



ISSN 1678-7730 N. 70 – FPOLIS, MAIO 2005.

O SAGRADO NA MODERNIDADE TÉCNICA

FRANZ BRÜSEKE

Editor

Profa. Dra. Luzinete Simões Minella

Conselho Editorial

Prof. Dr. Rafael Raffaelli
Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis
Profa. Dra. Júlia Silvia Guivant
Prof. Dr. Luiz Fernando Scheibe
Profa. Dra. Miriam Grossi
Prof. Dr. Selvino José Assmann

Editores Assistentes

Cláudia Hausman Silveira
José Eliézer Mikosz
Silmara Cimbalista

Secretária Executiva

Liana Bergmann

O SAGRADO NA MODERNIDADE TÉCNICA¹

Franz J. Brüseke²

A discussão sobre “os rastros do sagrado na modernidade” (Kamper, 1987) ou sobre o suposto “retorno do sagrado” perdeu muito do seu fôlego inicial e alguns já podem suspeitar que o interesse pelo assunto deve-se, mais uma vez, a tendência do grande público de aderir às modas intelectuais do momento para abandoná-los sem cerimônia quando a próxima “nouvelle vague” aparece no horizonte. A hora parece então oportuna de tentar verificar os pontos de vista essenciais sobre o sagrado e sua relação tensa com a ciência moderna e a técnica. Pois, também, este nosso empreendimento pode somente ser provisório e faz parte de um debate que está longe de terminar.

O fato que a discussão sobre o “sagrado” atraiu centenas de intelectuais, entre eles os mais renomados sociólogos, antropólogos e teólogos contemporâneos, abriu de forma significativa o caráter das abordagens disciplinares sobre o sagrado. Foram revisitadas as abordagens “clássicas”, por muitos já esquecidas ou simplesmente desconhecidas, da sociologia e antropologia. Emile Durkheim (1912/1973) com as suas *formas elementares da vida religiosa*, foi o ponto de partida de autores tão diferentes como Roger Bastide (1958/2001), Georges Bataille (1974; 1993), René Girard (1990), Roger Caillois (1950) e muitos outros. Marcel Mauss (1902/1974), influenciado por Durkheim, preparou por sua vez o chão da sociologia da religião de Durkheim com a sua teoria sobre a magia e o *mana*. Foram os trabalhos destes autores, de língua francesa, responsáveis por um entendimento do sagrado enquanto resultado do imaginário coletivo. Por outro lado, serviram as referências a Max Weber e sua complexa sociologia da religião como suporte da tese da racionalização crescente e do *desencantamento do mundo*. Mircea Eliade (1992) escapa nas suas análises das *hierofanias* de um sócio-centrismo estreito e consegue apresentar o sagrado no papel de um sujeito poderoso. Neste plano de interpretação fica a sociologia tradicional sem resposta, refere-se entre as linhas, como Weber, aos “demônios” e “últimos valores” que são, em princípio, fora do alcance da racionalidade e recomenda, conforme as formulações de Wittgenstein: silêncio

¹ Palestra proferida no SBS 2003 - mesa coordenada por Héctor Ricardo Leis (UFSC)

² Franz Josef Brüseke leciona sociologia na Universidade Federal de Santa Catarina; e-mail: bruseke@brturbo.com

sobre aquilo sobre o qual não podemos falar. Não obstante, a zona de silêncio que cobre o essencial e os últimos valores atrai o pensamento e seduz alguns a uma aproximação arriscada. O teólogo Rudolf Otto (1917/1991) é um deles. Com seu conceito do *numinoso* aparece o cerne irracional do sagrado em toda sua potência. A abordagem de Otto forma de certa maneira o contraponto ao “construtivismo social” do sagrado da escola durkheimiana. Mais tarde retoma Heidegger (1954/2002), no campo da ontologia fundamental, o impulso da teologia mística e apresenta no contexto da sua reflexão sobre a técnica moderna perspectivas surpreendentes. No âmbito deste nosso texto podemos somente apresentar algumas das posições mais marcantes dos autores citados que voltaram a tona no debate sobre o “retorno do sagrado”. A intenção é de apontar no final algumas perspectivas incomuns que podem, eventualmente, colocar a discussão sobre o sagrado em um novo contexto. Pois, antes, queremos mostrar como as duas escolas mais influentes, de língua francesa (Durkheim, Mauss, etc.) e de língua alemã (Rudolf Otto, etc.) apresentam seus pontos de vista. Heidegger (1950), apesar de ter bebido de fontes místicas (Mestre Eckart, 1960, etc.), faz a transição para abordagens que escapam dessa dicotomia e inspira autores mais recentes como Sloterdijk e Maffesoli. Mas vamos por partes.

MARCEL MAUSS

Mauss apresenta a categoria *mana* enquanto uma categoria do pensamento coletivo, a “prova” disso seria a sua redução com o progresso da civilização e a variação do seu conteúdo conforme as sociedades diversas e suas fases de evolução. Também seria o *mana* da mesma ordem que a noção de sagrado, porém a *mana* seria mais geral; o *mana* parece ser o gênero e o sagrado, a espécie. Mauss formula com clareza o dilema das suas cogitações: “Ou a magia é um fenômeno social e a noção de sagrado é um fenômeno social, ou a magia não é um fenômeno social e então a noção de sagrado o será muito menos.” (Mauss, 1902/1974:148) Mauss não hesita em fazer sua escolha. Apesar do fato que sinaliza honestamente sua insegurança conceitual a respeito, ele diz: “Sem querer entrar em considerações a respeito da noção de sagrado tomada em si mesma, podemos fazer aqui um certo número de observações que tendem a demonstrar o caráter social tanto da magia quanto da noção de *mana*.” (Mauss, 1902/1974:148) Pois Mauss fica devendo essas observações, salvo a sua referência às almas dos mortos, que ocupariam uma posição especial e relativa a sociedade. “... todos os mortos, cadáveres e espíritos formam, em relação aos vivos, um mundo à parte, de onde o mágico saca seus

poderes de morte, seus malefícios.” (Mauss, 1902/1974: 149) Também as mulheres tiram da sua particularidade na sociedade as forças mágicas a elas atribuídas, são por causa disso (menstruação, sexo, gestação) portadoras de virtudes mágicas, freqüentemente malignas. E, Mauss, sem hesitar conclui: “Como demonstram os dois exemplos, o valor mágico das coisas resulta da posição relativa que ocupam na sociedade ou por relação à sociedade.” (Mauss, 1902/1974:149)

