

ARTIGOS

ARTIGOS

ARTICLES

ARTICLES



SUBJETIVIDADE: A FACE OCULTA DAS CIÊNCIAS MODERNAS

Ana Maria Cassu Queiroz

Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM).

E-mail: ana_cassu@hotmail.com

RESUMO

Esta reflexão versa sobre o mito da objetividade científica, defendido pelas ciências modernas, de que todo conhecimento é eivado por valores culturais subjetivados. A partir dessa constatação, este artigo discorre sobre a necessidade de as ciências contemporâneas superarem seu caráter “instrumental hegemônico” e se disporem à perspectiva do “conhecimento emancipação”. Para tanto, reconhece-se, no caminho da interdisciplinaridade adotado pelas ciências da religião, um referencial paradigmático, entre outros possíveis, para as ciências contemporâneas.

PALAVRAS-CHAVE

Subjetividade; Objetividade; Ciências modernas; Interdisciplinaridade; Ciências da religião.

1. INTRODUÇÃO

A modernidade, no afa do elogio à racionalidade, plenamente justificável na conjuntura político-social na qual emerge, relegou ao segundo plano a totalidade do homem ao marginalizar sua subjetividade.

A subjetividade, no entanto, percebida ou não, conjugada à objetividade, não deixou de coexistir com a razão humana e mesmo de vagar, tentando sustentar-se em algo que, lembrando as palavras de Marx e Engels (1999, p. 14), “não se desmanchasse no ar”, à mercê, fazendo uso da metáfora de Bauman (2003), de uma sociedade líquida que possui todas as formas, e não tem nenhuma.

Contemporaneamente, diante da frustração e do desencantamento da radicalização de apontar a racionalidade instrumental como única e última instância para a emancipação humana, emergem a abertura e o diálogo entre os conteúdos da razão instrumental e da razão substantiva, ou valorativa, em um reconhecido esforço de reconciliação.

Desse diálogo, deseja-se ou espera-se um conteúdo concreto que aponte rumos e direções, porém humanizado e humanizante, para que a totalidade imanente ao ser social seja permeada pela razão objetiva referenciada para o “agir”, mas também pela razão valorativa referenciada para o “como agir”, e para que, na produção da existência, preservem-se o homem – a razão da existência –, o outro – a motivação da existência – e o meio ambiente – a condição da existência.

Esta reflexão objetiva uma breve discussão sobre o *status* da ciência em geral e, em específico, a atitude interdisciplinar das ciências da religião. Na análise teórica, alguns autores contemporâneos foram utilizados.

Fritjof Capra (1982) foi amplamente empregado por sua reflexão sobre a trajetória histórica dos paradigmas da ciência moderna até o momento atual. Autores como Santos (2000), Castoriadis (1987), Guattari (2001) e Weber (1991) auxiliaram na crítica da ciência moderna “tradicional” e na proposição de uma ciência contemporânea emancipatória. Kuhn (2003), com sua perspectiva de revolução científica, contribuiu para a defesa de um modelo científico mais ecológico e menos dominador, e Popper (1994), nessa mesma direção, com a ideia de refutação, corroborou a observação de que a ciência, como conhecimento sociocultural, não é absoluta e pode e deve ser falseada. Por fim, autores como Stark (2009), Burke (1997, 2008), Bourdieu (2007) e outros fizeram-se presentes neste trabalho como teóricos das disciplinas que estão em cooperação com as ciências da religião no percurso da interdisciplinaridade.

2. A CIÊNCIA COMO "CONHECIMENTO EMANCIPAÇÃO"

Santos (2000) afirma que a ação humana é fundamentalmente subjetiva; dessa forma, não pode ser explicada simplesmente por suas características exteriores e objetivas, como queria Durkheim (1984). Os fenômenos socioculturais não são coisas. Logo, as ciências humanas necessitam de critérios epistemológicos que compreendam os fenômenos

a partir das atitudes mentais e do sentido que os agentes conferem a suas ações. [...] Com vistas à obtenção de um conhecimento intersubjetivo, descritivo e compreensivo, em vez de um conhecimento objetivo, explicativo e nomotético (SANTOS, 2000, p. 67).

