

**SBS - XII CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA**

**GT15 - RELIGIÃO E SOCIEDADE**

**TÍTULO:**

**A EXPANSÃO DA LITERATURA ESOTÉRICA: IMPLICAÇÕES  
FILOSÓFICAS E TEOLÓGICAS DE UM FENÔMENO  
SOCIOLOGICO**

**AUTORA**

**DIONE LORENA TINTI**

**31 DE MAIO A 03 DE JUNHO DE 2005**

**FAFICH/UFMG, BELO HORIZONTE, MG**

# A EXPANSÃO DA LITERATURA ESOTÉRICA

## IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS E TEOLÓGICAS DE UM FENÔMENO SOCIOLOGICO

*“Horácio, Horácio, há mais coisas  
entre o céu e a terra  
do que sonha a tua vã filosofia”.*  
Shakespeare

### **1. Introdução**

Este texto é parte de minha tese de doutorado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, em outubro de 2004, sob o título: “O comércio da Literatura Esotérica: implicações de um fenômeno sociológico”.

O objeto da tese foi a expansão da literatura esotérica a partir da década de 70, fenômeno este que faz parte de um movimento muito mais amplo e complexo conhecido como “esoterismo”. O esoterismo pode, a princípio, ser definido como um grande movimento intelectual e espiritual que explodiu justamente nesse contexto de final de milênio, mais precisamente nas últimas três décadas, atraindo milhões de pessoas de todo o mundo em busca de respostas que confirmam sentidos ao universo e à existência, que se apresentam como possibilidades de experiências simbólico-religiosas.

A complexidade e amplitude desse fenômeno pode ser verificada pela variedade de formas pela qual o esoterismo se apresenta na sociedade contemporânea, como por ex. através da magia, da astrologia, da alquimia, do hermetismo, etc., bem como por meio de diversas escolas, doutrinas, obras, organizações iniciáticas etc. Essa diversidade sem dúvida dificulta sua classificação, já que pode ser abordada de várias maneiras, sem contudo nenhuma delas ser capaz de apreendê-la em toda sua extensão. Contudo, apesar de destacar-se nos mais variados espaços (feiras, encontros, cursos, conferências, livrarias, etc.), é no mercado editorial que encontra seu maior filão de vendas (SILVA, 2000, P. 169).

Sobre esse fenômeno, o que mais chama a atenção é que qualquer pessoa que se interesse mais profundamente pelo assunto sabe que, para além do esoterismo comercial, produzido para consumo imediato, existe um esoterismo “iniciático”, mais elaborado, fruto de séculos de especulação religiosa e conhecimento prático da psique humana, que evoca a idéia de conhecimentos reservados para um restrito grupo de “iniciados”.

No esoterismo, esses ensinamentos reservados são transmitidos aos discípulos oralmente, seguindo um ritual tradicional, por mestres ou gurus e exigem do iniciado um alto grau de responsabilidade, dedicação e entrega. O símbolo da iniciação nas várias religiões é o “caminho” cuja proposta é uma renovação interior. Segundo Maçaneiro (2001), a oportunidade de uma renovação interior mediante uma iniciação individual é algo que torna o esoterismo atraente. Mas a experiência da *renovatio* (ou “segundo nascimento”<sup>1</sup>) não é algo que se consegue facilmente. Geralmente a dor e a crise acompanham essas vivências que exigem purificação e coragem para superar obstáculos, a fim de alcançar o principal objetivo, que é vencer o “eu inferior”, o ego, a personalidade ou como se queira chamar, para ir ao encontro do “Deus Interior”.

Nesse sentido, por ser a *renovatio* justamente uma experiência interior, subjetiva, que acontece em um nível de consciência cujo caráter, no mundo moderno, é considerado profundamente irracional, é intrigante o que falam os livros esotéricos, já que a impressão deixada na alma por esse tipo de experiência é difícil de ser transmitida por meio da fala – ou, como disse Walt Whitman, “deixa o homem mudo”. Todavia, indizível ou não, o fato é que a comunicação escrita tornou-se o meio de divulgação mais apropriado para difundir o esoterismo moderno. Escolas, correntes e movimentos esotéricos contemporâneos não só utilizam como estimulam o aprendizado de seus seguidores por meio da comunicação escrita. Não é à toa que muitos desses movimentos esotéricos tenham suas próprias editoras e que utilizem livros, revistas, jornais e, inclusive, mais recentemente, a internet, para transmitir

---

<sup>1</sup> O segundo nascimento ou *renovatio* diz respeito a uma transmutação que ocorre na natureza do sujeito iniciado a partir de um conhecimento iluminado. O indivíduo que se iluminou ou que é nascido duas vezes é aquele indivíduo que está desperto.

informações e instrução a todo aquele que tiver curiosidade pelos conhecimentos que até algumas décadas atrás, como já foi frisado, estavam ocultos do grande público.

O interesse crescente pelos temas esotéricos nas últimas décadas chamou a atenção do mercado editorial brasileiro para esse filão. As obras esotéricas e espiritualistas fazem tanto sucesso com o público que são inclusive utilizadas como estratégia para atrair o consumidor para o interior das livrarias. O diretor comercial da rede Saraiva, Raphael Blanco Cabello confirmou essa constatação quando, em entrevista para a revista *Veja*, enfatizou que as publicações esotéricas “estão para as livrarias assim como o pão e o leite para as padarias [...] funcionam como chamarizes, e o consumidor, uma vez dentro da livraria, acaba comprando outros gêneros” (CABELLO, 1996, p. 130).

O texto que segue, portanto, é resultado da curiosidade sociológica pela literatura esotérica devida à sua influência na mudança de crenças enraizadas na religiosidade brasileira (CARVALHO, 1992), principalmente sobre aquelas que dizem respeito às concepções de Deus ou do divino e em relação à vida terrena com outras formas de existência – que são as duas áreas apontadas por Campbell (1997) para a sua tese de “orientalização do Ocidente”. A literatura sociológica, no entanto, a meu ver, apesar de importantes contribuições, não consegue fazer uma reflexão mais profunda sobre o tema porque fatalmente trata esse tipo de fenômeno apenas sob seu aspecto social. Neste sentido, foi necessário levar em conta também questões levantadas por autores de outras vertentes disciplinares, como a Teologia e a Filosofia, que não se furtaram de tentar uma aproximação racional com o sagrado.

## **1.2. Sociologia: a ciência da crise**

As causas da degradação social e da pobreza que nos períodos históricos anteriores à industrialização eram assimilados pela população como um fenômeno natural e irreversível, passaram a ser vistos e explicados sob uma ótica completamente diferente a partir do século XIX. A questão social ganhou no mundo moderno o *status* de objeto científico e passou a ser percebida e criticada

como imperfeição social decorrente da crise desencadeada pelo desenvolvimento da sociedade industrial.

A Sociologia insere-se no contexto do surgimento da sociedade moderna e, podendo ser considerada uma filha da modernidade, transforma-se na ciência da crise por excelência, na medida em que se ocupou de explicar cientificamente os processos desencadeados pela realidade social que se estava conformando. Marx, Weber e Durkheim, que no Brasil são comumente considerados os autores mais relevantes entre os representantes da Sociologia clássica, compartilhavam, embora de maneira diversa, o sentimento de que a sociedade européia estava em crise e assinalaram, cada qual dentro de sua perspectiva teórica, uma única e mais importante dinâmica de transformação ao interpretar a natureza da modernidade<sup>2</sup>.