Faz-se sentir, em Mauss, na tentativa de alcançar chão firme, a influência do neokantianismo e de outras escolas teóricas do final do século XIX. Mauss, na sua explicação da magia, recorre a categoria da necessidade para poder dar um fundamento material a sua idéia. “O juízo mágico é objeto de um consentimento social, tradução de uma necessidade social, sob cuja pressão se desencadeia toda uma série de fenômenos de psicologia coletiva...” (Mauss, 1902/1974:154). Pois, também a “necessidade” acoplada a “afirmação coletiva” enquanto *quase a priori* não resolve o problema de uma explicação final do mana, da orenda, do manitu ou do mesmo fenômeno misterioso somente designado com outros nomes. Podemos continuar perguntando: de onde vem a necessidade? Podemos nos perguntar se somente a troca de palavras resolve a charada. O que ganho realmente quando coloco no lugar do numinoso, do sagrado, do divino etc. a palavra sociedade? Não formulo um paradoxo insolúvel quando digo que é a própria sociedade que se veste de forças divinas, sagradas e numinosas? Não faço o que já foi chamado divinização da sociedade? Colocar a consciência coletiva enquanto *a priori* fora do alcance da razão pura e oferecê-la ao mesmo tempo como uma explicação do mana e em especial das forças mágicas é uma manobra argumentativa sem maior valor esclarecedor. Mauss, que está sinalizando a percepção desta problemática quando nega querer substituir um *misticismo psicológico* por um *misticismo sociológico* (Mauss, 1902/1974:155) fica devendo na sua teoria geral da magia uma explicação satisfatória da *causa movens* do pensamento mágico. Seu reducionismo sociológico, resultado da sua aceitação acrítica dos paradigmas Durkheimianos, levou-o a um estreitamento da interpretação teórica do fenômeno mágico, tão minuciosamente descrito por ele.

Apesar do fato de que Mauss nos dá valiosas pistas sobre a relação entre a magia, o mana (respectivamente orenda, brahman, manitu etc.) e aquilo que ele mesmo chama “mística”, não explora o autor estes caminhos aberto por ele mesmo. Em dezesseis ocasiões usa Mauss na teoria geral da magia o termo místico e, em algumas poucas vezes, também, o termo misticismo. O momento “místico” aparece

freqüentemente como algo que antecede historicamente (ou mentalmente) a magia, como algo mais primitivo e mais irracional ainda do que a própria magia. Em outros momentos aparece o “místico” como a própria fonte das forças mágicas, por exemplo quando Mauss nos diz: “Enquanto a religião tende à metafísica e se absorve na criação de imagens ideais, a magia, através de mil fendas, escapa à vida mística de que tira suas forças, para misturar-se com a vida laica e servi-la. Ela tende ao concreto como a religião tende ao abstrato.” (Mauss, 1902/1974:169) Somente completando a lógica da argumentação de Mauss parece o “místico” estar na origem da magia e, também, da religião. Enquanto a religião tende, como ouvimos, a uma racionalização teológica, movimenta-se a magia na direção da técnica para resolver problemas cotidianos. Aquilo que Mauss chama *mana* está ainda em íntima ligação com o “místico”, pelo menos a sua identificação como, também, fonte da força mágica indica isso. Na medida em que Mauss sacrifica seu rico conceito *mana* ao um procedimento metodológico que quer ver nele somente uma expressão de forças coletivas no nível da representação, desaparece o momento “místico” nele vigorosamente contido. O reducionismo sociológico nos moldes da escola durkheimiana encontra seu apoio também no mecanicismo e materialismo da sua época. Mauss escreve: “Para nós, as técnicas são como germes que se desenvolveram no terreno da magia e que a despojaram. Elas se despojaram progressivamente de toda a mística que haviam tomado de empréstimo à magia; os procedimentos que subsistem foram trocando de valor mais e mais; atribuíam-se-lhes outrora uma virtude mística, mas não têm nada além de uma ação mecânica ...” (Mauss, 1902/1974:170)

Podemos dizer que a magia não é nada sem o *mana*, da qual tira toda sua força. Essa constatação corresponde com a argumentação de Mauss; todavia, fica em aberto a questão: em que medida o “místico” é constitutivo para o *mana* da magia? Também cresce a curiosidade frente às causas da rejeição do momento “místico” pela técnica, nascida no bojo da magia, rejeição mostrada igualmente por uma religiosidade teologicamente racionalizada e um pensamento sociológico que se proíbe pensar além da sociedade.

Voltamos por um momento para Durkheim e sua noção da religião, da magia e do sagrado na esperança de encontrar maiores esclarecimentos sobre a atuação do irracional no bojo da sociedade, para nos perguntar em seguida se existe um conceito do sagrado *sui generis*.

EMILE DURKHEIM

No contexto da nossa reflexão temos que nos referir as colocações de Durkheim sobre a relação entre religião, a magia e aquilo que denomina de mistério. Este último, entendido como sobrenatural, é tudo aquilo que vai além do nosso entendimento, é incompreensível e de princípio não conhecível. A religião seria então uma maneira de se referir ao misterioso que um pensamento científico não consegue alcançar. Esta definição, compartilhada por Spencer, é descartada por Durkheim que, todavia, admite que o misterioso desempenhou em determinadas religiões, inclusive no cristianismo, um papel importante. As chamadas populações primitivas desconhecem este conceito, que parece depender de um certo desenvolvimento de uma cultura intelectual. O primitivo não fica constrangido perante o fato que podemos comandar os elementos com a voz ou certos gestos, que podemos fazer chover ou fazer que a chuva pare.

