





# O problema do naturalismo na psicologia da religião de William James segundo Charles Taylor

## The problem of naturalism in William James's psychology of religion according to Charles Taylor

**Felipe Henrique Canaval Gomes**

 <https://orcid.org/0000-0002-0271-5304>

**Reinaldo Furlan**

 <https://orcid.org/0000-0003-2117-3886>

Universidade de São Paulo  
Brasil

### Resumo

A partir da obra de Charles Taylor, tratamos das repercussões do naturalismo na obra de William James. Primeiro apresentamos a noção tayloriana de naturalismo (ético-moral), ao que ele contrapõe sua teoria hermenêutica. A seguir, tratamos do conceito jamesiano de experiência religiosa e discutimos sobre suas principais características apontadas por Taylor. Em seguida, apresentamos as críticas de Taylor a esse conceito e discutimos em que sentido James teria esposado algumas das teses do naturalismo ético-moral.

**Palavras-chaves:** naturalismo; psicologia da religião; experiência religiosa; Charles Taylor; William James.

### Abstract

Starting from the work of Charles Taylor, we deal with the repercussions of naturalism in the works of William James. First, we present Taylor's notion of naturalism (ethical-moral), to which he opposes his hermeneutic theory. Next, we deal with the Jamesian concept of religious experience and discuss its main characteristics pointed out by Taylor. Then, we present Taylor's criticisms of this concept and discuss in what sense James would have espoused some of the theses of ethical-moral naturalism.

**Keywords:** naturalism; psychology of religion; religious experience; Charles Taylor; William James.

O grande problema enfrentado pela obra do filósofo canadense Charles Taylor é o "naturalismo" (*naturalism*).

De modo geral, o naturalismo é descrito por Taylor (1985a) como o conjunto de visões de mundo e de teorias, presentes nas ciências humanas e sociais, cuja ambição é moldar o estudo da vida e da ação humanas a partir das ciências da natureza. Embora não seja um conceito unívoco, na filosofia das ciências, o naturalismo é definido como sendo:

uma teoria do conhecimento que nega radicalmente... a especificidade das ciências humanas e a validade de seus conhecimentos, sob o pretexto de que o único modelo de ciência passível de ser aceito como verdadeiro, deve ser o das ciências naturais (Taylor, 1985a, p. 78).

Sob essa perspectiva, apenas as metodologias empíricas dispõem de bases



sólidas para a produção do conhecimento verdadeiro, de modo que as metodologias comuns às ciências humanas e sociais deveriam ser substituídas pelo método eficaz em ciências como a física, a química, ou a biologia, ou as suas ciências aplicadas. Esse tipo de naturalismo é denominado por Papineau (2007) e Baker (2013) de naturalismo “metodológico”. Mas Taylor não se detém apenas nessa consideração. Como já discutimos em outro artigo, Taylor alega que, sob o naturalismo metodológico, habitaria a pretensão de descrever o mundo social e as instituições coletivas a partir de concepções, ancoradas numa visão individualista da “natureza humana” (Gomes & Furlan, 2023).

Taylor (1985a) caracteriza esse naturalismo como “uma família de correntes de pensamento” (p. 1), cujos dos atributos principais são retratados tanto pela redução da complexidade conceitual dos fenômenos humanos, por vezes substituídos por conceitos das ciências da natureza, quanto pela redução da complexidade política e social das instituições coletivas, descritas, sobretudo, por teorias políticas atomistas, que entenderiam a “política cultural como uma questão de ‘orientação’ dos indivíduos” (p. 2).

Em um livro publicado em 2002, Taylor tece uma série de críticas à obra de William James. Embora nunca associe James diretamente a alguma corrente do naturalismo, suas críticas parecem apontar para a ligação entre algumas dessas críticas naturalistas e a obra de James.

Nosso artigo foi dividido em três partes. Na primeira, aprofundamos o estudo do naturalismo, mostrando como Taylor o define. Em seguida, vamos seguir os pontos levantados por Taylor acerca da psicologia da religião de James, tendo como foco o estudo jamesiano das “experiências religiosas” (*religious experiences*). Na terceira parte, discorreremos sobre a natureza das críticas de Taylor a James, apontando quais seriam os principais *déficits* de sua compreensão científica sobre o fenômeno da religião de acordo com a leitura de Taylor.

## **A crítica de Taylor ao naturalismo ético-moral**

Na filosofia contemporânea, o naturalismo é um conceito aberto. Os pesquisadores contemporâneos interpretam a noção de maneiras bastante diferentes, de modo que o termo adquiriu contornos variados. Nem sempre defendendo conceito unitário, muitos estudos já partem de perspectivas singulares, como os estudos sobre o naturalismo “biológico” (Anderson, 2022), o naturalismo “social” (Hartmann & Särkelä, 2023), ou, mais especificamente, o naturalismo “liberal” (De Caro & Macarthur, 2022), ou mesmo o naturalismo “dialético” (Bookchin, 2022), para ficarmos apenas com alguns exemplos. Além disso, não existe um consenso sobre a história da aplicação desse conceito, ora usado para tratar da filosofia antiga (De Caro & Macarthur, 2022), ora da filosofia barroca (Flanagan, 2021), ora da filosofia



clássica alemã (Corti & Schülein, 2022).

No entanto, se formos rastrear as origens históricas do termo, Papineau (2007) defende que o termo teria surgido na primeira metade do século XIX, entre os filósofos estadunidenses John Dewey, Ernest Nagel, Sidney Hook e Roy Wood Sellars, que postulavam uma concepção de realidade exclusivamente imanente:

Esses filósofos buscavam alinhar mais estreitamente a filosofia à ciência. Eles exortavam que a realidade deveria ser esgotada pela natureza, não contendo nada de 'sobrenatural', e que o método científico deveria ser usado para investigar todas as áreas da realidade, incluindo o 'espírito humano' (Papineau, 2007, s/p.).

A partir dessa definição, geralmente divide-se o naturalismo em duas correntes: a ontológica e a metodológica. O naturalismo ontológico, também conhecido como metafísico, é uma visão filosófica de que não há nada além de entidades naturais – isto é, objetos de estudos compreendidos pelas ciências da natureza. Segundo Papineau (2007), esse naturalismo buscaria explicar como diferentes tipos de coisas poderiam produzir diferentes tipos de causalidades no mundo espaço-temporal. Já a vertente metodológica é uma visão sobre a filosofia e as ciências, mais particularmente como as formas de investigar a realidade reivindicariam "algum tipo de autoridade geral para o método científico" (s. p.).

