

# O SAGRADO E A RELIGIÃO

GIL FILHO, S. F.<sup>1</sup>

O sagrado e o profano seriam duas modalidades de existência assumidas pelo homem em sua história. São maneiras de ser no mundo e no cosmos. A referência do sagrado posiciona o homem diante de sua própria existência. De modo abrangente, a reflexão sobre o sagrado interessa tanto às ciências humanas como à filosofia.

Ao apresentar e qualificar o sagrado, ELIADE constrói uma ponte interpretativa entre a natureza transcendente da religião e sua materialidade. A manifestação do sagrado contribui para uma nova semântica de relações que podemos caracterizar como:

- O homem religioso imprime ao mundo sensível uma descontinuidade, que reclassifica qualitativamente os objetos.
- Ao sacralizar o mundo, o homem religioso atribui a significação plena de um espaço sagrado em oposição a todo o resto, como sendo sem forma e sentido.

Ao delimitar conceitualmente o sagrado, ELIADE, busca uma estrutura e uma morfologia baseadas em uma gama diversificada de sacralidades ou fatos sagrados.

A diversidade de modalidades do sagrado relativiza bastante o conceito de *hierofania*. Este conceito só é delimitado pelo fato de toda e qualquer *hierofania* ser histórica. Muito embora separadas pelo contexto único de cada momento da história, as *hierofanias* possuem escalas de abrangência

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de Geografia,  
Doutor em História – UFPR e Mestre em Geografia - UNESP

do local ao universal.

Na análise de OTTO (1992), o sagrado é uma categoria de interpretação e avaliação *a priori*, e, como tal, somente podemos remetê-la ao contexto religioso. A teoria do sagrado *ottoniana* nos permite resguardar um atributo essencial para o fenômeno religioso ao mesmo tempo em que o torna operacional. Nesta abordagem, o sagrado reserva aspectos ditos racionais, ou seja, passíveis de uma apreensão conceitual através de seus predicados, e aspectos não racionais, que escapam à primeira apreensão, sendo exclusivamente captados enquanto sentimento religioso. O não-racional é o que foge ao pensamento conceitual, por ser de característica explicitamente sintética, e só é assimilado enquanto atributo. Neste patamar reflexivo está o âmago da oposição entre o racionalismo e a religião.

A característica própria do pensamento tradicional diante do fenômeno religioso é de reconhecer aquilo que, por um momento, não obedece às leis da natureza. Esta intervenção no andamento natural das coisas, feita pelo Transcendente, que é o autor destas leis, apresenta-se como uma tese apriorística, ou seja, resta saber se a própria ortodoxia não foi responsável por velar o elemento não-racional da religião ao enfatizar em demasia o estudo de aspectos doutrinários e rituais e menosprezar os aspectos mais espirituais e essenciais da experiência religiosa. Otto concorda com esta assertiva. O contexto cultural religioso do seu trabalho justifica esta premissa.

Para OTTO (1992, p. 12) "...a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e *em* esclarecer a relação entre os seus elementos, de tal modo que claramente ganha consciência de si própria.". Esta motivação nos envolve especialmente com a categoria do sagrado, o que garante de forma peculiar uma análise abrangente do fenômeno religioso.

Entretanto, se o sagrado é único enquanto categoria, paradoxalmente

ele é plural em sua realidade fenomênica. O sagrado *per si* é exclusivamente explicado em sua própria escala, ou seja, a escala religiosa. Todavia, no plano fenomênico ele se apresenta em uma diversidade de relações que nos possibilitam estudá-lo à escala das ciências humanas.

Segundo OTTO (1992, p. 10):

...se os predicados racionais estivessem geralmente em primeiro plano, não poderiam esgotar a idéia da divindade, pois referem-se precisamente ao elemento que não é racional. São predicados essenciais, mas sintéticos. Só se compreende exatamente o que são se os considerarmos como atributos de um objeto que, de alguma forma, lhes serve de suporte, mas que eles não captam e nem podem captar.