O conceito do sobrenatural misterioso somente foi possível depois de ter surgido um outro conceito do qual ele é o oposto: o conceito da ordem natural das coisas. Uma vez na posse do conceito da ordem natural aparece tudo que viola as regras e leis desta ordem como sendo fora do alcance da razão, ganhando, então, traços irracionais. Durkheim percebe uma problemática instigante que culmina na frase: “A ciência e não a religião ensinou os homens de que as coisas são complexas e por isso difíceis de entender.”(Durkheim, 1912/1981: 50) No entanto adota um procedimento que faz ele perder o contato com o potencial subversivo da sua descoberta, adere sem a menor cerimônia ao credo do determinismo e relega o sobrenatural misterioso ao status de um fenômeno secundário, criado pelos próprios homens. “A idéia do misterioso não é então de origem primitiva; ela não foi dada ao homem; ele mesmo a criou da mesma forma como a idéia oposta.” (Durkheim, 1912/1981:52)

Depois de ter descartado uma outra idéia, a idéia do divino e da existência de Deus, como essencial do fenômeno religioso, mostrando a existência de religiões sem Deus (o budismo por exemplo) parte para caracterização hoje já clássica do pensamento sobre o religioso: este refere-se ao mundo dividindo-o em duas esferas, das quais uma abrange tudo que é sagrado e a outra tudo que é profano. O universo, conhecido e conhecível para Durkheim, é para o religioso composto pelas coisas sagradas, protegidas e isoladas por proibições. As coisas profanas são regulamentadas por estas proibições e mantidas à distância. Os ritos religiosos são regras que definem o comportamento do homem frente às coisas sagradas.

No seu trabalho, *As formas elementares da vida religiosa*, de 1912, Durkheim constata que a religião está na origem dos primeiros sistemas do pensar. Podemos então dizer que a ciência e a filosofia nasceram da religião na medida em que ela mesma era originalmente uma forma de ciência e filosofia. (Durkheim, 1912/1981) A grande maioria dos conceitos indispensáveis para o pensamento como espaço, tempo, lugar, quantidade, qualidade, relação etc. aparecem pela primeira vez em contextos do pensamento religioso. Elas surgiram dentro da religião e são para Durkheim produto da religião. (Durkheim, 1912/81:28) Se apoiando em Marcel Mauss e seu trabalho sobre *A representação do tempo na religião*, Durkheim mostra que a divisão do tempo em dias, semanas, meses e anos corresponde com a periodicidade das festas coletivas e das cerimônias públicas. Também a nossa noção do espaço não é individual, mas integrada nas representações religiosas, i.e., coletivas. Até a diferenciação aparentemente banal entre a esquerda e a direita é para o autor, com alta probabilidade, como ele se expressa, o resultado de representações religiosas. Neste último aspecto encontra sua argumentação suporte em V. Hertz e seu estudo sobre a polaridade religiosa e a preeminência da mão direita (Hertz, 1909).

Para Durkheim os homens necessitam um consenso sobre as categorias básicas do pensar e as idéias essenciais sobre o cosmos para garantir a própria convivência em sociedade. Além de um conformismo moral a sociedade precisa um mínimo de conformismo lógico (Durkheim, 1912/81:38).

E a magia? Para Durkheim ela parece estar presente na religião e conhece como ela rituais e coisas sagradas. Frequentemente apela o mago às mesmas instâncias e forças que a religião conhece, a religião então está também presente na magia. Qual seria a diferença entre as duas? Para Durkheim a resposta é eminentemente sociológica: A magia e os cultos mágicos não unem as pessoas enquanto pessoas que vivem a mesma vida. Muito pelo contrário, a religião está inseparavelmente ligada a idéia da igreja. Não existe uma igreja mágica, como o autor nos diz com ênfase (Durkheim, 1912/1981:72). Esta igreja, como conceito sociológico, significa uma sociedade cujos membros compartilham as mesmas representações sobre a relação entre o profano e o sagrado, transformando estas representações coletivas em práticas e rituais coletivos. Desta maneira, chega Durkheim a uma definição da religião enquanto fenômeno coletivo, opinião compartilhada, como vimos anteriormente, por Marcel Mauss.

RUDOLF OTTO

Parece-nos oportuno aprofundar a reflexão sobre o sagrado; esta reflexão acontece, no campo sociológico, como vimos, seguindo a lógica de uma hermenêutica bipolar. Para esta o sagrado é simplesmente o que não é profano. Todavia, restam dúvidas sobre a natureza *sui generis* do sagrado, o que, para serem esclarecidas, exige mais do que a simples observação do sagrado sob o ângulo da sua função social.

O sagrado, na verdade, é um conceito composto – sempre integra um momento ético e, nas grandes religiões orientais e ocidentais, um momento racional. Atrás desta concepção madura e complexa do sagrado, cultivada por exemplo pelas igrejas cristãs, existe um outro momento, que uma concepção racionalizante do sagrado perde facilmente de vista. Rudolf Otto chama este momento “o numinoso”, que não somente foge do alcance dos conceitos como é possuidor de uma série de qualidades (Otto, 1917/1950). Seu cerne é irracional por excelência, como tal dificilmente explicável ou acessível com meios da reflexão científica. Todavia, existem testemunhos da experiência do numinoso e uma predisposição não-cognitiva – a princípio em qualquer criatura – que possibilita e leva ao sentimento do numinoso.

Otto atribui ao numinoso uma vida própria, vê nele o chão da fé, sem o qual todas as derivações racionais e éticas seriam algo sem fôlego ou, melhor dito, sem força e espírito. O numinoso, para Otto, não é algo simplesmente não-racional, como o são os nossos sentimentos, é irracional numa profundidade e força que abraça conceitualmente a *ira dei*, imprevisível, imensurável e injusta, tanto quanto o *amor dei* que segura o homem, jogado no aberto da sua existência. Apesar da denominação do numinoso como o completamente outro, Otto não desiste da tentativa de uma melhor aproximação deste fenômeno com meios discursivos. No seu empreendimento, ao inverso dos seus colegas sociólogos que pensam o sagrado do ponto de vista da sociedade, Otto devolve ao numinoso o status de fonte primária, para não dizer de um sujeito poderoso e terrivelmente estranho que é independente de qualquer projeção social e perante o qual o homem treme ou se derrete em delícias máximas.

Quais são, então, os momentos característicos do numinoso? Sublinhamos que o numinoso é o sagrado menos seu momento ético e, dizemos isso mais uma vez, menos seu momento racional. Apesar do fato de que o numinoso é completamente inacessível para qualquer conceituação racional apresenta o autor sete características ou momentos do numinoso; são eles: o momento tremendum, o momento do poder superior (majestas),

o momento do enérgico (*orgé*), o momento do mistério (o completamente outro), o fascinans, o augustus (valor numinoso) e o terrivelmente estranho.