Apesar de as análises desses teóricos permanecerem, em muitos aspectos, relevantes para pensar as sociedades dos dias atuais, de acordo com muitos representantes das Ciências Sociais contemporâneas as imagens criadas pelos sociólogos clássicos não dão mais conta de capturar a complexidade do mundo da “alta modernidade”, que é muito mais aberto e contingente do que as explicações clássicas sugeriam, devido, justamente, ao conhecimento que se acumulou sobre os mundos social e natural. As intensas transformações mundiais derivadas de uma multiplicidade de fenômenos criaram um ambiente de incertezas que tornaram a sociedade industrial tema para ela mesma, defrontando as Ciências Sociais com um desafio epistemológico novo. Conforme enfatizou Ianni, “Pela primeira vez, [as Ciências Sociais] são desafiadas a pensar o mundo como uma sociedade global” (IANNI, 1994, p. 147).

---

<sup>2</sup> Na teoria marxiana, a força transformadora principal da sociedade moderna é a ordem capitalista. Para Marx, portanto, a mobilidade inquieta da modernidade é resultado do ciclo investimento-lucro-investimento que, combinado com a tendência geral de a taxa de lucro declinar, provoca a expansão do sistema. A ordem capitalista, desse ponto de vista, abrange tanto o sistema econômico quanto as outras instituições, que ideologicamente compactuam para a manutenção do *status quo*. Já para Émile Durkheim, a rápida transformação da sociedade moderna não resulta da competição capitalista, mas de uma complexa divisão de trabalho. Viveríamos, portanto, em uma ordem industrial e não capitalista como defendia Marx. Na concepção de Weber, a tônica da modernidade é a racionalização que, expressa na tecnologia e na forma da burocracia, organiza as atividades humanas. O surgimento da sociedade moderna provocou, nos termos de Weber, o desencantamento do mundo que, em outras palavras, representa a destruição de interpretações míticas do mundo e de uma racionalização religiosa que deram lugar a uma cultura baseada na ciência e na técnica moderna, à ética referida a princípios e a formação de uma estrutura de personalidade orientada pela conduta de vida metódico-racional (GIDDENS, 1991, p. 20-21).

Nessa perspectiva, assim como os primeiros teóricos da Sociologia ficaram atônitos tentando entender e explicar as transformações desestruturantes que fizeram surgir a sociedade moderna e que implicaram uma profunda ruptura com o passado, também a Sociologia contemporânea tenta entender as convulsões de uma sociedade globalizada em que “as atividades locais são influenciadas, e às vezes até determinadas, por acontecimentos ou organismos distantes [...]” –, inclusive no seu aspecto menos evidente, qual seja, o das atividades cotidianas, que também acabam por produzir conseqüências globais (GIDDENS, 1997, p. 74).

## **1.2. A crise da razão na sociedade contemporânea**

A fase atual é denominada por Beck (1997) de “modernização reflexiva”, que também é considerada por Giddens (1997) como a principal característica da sociedade pós-tradicional, em que as antigas certezas da sociedade industrial convivem com uma realidade em constante mudança, levando alguns autores a postular o fim da modernidade e outros, que vão mais além, a anunciar a pós-modernidade<sup>3</sup>.

O termo “reflexividade” utilizado por Beck (1997) e Giddens (1997) não se refere à reflexão como pode parecer à primeira vista, mas, sim, ao sentido de autoconfrontação. A “reflexão” aplica-se à sociedade moderna simples, com seus processos de individualização, com a certeza e o consenso na idéia de progresso impulsionada pela ciência e com a crença em uma natureza incessantemente explorável como pressuposto de um crescimento econômico contínuo. Já a modernização reflexiva significa o confronto da sociedade industrial com ela mesma, com seus efeitos e riscos tornados visíveis, assim como o escancaramento tangível da sua imprevisibilidade, suas incertezas e sua autolimitação (BECK, GIDDENS & LASH, 1997).

Na verdade, a certeza pregada pela visão científica positivista e padronizada pelas inúmeras descobertas científicas ao longo dos últimos dois

---

<sup>3</sup> Para alguns autores, a exemplo de Kumar, as alegações do fim da modernidade ou pós-modernidade não transmitem convicção porque é possível identificar suas raízes na própria modernidade clássica. As tendências enfatizadas pelos adeptos dessas alegações, como, por exemplo, a transitoriedade, a fragmentação e a perda de um sentido histórico, já foram observadas em outras épocas por autores como Baudelaire e Nietzsche (Kumar *apud* OUTHWAIT & BOTTOMORE, 1996, p. 474).

séculos, por ter-se tornado hegemônica em detrimento de outras posturas, impossibilitou que se desse continuidade, pelos menos em ambientes acadêmicos, a reflexões sobre questões importantes da existência humana que sempre ocuparam as mentes mais privilegiadas de cada época ao longo da história da humanidade. A busca por definições corretas acerca dos mundos social e natural seduziu o homem a tal ponto que a técnica passou a ser o referencial mais importante para resolver problemas naturais e sociais, apesar das críticas de alguns autores.

Mentes privilegiadas e irrequietas como a do filósofo Friedrich Nietzsche não se conformavam com a crença absoluta na razão pregada pelos adeptos da modernidade. O espírito provocativo de Nietzsche já alertava em sua época para os limites da razão e da certeza decorrente de seu uso para decifrar a existência humana. Em *A gaia ciência* (1976), podemos ver a força da argumentação e do ataque de Nietzsche aos cientistas materialistas:

[...] Eles [os cientistas materialistas] acreditam num “mundo verdadeiro” onde nossa pequena razão humana poderia finalmente ser bem-sucedida [...] Em suma, gostaríamos realmente de deixar assim degradar a existência? Rebaixá-la ao nível da composição de cálculo, fazer dela uma pequena lição de casa para matemáticos? É preciso, primeiro, recusar a qualquer preço despojá-la de seu caráter proteico<sup>4</sup>; é o bom gosto que o exige, senhores, o respeito a tudo o que ultrapassa o vosso horizonte! Não é provável...que a primeira coisa, e talvez a única, que se possa atingir da existência é o que ela tem de mais superficial, mais exterior, mais aparente? Sua epiderme, apenas? Suas manifestações concretas? Uma interpretação ‘científica’, tal como a entendeis, senhores, poderia, portanto, ser uma das mais tolas, das mais estúpidas de todas as possíveis: que isso seja dito a vosso ouvido, a vossa consciência [...] (Nietzsche *apud* CHRÉTIEN, 1994, p. 195).

O eco dessas afirmações de Nietzsche pode ser detectado em reflexões de autores contemporâneos como Edgar Morin, quando critica os princípios que constituíram o paradigma da “ciência normal” (no sentido de Thomas Khun)<sup>5</sup>, porque eles baseiam-se na “idéia de que a complexidade do mundo dos

---

<sup>4</sup> Segundo Chrétien, com o termo protêico, cuja origem é a mitologia de Proteu, Nietzsche quer chamar a atenção para a “complexidade e a mobilidade da natureza que extrapolam os esquemas nos quais se quer encaixá-las” (CHRÉTIEN, 1994, p. 195).