Quando apontamos a percepção de um objeto de maneira particular, admitimos que devemos apreendê-lo de alguma forma; caso contrário, não poderíamos afirmar nada sobre ele. Sob esse aspecto, o autor reconhece que o racional só pode ser apreendido pelo pensamento conceitual. Mas de alguma forma há o que escapa à apreensão conceitual. Sendo assim, um objeto divino pode ser percebido a partir da experiência religiosa, pelo sentimento religioso.

Essa experiência é definida pelo autor como o sentimento *numinoso* (*sensus numinis*)<sup>2</sup>. Trata-se de um estado afetivo específico. Além da emoção convencional, o sentimento do *numinoso* em si é o que escapa à razão conceitual: só é possível apreendê-lo na medida em que observamos a reação por ele provocada. O *numinoso* é o sentimento provocado pelo objeto *numinoso*. Ao distinguir uma dimensão não-racional, o autor preserva a distinção essencial

---

2 O sentimento numinoso é um estado afetivo específico provocado pelo objeto numinoso. O numem é o que emerge da idéia do sagrado enquanto elemento não apreendido por conceitos racionais mas por determinado sentimento. Segundo OTTO (1992, p. 15): “Falo de uma categoria numinosa como de uma categoria especial de interpretação e de avaliação e, da mesma maneira, de um estado de alma numinoso que se manifesta quando esta categoria se aplica, isto é, sempre que um objecto se concebe como numinoso. Esta categoria é absolutamente sui generis; como todo o dado originário e fundamental, é objecto não de definição no sentido estrito da palavra, mas somente do exame.”

que possibilita tratarmos o sagrado como uma categoria autônoma de interpretação e avaliação. O *numinoso* é o cerne da experiência religiosa não sendo acessível à apreensão conceitual contudo seus efeitos de caráter emocional são reconhecíveis.

O sagrado seria uma categoria *a priori*, pois sua percepção se realiza a partir de elementos do conhecimento puramente *a priori* demonstrados pela observação e pela crítica da razão. Muito embora Otto afirme que os elementos não-rationais da categoria sagrado conduzem a algo além da razão, ele remete as idéias do *numinoso* aos conceitos *puros a priori* de KANT.<sup>3</sup>

Todavia, a teoria do sagrado em Otto aproxima-se mais da fenomenologia de Husserl, pois procura descrever e avaliar como o fenômeno do sagrado se apresenta à consciência e a partir da evidência tenta apreender os modos típicos de como as coisas e os fatos o fazem. Os modos típicos são justamente as essências *eidéticas* da fenomenologia *husserliana*.

Para REALE G. & ANTISERI, D. (1991, p. 562), HUSSERL considera que a consciência é intencional. “Os nossos atos psíquicos têm a característica de se referirem sempre a um objeto, pois sempre fazem aparecer objetos.” Aquilo que se manifesta dentro dos limites da consciência é o *fenômeno*.

A partir deste quadro referencial, podemos deduzir que as formas e os

---

<sup>3</sup> Segundo KANT (1991, p. 25) “... embora todo nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente da experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento ( apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha tornado atento a ele e nos tenha tornado aptos à sua abstração.” (...) “ Tais conhecimentos denominam-se *a priori* e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência. “ Para KANT as categorias são necessariamente racionais que referem-se à experiência. Nesta perspectiva existe uma dificuldade insuperável, já apontada por BIRCK (1993), de compreender uma categoria não-racional sob a ótica *kantiana*.

conteúdos relativos ao sagrado podem ser considerados como fonte de conhecimento do modo como se apresentam à consciência, restrito aos limites de como se manifestam. A partir desta reflexão, intuímos que o sagrado não está apenas na percepção imediata das formas e do seu conteúdo, mas também nos atos que suscitam a consciência, sendo possível admitirmos que se cria uma determinada expressão do sagrado no âmbito do pensamento.