Por causa da irracionalidade do numinoso, que bloqueia sua conceituação explícita, é necessário se referir aos sentimentos que o próprio numinoso provoca. Um dos sentimentos mais profundos é resultado da experiência do *mysterium tremendum*. Neste *mysterium* entra o homem em contato com o segredo da criação, o que pode resultar nas manifestações emocionais mais diversas como, no seu nível mais rudimentar e cru, temor, medo ou pânico; mas encontramos também formas mais brandas de sentimentos e reações, uma delas é simplesmente o silêncio, frente a algo indizível e inexplicável, silêncio que quer evitar que a fala do segredo do Ser se torne falatório. A história dos monastérios cristãos, que escolheram o silêncio como parte integrante de uma maneira de viver sua fé, mostra que esta atitude, muito estranha para uma pessoa moderna, era algo realmente existente.

O sentimento da *majestas* transmite a sensação de anulação da própria existência, (o eu torna-se *poeira e cinzas*) por um lado, e da onipotência da transcendência, por outro. O objeto transcendente ganha um *status* de uma presença plena enquanto o *ego* se confronta com a experiência da dissolução de si mesmo. É menos um sentimento de dependência, e muito mais a impressão do poder irrestrito do completamente outro. Tanto na mística cristã, quanto na mística islâmica, se encontram documentos deste momento da *majestas* evocado pelo numinoso. Aspectos da mística da *majestas* se encontram também na literatura moderna e sua mística sem Deus.

Vontade, força, movimento, agitação, atividade e paixão caracterizam o numinoso como algo enérgico que se mostra tanto no demoníaco como na idéia do *deus vivo*. Este momento de irracionalidade da *orgé* é o que mais se opõe ao deus filosófico, racionalizado e moralizado. Encontramos em Lutero uma interligação entre a *omnipotentia dei* e essa *orgé* do deus vivo, também a mística dinâmica do mestre Eckart resgata o enérgico do numinoso.

Uma ciência complicada demais ou uma máquina cujo funcionamento não entendemos não é misteriosa. Misterioso é aquilo que se subtrai principalmente e para sempre de um acesso cognitivo. Ainda mais, na experiência do misterioso, fazemos a experiência do completamente outro, que nos repele e nos atrai. O nada, da mística cristã medieval, e o nirvana do budismo são ideogramas numinosos do completamente outro. Otto mostra o desenvolvimento histórico no entendimento do mistério, na sua qualidade

de *mirum*. Primeiro trata-se do somente estranho, que ultrapassa os limites do nosso entendimento, se transformando num segundo momento no paradoxal, perturbador e aparentemente contrário as regras da nossa razão. Num terceiro e último momento desemboca o *mirum* no antinômico, contraditório em si e sua forma mais irracional, que se opõe em movimentos grotescos a qualquer lógica e surpreende a razão. O estranho, o paradoxal e o antinômico aparecem integrados no *mysterium* do numinoso na confrontação com o completamente outro. Salve ressaltar que o estranho, o paradoxal, e o antinômico se encontram na arte e literatura do século vinte como em nenhuma época antes, tanto enquanto tema como enquanto meio de expressão, todavia – e aí a especificidade histórica – descoberto de qualquer mistério religioso. A categoria do absurdo, provavelmente, é a expressão mais nítida do aparecimento do *mirum*, sob condições modernas.

O *mysterium tremendum* tem como complementação e oposição o *fascinans*. Este, em vez de repelir e afastar o homem, atrai e requer aproximação. No *fascinans* o numinoso promete o São, acena com algo que é sempre mais ou ainda mais. Em contato com este ainda-mais o homem sente uma felicidade plena, que transcende qualquer estado emocional comum. A impressão que o *fascinans* deixa na alma humana é indizível, a língua é incapaz de expressar o que a alma sente. Isto, mais uma vez, sublinha o caráter profundamente irracional do numinoso; esta vez na sua forma atraente e fascinante.

O sentimento do enormemente estranho une, num certo sentido, momentos do mistério, do *tremendum*, da majestas, do enérgico e do *augustum*. O enormemente estranho ultrapassa, como os outros momentos do numinoso, o nosso horizonte racional, e faz mais do que assustar pois coloca o homem numa posição de humildade frente a dimensões tanto do universo como da nossa existência e dos nossos feitos.

O numinoso possui, segundo Otto, uma força que fundamenta finalmente qualquer valor ético. Sem o valor numinoso não existiria base sólida para exigências morais. A ética não é uma construção meramente social, mas algo derivado desse valor numinoso. Ela é "algo mais" do que a moral social, que expressa meramente a consciência coletiva numa dada situação histórica. Diferente do *fascinans*, que representa o aspecto do *numen* que possui um valor para mim, significa o *augustum* um valor baseado em fundamentos fora do meu alcance, um valor em si e *sui generis* a ser respeitado pelos homens. O *augustum* faz a ponte para o conceito complexo do sagrado

de Otto, porque está ancorado nas profundidades da irracionalidade do numen, embora possibilitando o desdobramento do *sanctu*, que abrange além das qualidades numinosas mencionadas anteriormente, momentos racionalmente compreensíveis; as obrigações éticas fazem parte deles.

Podemos ver como o sagrado contém aspectos racionais, éticos e numinosos e que o sagrado como fragmento, fora do seu contexto maior, tende a fragmentar ainda mais. Os fragmentos que resultam da decomposição do sagrado são, a) uma racionalidade não fundamentada, que se torna um valor em si e dispensa a fé; b) uma ética não fundamentada, que tende a ser construção social e resultado de processos discursivos, perdendo o "algo mais" que sempre a destacou frente à mera moral social, e finalmente resta c) o numinoso, não explicitado discursivamente e sem desdobramentos éticos. Acontece que, curiosamente, parece fragmentar o numinoso, sob condições da modernidade avançada, com a ciência e a técnica no ápice do seu desenvolvimento, ainda mais. Identificamos como seus elementos o *mysterium tremendum*, o momento do poder superior (majestas), o momento do enérgico (*orgé*), o momento do mistério do completamente outro, o *mysterium fascinans*, o *augustus* (valor numinoso) e o terrivelmente estranho. Estes elementos do numinoso são profundamente irracionais, i.e., paradoxal, antinômico e estranho. O pensamento místico tenta uma relação com estes elementos no seu conjunto sem tentar privá-los da sua irracionalidade e se torna, na medida em que consegue "contactar" o numinoso, conseqüentemente também irracional. Daí provém a dificuldade que o racionalismo ocidental tem com a mística. Esta dificuldade levou a uma marginalização do pensamento místico no campo histórico e até a um "esquecimento" da sua contribuição para a filosofia e o pensamento europeu.