<sup>5</sup> Thomas Kuhn (1997) converteu o conhecimento em um fenômeno sociológico ao demonstrar que o progresso científico deve ser explicado por meio da análise da natureza do grupo científico e do que esse grupo valoriza, aceita ou despreza. Na perspectiva de Kuhn, assim como podemos reconhecer uma comunidade religiosa pelos dogmas específicos em que acredita, também uma comunidade científica pode ser reconhecida pela teoria paradigmática que a constitui, ou seja, pelos temas teóricos que aceita e cuja força exercida sobre os cientistas acaba por definir o que é a “ciência normal”.

fenômenos podia e devia resolver a partir de princípios simples e de leis” (MORIN, 1990, p. 252), ou seja, o paradigma da ciência “clássica” é o da simplificação que se caracteriza pelos princípios de generalidade, de redução e de disjunção.

Nessa mesma perspectiva, Chrétien pondera que, baseados nesse paradigma da simplificação que se impôs à racionalidade científica ocidental, construímos uma representação do mundo que, por privilegiar certos aspectos do real mais que outros, parece ter-se constituído em um obstáculo à apreensão e à compreensão de certos significados essenciais do mundo que, talvez, uma atitude mais contemplativa ou diferentemente orientada fosse capaz de desvelar (CHRÉTIEN, 1994, p.167-168).

A força ideológica da ciência, disseminada durante o processo de modernização das sociedades ocidentais, também foi alvo das críticas de Feyerabend. Apesar de não se colocar contra a ciência, em entrevista concedida a Horgan (1998), ele não a considera um conhecimento privilegiado em relação a outras formas de conhecimento, na medida em que equiparou a ciência ao vodu, à bruxaria e à astrologia. Para ele, a ciência e “seus praticantes são incapazes de compreender e não se dispõem a tolerar ideologias diferentes, porque têm força para impor os seus desejos” (Feyerabend *apud* HORGAN, 1975, p. 453).

Como se pode observar, não ser contra a ciência não significa não a criticar. Nesse sentido, Feyerabend é um crítico feroz. Em seu primeiro livro, *Contra o método* (1989), Feyerabend propõe um ensaio crítico à posição racionalista. Ao defender que não há um método científico – pois para ele todas as metodologias têm limitações, nenhuma regra tem validade universal –, o autor conclui que só a regra do “vale tudo” é capaz de manter-se. É nesse sentido que o seu anarquismo epistemológico recusa-se a fazer diferença entre componentes observacionais e teóricos no processo de produção do conhecimento.

Se quisermos entender a natureza, se quisermos dominar nosso ambiente físico, devemos servir-nos de todas as idéias, de todos os métodos e não só de uma seleção de alguns dentre eles. Afirmar, ao contrário, que não existe conhecimento fora da ciência (*extra scientiam nulla salus*) não passa de um comodíssimo conto de fadas. As tribos primitivas têm assim classificações de animais e de plantas mais detalhadas que a



zoologia e a botânica científicas contemporâneas [...]; têm, para influenciar seus próximos, meios que a ciência durante muito tempo considerou inexistentes (vodu); resolvem problemas difíceis trazendo-lhes soluções que ainda não foram totalmente compreendidas por nós (construção das pirâmides, viagens polinésias) (Feyerabend *apud* CHRÉTIEN, 1994, p. 200).

O que se pode perceber dos autores aqui mencionados é que o viés racionalista da epistemologia ocidental está sob suspeita. A razão cartesiana, onde até então tinha domínio absoluto, passou a ser severamente discutida e questionada porque seu reducionismo empobrece o conhecimento. Ressalta-se que se o consenso científico pode tornar uma teoria consagrada em um mito (Feyerabend), não há fundamentação que a assegure como conhecimento privilegiado em relação aos outros saberes. Chrétien diz algo interessante: “A solidariedade dos sujeitos (ciência normal) não prova a solidariedade do objeto” (CHRÉTIEN, 1999, p. 160).

Todavia, em minha opinião, essa crise paradigmática, que coloca em questão os limites da razão humana, não deve desestimular-nos na busca de explicações não-reducionistas e nem ser tomada como uma atitude anti-razão. Se, como Prigogine (1996), admitirmos a incerteza como parte integrante de nossas explicações, estas podem não ser consideradas verdadeiras mas, no mínimo, serão explicações mais honestas. Concordo com Brüseke quanto ele constata que:

“[...] Parece-nos que a crise de orientação atual distingue-se das suas antecessoras num ponto decisivo. Ela derrubou, e isso parece de forma definitiva, a confiança de que nós podemos saber tudo, somente insistindo no progresso das ciências e que podemos fazer tudo, apenas aperfeiçoando o nosso instrumentário tecnológico” (BRÜSEKE, 1996, p. 13).

#### **1.4. A reflexividade na “alta modernidade” e sua relação com a religiosidade**

Na atual conjuntura, a certeza pregada pelo Iluminismo substitui-se pelo sentimento de incerteza, pois estamos muito mais próximos da imponderabilidade do que já estivemos em qualquer outro momento da história. Dito de outra forma, o mundo atual é muito mais contingente e aberto justamente

pelo conhecimento que acumulamos sobre nós mesmos e sobre o ambiente natural, o que em um primeiro momento deu a impressão, aos cientistas e às pessoas em geral, de que tínhamos o poder de controlar os mundos social e natural (GIDDENS, 1997, p. 75). Enquanto na primeira fase da modernidade os indivíduos foram libertando-se das estruturas “comunitárias”, ocasionando um processo de individualização, no contexto da modernidade reflexiva considerada como a segunda fase da modernidade, o processo de individualização é ainda maior porque liberta os indivíduos também das estruturas “coletivas” (LASH, 1997, p. 140-141). Isto é, a primeira modernidade quebrou as antigas estruturas tradicionais (grupo familiar amplo, igreja, comunidade de aldeia etc.), mas isso não foi suficiente para torná-la inteiramente moderna porque o processo de individualização foi parcial e um novo conjunto de estruturas, ou seja, outras instituições como os sindicatos, o Estado do Bem-Estar Social (*Welfare State*), a burocracia do governo etc., assumiram o lugar daquelas instituições tradicionais.

No contexto da modernidade reflexiva, o processo de autonomia do eu e de reflexividade torna o indivíduo órfão de instituições de geração de sentido, fazendo-o contar cada vez mais com seu próprio patrimônio cognitivo para fazer suas escolhas e definir os rumos a seguir. Mas com que critérios? Justamente esse é um dos dilemas do ser humano que vive na “alta modernidade”, que faz Brüseke perguntar: “Liberdade para quê?” (BRÜSEKE, 2001, p. 15). O fim das certezas proporcionadas pelos grandes sistemas metafísicos e teológicos, em um primeiro momento, e pelas instituições modernas e as metanarrativas, em um segundo momento, faz o homem atual confrontar-se com a insegurança de viver a contingência que é um dos efeitos da reflexividade da modernização.

O problema da insegurança torna-se assim objeto de reflexão e análise e é incorporada na estrutura conceitual de Giddens e Beck, porque para ambos a reflexividade tem como objetivo atingir a sua minimização. Sem deixar de apontar para a importância do trabalho de Beck sobre a “sociedade de risco”, as reflexões de Giddens são mais interessantes para este trabalho, pois a insegurança para esse autor é um problema mais de base do que para Beck, na medida em que está mais relacionada à questão ontológica e, portanto, ao enfrentamento dos

problemas psíquicos e sociais e sua importância para a manutenção da ordem e da estabilidade (LASH, 1997, p. 142-143).

