da religião, e o identificamos como vinculado a uma racionalidade que nominamos “deflacionária”; e (b) outro, positivo, serviu ao propósito de apresentar uma concepção de racionalidade distinta, com base na qual qualquer discurso religioso pode ser considerado “racional”. Essa racionalidade, “pragmática” e “inferencialista”, pode ser canonicamente sumariada na seguinte definição de Brandom: “to be rational is to play the game of giving and asking for reasons. To be rational is to be a producer and consumer of reasons: things that can play the role of both premises and conclusions of inferences. So long as one can assert and infer, one is rational”<sup>59</sup>. Se a linha de raciocínio que estabelecemos for correta, e afirmamos em conclusão que seja, e se, portanto, entendemos por “racional” algo conforme à razão, basta então tanto identificar o modelo de racionalidade (= razão) cuja pressuposição permite aquilatar como “irracional” o discurso religioso como rejeitá-lo como impróprio. Foi esse o primeiro movimento desta vindicação. O que reivindicamos ser uma “racionalidade deflacionária” é um tipo de subjetividade que se desenvolveu concomitantemente com as ciências empíricas, com as quais se identificou e cujos padrões, paradigmaticamente a experiência, assumiu como guias fiéis da razão. Rejeitamos esses critérios como insuficientes à constituição de uma racionalidade. A essa rejeição, no entanto, seguiu-se a proposição de outra concepção de subjetividade, à qual um elemento presente na obra de Wilfrid Sellars, o espaço lógico das razões, apresenta-se como mais apropriado na caracterização de racionalidade. Advogamos, portanto, que a racionalidade, muito antes de manifestar-se em aspectos empírico-sensíveis de que animais também dispõem, é verdadeiramente dimensionada em um campo supraempírico, em que a observação e a percepção *lato sensu*, conquanto não descartadas, cedem o lugar principal à linguagem e à articulação de seus elementos mais básicos, como conceitos. A racionalidade, enfim, não é exatamente um constructo do indivíduo, mas da comunidade linguística da qual tanto ele como o fenômeno religioso fazem parte por igualmente fazerem parte do jogo de articular razões.

## Referências

- AYER, A. J. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications Inc, 1952.
- BACHELARD, G. *A formação do espírito científico*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.
- BEISER, F. *Depois de Hegel. A filosofia alemã de 1840 a 1900*. Tradução de Gabriel Ferreira. São Leopoldo: UNISINOS, 2017.

---

<sup>59</sup> BRANDOM, R. *Tales of the Mighty Dead*. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 6.

- BLUMENBERG, H. "World Pictures and World Models". In: BAJOHR, Hannes; FUCHS, Florian; KROLL, Joe Paul (org.). *History, metaphors, fables: a Hans Blumenberg reader*. Signale transfer German theory in translation. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2020. p. 40–52.
- BRANDOM, R. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- BRANDOM, R. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- BRANDOM, R. *Tales of the Mighty Dead Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BRANDOM, R. *Um guia de estudos a Empirismo e Filosofia da Mente*. In: SELLARS, W. *Empirismo e Filosofia da Mente*. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CAPALDI, N. *David Hume: the Newtonian philosopher*. Boston: Twayne Publishers, 1975.
- CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. V. IV: Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932). Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957.
- CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- CLIFFORD, W. K. *The ethics of belief and other essays*. Amherst: Prometheus, 1999.
- D’ALEMBERT, J. *Mélanges de Littérature, d’Histoire et de Philosophie*. Vol. IV. Amsterdam: 1759.
- DEVRIES, Willem A.; TRIPLETT, Timm; SELLARS, Wilfrid. *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars’s Empiricism and the Philosophy of Mind, Including the Complete Text of Sellars’s Essay*. Indianapolis, IN: Hackett Pub Co Inc, 2000.
- DUHEM, P. *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. 10 volumes. Paris: Hermann, 1959.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. 4.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- FREULER, L. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Paris: Vrin, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Holzwege (1935-1946)*. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1950.
- HUME, D. *História natural da religião*. Tradução e notas de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2. Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.



- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. 2. Ed. Ed. Walter Biemel. Husserliana VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- ISRAEL, J. I. *The Enlightenment that failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- PASCAL, B. *Pensées*. Édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern. Paris: Gallimard Folio classique, 1977.
- PIRES, A. S. T. *Evolução das ideias da Física*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2008.
- PORTA, M. A. G. *Estudos neokantianos*. São Paulo: Loyola, 2011.
- PYLE, A. *Atomism and its Critics: From Democritus to Newton*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.
- RORTY, R. *Uma introdução a Empirismo e Filosofia da Mente*. In: SELLARS, W. *Empirismo e Filosofia da Mente*. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ROSSI, P. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001.
- RUSSEL, B. *Por que não sou cristão e outros ensaios a respeito da religião e assuntos afins*. Tradução de Ana Ban. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989.
- SELLARS, W. *Science, Perception, and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- TAYLOR, C. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, C. *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- TINDALE, C. W. Out of the Space of Reasons – Argumentation, agents, and persons, in *Pragmatics and Cognition*, 19, 3, 2011, p. 383-398.
- VOGT, C. *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Giessen: Ricker, 1853.
- WESTFALL, R. S. *The Construction of Modern Science: Mechanisms and Mechanics*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Endereço dos autores:

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
Centro de Ciências Humanas  
Avenida Unisinos  
São João Batista  
93022-000 São Leopoldo – RS – Brasil  
Email: gabrielferreira@unisinos.br  
exolli.brali@gmail.com