MIRCEA ELIADE

O sagrado como o completamente outro transcende qualquer Ente profano; por outro lado, faz-se presente em lugares, em momentos, em pessoas ou objetos que estão envolvidos na manifestação do sagrado, somente assim o sagrado entra no alcance da experiência humana. Estes *carregadores* do sagrado são as *hierophanias*. Elas são, segundo Mircea Eliade, *qualquer coisa na qual o sagrado se manifesta* (Eliade, 1949/1986:15). Certas hierophanias são universais ou, pelo menos, possuem um potencial globalizável e outras são locais ou históricas. Assim percebem somente os olhos de um homem da cultura indiana a transformação (ou melhor transubstanciação)

de uma certa planta numa árvore sagrada - trata-se então de uma hierophania local. Por outro lado, conseguiu a hierophania semita do Jahwe superar suas antecedências históricas, a hierophania do Ba'al (o deus da tempestade e da fertilidade) e da Bêlit (a deusa da fertilidade, principalmente do solo). A superação dessas hierophanias restritas à experiência dos antigos semitas pela hierophania jahvista, preparou o chão para uma outra, a hierophania cristã, que conseguiu alcançar uma correspondência com outras hierophanias monoteístas. Essas observações não devem convidar, nessa altura, para uma *hier-archização* das hierophanias; não existem, de antemão, hierophanias mais valiosas do que outras. Também as hierophanias *crypticas*, essas que não revelam facilmente seu conteúdo, são manifestações do sagrado. A diversidade das hierophanias nas diversas culturas humanas é o que chama a nossa atenção, diversidade que somente está superada pela insistência com a qual as hierophanias se fazem presente no percurso da história humana. Eliade escreve: "Temos que nos acostumar a aceitar as hierophanias em qualquer lugar, em qualquer área da vida fisiológica, econômica, espiritual e social. Na verdade, não sabemos se não existe algo - objeto, ação, procedimento fisiológico, Ente, um jogo etc. - , que nunca, em algum momento da história humana, havia sido transfigurado numa hierophania." (Eliade, 1949/1986:34)

O sagrado e o profano coexistem numa hierophania, coexistem como o Ser e o Nada, o absoluto e o relativo. Essa identidade, temporária, é perturbadora e contraditória. Ela significa uma *ruptura ontológica* dando ao mundo uma estrutura paradoxal: o temporal deixa transparecer o eterno, como o limitado, o infinito, ou a morte, a vida. Eliade chama atenção para um aspecto realmente curioso, ele diz: "O que é paradoxal e não entendível não é o fato da manifestação do sagrado em pedras ou árvores, mas o fato *que* ele se manifesta e desta maneira limita e relativiza." (Eliade, 1949/1986:56)

HEIDEGGER

Uma aproximação ao sagrado fora dos caminhos da sociologia e antropologia apresenta Heidegger. Na sua interpretação do poeta Hölderlin e Rainer Maria Rilke o nosso tempo como um tempo necessitado e caracterizado pela deserção dos deuses. Além do mais se extinguiu qualquer vestígio na história que poderia dar notícia do divino. Uma noite profunda toma conta do mundo. O necessitado (*die Durft*) foi

transformado em necessidades a serem supridas. Assim, torna-se o nosso tempo cada vez mais necessitado e é finalmente incapaz de sentir falta da falta do seu próprio fundamento. Sendo sem fundamento o nosso tempo está pendurado sobre o abismo, sobre o sem-fundamento (Abgrund). Uma mudança, uma viragem radical, só pode acontecer quando este abismo for percebido e vivido. Para que isto aconteça é preciso capacidade para alcançar o sem-fundamento (Abgrund).

“A viragem da época não acontece porque em algum momento somente um novo deus ou o velho novamente entra de arremesso da cilada. Para onde ele deve se direcionar a sua volta, se os homens não prepararam sua estadia antecipadamente? Como podia ser uma estadia digna para um deus, se não começasse antes transparecer um brilho de divindade em tudo o que é?” (Heidegger, 1950/1994: 270)

Os deuses somente retornarão no momento adequado quando este for, de certo modo, preparado pelos próprios homens, i.e., quando estes começarem a se encontrar com sua própria essência. Ela consiste no fato de que os mortais alcançam mais fácil o abismo, o sem-fundamento, do que os divinos. O abismo (Abgrund) abriga e oculta tanto a ausência (Abwesen) como a presença (Anwesen). O Ser como presença sempre se subtrai e é assim também ausência. Desta maneira contém o abismo, o sem-fundamento, tudo. No contato com ele experimentam os mortais suas características, que são para o poeta Hölderlin os *vestígios dos deuses desertados*.

“Pois o etéreo, onde os deuses são exclusivamente deuses, é a sua divindade. O elemento desse etéreo, aquele no qual mesmo a divindade ainda é essência, é o sagrado. O elemento do etéreo para o advento dos deuses desertados, o sagrado, é a pista dos deuses desertados. Pois quem consegue sentir tal pista?” (Heidegger 1950/1994:272)

São os poetas, certos poetas, que mostram, nesses tempos necessitados, sensibilidade para os rastros fugazes e quase imperceptíveis dos divinos. Eles procuram *cantar* os vestígios dos deuses afugentados. O que sobra para nós? Devemos nos despedir da razão calculadora, que engana-nos sobre nosso tempo ocultado e abrigado pelo Ser, na medida em que ela se fixa no Ente querendo manuseá-lo. Em vez disso devemos aprender a ouvir a fala destes poetas.

Onde os rastros se perdem está à espera o perigo. Os mortais, ainda quando procuram sozinhos qualquer indício de uma pista do sagrado, devem somente continuar no seu caminho da busca enquanto eles ainda tem contato com os rastros dos deuses,

enquanto eles ainda estão em contato com o sagrado. Pois nestes tempos necessitados perdemos todas as certezas; nem podemos saber com segurança se o sagrado nos dá ainda a experiência do divino, e até o caminho para um encontro com o próprio sagrado fica obscurecido. Todavia, fica o canto dos poetas que nos leva a pergunta: de onde canta o canto? Ele pode intermediar um contato com o sem-fundamento?