Na opinião de Giddens, a sociedade pós-tradicional é a primeira sociedade global. Hoje, diz o autor, ninguém mais é forasteiro, pois não se pode mais evitar o contato, não só com outros, mais com muitos modos de vida alternativos. A globalização afeta, dessa forma, os aspectos mais íntimos das nossas vidas, agindo à distância por meio dos sistemas abstratos que reestruturam o espaço. Assim, no mundo atual cada um de nós está em contato com o estrangeiro, não necessariamente face-a-face, mas mediados pelos sistemas peritos de comunicação que nos colocam em contato com outras culturas (GIDDENS, 1997, p. 119). Creio ser essa uma das mais importantes contribuições de Giddens, qual seja, a de que um dos principais mecanismos da dinâmica da modernidade foi ter possibilitado a separação entre espaço e tempo porque permitiu: a) o processo de desencaixe<sup>6</sup> dos sistemas sociais, isto é, os indivíduos são liberados dos hábitos e práticas locais; b) a organização racionalizada das práticas sociais, que facilitou a conexão entre o local e o global, alterando radicalmente o modo de vida de milhões de pessoas e c) o desenvolvimento de um sistema de datação padronizado que possibilita que o passado seja apropriado de forma unitária e comum a todos (GIDDENS, 1991, p. 29).

Nesse contexto, a natureza contingente do futuro coloca-se tanto para o projeto global da modernidade quanto para o indivíduo, pois o resultado é incerto nos dois níveis:

Ninguém sabe se de modo global vai-se desenvolver uma estrutura de instituições democráticas ou se, alternativamente, a política mundial vai cair em um processo de destruição que poderia ameaçar o planeta. Ninguém sabe se os relacionamentos sexuais vão se tornar uma vasta área de ligações instáveis, marcadas tanto por antipatia emocional quanto por amor, e maculadas pela violência [...] em uma cultura que desistiu do providencialismo, os futuros têm de ser planejados em contraposição a uma experiência de risco reconhecido (GIDDENS, 1993b, p. 214).

---

<sup>6</sup> Por “desencaixe” Giddens refere-se “ao ‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação por meio de extensões indefinidas de tempo-espaço” (GIDDENS, 1991, p. 29).

O desaparecimento das instituições tradicionais enquanto fontes de apoio e a incerteza de um futuro cada vez mais aberto e com vários aspectos da vida cotidiana invadidos por várias questões – desde aquelas que extrapolam a experiência privada, como a problemática ambiental, até aquelas que dizem respeito às soluções íntimas como a conduta sexual – são dilemas que atingem o indivíduo, fazendo-o refletir sobre aspectos de sua vida que não dependem somente de sua vontade, mas que torna a reflexividade do “eu” necessária. Nesse sentido, o indivíduo é afetado pela política de vida que se refere a “uma política de estilo de vida, operando no contexto da reflexividade institucional” (*idem*, p. 215). Apesar de ser denominada de “política de vida”, o termo político não deve ser tomado no seu sentido estrito. A questão é muito mais remoralizar as decisões de estilo de vida do que politizar, na medida em que traz “à tona aquelas questões morais e existenciais afastadas da vida cotidiana pelo seqüestro da experiência” (*ibidem*). Uma das questões inseridas no âmbito da política de vida é o da própria auto-identidade, que, segundo Giddens, tem um caráter “aberto”. O autor enfatiza: “Hoje em dia, o eu é para todos um projeto reflexivo – uma interrogação mais ou menos contínua do passado, do presente e do futuro. É um projeto conduzido em meio a uma profusão de recursos reflexivos: terapia e manuais de auto-ajuda de todos os tipos, programas de televisão e artigos de revistas” (*idem*, p. 41).

Semelhante à posição de Giddens sobre o projeto reflexivo do eu é a concepção de Bauman, que também vê a identidade como uma tarefa. Em sua obra *Modernidade líquida* (BAUMAN, 2001), o autor constata que, diferentemente das sociedades pré-modernas, em que os indivíduos nasciam com identidades fixas, na sociedade contemporânea eles têm a tarefa de tornar-se algo e que, além da responsabilidade de realizá-la, também devem assumir as conseqüências e os efeitos colaterais dessa realização (*idem*, p. 40). Em outras palavras, como não há mais receitas prontas nem apoios coletivos, os indivíduos só podem contar com seus próprios recursos. Da mesma forma que Giddens, Baumann argumenta que, devido à escassez de recursos, os indivíduos recorrem à literatura de auto-ajuda e aos programas de entrevistas. Nesses programas, diz o

autor, quando as celebridades ou mesmo as pessoas comuns falam de problemas privados, estão na verdade dando conselhos sobre o que as pessoas podem fazer por ou para si próprias.

Sendo assim, Bauman enfatiza que os conselhos que os indivíduos encontram nos programas de entrevistas, nos manuais de auto-ajuda etc., referem-se à política da vida e não à política com “p” maiúsculo. A ausência de soluções coletivas torna a experiência de um indivíduo parâmetro para o outro. Por isso as soluções apresentadas pelos conselheiros ou entrevistados, que são de caráter individual, chamam tanto a atenção: ajudam, em um primeiro momento, a “nomear o problema” (*idem*, p. 80-81), para, em seguida, ajudar a responder a pergunta “como eu deverei viver?”; esta última pergunta, aliás, na opinião de Giddens está mais de acordo com a sociedade destradicionalizada do que a antiga “quem sou eu?”.

Na sociedade pós-tradicional, argumenta Giddens (1997, p. 99), a relação entre o novo e o velho pode ser interpretada em termos de destradicionalização. Na perspectiva adotada por Giddens, o processo de renascimento da tradição e do ritual, bem como a exploração da religião, não deve ser visto como um redespertar da tradição, pois trata-se de algo novo. Na sua opinião, a tradição é adotada mais como um estilo de vida em si mesma do que como um resgate da religião enquanto tal.

Ao considerar que o esoterismo sempre foi visto como um conhecimento tradicional, sua expansão hoje leva a questionar: é uma revelação desse conhecimento tradicional ou é uma reinvenção utilizando esses conhecimentos? Autores como Riffard (1996) e Leuenberger (1997) defendem que o esoterismo é um conhecimento tradicional e milenar. Mas para um conhecimento fazer parte da tradição, os atores que o seguem não podem percebê-lo como tal. No caso da expansão do esoterismo na sociedade contemporânea, os adeptos não o seguem por tradição, mas por escolha, já que estão inseridos em um mundo de múltiplas opções, que é uma das principais características da modernidade religiosa na concepção de Danièle Hervieu-Léger (1986; 1993; 1997).

Segundo Danièle Hervieu-Léger, justamente o que caracteriza nossa época é a desinstitucionalização radical do religioso, isto é, as crenças religiosas escapam ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas. Por isso, a grande característica da “modernidade religiosa”<sup>7</sup> é a tendência geral para a individualização e subjetivização da vida religiosa.

A expressão “modernidade religiosa” utilizada para essa abordagem quer traduzir a idéia de superação e integração do debate acadêmico, que se polarizou em duas concepções principais, mutuamente excludentes: o “retorno do sagrado” e a “secularização”. Na perspectiva adotada por Hervieu-Léger, não se pode negar as características seculares da modernidade e nem, tampouco, a presença e a importância das religiões e religiosidades no mundo contemporâneo. Assim, a autora opta por tentar superar e, ao mesmo tempo, integrar a visão dicotômica das abordagens anteriores, pois o paradoxo da modernidade diz respeito ao processo de secularização da sociedade não ter representado o desaparecimento da religião confrontada com a razão.