Capra (1982, p. 51) reporta-se ao psiquiatra R. D. Laing, quando este afirma que

[...] a ciência moderna exigiu um pesado ônus quando, da postulação de Galileu em restringir dos estudos dos corpos materiais as propriedades matematicamente mensuráveis e qualificadas, excluiu da pesquisa as propriedades como som, cor, sabor ou cheiro – que considerou meras projeções subjetivas.

De acordo com Weber (1991), a racionalidade instrumental, em um determinismo apriorístico, orienta-se pela expectativa de resultados ou fins calculados, enquanto a racionalidade substantiva independe de expectativas por resultados. A primeira não envolve nenhuma avaliação moral, com base na relação mecânica entre meios e fins, enquanto a segunda, apoiada na estrutura ético-normativa, possui uma dimensão humanística. Por essa característica, o conhecimento norteado unicamente pela racionalidade instrumental tende a castrar as iniciativas e a condicionar à obediência cega; no entanto, contrariamente a essa direção, a racionalidade substantiva carrega em si um potencial emancipatório, à medida que induz à reflexão, à crítica e ao questionamento, ao gerar uma situação favorável à autodeterminação, à criatividade e à inovação (COSTA; NEVES, 1995, p. 64-65).

Nesse sentido, Santos (2000) ressalta que a ciência moderna esbarra em limites e possui um caráter hegemônico por se

fazer, a um só tempo, etnocêntrica e androcêntrica. Etnocêntrica porque o saber considerado é o ocidental, que, coadunado com o capitalismo, autodenominou-se espelho do progresso, o que justifica um histórico de invasão e colonização dos saberes que se consideraram primitivos. No entanto, serviram-se dele para expansão e acumulação de capital. E androcêntrica porque, segundo Santos (2000, p. 88), os estudos feministas dos últimos vinte anos evidenciam que a ciência moderna se assenta em concepções cujos pressupostos dominantes são masculinos, pois “a natureza é um mundo de homens, organizado segundo princípios socialmente construídos, ocidentais e masculinos”. Tal mentalidade se coaduna com a de Capra (1982), em sua obra *O ponto de mutação*, trabalho no qual comenta que, na Inglaterra do começo do século XVII, a perspectiva medieval de ciência mudou completamente.

Francis Bacon (apud Capra, 1982, p. 51), “o primeiro a formular uma teoria clara do procedimento indutivo”, defendia, apaixonado e com rancor, que a natureza, como uma mulher, deveria, sob tortura e com o auxílio de instrumentos mecânicos, ter seus segredos arrancados. Esse modo de pensar, conforme Capra (1982), deveu-se ao costume do seu tempo de julgar e torturar mulheres acusadas de bruxaria. Mediante essa postura, para Capra (1982, p. 52), “a obra de Bacon representa, pois, um exemplo da influência das atitudes patriarcais sobre o pensamento científico”.

A partir disso, decorreu uma ciência moderna, parametrizada na racionalidade cognitivo-instrumental, que universaliza e transforma em conhecimento dominante experiências de uma classe, sexo, raça ou etnia dominante.

Torna-se importante citar Descartes, pois seu método de raciocínio, que objetivou ser o caminho analítico para a ciência como um todo, deu razão a todo pensamento ocidental durante três séculos. Ressalve-se, entretanto, que não se pretende aqui narrar a extensa história da evolução da ciência moderna – que teve seu marco inicial nos séculos XVI (com Nicolau Copérnico) e XVII, período denominado pelos historiadores “Idade da Revolução Científica” –, mas explicitar minimamente os paradigmas nos quais a ciência moderna assentou-se até pouco tempo. Sobre isso, cite-se Capra (1982, p. 55):

Esse método analítico de raciocínio é provavelmente a maior contribuição de Descartes à ciência. [...] Por outro lado, a

excessiva ênfase dada a ele levou à fragmentação característica do nosso pensamento em geral e das nossas disciplinas acadêmicas, e levou à atitude generalizada de reducionismo na ciência – a crença em que todos os aspectos dos fenômenos complexos podem ser compreendidos se reduzidos às partes constituintes.