O Ser entrega o Ente ao tentar e arriscar (Wagnis). Assim, o Ente torna-se o arriscado. O Ser tenta e arrisca os homens e os outros seres vivos. Desta forma, podemos dizer, que o Ser-do-Ente é o arriscar e tentar (Wagnis), pois o arriscar significa também expor algo ao perigo, colocar algo em jogo. Sem perigo não há risco e tentativa. O Ser enquanto o arriscar (Wagnis) deixa homens, plantas e animais sem abrigo, sem proteção. Estar sem proteção não é o mesmo como estar condenado à sua própria aniquilação. O arriscar e tentar mantém o Ente num delicado equilíbrio; o Ente está no balanço, sem proteção, e numa situação de risco. Esta, como tal, carrega o Ente, balança-o (wägt) no todo do relacionamento.

O relacionamento total, a plenitude das relações, (ganzer Bezug) denomina Heidegger, encostado na linguagem poética de Rilke, o aberto (das Offene). A técnica moderna cria uma barreira entre o homem e o aberto. Na medida em que ele mesmo quer a sua própria modernidade técnica, ele arrisca mais do que os outros Seres vivos; arriscar-se mais significa também se aproximar sem proteção ao perigo.

O estar-sem-proteção (Schutzlossein) agrava-se por causa da vontade de imposição que coloca o mundo como contra-posto (Gegenstand) frente ao homem. A técnica moderna, resultado dessa vontade de se impor, e toda modernidade que é, na sua essência, técnica e faz do homem um <funcionário da técnica>, o que dificulta ainda mais o acesso ao aberto (das Offene). Avançando na direção da técnica, o homem volta as suas costas para a plenitude das relações (ganzer Bezug) e despede-se do aberto. A produção técnica é, como Heidegger diz, a organização desta despedida. A essência da técnica fica obscurecida também por causa das ciências modernas que são incapazes de pensar o fundamento do seu próprio desenvolvimento.

“A essência da técnica só chega lenta à luz do dia. Esse dia é um dia meramente técnico no qual foi transformado a noite global. Este dia é o dia mais curto. Com ele ameaça um único inverno sem fim. Agora não somente a proteção falta ao homem, mas o incólume de todo o Ente fica no escuro. O são subtrai-se. O mundo torna-se insano. Por isso tanto o sagrado como pista para a divindade fica oculto, enquanto também

parece extinta a pista para o sagrado, o são. Ressalvando que ainda alguns dos mortais conseguem ver o insano como insano (das Heillose). Eles deveriam perceber, qual perigo agride o homem. O perigo consiste na ameaça, que atinge a essência do homem na sua relação com o Ser mesmo, mas não em forma de infortúnios ocasionais. Este perigo é o perigo. Ele oculta-se no sem-fundamento de todo Ente.” (Heidegger, 1950/1994: 295)

O inteiro, o são (das Heile), dando pistas para o sagrado (das Heilige), que por sua vez dá notícia da divindade, subtrai-se. Desta maneira aumenta-se o perigo, perigo que se distingue da mera periculosidade ocasional ou do arriscar. Mas, no ápice da ameaça que emana do esquecimento do Ser, ou seja, na profundidade da noite global (Weltnacht), quando só poucos ainda sabem do aberto e guardam seu segredo, cresce também aquilo que salva. Ou como canta Hölderlin “Onde está o perigo, cresce também aquilo que salva.” Essa salvação não pode ser somente uma ajuda temporária ou uma solução técnica. Unicamente uma viragem, que envolve a essência do homem, tem o potencial de salvar. Ganha importância aqui à vontade do homem que, acompanhando a tentação e o risco, confronta-se mais fácil com o perigo do que os outros Seres. Pois na medida em que, seguindo a própria vontade o homem escolhe a atitude de imposição, ele promove a reificação do seu mundo e se fecha contra o aberto. Se fechar contra o aberto significa: estar-sem-proteção.

Mas acompanhando a tentação e o risco o homem pode abrir mão da imposição e do desocultamento meramente técnico. Como? Continuando no caminho do risco e da tentação (Wagnis) tentando ainda mais. Tentar o quê? A construção de barreiras protetoras contra o aberto? Isto resultaria de novo na fabricação de uma armação (Gestell) e na imposição, somente possível no mundo da reificação. A reificação separa-nos do aberto. Somente uma tentativa mais audaciosa, por uma idéia mais audaciosa, dá-nos segurança. Esta segurança no aberto não significa proteção, mas, estar-seguro. Sendo seguro ficamos sem preocupação (Sorge). Estamos sem preocupação quando não procuramos a nossa essência exclusivamente no campo do fabricar e manusear, no campo das utilidades. Somos seguros somente fora da proteção, fora da despedida reificada do aberto. Assim o aberto abre-se e inclui-nos na plenitude do relacionamento puro. Este inclui tudo no sem-limite e relaciona-o com o centro. Arriscando e tentando recebe o homem o que ele não fabricou e o que ele recebeu ele dá.

A fala ganha na perspectiva heideggeriana um status privilegiado; a fala é a casa do Ser. Andamos sempre por esta casa quando entramos em contato com o Ente. Todavia usamos no nosso cotidiano a fala normalmente de maneira restrita. Denominamos as coisas para manuseá-las nos múltiplos processos do manusear e fabricar. Esta fala expressa a consciência útil e a vontade de se impor. A fala como casa do Ser pode falar algo mais. Pode falar deste algo mais que pertence ao próprio Ser. Mas quem poderia falar assim? Os poetas que viram o nosso estar-sem-proteção para o aberto lembram do inteiro e do são (das Heile) no meio do desesperado e insano (das Heil-lose).