Danièle Hervieu-Léger parte do pressuposto de que vivemos em uma realidade pós-tradicional (Giddens) e que nesse contexto de crises, incertezas e riscos, em que a regra é a mudança e a inovação, a produção do crer não responde mais à questão da produção do sentido. É antes uma forma de responder o constante problema da incerteza, isto é, é uma forma que os indivíduos utilizam para obter algum grau de segurança. Na modernidade religiosa há uma desregulação institucional do sagrado, cujo aspecto decisivo é, principalmente, a liberdade que os indivíduos têm de fazer suas bricolagens com seu próprio sistema de crenças, apesar de tomarem emprestados diversos elementos das religiões institucionalizadas.

Hervieu-Léger chama a atenção para um paradoxo existente nesse fenômeno: quanto mais individuais e “artesanais” são as crenças dos indivíduos, mais eles necessitam compartilhar suas experiências espirituais com outros

---

<sup>7</sup> A “modernidade religiosa” é uma abordagem desenvolvida na França por Danièle Hervieu-Léger com a colaboração de Françoise Champion.

indivíduos. Para analisar esse processo a autora distingue quatro tipos de regimes de validação de crenças a partir das instâncias e critérios que os compõem:

QUADRO *β* – Tipos de validação de crenças

<b>Tipos de validação</b>	<b>Instâncias de validação</b>	<b>Crítérios de validação</b>
Autovalidação	Indivíduo	Experiência do indivíduo
Validação mútua	Outro	Autenticidade
Validação comunitária	Grupo	Coerência
Validação institucional	Instituição religiosa (sacerdotes, gurus etc.)	Conformidade com ensinamentos da instituição

FONTE: Hervieu-Léger

No contexto da desinstitucionalização do religioso no mundo moderno verifica-se, portanto, que os regimes de validação predominantes são a autovalidação e a validação mútua. Essa situação pode conduzir a dois movimentos opostos, quais sejam: 1) a busca individual da verdade e do sentido da vida leva a uma relativização das normas, crenças e práticas religiosas fixadas pelas instituições religiosas; a única possibilidade de societização nesse caso, é a validação mútua das crenças, isto é, a troca comum de experiências e 2) a formação de pequenos grupos de verdade absoluta (as seitas), que corresponde à validação comunitária da crença.

No contexto da presente investigação, o primeiro movimento – a relativização das crenças e práticas, são impulsionadas pela busca individual de sentido para a vida – ajuda a explicar o sucesso dos livros esotéricos e espiritualistas, na medida em que eles correspondem a um processo de constante triagem empreendida pelo indivíduo em uma incursão pelas várias possibilidades de crenças disponíveis no mundo atual. Sem a certeza que a tradição antigamente propiciava para que a crença do grupo fosse seguida sem questionamentos, o indivíduo da “alta modernidade” precisa estudar, comparar, conversar e convencer a si próprio de qual é a melhor religião para seguir. Nesse processo, ele entra em contato com a literatura que está mais disponível, que é a mais comentada e a mais prazerosa porque oferecem um conjunto de elementos cognitivos, simbólicos e, muitas vezes, até práticos, servindo de resposta às problematizações colocadas pela reflexividade do eu.

Danièle Hervieu-Léger (1999) defende que o individualismo religioso leva para um ecumenismo de valores, que vai de encontro com uma das principais propostas do esoterismo que é: “a união transcendental das religiões”. A disseminação dessa idéia em uma sociedade em que a religião tornou-se uma escolha privada facilita a mobilidade do sujeito crente que pode transitar livremente por várias religiões. No Brasil, é conhecida a dupla pertença dos adeptos do candomblé ou da umbanda que afirmam publicamente serem católicos. Essa situação é traduzida pela autora da seguinte maneira: a pertença institucional não determina o conteúdo das crenças. Neste cenário, o maior desafio das grandes religiões, na opinião de Hervieu-Léger, seria o enfrentamento da dinâmica de circulação dos signos religiosos, isto é, como opor uma memória verdadeira aos arranjos subjetivos dos indivíduos.

O único elemento que ainda serve para especificar a crença religiosa na sociedade atual é o tipo de legitimidade que os indivíduos dão ao ato de crer que, na opinião da autora, invoca sempre a autoridade de uma tradição. Uma interpretação possível, portanto, poderia ser a de que o discurso de tradição que permeia o esoterismo ocidental moderno seja um fator preponderante de atração para as pessoas que procuram um porto seguro, um grupo com que se identificar, pois, como Giddens já frisou, nas sociedades tradicionais “a tradição era uma espécie de âncora para que o indivíduo desse continuidade à identidade, da mesma forma que era um mecanismo orientador para outras relações de confiança” (GIDDENS, 1997, p. 101).

A secularização na perspectiva de Giddens é uma questão complexa e “não parece resultar no desaparecimento completo do pensamento e atividades religiosos – provavelmente por causa do poder da religião sobre algumas das questões existenciais [...]” (GIDDENS, 1991, p. 111). O significado profundo de secularização não é o de desencantamento do mundo, mas o do declínio geral da religião como uma influência penetrante sobre a vida cotidiana. O conhecimento reflexivamente organizado, governado pela observação empírica e pelo pensamento lógico com seus códigos socialmente aplicados, suplantou a cosmologia religiosa. A tradição, que sempre teve uma vinculação íntima com a



religião, foi mais arruinada ainda que esta última pela reflexividade da vida social moderna, que não a tolera. No ambiente da “alta modernidade”, os riscos e perigos enfrentados não derivam mais do mundo natural – mesmo as ameaças ecológicas, que são antes resultado do conhecimento socialmente organizado que, ao ser aplicado ao processo de produção industrial, teve um forte efeito sobre o meio ambiente.

De acordo com Michael Foucault (1993, p. 50), as problematizações são matrizes prático-teóricas que, em determinadas épocas, estruturam determinados processos vitais para a ação e o pensamento. No seu entendimento, a realidade só se torna motivo de reflexão quando se perde a familiaridade com certas situações e circunstâncias, isto é, quando um conjunto de práticas familiares, silenciosas, convertem-se em problema, trazendo à tona a incerteza para determinadas camadas da população e que, por isso mesmo, estimulam o debate e a polêmica, provocando novas reações e crises no comportamento, nos hábitos, nas práticas e nas instituições.

Face às reflexões aqui apresentadas, algo mostra-se intrigante: quando se fala demais de um tema podemos dizer que há um processo de reflexão, ou seja, na medida em que os atores sociais pretendem saber e discutir a respeito de um objeto, é necessário que haja primeiro um processo de distanciamento daquilo sobre o que se quer refletir. Como já enfatizei anteriormente, um comportamento só é tradicional na medida em que é aceito sem discussão, pois os indivíduos vivem-no enquanto tal, sem questionamentos; mas, assim que se torna objeto de observação e reflexão, pode-se dizer que há uma crise ou seria melhor falar em decadência? Voltarei a falar desse aspecto mais adiante, a partir de um diálogo com as reflexões filosóficas de Heidegger.

Aprendemos com Max Weber que no processo de surgimento da sociedade moderna desenvolveu-se uma racionalização crescente, isto é, houve o predomínio de uma racionalidade de fins e meios. Aprendemos também que a conseqüência da absorção desse princípio pelas diversas esferas da vida social foi a suplantação das formas míticas de interpretação do mundo, concomitantemente com o desenvolvimento de uma cultura específica baseada na ciência e na técnica

moderna, na arte autônoma e na ética referida a princípios e ainda a formação de uma estrutura de personalidade orientada pela conduta de vida metódico-racional (WEBER, 1991, p. 15-31). Acontece que o esquecimento gradual e progressivo das formas irracionais de pensamento, ou a fragmentação do sagrado, conforme constatação dos autores aqui trabalhados, não significa seu desaparecimento.