No campo da filosofia da religião, Draper (2005) distingue outro tipo de naturalismo metodológico, que entenderia que a religião não teria relevância dentro da ciência, já que as ciências naturais não requereriam uma atitude específica em relação à crença e a fé, podendo ser praticada tanto por pesquisadores religiosos, quanto por ateus ou agnósticos. Essa tese tem repercussões diferentes no campo da filosofia da religião. Numa linha de argumentação distinta, Plantinga (2011) alega que o teísmo é compatível com algumas teorias científicas, mas não dentro do quadro do naturalismo.

Baker (2013), por sua vez, defende que o naturalismo apresenta interpretações mais fortes e mais fracas. As interpretações mais fracas seriam aquelas em torno da concepção de que não há uma realidade sobrenatural. Já em sua versão mais forte, a ciência seria "o árbitro da realidade e do conhecimento" (p. xvi). A autora defende que tal leitura do naturalismo romperia as distinções entre o naturalismo metodológico e ontológico, pois, em seu constructo mais forte, o naturalismo englobaria os dois, significando que "a realidade é apenas o que as ciências naturais podem observar" e aquilo que as pessoas podem acreditar "são justificáveis apenas pelos métodos da ciência" (p. xvi).

Na Introdução (Taylor, 1985a), vimos que Taylor parece partir de um conceito bastante similar ao de naturalismo metodológico tal como é listado pelos autores que citamos acima. No entanto, na mesma linha de Baker, Taylor (1985a) acredita que existe uma versão "mais forte" de naturalismo, ou, em suas palavras



uma “motivação metafísica” (*metaphysical motivation*) (p. 2) comum a todas as vertentes do naturalismo. Pensado a partir de uma leitura crítica das ciências do comportamento humano, mas não limitado a elas, este tipo de naturalismo abrangente seria uma espécie de entendimento sobre as capacidades do agenciamento, daquilo que é muitas vezes imaginado como uma condição subjacente ao comportamento humano, uma condição que nos descreve como:

capazes de realizar uma espécie de desprendimento (*disengagement*) do nosso mundo ao objetificá-lo. Objetivamos nossa situação na medida em que podemos superar um sentido dela como o que determina para nós nossos propósitos e fins paradigmáticos, e podemos vir a vê-la e funcionar nela como um ambiente neutro, dentro do qual podemos efetuar a propósitos que determinamos a partir de nós mesmos (Taylor, 1985a, p. 4).

Tal motivação tomaria a forma de discursos, doutrinas, convicções ou compreensões de fundo – em uma palavra recorrente na obra de Taylor (1985a), “imagens” (*images*) ético-morais –, nem sempre articuladas ou trazidas ao primeiro plano, sendo muitas vezes tomadas como aquilo que se deve partir sem questionar, podendo ser tanto tidas como verdadeiras *per se*, vistas como algo inerente aos seres humanos, ou, em alguns casos, como condições ideais que seriam as melhores formas de se reconhecer a dignidade, a liberdade, a igualdade humana, dentre outros valores.

Taylor (1985a, 1989) afirma que esse ideal implica aceitar a suposta divisão ontológica entre a dimensão imaterial dos seres humanos – a racionalidade, a alma, a consciência etc. – e a dimensão sua física, isto é, o corpo e, por extensão, o próprio mundo material como elemento *a priori* ou anterior ao entendimento do mundo, ou a racionalidade. E esse é justamente o ideal “moral” desse tipo de naturalismo. Ao propor uma divisão ontológica irreconciliável entre sujeitos e mundo, essa acepção do naturalismo entende que os humanos podem legitimamente desvencilhar-se de qualquer obrigação moral imposta “de fora”, do mundo exterior entendido tanto como natureza biológica e mundo espaço-tempo, mas também como mundo social: linguagem, comunidade e experiências coletivas. Os únicos apelos legítimos seriam os que vêm “de dentro”, aqueles que as pessoas confeririam a si mesmas.

Para Taylor (1989), a principal consequência disso é que a imagem naturalista de agente humano os representa como sendo capazes de se desvencilhar do mundo, de desengajar-se tanto com as coisas: as imagens do sagrado, os lugares divinos, os pontos de danação, tão comuns no imaginário encantado, mas também com as obrigações morais impostas pela coletividade. O único apelo moral legítimo seria aquele que um sujeito conferiria a si mesmo. E desprovido de seu poder contra nós, o mundo percebido perde qualquer atribuição de agente, ele pode ser entendido como uma *coisa*, um objeto, que pode ser instrumentalizado para atingirem-se os fins pré-estabelecidos pelo agente isoladamente. É nesse sentido que o filósofo



trata o naturalismo como um “ideal de desengajamento” (*ideal of disengagement*):

O desengajamento é sempre correlativo a uma ‘objetificação’... Objetivar um determinado domínio implica privá-lo de sua força normativa para nós. Se tomarmos um domínio do ser no qual até agora o modo como as coisas são tem estabelecido normas ou padrões para nós, e assumirmos uma nova postura, neutra, descreveremos isso como objetificação (Taylor, 1989, p. 160).

O que esse tipo de naturalismo nega, então, só pode ser descrito assumindo uma postura hermenêutica em vista das capacidades de agência e das qualidades de mundo. Dentro dessa visão, Taylor (1985a) descreve os seres humanos via a noção de “autointerpretação” (*self-interpretation*): “Um agente humano plenamente competente não apenas tem algum entendimento (que pode ser também mais ou menos *mal*-entendido) de si mesmo, mas é parcialmente constituído por esse entendimento” (p. 3). Mais precisamente, a autointerpretação é também um “autoentendimento” (*self-understanding*), isto é, não apenas o mundo ao redor é alvo de interpretações, mas a própria compreensão que as pessoas fazem de si é também objeto dos mesmos recursos hermenêuticos.

Mas esse passo interpretativo já é um interdito ontológico do naturalismo ético-moral – a ideia de que mundo exterior e ser imaterial não possam ser objetos das mesmas metodologias, e, como afirmamos anteriormente, a força daquela visão naturalista não é tanto decorrente do ideal de uma capacidade humana de objetificação do mundo exterior.

Esse naturalismo não seria capaz de acessar que nosso autoentendimento como pessoas incorpora elementos do mundo social. Mas precisamente, a compreensão que fazemos de nós mesmos enquanto agentes incorpora um “pano de fundo” (*background*) de “avaliações fortes” (*strong evaluations*), isto é, um conjunto de “distinções entre coisas que são reconhecidas como de importância ou valor categórico ou incondicionado ou superior, e coisas que carecem disso ou são de menor valor” (Taylor, 1985a, p. 3). Bem posicionada, uma leitura realista das capacidades humanas de agenciamento não seria uma descrição dos supostos poderes de objetificação, mas um relato sobre como as pessoas são capazes de se posicionar em um mundo “definido por distinções de valor” (p. 3). Assim, a contra-imagem que o filósofo oferece a do agente naturalista é a do agente humano como um:

ser para quem surgiram certas questões de valor categórico, e que receberam, pelo menos respostas, parciais. Talvez estes tenham sido dados com autoridade pela cultura mais do que foram elaborados na deliberação da pessoa em questão, mas são dele no sentido de que são incorporados em sua autocompreensão, em algum grau e forma (Taylor, 1985a, p. 3).