Por isso, Santos (2000, p. 85-86) defende que, contemporaneamente, uma teoria sociológica crítica deve manter o conhecimento produzido em permanente autocrítica (cabendo destacar que tal premissa vale também para os demais campos da ciência [observação da autora]); depois, precisa ser uma “teoria de tradução”, ao permitir voz aos silenciados, um conhecimento multicultural em que os diferentes se reconheçam.

Santos (2000) chama esse modo de construir o saber de conhecimento emancipatório, isto é, um conhecimento prudente que equilibra suas ações ao ponderar suas consequências. Em outras palavras, um conhecimento que promove vida decente para essa geração, mas que também possibilita existência às futuras gerações.

Da lógica formal, Guattari (2001, p. 36) questiona seu viés de normatização social, pois, ao excluir o conflito e o diferente, autolimitou-se à interpretação da realidade social; já a lógica dialética, segundo ele, compreende o antagonismo, todavia, se reduz a um único antagonismo (o de classe). De acordo com sua reflexão, importa, então, a emergência de uma lógica diferente, que inclua o terceiro excluído, para o que propõe a lógica das intensidades. Trata-se de uma lógica aberta aos múltiplos antagonismos e aos processos de singularização (evitando a laminagem das subjetividades), quando “o branco e o negro são indistintos, o belo coexiste com o feio, o dentro com o fora, o ‘bom’ com o mau [...]” (GUATTARI, 2001, p. 38).

Segundo a interpretação de Guattari (2001, p. 35), trata-se de um saber formado sob a égide do que denomina “processos de heterogênese, em detrimento de processos homogeneizantes, porque é aberto às mudanças, aprecia a singularidade e não vê a diferença como algo ou alguém a ser colonizado”.

Na construção de uma nova utopia – nova na forma de sua concepção, por ser orientada por premissas como solidariedade e participação e “construída a partir do chão das lutas sociais, de modo participativo e multicultural” (SANTOS, 2000, p. 37), faz-se um convite às subjetividades conformistas, à indignação e à mudança.

3. AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E O PRIMADO DA INTERDISCIPLINARIDADE

A partir do século XX e início do XXI, os avanços científicos das ciências da natureza (especialmente da biologia e da física) e da ciência tecnológica, assim como os desastres ambientais, que passaram a exigir a reconciliação entre o homem e a natureza, têm levado a ciência à discussão e à busca de novos paradigmas, à ruptura com as perspectivas mecanicista e dicotômica cartesianas e ao fim da hegemonia de uma disciplina em relação às demais, como foi a da física¹. Capra (1982, p. 259) entende que, contemporaneamente, forma-se uma nova visão da realidade, a qual:

baseia-se na consciência do estado de inter-relação e interdependência essencial de todos os fenômenos – físicos, biológicos, psicológicos, sociais e culturais. [...] Isso significará a formulação gradual de uma rede de conceitos e modelos interligados e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento de organizações sociais correspondentes. Nenhuma teoria ou modelo será mais fundamental do que o outro, e todos eles terão que ser compatíveis. Eles ultrapassarão as distinções disciplinares convencionais, qualquer que seja a linguagem comprovadamente adequada para descrever diferentes aspectos da estrutura inter-relacionada e de múltiplos níveis da realidade. Do mesmo modo, nenhuma das novas instituições sociais será superior ou mais importante do que qualquer uma das outras, e todas elas terão que estar conscientes umas das outras e se comunicar e cooperar entre si.

O momento presente da história da ciência e da humanidade sugere a ocorrência do que Thomas Kuhn (2003) designou como mudança paradigmática ou revolução científica, quando a aplicabilidade dos fundamentos da ciência normal mostra-se esgotada diante da realidade e se estabelece o debate no qual surgem a apresentação e as alternativas de novos fundamentos.

¹ O modelo desenvolvimentista ocidental que alcançou atualmente países orientais, como a China, a Índia e o Japão, atribui às ciências exatas “certa preponderância” sobre as demais.

Nesse sentido, no universo das ciências humanas, as ciências da religião deram um passo adiante ao apresentarem uma disposição à interdisciplinaridade, contrariando o isolamento e o excesso de especialização a que as disciplinas acadêmicas se condicionaram.