“Somente na circunferência mais ampla do são, consegue aparecer o sagrado. Os poetas da maneira destes que arriscam e tentam mais estão, porque experimentam o insano (Heillosen) como tal, caminhando nos rastros do sagrado. Seu canto sob a terra santifica. Sua canção festeja o incólume da esfera do Ser. A desgraça enquanto desgraça dá-nos a pista para o são. O são acena chamando o sagrado. O sagrado liga o divino. O divino aproxima o deus.” (Heidegger, 1950/1994:319)

A FUGA DOS DEUSES

A técnica moderna coloca o homem em contato com o mundo que faz com que os Deuses fujam. Os Deuses não estão somente mortos, eles foram, segundo a metáfora de Heidegger, afugentados pelo homem moderno. Ou para lembrar Nietzsche: “Gott ist tot. Und wir haben ihn getötet!” (Deus está morto. E nós o matamos.) As duas metáforas, a primeira da fuga dos Deuses e a segunda que nos acusa do assassinato de Deus, correspondem aquilo que Weber expressa, de forma menos dramática, na sua tese do desencantamento (Entzauberung) do mundo. Este desencantamento é resultado imediato do processo de racionalização e intelectualização, sem o qual a ciência moderna não teria sido surgido. Ciência moderna, por sua vez, é inseparavelmente ligada com a técnica moderna. Não há uma sem a outra e não há Deuses que resistem ao programa cognitivo das ciências modernas – eles preferem fugir. O desencantamento que se volta num primeiro momento contra o pensamento mágico, na verdade, herdou dele seu interesse de impor tecnicamente ao mundo sua vontade (Brüseke, 2004a). Ciência e técnica afugentam os Deuses e destroem as magias para nos apresentar o mundo como algo que somente temporariamente consegue guardar seus segredos. O mundo sem segredo é um mundo profano, é matéria e energia, para a física e é construído socialmente para a

sociologia. Este mundo conhece Deus somente como resultado do imaginário do próprio homem. Sendo assim o homem coloca o mundo tecnicamente a sua disposição, tendo como limites dos seus empreendimentos técnicos somente aqueles que resultam das imperfeições da própria técnica e dos conhecimentos científicos ainda incipientes. Onde fica o sagrado? E pior: onde fica Deus? Pois a fala do retorno do sagrado evita, curiosamente, falar sobre Deus. Deus está tão ausente, que somente o conceito do sagrado resta para transmitir ainda alguma mensagem de Deus. Mensagem diluída entre representações e registros antropológicos de práticas folclóricas, estranhas para o homem moderno.

O SAGRADO DESMONTADO

Seguindo a conceituação de Otto, para quem o sagrado é uma categoria composta de elementos numinosos e racionais incluindo, também, a fundamentação da ética cristã, podemos diferenciar a nossa argumentação. Primeiro, o próprio sagrado se decompõe no processo da modernização com seu avanço da ciência e da técnica moderna. As camadas mais racionalizadas do sagrado estão sendo apropriadas pela sociedade moderna e desvinculadas do seu contexto religioso. A própria ética da fraternidade foi aceita sem nenhum constrangimento pelos movimentos sociais revolucionários sem que isso causasse atritos com sua orientação ideológica, em geral anticlerical e atéia. Também a arte moderna se libertou do caráter simbólico e figurativo da arte sagrada. Aproveitou a sua valorização do conceito do belo até a sua decomposição na arte abstrata e a inversão estética contemporânea, pois ainda a estética do constrangimento vive da sua oposição as harmonias de outrora, ou quer, sem que isso fosse sempre a sua intenção declarada, fazer sentir (ver, ouvir) o *completamente outro*.

A integração da superfície racionalizada do sagrado no contexto moderno acontece sem maiores problemas, devido à congruência e afinidade da própria racionalidade, existente em ambos os lados. Mais uma vez: encontramos a racionalidade do sagrado somente na sua superfície, e aqui principalmente nas suas derivações éticas, indispensáveis para a regulamentação comportamental da sociedade (Brüseke, 2002a). O sagrado está tanto na raiz da idéia da *jus* como fornece a energia proibitiva do sistema jurídico. Pois, na medida em que o *Estado de direito* moderno se afasta de sua inspiração ética, enfraquecem as energias que o fundamentam. O entendimento do código civil como

um sistema de um jogo meramente profano onde *cleverness* e esperteza decidem sobre ganhos e perdas, é exemplo do seu enfraquecimento e, como Weber diria, da cotidianização de um carisma, sem o qual digamo-nos, também o Estado de direito se confronta com o problema da reinterpretação antiautoritária do carisma (*herrschaftsfremde Umdeutung des Charismas*) (Weber, 1922/1991:175).

A decomposição do sagrado nos seus elementos não atinge somente as suas camadas mais racionalizadas mas também o próprio numinoso. Podemos até dizer que a modernidade, como ela foi vivida no século XX, afugentou tanto os deuses como as suas manifestações mais filigranas, representadas pelo conceito complexo do sagrado que sempre nos dá notícia, para retomar um outro pensamento de Heidegger, do São. Nem surpreende então que o numinoso, nas suas formas cruas e irracionais, torna-se um tema exatamente no momento, quando a técnica moderna consegue libertar, com meios racionais, energias capazes de reduzir a complexidade da vida às suas cinzas radioativas. Temos que falar então sobre a volta do numinoso em vez da volta do sagrado?

Sabemos de Otto que o sagrado é uma categoria composta de elementos racionais e irracionais, fato que deixa Otto escolher o conceito do numinoso para se aproximar melhor ao fundamento irracional do sagrado. O numinoso é o sagrado menos seu momento ético e menos seu momento racional. Onde encontramos o numinoso sem seu enquadramento ético e racional estamos, num certo sentido, diante de uma forma crua do sagrado. Estas formas cruas, os elementos do numinoso, podem se manifestar de forma singular, separadas dos outros momentos irracionais, e - subentende-se - também das formas racionais e éticas. Na medida em que o numinoso se desfaz em seus elementos fica mais difícil, vincular sua manifestação com uma visão mais ampla do numinoso e, igualmente difícil, ver o seu contexto maior, o sagrado complexo. Levando em consideração que o sagrado, por sua vez, é somente uma pista, uma pista para o divino, que por sua vez também somente acena para os deuses, entendemos melhor as nossas dificuldades de ver numa manifestação singular do numinoso estes últimos.

A fala do retorno do sagrado pode ter só este sentido: A razão científica afugentou os deuses, cujas últimas reservas ficaram reduzidas a ilhas num mundo-objeto das ciências e da técnica. A modernidade desconstruiu o conceito de deus, até um ponto que Nietzsche podia declarar a sua morte. E no passar do tempo até o

ateísmo perdeu sua atratividade. Por que ser contra alguma coisa que não existe? Sem Deus ficou a sociedade moderna ainda na posse de abstrações cuja origem ela esqueceu ou que foram atribuídas à própria sociedade. Entre elas o conceito da totalidade, do Ser, da ética.