A ausência de considerações sobre as avaliações fortes são o principal motivo da insatisfação do filósofo com aquele tipo de naturalismo. Ao passo que a objeti-



ficação do mundo torna irrelevante qualquer descrição explicitamente ético-moral sobre a relação entre os agentes e o mundo, as avaliações fortes procuram mostrar que as pessoas estão vinculadas ao mundo não apenas pelo mero desejo, capricho ou propósito instrumental, mas porque as entendemos como uma obrigação ou um apelo moral.

Em outro texto (Gomes & Furlan, 2023), mostramos como Taylor alega que esse naturalismo teria surgido. Lá, discorremos como a imagem do agente desengajado emergiu de uma concepção moral em que os seres humanos eram retratados como agentes útil-maximizadores por natureza, cabendo ao processo de desenvolvimento capitalista desvelar tal suposta condição perene da humanidade. A força desse argumento estaria em criar “estórias de subtração” (*subtraction stories*), isto é, narrativas, embora equivocadas, que tratam das transformações da modernidade, mas também da ciência, da condição humana e da sociedade que as explica pela imagem do desengajamento, isto é, são estórias sobre como:

os seres humanos perderam, ou se desvencilharam ou libertaram de certos horizontes anteriores, confinantes, ou ilusões, ou limitações de conhecimento. O que emerge desse processo... deve ser entendido em termos de características subjacentes da natureza humana que estavam lá o tempo todo, mas foram impedidas pelo que agora é deixado de lado (Taylor, 2007, p. 22).

Como história dos saberes, as estórias de subtração ofereceriam uma espécie de relato linear sobre o desenvolvimento científico: basta abandonar qualquer referência a Deus, desconfiar de qualquer tipo de crença, e adotar uma postura crítica contra qualquer certeza supostamente reconfortante que, necessariamente, se assumirá uma atitude típica do racionalismo instrumental, e se verá surgir a natureza *in toto*, purificada de qualquer culturalismo ou concepção mágica. Essas leituras da história dos saberes tendem a ver a religião como coisa do passado, como traço de uma cultura de nossos antepassados que já foi superado. Os agentes modernos são operadores das ciências: a religião não oferece nem explicação racional, nem reconforto racional, aos valores dos tempos modernos (Gomes & Furlan, 2023).

Segundo Taylor (2002), no final do século XIX, William James se batia com essa questão. James estava às voltas com os “vetos agnósticos”, isto é, a postura ética dos cientistas de que só “podemos ganhar o direito de acreditar em uma hipótese apenas tratando-a primeiro com o máximo de suspeita e hostilidade” (Taylor, 2002, p. 46). Mas James estava ciente dos equívocos dessa leitura, e entendia que o acesso ao conhecimento das coisas dependia de nosso envolvimento com elas, pois reconhecia que existiam “alguns domínios em que as verdades serão escondidas de nós, a menos que caminhemos pelo menos até a metade do caminho em direção a elas” (Taylor, 2002, p. 46).

Para James, a visão agnóstica das ciências “não é o intelecto contra todas



as paixões; é apenas o intelecto com uma paixão estabelecendo sua lei” (James, 1896/1992, p. 445). A postura de James vai ao sentido oposto das premissas do mundo objetificado do naturalismo metodológico. Segundo Taylor (2002), James recusava a compreensão de um mundo neutro em relação a valores e salientava a pluralidade de perspectivas morais que existem sob qualquer posição que se considere racional.

Todavia, apesar de romper com as primeiras camadas do naturalismo, a leitura que Taylor (2002) parece indicar que James ainda teria se mantido preso a alguns postulados do naturalismo ético-moral. Mesmo se afastando do reducionismo científico, James teria abraçado uma visão reducionista do comportamento humano, que repercutiram em seu conceito fundamental: a experiência religiosa.

### **O individualismo religioso de James**

Para Taylor (2002), o grande problema de James é sua abordagem sobre a religião. Mas ele não atribuiu esse problema a um demérito, ou a uma falha de James: essa leitura da religião seria largamente “difundida no mundo moderno”, estando “presentes tanto em nossa época, quanto na de James” (pp. 3-4).

De início, Taylor (2002) salienta que “James vê a religião principalmente como algo que os indivíduos a vivenciam” (p. 4) e que a religião pode ser mais bem entendida como uma “experiência” (*experience*), isto é, algo que é vivido ou sentido diretamente pelas pessoas – algo que seria mais fundamental ou melhor observado do que o pertencimento a uma religião dogmática: “[James] faz uma distinção entre a experiência religiosa viva, que é a do indivíduo, e a vida religiosa [comum], que é derivada [da experiência original individual], porque é tomada de uma comunidade ou igreja” (p. 4).

Taylor (2002) alega que o agente humano isolado ou pensado sem conexões coletivas seria o ator central da experiência religiosa jamesiana. Ao buscar as fontes da experiência religiosa, James teria identificado no agente humano socialmente isolado ao mesmo tempo fomentador e receptor da experiência religiosa.

James (1902/2002) descreve a experiência religiosa pelos “os sentimentos, os atos e as experiências de homens individuais em sua solidão, na medida em que eles se apercebem de estar em relação a tudo o que consideram divino” (pp. 29-30). A seu ver, tal concepção da vida religiosa permitiria à sua psicologia firmar um campo de estudo sem precisar adentrar em grandes controvérsias teológicas: “Nestas conferências..., as experiências pessoais imediatas preencherão amplamente nosso tempo, e dificilmente consideraremos teologia ou eclesiasticismo” (James, 1902/2002, p. 30).

James (1902/2002) procurou, assim, distinguir entre pelo menos dois tipos de experiências. Uma delas é a do “crente religioso comum (*ordinary religious*



*believer*)”, que teve “sua religião feita por outros, comunicada pela tradição, e determinada a formas fixas por imitação e mantida pelo hábito” (p. 11). A outra é a experiência fundadora, aquela que seria virtualmente responsável pela fundação da seita ou religião desde seu primórdio. Um estudioso da experiência religiosa pouco se beneficiaria em estudar a “vida religiosa de segunda mão” (p. 11) do crente ordinário, já que esta experiência seria decorrente de uma que foi originalmente vivida por outro agente e, posteriormente, institucionalizada, perdendo, assim a riqueza original:

quando uma religião se tornou uma ortodoxia, seus dias de interiridade acabaram: a primavera está seca; os fiéis vivem exclusivamente [de experiências] de segunda mão e apedrejam os profetas. A novel igreja, a despeito de qualquer bondade humana que ela possa promover, pode ser considerada doravante como uma aliada firme em todas as tentativas de sufocar o espírito religioso espontâneo e de parar todos os borbulhões posteriores da fonte da qual em dias mais puros ela extraiu sua própria fonte de inspiração (James, 1902/2002, p. 263).