Paula Montero (1994) chama atenção para um fato que passa despercebido para aqueles que levaram o desencantamento do mundo às suas últimas conseqüências. Sem negar que sociedades como a nossa dependem, por um lado, em princípio, de uma organização cuja tecnologia é altamente sofisticada e, por outro lado, de uma organização burocrática em que os quadros de funcionários são compostos de indivíduos racionalmente treinados e qualificados, a autora observa que, mesmo que essas características apliquem-se também ao Brasil, grande parte da população brasileira procura solucionar seus problemas por meio de instrumentos mágicos. Em outras palavras, a autora considera que, apesar de em princípio dispormos de meios técnicos para solucionar problemas com a saúde, educação, habitação e emprego, dependemos mais daquelas que são colocadas à disposição pelo pensamento mágico, isto é, pelo pensamento irracional. Nas palavras da autora:

[...] Nessa encruzilhada de nossa história moderna, elementos culturais que pareciam arcaicos, medievais ou pré-modernos, tais como a própria magia, são reatualizados. No caso brasileiro esse movimento se mostra particularmente vigoroso pelo fato de que o patrimônio de crenças, apesar dos longos períodos de repressão e das tentativas de democratização da escola, jamais foi inteiramente desativado (MONTERO, 1994, p. 87-88).

Essa idéia de reatualização da magia (“re-magização”) ou re-encantamento do mundo, em decorrência do não cumprimento das promessas feitas pela modernidade, é também a constatação de Reginaldo Prandi: “ [...] o desencantamento significa o refluxo da magia, com o que a própria religião estava bastante de acordo, mas hoje, o que as novas propostas religiosas fazem e professam significa voltar atrás, recuperando a magia com muito vigor” (PRANDI, 1992, p. 83). Mais adiante o autor complementa: “A busca massiva [*sic*] de cura religiosa e de soluções sobrenaturais para outros problemas e

aflições da vida, bem como a enorme variedade de ofertas de manipulação ritual de forças sobrenaturais para ministrar o bem-estar almejado, são emblemáticas” (*idem*, p. 86).

Uma outra forma de abordar a questão é a idéia de que a racionalização do sagrado realiza-se por sua mercantilização, em que os adeptos são vistos como clientes das religiões que, em situação concorrencial, adotam práticas racionais para gerir os cultos e técnicas de convencimento. O principal defensor dessa tese é Antônio Flávio Pierucci (1997). Pierucci coloca-se publicamente na contra-mão de autores nacionais e internacionais que proclamam a volta do sagrado e a falência das teorias da secularização e do desencantamento do mundo (Weber). Em artigo publicado no jornal *Folha de São Paulo* o autor enfatizou que:

A “necessidade religiosa” é fartamente construída pelo trabalho dos diferentes agentes da oferta religiosa. A “*demanda religiosa*” é produzida pela oferta. Eis, sem complicações, a verdade sociológica desse admirável Brasil religioso, *explicação simples*, mas satisfatória. A existência de um *homo religiosus* estatisticamente impactante [*sic*] depende da vitalidade do mercado religioso (PIERUCCI, 1999, p. 7; sem grifos no original).

Consideramos que a explicação de Pierucci não é de todo descartável, mas reduzir a antiga busca de sentido para a vida a uma explicação mercadológica é, como ele mesmo diz, uma explicação simples – até demais. Conforme Paula Montero (1994), considerar a religião como mercadoria vale mais como uma aproximação metafórica do fenômeno. Além disso, não basta analisar os processos de venda desses produtos, é preciso ir além. Para a autora, é preciso procurar compreender os mecanismos simbólicos envolvidos no processo.

No entanto, defendemos que é preciso ir ainda mais além. Entender porque o patrimônio de crenças esotéricas, espiritualistas e mágicas, que sempre esteve presente nas mais variadas culturas espalhadas pelo mundo, continua a fazer parte da vida cotidiana como atestam várias pesquisas, exige uma aproximação do sagrado não por meio de seus aspectos racionais, sejam eles mercantilistas ou simbólicos, porque isso só nos explicaria *como* o sagrado manifesta-se e é representado pela sociedade e não o *que é* o sagrado naquilo que ele contém de essencial. Disse certa vez um mestre zen: “o dedo existe para

apontar para a Lua. O tolo olha somente para o dedo, o sábio olha para a lua”. Dito de outra forma, se vamos tentar entender o mundo real, aquele em que vivemos, não podemos abster-nos de tentar entender sua relação com o mundo do indizível, pois como o sucesso dos livros esotéricos e espiritualistas prova, fala-se dele cada vez mais. Para tal empreendimento, faz-se necessário seguir pistas de autores que já trilharam esse caminho em busca da transcendência do conhecimento racional.

### **3. O que é o sagrado?**

A partir deste momento valer-me-ei das reflexões de outras tradições disciplinares para continuar refletindo sobre o objeto deste trabalho. Até agora vimos que a Sociologia aponta para a existência de algo que resistiu à racionalização do mundo (Giddens, Hervieu-Léger, Montero); fala-se até da importância das religiões e das religiosidades no mundo contemporâneo, mas, sem instrumentos conceituais para decifrar o irracional, acabam restringindo-se ao *como* o sagrado manifesta-se na sociedade, sem condições de aprofundamento sobre aquilo *que é*. (refletir mais sobre herveu, não a secularização, nem o retorno do sagrado, mas a modernidade religiosa).

#### **3.1 O conteúdo do sagrado: os elementos apontados por Rudolf Otto sobre o numinoso**

Deverá parecer estranho para muitos a constatação da presença de irracionalidades na sociedade moderna. Ao invés de irracionalidades – estas sim o autêntico oposto da racionalidade –, é a fala de “várias racionalidades” que ganha maior legitimidade no meio acadêmico. O processo de modernização sobre as várias esferas da sociedade (Habermas), por meio do sucesso da ciência e da técnica moderna na resolução de problemas materiais ou morais, apropriou-se inclusive de um dos aspectos do sagrado que é o seu elemento racional, deixando cair no esquecimento o seu elemento irracional que diz respeito ao numinoso.

Quem conseguiu ir além dos desígnios da modernidade e realizou a tarefa de aproximar-se do momento irracional do sagrado – o numinoso –, tentando com meios discursivos ter uma compreensão melhor daquilo que facilmente é deixado de lado pela racionalidade científica, foi Rudolf Otto. Em seu livro *O*

*sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional* (1992), Otto tem como objetivo principal investigar a possibilidade de um acesso racional ao divino. Em um exame minucioso da categoria “sagrado”, o autor constata que ele constitui-se como uma categoria complexa, em virtude dos dois elementos que o compõem: o elemento irracional (numinoso) e o elemento racional (predicador).

Rudolf Otto define a noção racional como “um objeto que pode ser captado pelo pensamento conceitual” (Otto *apud* BIRK, 1993, p. 15). De acordo com Otto, o ensinamento da fé necessita de conceitos claros. Sendo assim, as doutrinas, a catequese, os livros etc., utilizam-se de predicados racionais para a transmissão dos ensinamentos religiosos. No entanto, diz o autor, a idéia do divino não se esgota com os predicados racionais, pois apesar de eles aparecerem em primeiro plano, dependem de um objeto. Nas palavras do autor: “São predicados essenciais, mas sintéticos. Só se compreende exactamente o que são se os considerarmos como atributos de um objecto que, de alguma forma, lhes serve de suporte, mas que eles não captam nem podem captar” (OTTO, 1992, p. 10).