Sobre o conceito de interdisciplinaridade, esta reflexão vai ao encontro da posição de Leis (2005, p. 3), o qual afirma que, antes de qualquer coisa, deve-se “entender o fenômeno muito mais como uma prática em andamento, que como um exercício orientado por epistemologias e metodologia perfeitamente definidas”. Por isso, com base nas dinâmicas existentes, Leis (2005, p. 2) afirma:

A interdisciplinaridade pode ser definida como um ponto de cruzamento entre atividades (disciplinares e interdisciplinares) com lógicas diferentes. Ela tem a ver com a procura de um equilíbrio entre a análise fragmentada e a síntese simplificadora, assim como entre as visões marcadas pela lógica racional, instrumental e subjetiva.

Para constituir a noção da cooperação interdisciplinar entre as ciências da religião e as demais disciplinas das ciências humanas, serão comentadas, a seguir, algumas linhas teóricas e metodológicas pelas quais as ciências da religião têm se orientado referencialmente.

Sabe-se que, no calendário institucional da ciência, a obra *O sagrado*, de Rudolf Otto, na Alemanha de 1917, foi um marco para as ciências da religião. Com esse trabalho, Otto, por meio da fenomenologia, ocupou-se de compreender ou encontrar a essência de um ideado fenômeno religioso universal e, por algum tempo, foi o referencial analítico preponderante. No entanto, os críticos apontam os limites dessa corrente teórica, como a desconsideração dos aspectos socioculturais do fenômeno religioso e a indistinção entre pesquisador e objeto, uma vez que os pesquisadores dessa linha teórica afirmam ser pré-requisito analítico do pesquisador vivenciar suas próprias experiências emocionais religiosas, motivo pelo qual, inclusive, se autodenominavam *numinosos*. Assim, tais críticos acusam que, pela falta do distanciamento necessário para uma análise imparcial, incorriam em uma *criptoteologia*. Nesse ínterim, outras áreas do saber das ciências humanas, balizadas no

método empirista, como psicologia, sociologia, antropologia e história, puseram-se em marcha na investigação do fenômeno.

Nesse cenário religioso, a teologia tem seu papel, mostrando-se um saber eficiente às religiões monoteístas, na apreensão e explicação da relação transcendental entre Deus e o homem e na sistematização dos dogmas que essa relação compreende. Atualmente, é requisitada até por religiões como a umbanda.

Porém, as ciências da religião, com uma perspectiva analítica mais abrangente do universo religioso, vêm trilhando o caminho dialógico da interdisciplinaridade, por reconhecerem o fenômeno religioso como representação cultural, da qual decorrem práticas, ritos e símbolos, que muito propriamente Bourdieu (2007, p. 57) conceituou de *habitus* religioso, por espelhar a visão de mundo de um povo histórico e socialmente localizado.

Nesse sentido, a antropologia e a sociologia, desde seus primórdios, têm servido ao fenômeno religioso, oferecendo seus referenciais teóricos, muito embora essas disciplinas sofram as críticas de ser o homem o objeto central da primeira e a estrutura social, o objeto da segunda. Isso, segundo seus críticos, deslocaria o foco de investigação do fenômeno religioso, em si, para os reflexos deste nos objetos de suas investigações.

O sociólogo Rodney Stark (2009), com a *teoria da escolha racional*, na tentativa de formular uma teoria geral da religião, propiciou um conceitual teórico interessante para a análise do fenômeno religioso, particularmente se aplicado ao contexto brasileiro contemporâneo, porque parte do princípio de estar a religião ligada às necessidades e atividades humanas básicas. Por isso, sua premissa foi entender como são os seres humanos e como interagem, considerando, para tanto, os aspectos sociais e culturais. Ao concluir que as relações humanas operam pela perspectiva da troca, Stark (2009) estruturou sua teoria dedutiva da “ação humana”, a partir da lógica econômica (calcado no trinômio custo, recompensa e compensação), em torno de sete axiomas e proposições referentes às necessidades gerais humanas. Conforme Stark (2009, p. 18), as teorias dedutivas consistem:

Em um pequeno conjunto de princípios básicos ao qual, pense-se, um grupo de fenômenos complexos pode ser reduzido. Ou

seja, os teóricos tentam localizar um conjunto relativamente pequeno de regras que informem como uma porção relevante da realidade opera. Permutas lógicas de tais regras (ou axiomas) dão origem a inúmeras derivações (ou proposições). Pelo menos algumas destas proposições terão implicações empíricas. Elas predizem ou proíbem certas relações entre indicadores empíricos dos conceitos contidos na teoria.