Para James (1902/2002), então, as religiões estabelecidas apenas refletem uma luz cuja origem não é deles – e é para os sóis da experiência religiosa que sua atenção se volta. A esses iluminados, ele chama de “gênios”:

Devemos procurar antes as experiências originais que estabeleceram padrões para toda essa massa de sentimentos sugeridos e conduta imitada. Essas experiências só podemos encontrar em indivíduos para quem a religião existe não como um hábito maçante, mas como uma febre aguda. Tais indivíduos são ‘gênios’ na acepção religiosa (James, 1902/2002, p. 11).

Ao optar pela experiência religiosa “original”, James (1902/2002) não esconde que essa não é apenas uma opção metodológica, por motivos de clareza das fontes, mas que é também uma escolha política. A opção pela exclusão das religiões estabelecidas do campo de sua psicologia da religião visa captar as experiências a despeito dos preconceitos – religiosos ou não – que cercam o panorama da vida moderna, almejando, dessa maneira, açambarcar o fenômeno religioso em toda a diversidade:

A palavra ‘religião’, como comumente usada, é equívoca. ... quando ouvimos a palavra ‘religião’ hoje em dia, pensamos inevitavelmente em alguma ‘igreja’ ou outra; e para algumas pessoas a palavra ‘igreja’ sugere tanta hipocrisia e tirania e mesquinhez e tenacidade de superstição que, de uma maneira totalmente sem discernimento, eles se gloriam em dizer que estão ‘desanimados’ com a religião. Mesmo nós que pertencemos a igrejas não isentamos outras igrejas além da nossa da condenação geral (James, 1902/2002, p. 261).

Ocupando-se da manifestação religiosa naquilo que acredita ser seu fenômeno mais original, a experiência individual, James destaca o potencial rebelde





dessa experiência, já que seria portadora de uma espécie de anarquismo religioso, a que as religiões estabelecidas costumeiramente condenam como blasfêmia ou heresia:

A experiência individual original... sempre apareceu como uma espécie de inovação herética para aqueles que testemunharam seu nascimento. Nua vem ao mundo, e solitária; e sempre, pelo menos por um tempo, leva aquele a quem a possui ao deserto, muitas vezes para o deserto literal ao ar livre, onde Buda, Jesus, Maomé, São Francisco, George Fox e tantos outros tiveram que ir (James, 1902/2002, pp. 261-262).

Taylor (2002) interpreta esse apelo jamesiano à experiência individual como sendo uma versão do mote da Reforma Protestante de “levar a religião a sério”, isto é, de envolver-se com a religião de forma mais pessoal e mais comprometida do que a mera ritualística das religiões estabelecidas. Tal apelo seria por uma igualdade radical entre os crentes e por uma distribuição igualitária das obrigações religiosas: “Os reformadores... tendiam a deslegitimar a distinção entre fiéis plenamente comprometidos e os outros, não tão comprometidos” (Taylor, 2002, p. 10).

O apelo renovado à experiência única do crente fundava-se, então, em uma espécie de democracia da fé, que não estabelecia mediações entre a crença do mais comuns do povo e os altos emissários da Igreja – de modo que cada indivíduo era pensado como sendo uma entidade completa de produção e responsabilidade por sua crença. Segundo Weber, na versão mais radical do reformismo, o calvinismo tinha como efeito um profundo:

sentimento de inaudita *solidão interior do indivíduo*. No assunto mais decisivo da vida nos tempos da Reforma — a bem-aventurança eterna — o ser humano se via relegado a traçar sozinho sua estrada ao encontro do destino fixado desde toda a eternidade. Ninguém podia ajudá-lo. Nenhum pregador: pois somente o eleito é capaz de compreender *spiritualiter* {em espírito} a palavra de Deus. Nenhum sacramento: pois os sacramentos, com certeza ordenados por Deus para o aumento de sua glória e sendo por conseguinte invioláveis, não são contudo um meio de obter a graça de Deus, limitando-se apenas a ser, subjetivamente, externa *subsídia* {auxílios externos} da fé. Nenhuma Igreja: pois embora a sentença *extra ecclesiam nulla salus* implique como sentido que quem se afasta da verdadeira Igreja nunca mais pode pertencer aos eleitos de Deus, resta o fato de que também os réprobos fazem parte da Igreja... (M. Weber, 1904/2004a, p. 95).

Mas em contraste ao espírito religioso reformista, Taylor (2004) salienta que, nas religiões pré-modernas, a ação religiosa vital era atributo de toda a sociedade, ou, pelo menos, de alguns sujeitos especializados. O filósofo cita, por exemplo, o ritual sacrificial dos Dinka, descrito por Godfrey Lienhardt (1961), em que:

os agentes principais do sacrifício, os ‘mestres do arpão de pesca’ são, em certo sentido, ‘funcionários’, agindo por toda sociedade; por



outro lado, toda a comunidade se envolve, repete as invocações dos mestres, até que a atenção de cada um fica focada e concentrada na ação ritual singular (Taylor, 2004, p. 53).

Taylor (2004, 2007) apresenta ainda exemplos semelhantes que ocorreram na Europa medieval: o pároco concede perdão aos pecados, consagra o pão e o vinho, unge os enfermos, celebra o matrimônio etc., ou, então, toda paróquia se unia para expulsar os demônios, se reunia nas procissões, comemorava os dias santos etc.

Assim, ao que nas religiões pré-modernas a comunidade ou alguns “funcionários” específicos detinham os poderes cruciais de acessar o sagrado, no mundo moderno, tal concepção de acesso privilegiado se desfez em nome da democracia da fé. Todo indivíduo pode acessar diretamente a graça de Deus, sem intermediários especiais ou sem a autorização da comunidade: isso é o que, segundo Taylor (2002), os reformadores entendiam como “levar a religião a sério” (p. 11). E mesmo depois de mais quinhentos anos depois da Reforma, a radicalidade desse apelo ainda estaria presente nos dias de hoje, entre crentes, e também descrentes, já que mesmo em visões de mundo irreligiosas seria comum deparar-se com o chamado de que romper com as religiões estabelecidas seria um “compromisso realmente interior” (p. 13).

Para Taylor (2002), então, a faceta político-metodológica da noção jamesiana de experiência religiosa encontra fundamento na concepção moderna de religião como um envolvimento pessoal. Essa leitura da religião coloca o indivíduo e seus sentimentos no centro do debate. Dentro dessa acepção, James teria tomado partido da “religião do coração” em detrimento da “religião da cabeça” (p. 18), isto é, se afasta dos dogmas e das estruturas hierárquicas em direção ao sentimento religioso e das expressões de fé individuais. Essas características que James valora na expressão religiosa dos modernos são igualmente importantes para entendermos o porquê de os “sentimentos” (*feelings*) serem considerados a fonte da vivência religiosa original.