Segundo HUSSERL (1912, p. 13-14):

Os atos não podem encontrar as formas que lhes são convenientes sem que sejam apercebidos e conhecidos quanto à forma e ao conteúdo. O expressar da fala não está, pois, nas meras palavras, mas nos atos que exprimem; eles estampam um material novo os atos correlatos que devem exprimir, eles criam para eles uma expressão ao nível do pensamento e é a essência genérica dessa última que constitui a significação da fala correspondente.

Tomando o pensamento como espelho do ato a ser expresso, ao nomearmos o sagrado estabelecemos a possibilidade dele ressurgir, mesmo que o ato não seja de fato consumado por quem o compreende. Assim, chegamos à ambigüidade do rito.

O pensamento *ottoniano* dirige-se a uma defesa da integridade da experiência religiosa em oposição a outras experiências humanas. Na sua crítica reconhecemos a fragilidade da ênfase racionalista nos estudos de História da Religião e Religiões Comparadas. Sob vários aspectos e em muitos momentos, reconhecemos o irromper do elemento irredutível do não-racional na experiência religiosa. Sendo assim, o sagrado é o coração da experiência religiosa que não pode ser reduzido a nenhuma outra categoria.

A experiência do *numinoso* é o ponto de convergência de todas as religiões. Otto enfatiza a necessidade da construção de uma superestrutura racional no que tange à compreensão desta experiência. Neste intuito, só é possível apreendê-la em termos racionais.

A partir desta discussão podemos conceber quatro instâncias analíticas possíveis do sagrado:

- (i) A primeira refere-se à sua materialidade fenomênica a qual é apreendida através dos nossos instrumentos perceptivos imediatos. Refere-se à exterioridade do sagrado e sua concretude, a exemplo da estrutura edificada do Templo.
- (ii) A segunda é a apreensão conceitual através da razão, pela qual concebemos o sagrado pelos seus predicados e reconhecemos a sua lógica simbólica. Sendo assim, entendemo-lo como sistema simbólico e projeção cultural. Trata-se de uma possibilidade muito presente na análise filosófica e antropológica.
- (iii) A terceira possibilidade nos remete à tradição e à natureza emanente do sagrado enquanto fenômeno. Neste sentido reconhecemo-lo através das Escrituras Sagradas, das Tradições Orais Sagradas e dos Mitos, sendo este o enfoque teológico e dos especialistas da religião.
- (iv) A quarta possibilidade de reconhecimento do sagrado nos remete ao sentimento religioso, seu caráter transcendente e não-racional. É uma dimensão de inspiração muito presente na experiência religiosa. É a experiência do sagrado *per si*. Esta dimensão, que escapa à razão conceitual em sua essência, é reconhecida através de seus efeitos. Trata-se daquilo que qualifica uma sintonia entre o sentimento religioso e o fenômeno sagrado.

A religião manifesta-se, para análise, como fato, representação, revelação, tradição ou fenômeno. Nesse leque conceitual há um cerne

aglutinador constante, o poder. O poder religioso, no sentido amplo, justifica-se sob o sagrado e se materializa na instituição hierarquizada. A expressão simbólica deste poder é ornada no discurso religioso e no espaço monumental das edificações religiosas.

Segundo BELL (1996), a religião proporciona a segurança a uma cultura sob dois aspectos: protegendo contra o *demoníaco* e proporcionando uma noção de continuidade com o passado. A religião oferece uma proteção contra os impulsos anárquicos do homem e estabelece as raízes atávicas da vida. O sociólogo enfatiza a questão normativa da religião e sua validade na coerção social. Em contrapartida a secularização, para o autor, realiza a ruptura com o passado, minando a força da tradição. O afrouxamento da moral religiosa estaria ligado ao processo de secularização moderna. É justamente na característica coercitiva da religião que se estabelecem as relações de poder, e entre os atores sociais desta trama está o corpo sacerdotal.