Em outras palavras, para Otto o acesso puramente racional ao divino é insuficiente porque não passa do primeiro plano da experiência religiosa e, assim, trata-se apenas de sua parte mais superficial e periférica. Esse objeto do qual dependem os predicados racionais é o elemento especial do sagrado, ou seja, seu elemento irracional: o numinoso. A palavra “numinoso”, que se origina da palavra latina *numen*, foi cunhada por Otto para indicar a experiência religiosa original e fundamental, livre das conotações éticas racionais contidas no termo “sagrado”. Por isso não é factível conceituar o numinoso.

O numinoso é apreendido de maneira diferente de seu elemento racional, isto é, por tratar-se de um estado afetivo da alma, ele só pode ser percebido na experiência religiosa. Mesmo assim, o autor insiste em que o numinoso pode ser objeto de estudo e convida o leitor a acompanhá-lo para tentar encontrar o sentimento numinoso em sua vida íntima e a partir daí poder compreendê-lo: “convidamos o leitor a fixar a atenção num momento em que experimentou uma

emoção religiosa profunda e, na medida do possível, exclusivamente religiosa. Se não for capaz ou se até não conhece tais momentos, pedimos-lhe que termine aqui a sua leitura” (OTTO, 1992, p. 17).

Dessa forma, não sendo possível uma conceituação racional do numinoso, na abordagem de Otto, o cerne irracional do sagrado é apresentado por meio de sete características ou momentos cujos sentimentos provocados por uma experiência religiosa poderiam ser vividos, em princípio, por qualquer criatura. Esses sete momentos seriam: 1) o *momentum tremendum*; 2) o momento do poder superior (*majestas*); 3) o momento do enérgico (*orgé*); 4) o momento do mistério (o completamente outro); 5) o *fascinans*; 6) o *augustus* (valor numinoso) e 7) o terrivelmente estranho (*das Ungeheure*) (BRÜSEKE, 2000, p. 41).

É preciso esclarecer que, para Otto, o sentimento numinoso, como um “sentimento de ser criatura ou a reação provocada no consciente pelo sentimento de ser objeto do numinoso” (BIRK, 1993, p. 29) não se confunde com uma mera emoção. O sentimento numinoso, como estado afetivo da alma, envolve a pessoa como um todo, penetrando a *região do sentido* do homem, permitindo uma interpretação e uma avaliação preconceitual da experiência. De acordo com Macquarrie, o que há de mais valioso no estudo de Otto é justamente essa meticulosa análise dos estados sentimentais que constituem a experiência numinosa (Macquarrie *apud* BIRK, 1993, p. 31). Vejamos, assim, a descrição que Otto faz dos sentimentos que são provocados pela presença do numinoso.

O objeto numinoso é o *mysterium tremendum et fascinans*. A noção principal do objeto numinoso é o mistério, descrito por Otto como *mirum* e cuja emoção correspondente é a surpresa. O mistério no sentido religioso ou o verdadeiro *mirum*, diz o autor, “É aquilo que nos é estranho e nos desconcerta, o que está absolutamente fora do domínio das coisas habituais, compreendidas, bem conhecidas e, por conseguinte, ‘familiares’; é o que se opõe a esta ordem de coisas e, por isso, nos enche de espanto que paralisa” (OTTO, 1992, p. 39).

O misterioso, para Rudolf Otto, não é apenas aquilo que desconhecemos porque nosso conhecimento sobre o objeto é limitado, mas aquilo que é qualitativamente diferente, incomensurável, o estranhamente outro e que ao

confrontá-lo manifestamos o nosso estupor. O elemento qualitativo do mistério é, por um lado, um elemento repulsivo (o *tremendum* ligado à *majestas* e a *orgé*) e, por outro lado, um elemento positivo, que exerce uma atração peculiar.

O *tremendum* é o tremendo, o todo-poderoso, aquilo que faz o homem sentir-se criatura e por isso tremer diante da *ira Dei*. O medo de algo no sentido moderno não traduz o que Otto quer dizer com o *tremendum*. Apesar do contato com o *mysterium* da criação também provocar manifestações emocionais mais básicas e naturais como o medo, que servem de analogia, o “terror” a que Otto refere-se não é um grau mais elevado que esse sentimento, porque não deriva de qualquer outro sentimento. O *tremendum* tem os seus próprios graus. Por ser um sentimento de reverência diante do maravilhoso e do misterioso, geralmente acaba provocando o recolhimento e o “sentimento do estado de criatura” naquele que o experimenta e, por conservar um poder indizível, provoca também o silêncio<sup>8</sup>. Os hinos de Tersteegen utilizados como exemplo por Otto falam melhor o que se quer dizer sobre o *tremendum*: “Deus está presente, / Que tudo se cale em nós / e se curve perante Ele” (Tersteegen *apud* OTTO, 1992, p. 27).

O numinoso manifesta-se também como força, como poder. O segundo elemento do numinoso, a *majestas*, corresponde tanto à sensação de aniquilamento do eu, de dissolução do ego diante da presença divina, quanto do reconhecimento da onipotência do transcendente, do poder irrestrito do completamente outro.

A *orgé* corresponde à energia do numinoso. Expressões como “vida”, “paixão”, “sensibilidade”, “movimento”, “excitação”, “impulso” indicam o Deus

---

<sup>8</sup> Otto reproduz um relato encontrado em um livro sobre a África do Sul que dá uma idéia de como qualquer criatura pode ter esses sentimentos e de seu poder arrebatador sobre a alma de quem o experimenta: “o autor reproduz algumas palavras significativas pronunciadas por um daqueles Boers altos, robustos, decididos e silenciosos, que só falava dos seus carneiros, rebanhos e dos costumes dos leopardos, matéria em que era uma autoridade. Depois de ter percorrido, durante cerca de duas horas, a imensa planície africana sob o ardor do sol, diz calmamente: ‘Há já muito tempo que Vos queria perguntar uma coisa. Sois instruído. Quando Vos encontráis sozinho numa planície como esta e o sol dardeja os seus raios sobre as matas, não Vos parece que alguma coisa fala? Não quer dizer que ouçais seja o que for com os ouvidos, mas é como se Vos tornásseis *tão pequeno* e o outro *tão grande*...Então todas as pequenas coisas do mundo Vos parecem como se nada fossem” (Schreier *apud* OTTO, 1992, p. 33; [grifos no original]).

vivo, o Deus que queima, ou seja, uma energia que, ao encher a alma humana de ardor, provoca no homem um estado de excitação muitas vezes heróico. Otto afirma que esse elemento da energia numinosa aparece particularmente na mística do amor. Na perspectiva adotada pelo autor, a energia impetuosa do amor é objeto do inefável.

O numinoso tem um caráter duplo: um elemento repulsivo e um elemento que fascina. Otto fala de uma estranha “harmonia de contrastes”. Até aqui vimos o elemento repulsivo do mistério que é o *tremendum* ligado à *majestas* e à *orgé*. Ao lado desse elemento repulsivo há outro elemento distinto, que é o elemento atrativo, que seduz: senão, como se explicaria a busca perene pelo numinoso nas religiões? Esse elemento é denominado de *fascinans*. O *fascinans*, em oposição e ao mesmo tempo em complementação do *mysterium tremendum*, que repele e afasta o homem, é o elemento que atrai e promete o “algo a mais” que não pode ser experimentado pelos estados emocionais comuns, podendo chegar ao delírio.