Vimos anteriormente que os sentimentos fazem parte da definição jamesiana de religião, mas Taylor (2002) procura destacar ainda que sentimento e experiência religiosa em James são quase que a mesma coisa: “o verdadeiro *locus* [da religião] está na experiência, isto é, no sentimento, em oposição às formulações pelas quais as pessoas definem, justificam, racionalizam seus sentimentos (operações que, é claro, são frequentemente realizadas pelas igrejas)” (p. 7). Conectados, esses dois elementos se complementaríamos dentro do quadro do individualismo jamesiano, pois “os sentimentos... aparecem nos indivíduos” (p. 7). Na obra que tomamos como referência, James parece igualmente enfatizar esse ponto:

A individualidade é fundada no sentimento; e os recessos do sentimento, as camadas mais escuras e mais cegas do caráter, são os



únicos lugares do mundo em que captamos o fato real em formação e percebemos diretamente como os eventos acontecem e como o trabalho é realmente feito (James, 1902/2002, p. 387).

Segundo Matthew Ratcliffe (2008/2013), para James os sentimentos têm um valor existencial, uma vez que estruturam a experiência e pensamento humanos. Contra a concepção dominante de sua época, James teria defendido que os sentimentos “não são estados mentais que seguem a percepção e causam mudanças corporais. Em vez disso, as mudanças corporais relevantes são solicitadas pela percepção de maneira reflexa e o sentimento dessas mudanças é simplesmente a emoção” (p. 2).

Nessa linha, Taylor (2002) acentua que a importância dos sentimentos para James é que eles determinariam as ações humanas. Podemos reconhecer esse posicionamento como parte do posicionamento “pragmático” de James: colocados sob uma possível teoria do agenciamento, o fator determinante para uma ação são os sentimentos – e não as racionalizações ou argumentos sobre o resultado da ação.

García-Alandete (2009) explica que James distingue entre dois aspectos da experiência religiosa. Por um lado, James destacaria que as descrições sobre a experiência em si, isto é, aquela que é vivenciada exclusivamente pelo crente sem transmissão ou possibilidade de comunicabilidade para além de sua singularidade, é um atributo da experiência religiosa qualitativamente diferente de outro aspecto, sua racionalização, ou, mais precisamente, da possibilidade dessas experiências serem socialmente aceitas por um público menos comprometido com as peculiaridades da subjetividade da manifestação religiosa.

A diferença estaria na estrutura da linguagem: a experiência religiosa que se apoiaria na função figurativa. O comentador acentua que uma das características da experiência religiosa jamesiana é que o fato de ela ser inefável, isto é:

É próprio da experiência mística ser incomunicável, não podendo ser adequadamente expressa por meio de recursos linguísticos comuns. Isso torna as experiências místicas mais próximas dos estados afetivos do que dos intelectuais, e esta é sua nota dominante. Da mesma forma, estaria relacionado ao fato de que as expressões mais utilizadas são negativas (apofânticas) e paradoxais, para se referir à divindade e ao estado de êxtase místico. A linguagem usada pelos místicos para comunicar, na medida do possível, sua experiência geralmente faz uso de metáfora, paradoxo e antítese, superlativos e diminutivos, sendo uma linguagem autoimplicativa e testemunhal (García-Alandete, 2009, p. 122).

Mas Taylor (2002) levanta dúvidas quanto a esse desvio da linguagem. Poderia a experiência, enquanto sentimento, ser apenas uma “linguagem interior”, sem qualquer expressão publicizável? Ademais, na obra de James, “os sentimentos geralmente determinam a conduta, sem serem infletidos por racionalizações” (p. 8). Mais precisamente, as teorias religiosas, enquanto argumentos, racionalidades ou



mesmo estrutura institucional, teriam apenas um papel menor no fenômeno religioso. Elas seriam decorrentes daquela experiência original, uma espécie de *capitis diminutio* da riqueza que emana da vida sentimental. Veja-se, por exemplo:

As teorias que a Religião gera, sendo assim variáveis, são secundárias; e se se deseja apreender sua essência, deve-se olhar para os sentimentos e a conduta como sendo os elementos mais constantes. É entre esses dois elementos que existe o curto-circuito no qual ela realiza seu principal objetivo, enquanto as ideias e símbolos e outras instituições formam laços que podem ser perfeições e aperfeiçoamentos, e podem até mesmo algum dia se unir em um harmonioso sistema, mas que não devem ser considerados como órgãos com uma função indispensável, necessária em todos os momentos para o prosseguimento da vida religiosa (James, 1902/2002, p. 389).

Taylor (2002) considera, então, que sentimentos e ações humanos precisam ser lidos dentro de um quadro maior, que considere as relações entre experiência e linguagem. O filósofo canadense pondera que a relação entre experiência e sentimento possa passar ao largo de algum domínio duro da linguagem, ela não pode ser excluída por completo. Mas isso seria, supostamente, o que faria James: ele reduziria nossos sentimentos a apenas “emoções brutas” (Taylor, 2007, p. 712), sem considerar que os sentimentos carregam nossas percepções de afeto com o mundo que nos cerca, isto é, nossas avaliações fortes. E, para Taylor (2007), esse processo de desconectar os sentimentos das nossas avaliações fortes seria um aspecto daquele naturalismo ético-moral que tratamos acima.

Mas embora não circunstancial, esse elemento por si mesmo não insere James em todos os aspectos da descrição do naturalismo que tratamos na seção anterior. Ao aprofundarmos as críticas de Taylor a James, podemos observar melhor como a imagem da experiência religiosa jamesiana emula o ideal de desengajamento.

### **Limites da religião em James**

Agora que listamos as características da experiência religiosa em James, sua faceta político-metodológica e seu aspecto pragmático, podemos aprofundar as críticas de Taylor a elas.

De início, o filósofo canadense apresenta duas críticas, definidas como “empíricas”: (i) primeiro, ele discorre sobre o que James não observaria ao não tomar a experiência religiosa como sendo exclusivamente individual; mas também (ii) os problemas que existem em considerar apenas o sentimento como fonte dessa experiência, sem considerar as linguagens teológicas subjacentes a elas. Por fim, Taylor trata sobre um terceiro problema, de natureza não empírica, mas “transcendental”: (iii) tratando sobre a importância da linguagem que é solapada na constituição da experiência individual.



(i) Um problema da experiência religiosa à *la James* é, para Taylor (2002), a centralidade do indivíduo. Os aspectos coletivos da vida religiosa, como o pertencimento a uma instituição, o rito, a teologia e os dogmas que escapam à definição de experiência religiosa jamesiana.