O clero tende a monopolizar o discurso da *virtude* como forma simbólica de perpetuar a legitimidade da instituição religiosa diante da sociedade.

No ponto de vista da análise sociológica de BECKFORD (1989), a religião está desraigada dos seus antigos pontos de sustentação. Sob este aspecto ela tem se tornado cada vez mais um “fenômeno menos previsível”. Continua com sua força de mobilização social, porém dentro de contextos específicos. Mesmo a descolagem da religião em grupos tradicionais e o afrouxamento de interferência clerical não colocaram necessariamente a religião em um plano secundário.

A tese da secularização permeou a análise da religião nas ciências sociais, principalmente na década de 1960 e na primeira metade da década de 1970. De certo modo, a avaliação da religião por diversos autores anglo-saxões

apontava para uma visão eurocêntrica do fenômeno religioso. A exemplo da afirmação de WILSON(1969): “ os homens respondem cada vez menos a motivações religiosas”. O autor espelha bem a derrocada da Igreja Anglicana no Reino Unido e justifica o fato na hegemonia do pensamento racional diante da vida. O processo de secularização seria inexorável.

Também BERGER (1997, p. 55), no seu livro *Rumor de Anjos - A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*<sup>4</sup>, ecoa o avanço do processo de secularização e à reminiscência do sobrenatural.:

Há, pois, algumas razões para se pensar que, no mínimo, bolsões de religião sobrenaturalista provavelmente sobreviverão dentro da grande sociedade. No que tange às comunidades religiosas, poderemos esperar uma reação aos extremismos mais grotescos de autodestruição das tradições sobrenaturalistas. É um prognóstico bastante razoável de que num mundo ‘livre de surpresas’ a tendência geral de secularização continuará. Uma impressionante redescoberta do sobrenatural, nas dimensões de um fenômeno de massa, não está nos livros.

Sobre as organizações religiosas tradicionais, BERGER (1997, p. 55-56) reitera:

As grandes organizações religiosas continuarão provavelmente sua infrutífera busca de um meio-termo entre o tradicionalismo e o ajoujamento, tendo pelas pontas o sectarismo e a dissolução secularizante sempre importunando. Este não é um quadro dramático, mas é mais adequado que as visões proféticas, quer do fim da religião, quer de uma época próxima de deuses ressuscitados.

A relativização da perspectiva de hegemonia do processo de secularização reside no fato de que, em escala global, o processo da Europa ocidental não é um paradigma no mundo. Todavia, o que assistimos durante a década de 1990 representa muito mais um reavivamento da religião. O fenômeno adquiriu várias nuances, como a desclericalização na Europa, a revolução islâmica no Irã em 1978, a expansão islâmica na África, a

---

<sup>4</sup> A primeira edição inglesa data de 1969, revista em 1990.

mundialização do Budismo com seu crescimento no ocidente, o crescimento de movimentos cristãos fundamentalistas, de um lado, e o crescimento de religiões universais como a Fé Bahá'í, de outro.

Na análise de DURKHEIM (1996), a religião encontra-se erigida na própria natureza das coisas. Se assim não fosse, logo a realidade faria uma oposição à qual a religião não resistiria. A natureza da religião indica que ela está muito mais afeta a explicar o que de comum e constante existe no mundo do que o que há de extraordinário.

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas. (DURKHEIM, 1996, p. 19-20)

Nesta interação da religião com a dinâmica do mundo concreto, o pensamento de WEBER (1993) indica uma relação entre idéias e interesses. Seu método de análise histórica verifica estes valores causais em etapas: a primeira refere-se ao período formativo, de desenvolvimento da religião, onde os diversos interesses e as vicissitudes da história afetaram suas referências sobre o divino e a promessa de salvação. No entanto, unicamente a religião era suficientemente racionalizada, ou seja, sistemática e unificadora, sendo este corpo de idéias religiosas permeado de sua própria logicidade. Na segunda etapa, as promessas religiosas foram unificadas e sistematizadas dentro de uma ampla religião de salvação.