Apropriando-se da abertura que o autor dá, por considerar sua teoria passível de ser refutada, é pertinente ressaltar o limite desta em razão do reducionismo a que se prestou, visto que o autor, com seus sete axiomas, reduziu a religião (um fenômeno cultural) à perspectiva de um comportamento humano racional na busca por recompensas. Primeiro, há de se conceber que a imprevisibilidade é imanente à ação humana, nem sempre se encaixando nos axiomas e nas proposições que a teoria oferece; depois, a ação humana, especialmente a religiosa, ainda que racional, vai além da expectativa de recompensa, pois é formada e orientada, consciente ou inconscientemente, por uma gama de valores subjetivos.

A teoria da história das religiões apresenta-se como mais uma alternativa às ciências da religião; entre suas vertentes, pode-se elencar a história social ou *A Escola dos Annales* (BURKE, 1992). Por meio de Lucien Febvre e Marc Bloch, seus precursores, essa linha teórica ultrapassou a descrição ou narrativa histórica, em prol da problematização da história. Preocuparam-se em fazer história, observando outras atividades humanas, para além da política e, para tanto, utilizaram a colaboração de outras disciplinas, como sociologia, geografia e psicologia. Desse modo, ao observarem um fenômeno histórico, procuravam explicá-lo no âmbito da realidade em que estava inserido; por exemplo, a dimensão religiosa plasmada à problemática do contexto social da época.

Em relação aos estudos culturais, Bellotti (2004, p. 97) destaca que surgiram como crítica “à História Social marxista dos anos 60, à História tradicional das idéias e à tendência dos Annales de História quantitativa e socioeconômica”. Apresenta os estudos linguísticos e a antropologia cultural como suas grandes inspirações.

Como modelo revisionista de história, conforme Bellotti (2004), a história cultural propõe-se a três posições:

- A apreensão de um sujeito histórico racional e consciente.
- O reconhecimento de que os documentos históricos (as fontes de análise) não se interpretam por si mesmos, porém precisam ser interpretados, conscientes de que sujeito e objeto operam segundo suas condições históricas.
- A recusa de categorias totalizantes e de grandes narrativas, isto é, para a história cultural, é importante saber como o sujeito histórico constrói suas noções, que sentidos eles lhes confere e quais são as implicações delas para eles.

No que tange ao estudo do fenômeno religioso, isso significou a possibilidade de se investigarem as diferentes tradições religiosas ou as religiosidades, sem que, necessariamente, estejam sob o guarda-chuva de uma religião institucionalizada. Viabilizou-se uma análise, por meio da qual se quer entender, de acordo com Bellotti (2004, p. 100),

[...] como diferentes crenças e práticas fazem sentido para as pessoas e grupos que as adotam, em contextos históricos específicos. [...] Não como uma instância à parte da vida social ou subordinada a estruturas econômicas.

Ou seja, apreender a representação coletiva de dado grupo.

Esta breve reflexão teve por objeto apontar tais disciplinas em estado de cooperação com as ciências da religião, destacando, assim, as possibilidades que a colaboração interdisciplinar viabiliza, sem a pretensão de esgotar o assunto. O importante é que as ciências da religião podem e devem estar abertas aos olhares investigativos das demais disciplinas das ciências humanas e aproveitar o que de distinto lhes pode oferecer cada disciplina na compreensão de seu próprio objeto.

Contudo, paradoxalmente, também fica a certeza de que as teorias esbarram em limites; nenhuma se mostra capaz de esgotar determinado fenômeno, e nenhum paradigma é absoluto. Todas as teorias são indistintamente refutáveis² (POPPER, 1994). Por isso, contemporaneamente, a intransigência científica deve resignar-se à humildade da verdade relativa a que é subserviente e atinar para a necessidade de ceder ao

² Popper (1994) defende que o traço distintivo de uma teoria científica é a possibilidade de a sujeitarmos a testes que podem resultar em sua falsificação ou refutação.

primado holístico³ e solidário, ou seja, retornar à cooperação interdisciplinar.