Principalmente entre os protestantes, as imagens de pertencimento ao sagrado estiveram no indivíduo, a ponto de, por exemplo, como lembra M. Weber (1904/2004), o protagonista de um famoso folhetim reformista, *Pilgrim's Progress*, se afastar da própria família em busca da salvação eterna:

Christian [o protagonista], após tomar consciência de que se encontra na "cidade da perdição" e ser então surpreendido por um chamamento que o conclama a sair sem demora em peregrinação à cidade celestial. A mulher e os filhos agarram-se a ele — mas ele, tapando os ouvidos com os dedos, vai em frente gritando "Vida, vida eterna!"... Não há refinamento literário capaz de reproduzir melhor... o estado de espírito do crente puritano que no fundo só se ocupa consigo mesmo e só pensa na própria salvação (M. Weber, 1904/2004, p. 97).

Não obstante, alega Taylor (2002), mesmo na tradição moderna, a perspectiva coletiva nunca foi abandonada, ela apenas assumiu uma nova forma.

O que escaparia a essa descrição de James é o que Taylor (2002) denomina de "conexão religiosa" (*religious connection*), isto é, "a ligação entre o crente e o divino (ou o que quer que seja)" que é, geralmente, "mediada pela corporação, pela vida eclesial" (p. 23). Taylor lembra que um dos focos das religiões ocidentais é "viver de acordo com as demandas ditadas por Deus" (p. 24). Em geral, essas demandas tomam a forma que somos "chamados a viver juntos em amor fraterno e a irradiar esse amor como comunidade. Então, o *locus* da relação com Deus é (também) através da comunidade, e não simplesmente no indivíduo" (p. 24). Ele acentua ainda que esta maneira de sentir a vida religiosa é comum entre cristãos, sejam elas católicas ou protestantes.

Contudo, se poderia alegar, Taylor (2002) assevera, adotando-se uma perspectiva jamesiana rigorosa, tal apelo à vida comum pode ser visto como uma demanda institucionalizada de uma antiga experiência, ou, pelo menos, um dado histórico, com poucos acenos às experiências altamente individualizada dos modernos.

Taylor (2002) destaca, por outro lado, que nas sociedades pré-modernas "a presença de Deus era inevitável; a própria autoridade estava ligada ao divino, e várias invocações de Deus eram inseparáveis da vida pública" (p. 64). Este foi o modelo dominante na Idade Média, em que o mundo era "encantado" (*enchanted*) – Taylor usa aqui o antônimo da expressão weberiana de "desencantamento do mundo", isto é:

Em um mundo encantado há um forte contraste entre o sagrado e o



profano. Por sagrado, quero dizer certos lugares, como igrejas; certas épocas, como grandes festas; certas ações, como rezar a Missa, nas quais o divino ou o sagrado está presente. Contra estes, outros lugares, tempos, ações contam como profanos (Taylor, 2002, p. 65).

Nesse tipo de mundo, Taylor (2002) assevera, a presença de Deus é assinalada pelo sagrado e a sociedade política é vista como uma de suas expressões: o reino não existe apenas no mundo dos humanos e no tempo comum, mas é o reflexo da existência de outro reino, sobrenatural. O mundo encantado dispõe de uma espécie de ligação ontológica, um "componente 'ôntico'" (Taylor, 2004, p. 10) entre o mundo natural e o humano. Quando há uma transgressão dessa ordem, ela própria, ou algum elemento mágico, ou Deus, em última instância, age para recompor a ofensa.

Com o avanço da modernidade, no entanto, aqueles componentes ônticos teriam desaparecido. Dariam lugar ao que M. Weber (1919/2011) denominou de "desencantamento do mundo": a recusa dos "meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los"; finda a mágica, os homens modernos devem "recorrer à técnica e à previsão" como projeto de saber (p. 35). No campo moral, isso significou também "a rejeição a todo modo de consideração que em geral se pergunte por um 'sentido' para o acontecer intramundano" (M. Weber 1919/2016, p. 395). Nesse mundo, completa Taylor (2002), a noção medieval de "sagrado" é substituída pela de "projeto" (*design*):

Com o avanço do desencantamento, especialmente nas sociedades protestantes, outro modelo se formou, tanto em relação ao cosmos quanto à política. Nisso, a noção de projeto era crucial. Em relação ao cosmos, houve uma mudança do mundo encantado para um cosmos concebido em conformidade com a ciência pós-newtoniana, na qual não há absolutamente nenhuma possibilidade de que significados superiores sejam expressos no universo ao nosso redor (p. 66).

Para os primeiros modernos, isso não significou o desaparecimento de Deus da política, mas o lugar que Ele passou a ocupar não era mais o de garantidor continuidade moral entre os mundos natural e humano, e sim o de projetista de um universo cuja regularidade refletia sua "perfeição", algo que os seres humanos deveriam buscar reproduzir entre si. A ordem moral moderna não dispõe do mesmo componente ôntico da ordem anterior, mas isso não significa que ela não recorra a nenhum. A nova característica é que a realização da ordem não é mais por si mesma, pelo sentido que emana das coisas, ou por Deus, mas pela ação humana: cabe aos seres humanos implementar os desígnios de Deus (Taylor, 2002, 2004, 2007).

Contra as hierarquias de acesso ao sagrado, na nova ordem moral, todos "os homens foram criados iguais e foram dotados por seu criador de certos direitos



inalienáveis” (Taylor, 2002, p. 67). A vida política era constituída a partir de uma imagem de sociedade em que os “indivíduos que chegam a instituir uma entidade política sobre um fundo moral preexistente e com certos objetivos em vista”. E o traço moral era articulado em torno do “benefício comum” (*mutual benefit*), como a ideia de que “as pessoas já dispõem de obrigações morais comuns. [E] As obrigações políticas encaram-se como uma extensão ou aplicação desses laços morais basilares” (Taylor, 2004, p. 2). Mas tudo isso aconteceu nos primórdios da era moderna, e hoje se pode mesmo recorrer à ideia do benefício comum sem se requisitar a presença de Deus. Em todo caso, alega Taylor (2002, 2007), a conexão moderna entre o sagrado e o coletivo passa por um componente imanente: cabe aos seres humanos, *hic et nunc*, projetar os desígnios de Deus na sociedade.

Em conclusão, sob o modelo moderno há uma separação *formal*, mas não *material* entre estado e religião. Isto é, os regimes políticos se tornaram seculares, eles não expressam, necessariamente, ou expressam apenas formalmente (como é o caso da Inglaterra ou dos países nórdicos), uma vinculação entre estado e igreja. Mas, por outro lado, ainda é comum a vinculação entre a identidade política de diversas sociedades ocidentais não com uma igreja, mas com uma religião. Isso não significa, portanto, que a descrição das experiências individuais feitas por James seja um desacerto, mas que elas convivem com expressões em que o cerne da religiosidade está conectado a uma identidade coletiva, seja ela nacional, regional ou transnacional.