O pensamento *weberiano* baseia-se muito mais nos efeitos e condições impostos pela religião do que em um particular tipo de

comportamento social; pode ser apreendida sob o ponto de vista de experiências subjetivas, idéias e propósitos concernentes ao indivíduo. As mais elementares formas de comportamento motivado pelas religiões ou fatores mágicos estão orientadas para este mundo.

Segundo WEBER (1993) muitas das motivações religiosas são orientadas para este mundo. A sociedade ocidental hodierna foi forjada por processos de racionalização, calcados em grande parte pelas religiões universais. Sendo assim a religião implementou um caráter objetivo às práticas sociais endossando a tese de que a religião possui um propósito preponderantemente econômico.

A visão extremamente secularizada da ação religiosa na Europa circunscreve as possibilidades de análise em uma realidade específica. Na explicação sobre os fundamentos religiosos do ascetismo laico, WEBER acena para a discussão sobre o Calvinismo, na perspectiva de que esta vertente religiosa objetivaria para o mundo uma determinada ação social. A distinção aparece na valorização de um labor racional que edificaria a justa fé em Cristo relacionado à glorificação deste mundo.

A análise de WEBER não atribui uma identidade específica ao sagrado e não confere à religião uma verdadeira autonomia de análise. Ao projetá-la ao mundo concreto, transforma o papel da religião em padrões da prática social. Trata-se de uma base cultural e um estilo de vida racionalizados.

Na ótica do materialismo, a crítica da religião é a crítica da própria sociedade. Segundo MARX (1972), “a religião não vive no céu mas sim na terra”, ela não é o fruto do sobrenatural e nem uma enorme mistificação dos sacerdotes. A religião é um reflexo ilusório das contradições sociais e seria mais eficaz eliminar suas raízes sociais subordinando-a à luta de classes.

MARX(1972, p. 46) comenta:

A religião é a teoria geral deste mundo, a sua soma enciclopédica, a sua lógica sob forma popular, *son point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua consolação e justificação universais. É a realização fantástica do ser humano, porque o ser humano não possui verdadeira realidade. Lutar contra a religião é pois, indiretamente, lutar contra esse mundo, de que a religião é o aroma espiritual.

Para MARX (1972, p. 85) os homens reais são os produtores de suas representações, das suas idéias. A vida concreta que determina a consciência, sob este aspecto a moral, a religião, e a metafísica não tem uma autonomia real. Não tendo autonomia, também não tem história e nem desenvolvimento, pois “não é a consciência que determina a vida e sim a vida que determina a consciência”.

A religião sob materialismo histórico é paradoxalmente a não-existência de uma questão religiosa legítima. Portanto a religião seria uma nebulosa ideologia que destoa da realidade do mundo concreto.

A tese da religião como produto das relações concretas da sociedade demonstra apenas a aparência do fenômeno religioso. A interação social da religião e o modo como estas relações se processam são passíveis de discussão. Todavia, reduzir a religião puramente a um reflexo das relações contraditórias da sociedade não explica o mais fundamental, ou seja, seu caráter sagrado. O sagrado impõe uma renovada abordagem do fenômeno religioso.

A religião não se restringe a uma modalidade social, mas, além desta premissa, também se configura num sistema simbólico reunido em torno da experiência do concreto, não só na dimensão da sociedade, mas também de cada e qualquer indivíduo desta sociedade. No dizer de LÉVI-STRAUSS (*apud* BOURDIEU, 1998), o psíquico é também elemento de significação para um simbolismo que o supera e é o mais pertinente meio de asseverar uma realidade múltipla apreendida sinteticamente fora dele mesmo.

Assim, evidencia-se a ação simbólica eficaz da religião, a partir da

proposição de DURKHEIM, no que tange às funções sociais e propriamente políticas que a religião cumpre em favor do corpo social na totalidade.