Essa postura, possivelmente, permitirá uma *ciência ecológica ou integrativa*, como já foi um dia, *em detrimento de uma ciência de autoafirmação e dominação*. Quem sabe esses pilares serão o caminho de uma ciência que avance efetivamente para a construção de um mundo melhor para grupos étnicos, ricos e pobres, oriente e ocidente e para o planeta.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conhecimento, como tal, é produto de seu tempo e espaço, com peculiaridades e singularidades; por isso, eivado de valores subjetivados. Capra (1982, p. 81-82) afirma que,

[...] ao transcender a divisão cartesiana, a física moderna não só invalidou o ideal clássico de uma descrição objetiva da natureza, mas também desafiou o mito da ciência isenta de valores. Os modelos que os cientistas observam na natureza estão intimamente relacionados com os modelos de sua mente – com seus conceitos, pensamentos e valores. Assim, os resultados científicos que eles obtêm e as aplicações tecnológicas que investigam serão condicionados por sua estrutura mental. Embora muitas de suas detalhadas pesquisas não dependam explicitamente do seu sistema de valores, o paradigma maior dentro do qual essas pesquisas são levadas a efeito nunca está isento de valores.

Por sua vez, Castoriadis (1987, p. 236) conclui que “as significações imaginárias sociais em uma dada sociedade nos apresentam um tipo de organização desconhecido até em outros domínios. Chamo esse tipo de um magma”. Isso significa que, do magma cultural ou do imaginário social de certa sociedade, decorrem saberes que criam/transformam a política, a economia, a arte, enfim, seu modo de vida cotidiano.

Portanto, construir o saber social-científico é refletir sobre o imaginário social ou a subjetividade coletiva e apreender

³ Conceito utilizado no sentido concebido por Prigogine e Stengers (1997, p. 28) em *A nova aliança*: “Não se pode mais separar o ser humano da natureza que ele descreve”.

esse fenômeno, que informa e forma o ser individual e o ser-em-grupo do momento social-histórico, pois todo conhecimento é conhecimento sociocultural.

SUBJECTIVITY: THE HIDDEN FACE OF MODERNS SCIENCES

ABSTRACT

This reflection concerns to the scientific objectivity myth, advocated by Modern Sciences. The point under consideration is that all knowledge is itself riddled with subjectivized cultural values. From this consideration on, this article talks the necessity of the Contemporary Sciences overcoming its “hegemonic instrumental” character and turning on to an “emancipation knowledge” perspective. Therefore, the interdisciplinary way, adopted by the sciences of religion, is acknowledged as one of the possible paradigmatic references to the contemporary sciences.

KEYWORDS

Subjectivity; Objectivity; Modern sciences; Interdisciplinary; Religious sciences.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. A sociedade líquida. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 19 out. 2003.

BELLOTTI, K. K. Mídia, religião e história cultural. *REVER, Revista de estudos da religião*, São Paulo, v. 4, n. 4, p. 96-115, out./dez. 2004. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_bellotti.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2010.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

- BURKE, P. *A escola dos Annales (1929-1989)*. A Revolução Francesa da historiografia. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- _____. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CAPRA, F. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do labirinto: os domínios dos homens*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- COSTA, D. M.; NEVES, G. H. *Desenvolvimento institucional, gênero e ONG: um debate possível*. Rio de Janeiro: Ibam, Ensur, Nempp, 1995.
- DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. 11. ed. São Paulo: Nacional, 1984.
- GUATTARI, F. *As três ecologias*. Campinas: Papyrus, 2001.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LEIS, H. R. Sobre o conceito de interdisciplinaridade. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 6, n. 73, p. 1-23, ago. 2005.
- OTTO, R. *O Sagrado: sobre o irracional na idéia do divino e sua relação com o irracional*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- MARX, K.; ENGELS, F. *O manifesto comunista*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- POPPER, K. *Conjecturas e refutações*. Tradução Sérgio Brith. 3. ed. Brasília: Editora UnB, 1994.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *A nova aliança*. Metamofose da Ciência. Brasília: Editora UnB, 1997.
- SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2000.
- STARK, R. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução Régis Barbosa e Karen Elseabe Barbosa. Brasília: Editora UnB, 1991.