(ii) Há também o problema das linguagens teológicas. Como vimos, James excluiu a teologia centro da vida religiosa e Taylor (2002) alega que esse posicionamento é bastante difícil de acomodar na história do cristianismo ocidental. Taylor alega que James centralizou a análise da experiência em uma versão do cristianismo, no Protestantismo, cujas características centrais giram em torno da experiência individual. No entanto, mesmo nessa tradição, é difícil afirmar que a teologia e a dogmática cristã não teriam importância. Mesmo se se quisesse – tal como James – evitar o debate teológico, seria preciso conceder em algumas posições. Taylor exemplifica que “o modo de vida devocional, prático e (se houver) sacramental precisa de alguma articulação [teológica] mínima do que se trata: algumas formulações proposicionais são inevitáveis – sobre Deus, a Criação, Cristo e coisas semelhantes” (p. 26). Da mesma forma que não se pode excluir a experiência religiosa individual de sua expressão coletiva, também não se pode isolá-la das linguagens teológicas.

Para Taylor (1985a), tal compreensão das faculdades de agenciamento centrados no indivíduo omite nossa autocompreensão como seres autointerpretativos. Essas capacidades do comportamento humano são constituídas por linguagem e cultura, que são mantidos e renovados no seio de uma comunidade. A comunidade é uma das fontes da subjetividade, uma vez que as autointerpretações são



extraídas do contexto de intercâmbio entre comunidade e agentes. Em vista da comunidade, “um ser humano sozinho não é apenas impossível não apenas *de facto*, mas também *de jure*” (p. 8), isto é, viver sozinho não é apenas materialmente insuportável, mas escapa também dos limites daquilo que pode ser entendido uma como vida humana digna.

Para Taylor (1985a), então, os agentes humanos estão em constante trânsito com a comunidade, e entendê-los *a priori* ou a despeito dessas ligações é ignorar o principal elemento que constitui as fontes de nosso comportamento:

Fora da conversação contínua de uma comunidade, que fornece a linguagem pela qual traçamos nossas distinções de fundo, a ação humana do tipo que descrevo acima seria não apenas impossível, mas inconcebível. Como organismos, somos separáveis da sociedade - embora possa ser difícil sobreviver como um ser solitário; mas como humanos essa separação é impensável (Taylor, 1985a, p. 8).

Taylor (1985a) trata da relação entre comunidade e agentes por meio da noção de autocompreensão: os comportamentos podem ser diferentes a depender das línguas e culturas em que eles estão inseridos.

Assim, quanto à distinção das funções de linguagem trazida por García-Alandete, embora sem tratar especificamente sobre esse autor, Taylor (2002) lembra que os sentimentos religiosos são sempre sobre alguma coisa e que a cada coisa diferente, cabe um tipo de linguagem. Ele destaca ainda que é bastante improvável que exista uma linha divisória entre a mera descrição das experiências religiosas e a teorização teológica:

Onde é que se desenha a linha?... fazer certas “experiências” – St. Teresa, por exemplo – exigem muito mais em termos de fundo proposicional [teológico] do que outros? Se há alguns que o exijam mais do que outros, o que acontece nesses casos em que, em um suposto curto-circuito, o sentimento contorna a teoria em seu caminho para influenciar a conduta? (Taylor, 2002, p. 27).

Para Taylor (1985b), todo sentimento tem um “objeto”, isto é, uma situação ou valor que causa no agente aquela emoção. As emoções sempre são sobre identificável no mundo exterior, e nunca apenas dados interiores. Para ele, mesmo experiências que parecem não se referir a nada, como o pavor ou a ansiedade, são antes o resultado da inabilidade momentânea de ter consciência da situação.

Ademais, um dos grandes motes das ciências interpretativas é de que só se pode demandar rigor na exata medida em que a natureza do tema o admite: Aristóteles afirma que da mesma forma que não faz sentido exigir conclusões aproximadas de um matemático, também não cabe exigir demonstrações exatas de um orador. Então, não faria sentido distinguir a experiência das teologias pelo uso recorrente da linguagem figurativa, já que a experiência não poderia ser mais





bem descrita pela linguagem denotativa – seja ela da teologia ou das ciências da natureza.

(iii) Por fim, sob a perspectiva transcendental, a própria ideia de uma experiência que não tem nenhuma conformação coletiva parece impossível. Taylor (2002) alega, por exemplo, que um argumento familiar tanto a Hegel, quanto a Wittgenstein, é o de que uma “experiência não pode ter conteúdo algum se não se puder dizer nada sobre ela” (p. 27).

O problema de James seria, então, considerar a experiência apenas como algo “subjetivo”, distinto, portanto, do “objeto vivenciado”, isto é, a entender os sentimentos ou as emoções como algo distinto ou separado de nossas disposições, orientações e tendências que compõem nossas autointerpretações:

Essa noção de experiência, distinta tanto do objeto quanto da natureza contínua do sujeito (experimentador), é essencialmente moderna e brota da moderna filosofia da mente e do conhecimento que nos chega de Descartes e outros escritores do século XVII. Vemos a influência disso na obra de William James (Taylor, 2007, p. 730).

Em outras palavras, o que Taylor está questionando é o que pode ser estudado a partir de um tipo de experiência que se proponha a ser radicalmente individual, isto é, que não passe nem mesmo por algum nexos coletivo, como é o caso da linguagem:

Todas as experiências requerem algum vocabulário, e estas são inevitavelmente, em grande parte, entregues a nós em primeiro lugar por nossa sociedade, quaisquer que sejam as transformações que possamos causar nelas mais tarde. As ideias, a compreensão com que vivemos nossas vidas, moldam diretamente o que poderíamos chamar de experiência religiosa; e essas línguas, esses vocabulários, nunca são simplesmente de um indivíduo (Taylor, 2002, p. 27-28).

Na visão de Taylor, a experiência religiosa nunca poderia ser apenas individual, no sentido que não existe um sentido comum capaz de expressá-la. Se isso fosse assim, limitaria fortemente nossa capacidade de percebê-la.

Ao longo dessas críticas, Taylor parece apontar para aquelas características do naturalismo ético-moral que tratamos na primeira seção: a imagem de um agente que vivencia a religião numa dimensão ético-moral de desengajamento, cuja temática é construída a partir da separação entre as experiências dos “gênios” e as outras institucionalizadas. Contribui para esse quadro a separação jamesiana entre sentimentos e racionalizações, o que, no painel conceitual de Taylor, significaria separar os sentimentos do pano de fundo comum de orientações valorativas que constituem as avaliações fortes.