Na medida em que o particularismo e individualismo dissolveram a consciência da totalidade, na medida em que a queda no impróprio da sociedade de consumo e da auto-aceleração contribuiu cada vez mais para o esquecimento do Ser, na medida em que a ética perdeu seu fundamento e o Estado de Direito tornou-se um mero jogo de regras profanas, nessa medida ficou o numinoso cada vez mais desprovido das suas derivações racionalizadas e cultivadas. Depois da morte declarada de Deus, não houve mais espaço para o divino e nem para o sagrado no seu entendimento complexo (irracional, racional, ético). Confrontamo-nos então com os estilhaços deste sagrado, que atravessam o caminho do homem quando ele menos espera (Brüseke, 2004b).

O SAGRADO E A CONTINGÊNCIA

Pensando nos dias de hoje temos que admitir que estamos num caminho sem volta. A racionalidade técnica destruiu a aura que envolveu o *templum*, o espaço do sagrado e dissolveu, também, o tempo sagrado. Com isso enfraqueceu nossa capacidade de *contemplar* (colocar nas circunferências do sanctu) aquilo que é extraordinário, i.e., fora da ordem das coisas do cotidiano. Fora da ordem das coisas comuns encontrava-se, contemplada, a ordem sagrada, a *hierarchia*. Somente essa conseguiu dar sentido aos lugares, dividindo com sua autoridade os tempos da sua contemplação.

Perdemos a ordem sagrada dos lugares, como esquecemos o significado dos tempos. Num espaço homogêneo tentamos a orientação dando coordenadas ao nosso lugar que parece ter o mesmo valor como qualquer outro, é somente um local (Brüseke, 2003). Via GPS somos localizáveis e no mesmo momento fora do lugar. Quando sabemos onde estamos, já não estamos mais aí. A aceleração da mudança da nossa *posição* acelera, também, a diminuição do tempo que dedicamos aos locais da nossa passagem. Temos pouco tempo e com o aumento da velocidade, temos cada vez menos tempo para qualquer coisa. Somente podemos estabelecer *relações de incerteza* no espaço que percorremos porque a probabilidade de encontrar o outro ainda no seu lugar torna-se cada vez mais remota, na medida, em que ele se projeta, com a mesma velocidade como nós, no espaço aberto pela modernidade técnica (Brüseke, 2002c). Neste espaço colidem

os percursos e geram acontecimentos inesperados. Algo é como é, mas, de repente, mudam todos os parâmetros. O tempo parece parar, energias imensuráveis devoram o espaço, luz, um estrondo inaudito, silêncio. O que é isso? O sagrado retornou? Ou tivemos o azar de estar perto demais a explosão de um artefato nuclear depositado no bagageiro do *cherokee* estacionado no shopping center da esquina?

Alguns dos acontecimentos possibilitados pela técnica moderna lembram fatalmente de relatos sobre o contato (inesperado) com o completamente outro. Rudolf Otto, publicou seu livro sobre *O Sagrado* em 1917, não tinha a mínima idéia das conseqüências da cisão nuclear, mas parece em alguns momentos descrevendo exatamente isso: o *tremendum* possibilitado pela técnica moderna. O sagrado, se voltou, retornou sem o São, o inteiro e harmonioso, para se mostrar enquanto aquilo que não é necessário, nem impossível (Brüseke, 2002b).

O *sanctus* fora do *templum* é o sagrado sem as camadas racionalizadas, sem as narrativas teológicas e éticas, é o sagrado sem ser contemplado pela sociedade. E exatamente na medida em que essa sociedade perde a capacidade de imaginar e narrar o *completamente outro* mostra este, na sua forma crua e elementar, que não deixa se conceber exclusivamente enquanto uma construção social. Aquilo que a sociedade construiu era meramente o *templum*; e a fuga dos Deuses a imediata conseqüência da sua desconstrução pela ciência moderna.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bataille, Georges (1974) *Der heilige Eros*. Frankfurt, Berlin, Wien

Bataille, Georges (1993) *A Teoria da Religião*. São Paulo: Ática

Bastide, Roger (1958/2001) *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1958].

Brüseke, Franz Josef (2002a). *Mística, Moral Social e a Ética da Resistência*. In: *Ethica – International Journal for Moral Philosophy*. v.1. n.2. p.201-216, Florianópolis, 2002

Brüseke, Franz Josef (2002b). *A descoberta da contingência pela teoria social*. In: *Sociedade e Estado*. Inovações no campo da metodologia das ciências sociais. V. XVII. N. 2. jul/dez. Brasília: Depto. de Sociologia da UNB, pp.283-308. 2002.

- Brüseke, Franz Josef (2002c) A modernidade técnica. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. ANPOCS. Vol.17, n.49, junho de 2002, pp.135-144
- Brüseke, Franz Josef (2003). *Paris na América*. In: Leis, Héctor; Caleb, F. Alves (orgs.). *Condição Humana no Cone Sul*. Florianópolis: Cidade Futura, pp.323-340. 2003
- Brüseke, Franz Josef (2004a) Mística, Magia e Técnica. In: Política e Sociedade, v.1.n.4. 2004), p.167-218, Florianópolis: UFSC: Cidade Futura
- Brüseke, Franz Josef (2004b). *Romantismo, Mística e Escatologia Política*. LUA NOVA, n.62, 2004, pp. 21-44
- Caillois, Roger (1950) *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70
- Durkheim, Emile (1912/1981) As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Abril Cultural
- Eckart, Mestre (1963) *Deutsche Predigten und Traktate* (Ed. Por Josef Quint), Zürich: Diogenes, 1963.
- Eliade, Mircea (1992) O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes
- Eliade, M. (1949/1986) *Die Religionen und das Heilige*. Frankfurt
- Girard, René (1990) A violência e o sagrado. São Paulo: UNESP
- Heidegger, Martin (1950/1994). *Wozu Dichter?* Em: Martin Heidegger (1950) *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p.269-320.
- Heidegger, Martin (1954/2002) A questão da técnica. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes
- Kamper, Dieter; Wulf, C.; orgs. (1987) *Das Heilige: Seine Spur in der Moderne*. Frankfurt.
- Mauss, Marcel (1902/1974). *Esboço de uma teoria geral da magia*. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo, EPU, EDUSP, p. 37-176, 1974 [1902].
- Otto, Rudolf (1917/1991) *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee de Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck.
- Otto, Rudolf (1917/1950) O sagrado. Lisboa: Edições 70
- Weber, Max (1922/1991) *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora UNB