Levando em conta o pressuposto de DURKHEIM, no que se refere à gênese social dos esquemas de pensamento, percepção, apreciação e de ação na base da divisão social em classes, somos direcionados à hipótese de que existe uma correspondência entre as estruturas sociais e as estruturas mentais e que estas se estabelecem através da estrutura dos sistemas simbólicos, destacando-se entre elas a religião. (*apud* BOURDIEU 1998, p. 33-34).

A religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos.

O fato religioso revela, através dos símbolos sagrados, a síntese do *ethos* de uma determinada comunidade. As disposições morais, mesmo as estéticas e o próprio devir da existência fazem parte da visão de mundo congeminaada pela religião. Como coloca GEERTZ (1989), muito embora não seja novidade que a religião ajusta as atitudes humanas em uma ordem cósmica e projeta esta mesma ordem na experiência humana, há uma carência de um arcabouço teórico que dê conta de um estudo analítico dos diversos fenômenos resultantes da ação religiosa. Neste intuito, GEERTZ (1989) sugere uma definição de religião como reorientadora e estimuladora de uma nova abordagem do assunto.

A saber, religião seria: "...um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas." (GEERTZ 1989, p. 104-105)

O parecer de GEERTZ coloca a religião como um sistema simbólico responsável por um determinado tipo de comportamento social. Neste sentido, o autor admite o quadro de referência que a religião representa e a ordem existencial que ela configura.

Como sistema simbólico a religião estrutura a experiência e a expressa em uma certa coerência prática, e de outro lado restringe o campo essencial dogmático, portanto indiscutível do que é passível de discussão.

A religião é a autoridade consagrada, e portanto legítima, através da doutrina redimensiona e submete as tendências do mundo natural e social. A prática implícita do ethos passa para a ética sistematizada em normas. Esta transferência da práxis religiosa para à norma consagrada possibilita à religião ser legitimadora de um estilo de vida específico. Quando apropriada por um determinado grupo social, reveste-se de uma função ideológica.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BELL, D. **The Cultural Contradictions of Capitalism**. New York: Basic Books, 1996

BERGER, P. L. **Rumor de Anjos: A Sociedade Moderna e a Redescoberta do Sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 1997.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Economia das Trocas Lingüísticas**. São Paulo: EDUSP, 1996.

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Sociologia e Filosofia**, São Paulo: Ícone Editora, 1994

ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. trad N. Nunes & F. Tomaz, Lisboa: Cosmos, 1977.

\_\_\_\_\_. **O Mito do Eterno Retorno**. trad. M. Torres, Lisboa: Edições 70, 1985.

\_\_\_\_\_. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Tomo I, II, III, Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIL, Sylvio F. Espaço de Representação e Territorialidade do Sagrado: Notas para uma teoria do fato religioso. **Ra'e Ga O Espaço Geográfico em Análise**: Curitiba, v. 3 n. 3, p 91-120, 1999.

\_\_\_\_\_.& GIL A. H. C. F. "Identidade religiosa e Territorialidade do sagrado : Notas para uma Teoria do Fato Religioso" in ROSENDAHL, Z. & CORREA, R.L.(org.) **Religião, Identidade e Território**- Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

HUSSERL, E. *Istigações Lógicas*. in **Os Pensadores Vol. II**, São Paulo: Nova Cultural, 1992. (pp.07-181)

KANT, E. **Crítica da Razão Pura**. Trad. V. Rohden & U. B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MARX, K. & ENGELS, F. **Sobre a Religião**. Lisboa: Edições 70, 1972.

OTTO, R. **O Sagrado**, Lisboa: Edições 70, 1992.

REALE G. & ANTISERI, D. **História da Filosofia vol I** São Paulo: Paulinas, 1990.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia vol III** São Paulo: Paulinas, 1991.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: E. M. Guazzeli, 1994.

\_\_\_\_\_. **The Sociology of Religion**. Boston: Beacon Press, 1993.