Essas distinções são mais conceituais do que apontaram alguns comentadores. Don Browning (2003), por exemplo, destacou apenas que haveria um impasse entre as visões “protestantes” de James e as “católicas” de Taylor. Mas vimos que



é justamente naquele aspecto que Taylor mais concorda com James. Mas ele pondera que as críticas de Taylor são bastante pontuais, em vista do todo da obra de James. *The Varieties*, que é usado quase como obra de referência exclusiva, não busca tratar dos pontos políticos e coletivos da religião. Essas questões aparecem em outros textos, que não são tratados por Taylor.

Ralph Weber (2004), por sua vez, alega que Taylor não teria compreendido a natureza moderna da experiência religiosa: “pode parecer que uma experiência religiosa só pode ocorrer em um ambiente institucional como o de uma igreja. No entanto, este não é de todo um requisito essencial” (p. 106). Ele também pondera que Taylor teria confundido a noção de experiência religiosa com “solidariedade e a identidade das comunidades” (p. 106). Como se pode observar, R. Weber parece estar preso a uma imagem atomística da experiência religiosa bastante radical.

## Conclusão

Ao focar a análise da experiência religiosa nos indivíduos, Taylor defende que James perde de vista a participação da linguagem e da comunidade no fenômeno religioso. A leitura de James estaria limitada quanto (i) à constituição coletiva dessa experiência, (ii) ao papel dos rituais não apenas como divulgadores, mas também facilitadores da religiosidade, e (iii) à própria constituição transcendental da experiência individual, que se esbarra na forma coletiva da linguagem. Além disso, (iv) a centralidade da experiência religiosa nos sentimentos, tratados como experiência puramente “subjetiva”, não abrangeria a dimensão “objetiva”, isto é, sobre aquilo sobre o que se faz a experiência, as avaliações fortes.

Dentro dessas quatro definições, a experiência religiosa descrita por James parece se aproximar daquele quadro conceitual a que Taylor definiu como as “motivações metafísicas” do naturalismo, a imagem de um agente desengajado do mundo moral. Mas, como vimos, a leitura de Taylor sobre a obra de James é circunstanciada a algumas poucas obras e talvez considerações das obras “políticas” de James abrissem caminho para outras leituras.

Por outro lado, segundo Taylor, o grande legado da obra de James foi perceber que o fenômeno religioso se destacava da esfera das religiões estabelecidas e tomava cada vez mais formas de experiências individuais significativas: o acesso ao divino deixa de ser exclusividade da comunidade do rito compartilhado, e se torna também experiência individual. Mas, na visão de Taylor, isso não implicou que a experiência religiosa, mesmo na era moderna, seja uma apenas busca por algum tipo de estado interior, um de êxtase momentâneo ou uma sensação passageira de paz espiritual. Embora a imagem de experiências religiosas altamente individualizadas façam parte do imaginário moderno, elas ainda coexistem com outras formas expressões coletivas: formas de disciplina, modelos de pertencimento



à uma comunidade e linguagens de descrição da experiência religiosa.

## Referências

- Anderson, J. (2022). *Biological naturalism and the mind-body problem*. Palgrave Macmillan.
- Baker, L. (2013). *Naturalism and the first-person perspective*. Oxford University Press.
- Browning, D. (2003). Review - Varieties of Religion Today: William James Revisited. Charles Taylor. *The Journal of Religion*, 83(2), 306-308. <https://doi.org/10.1086/491314>
- Bookchin, M. (2022). *The philosophy of social ecology: essays on dialectical naturalism*. AK Press.
- Corti, L. & Schülein, J. G.(2022). *Nature and naturalism in classical German philosophy*. Routledge.
- De Caro, M. & Macarthur, D. (2022). Introduction. In M. De Caro, & D. Macarthur, *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*(pp. 1-4). Routledge.
- Draper, P. (2005). God, science, and naturalism. In W. Wainwright, *The Oxford Philosophy of Religion* (pp.272-303). Oxford University Press.
- Flanagan, T. (2021). *Baroque naturalism in Benjamin and Deleuze: the art of least*. Palgrave Macmillan.
- García-Alandete, J. (2009). Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica. *Folios*, 30, 115-126. <http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n30/n30a08.pdf>
- Gomes, F. H. C. & Furlan, R. (2023). A visão crítica de Charles Taylor à formação da identidade moderna. *Revista Psicologia em Pesquisa*, 17(1), 1-24. <https://doi.org/10.34019/1982-1247.2023.v17.37514>
- Hartmann, M. & Särkelä, A. (2023). Naturalism and social philosophy: an introduction. Em M. Hartmann & A. Särkelä, *Naturalism and social philosophy: contemporary perspectives* (pp. 1-16). Rowman & Littlefield.
- James, W. (1992). *Writings 1878-1899*. Library of America. (Original publicado em 1896)
- James, W. (2002). *Varieties of religion experience*. Routledge. (Original publicado



em 1902)

Lienhardt, G. (1961). *Divinity and experience*. Oxford University Press.

Papineau, D. (2007). Naturalism. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/naturalism/#MetNat>

Plantinga, A. (2011). *Where the conflict really lies: science, religion, and naturalism*. Oxford University Press.

Ratcliffe, M. (2013). *Feelings of being*. Oxford University Press. (Original publicado em 2008)

Taylor, C. (1985a). Introduction. In C. Taylor, *Philosophy and social science* (pp. 1-12). Cambridge University Press.

Taylor, C. (1985b). Self-interpreting animals. In C. Taylor, *Human agency and language* (pp. 15-44). Cambridge University Press.

Taylor, C. (1989). *Sources of the self*. Harvard University Press.

Taylor, C. (2002). *Varieties of religion today*. Harvard University Press.

Taylor, C. (2004). *Modern social imaginaries*. Duke University Press.

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.

Weber, M. (2004). *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (J. M. M. de Macedo, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1904)

Weber, M. (2011). A ciência como vocação. In M. Weber, *Ciência e política: duas vocações* (L. Hegenberg e O. Silveira da Mota, Trad.). Cultrix. (Original publicado em 1919)

Weber, M. (2016). *Ética econômica das religiões mundiais: confucionismo e taoísmo*. (A. L. Costa & G. Calcagnotto, Trad.) Editora Vozes. (Original publicado em 1919)

Weber, R. (2004). Review of the book *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. *Philosophy East and West* 54(1), 103-106. <https://doi.org/10.1353/pew.2003.0059>



### **Nota sobre os autores:**

Felipe Henrique Canaval Gomes é doutor em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP) e professor substituto no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM). E-mail: [felipecanaval@iftm.edu.br](mailto:felipecanaval@iftm.edu.br)

Reinaldo Furlan é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Professor do Departamento de Psicologia e Educação Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP). E-mail: [reinaldof@ffclrp@usp.br](mailto:reinaldof@ffclrp@usp.br)

**Data de submissão:** 31.10.2022

**Data de aceite:** 15.05.2023