Para ilustrar como esses dois elementos – o *tremendus* e o *fascinans* – podem ser vividos como um sentimento de unidade em uma “estranha harmonia de contrastes”, citamos a experiência de Graf Dürckheim com o numinoso que foi relatada no livro de Riffard:

Minha primeira experiência remonta à idade de um ano e meio. Ela me tocou de tal modo que nunca mais a esqueci! Encontrava-me nos braços da babá que me levava até o esquite de minha avó. A atmosfera ali era surpreendente; a presença da morte, o silêncio e o claro-escuro do cômodo, um odor intenso de vela [...]. Pairava um ar de maravilhamento e de pavor. Experimentei pela primeira vez a unidade da fascinação e do terror, duas qualidades que caracterizam a experiência do numinoso (Graf Dürckheim *apud* RIFFARD, 1996, p. 767).

O *fascinans* é também um valor, um valor subjetivo e por expressar um valor tem relação com outro elemento do numinoso que é o *augustus*. O *augustus* é o sentimento de algo que tem valor objetivo supremo e que não se limita às categorias morais, já que estas correspondem a uma esquematização moral que leva a consciência à obediência. O termo *augustus* expressa o reconhecimento da dignidade e da honra do numinoso; é o valor primário, fundamental, que vale por



si e que inspira um respeito incomparável. A ética e quaisquer valores morais têm nesse elemento do numinoso a força que lhe dão a base sólida, o fundamento.

Essa é, em síntese, a descrição do numinoso que, devido à sua irracionalidade e, em consequência, à dificuldade de sua conceituação, foi apresentada por Otto a partir dos elementos que o compõem e dos sentimentos provocados pelo contato com o estranhamente outro. O que me parece importante enfatizar nessa análise de Rudolf Otto sobre o sagrado é o resgate que o autor faz do numinoso, daquilo que não é acedido pela razão, devolvendo-lhe o *status* de fonte primária. Em oposição a todos os racionalistas das diversas disciplinas sociais (Sociologia, Antropologia, Psicologia e disciplinas próximas) que abortaram a irracionalidade que emana do sagrado (BRÜSEKE, 1999, p. 215), o sagrado para Rudolf Otto é o chão da fé e, na medida em que tem um caráter *a priori*, ou seja, que é independente de postulados racionais, é que tem a força, a energia e o valor para fazer o homem temer ou reverenciar o misterioso. Nesse sentido, na medida em que o sagrado não é um invento dos seres humanos, ele pode fornecer uma pista dos deuses que foram desertados pela modernidade (Heidegger).

### **3.2 Wittgenstein e os limites da linguagem para falar do indizível**

O que é o indizível encontra-se expresso de maneira clara em uma frase de Ludwig Wittgenstein: “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (1994, p. 281). Com essa frase, queria Wittgenstein apontar para o fato de que, quando o pensar ultrapassa seus limites, é porque se alcançou o ilógico, do que não se pode falar sem se tornar também ilógico. Wittgenstein, no seu livro *Tractatus Logico-Philosophicus* (1994), por meio do caminho racional construiu proposições lógicas; apostando em uma linguagem precisa, chegou à conclusão de que, sobre o mundo, ou seja, sobre a totalidade dos fatos é possível falar com clareza. O autor, já no “Prefácio” do livro, advertia: “Poder-se-ia apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: em geral o que pode ser dito, pode-o ser claramente, mas o que não se pode falar deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 53).

Mas não só dessas palavras depreende-se que Wittgenstein aponta para aquilo que é irracional. O autor mesmo, depois de escrever um tratado sobre lógica, chegou à conclusão de que existe algo que não pode ser alcançado por meios racionais. Diz o filósofo no final de seu livro: “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico” (*idem*, p. 281). É nesse sentido que podemos compreender porque Wittgenstein traçou um limite para a linguagem cotidiana, pois “uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não *o que* ela é” (*idem*, p. 151; sem grifos no original). De acordo com Brüseke (2004, p. 16), Wittgenstein acaba referindo-se à diferença ontológica entre Ser e Ente, ou entre o “como” e o “o que” das coisas. Nessa perspectiva, se o místico não é *como* o mundo é mas *o que* ele é, então se segue que sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar.

Que é o indizível, então? O indizível refere-se àquilo que as palavras não alcançam, isto é, quando se faz uma experiência-limite, um contato com o “estranhamento outro” de que fala Rudolf Otto e que é intraduzível em conceitos racionais – pois, segundo Wittgenstein, todas as proposições têm o mesmo valor. Na concepção do autor, a linguagem e sua lógica são indiferentes a qualquer conteúdo, o que o leva a concluir o seguinte: “O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 275). Brüseke (2004, p. 16) complementa essas reflexões enfatizando que, se o valor fizesse parte do mundo, seria contingente e por isso não seria valor, pois os acontecimentos são contingentes e o valor não é.

É justamente por esse motivo que os místicos não acreditam na linguagem cotidiana: para eles, ela não dá conta de falar daquilo que transcende o fato. Mas, então, como falam os místicos de suas experiências místicas? São as linguagens poética e paradoxal as preferidas pelos místicos, pois fogem da denominação exata, transbordam o “falatório” permitindo somente uma aproximação daquilo que não se pode falar. Frases de impacto ou sem nexos que desconcertam as cabeças mais racionais como “o completamente outro da razão”, “aquilo que não tem nome”, “Deus é nada”, “Deus mesmo é uma palavra, uma palavra não falada” são a forma encontrada por aqueles que ainda querem falar sobre aquilo

que é. Digo “aqueles que ainda querem falar” pois parece que o contato com aquilo que é, o numinoso, deixa o indivíduo sem palavras, sem ter o que dizer.

Sobre isso, diz Heidegger algo interessante: “Antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a esse apelo, pouco ou raramente algo lhe restar a dizer” (HEIDEGGER, 1979, p. 152). Com essa frase, quer também Heidegger dizer que o silêncio seria uma atitude mais digna do *Dasein* (“ser-aí”), uma atitude de dócil escuta pela fala do ser. É o silêncio que chama o ser ou, como diz Mestre Eckhart, representante da mística especulativa na língua alemã, “Deus não resiste quando escuta o apelo que contém o silêncio humano, ele tem que preencher o vazio no coração do homem” (Eckart *apud* BRÜSEKE, 2002, p. 31).

### **3.3 Heidegger: falatório, curiosidade e vida inautêntica**

Martin Heidegger, além de ter produzido uma vasta obra filosófica (102 volumes), também foi o autor de um dos livros mais importantes do século XX – *Ser e tempo*. Seu envolvimento com o Partido Nacional-socialista Alemão e sua passagem pela reitoria da Universidade de Freiburg, apesar de um curto período de tempo (abril de 1933 até março de 1934) foram fatos que marcaram a vida de Heidegger e que o fizeram recolher-se para sua cabana na Floresta Negra. Segundo Safranski, autor do mais completo ensaio biográfico sobre o filósofo, os eventos mencionados acima também fizeram que Heidegger tirasse um valioso ensinamento que foi mais tarde incorporado às suas reflexões: o problema da sedução do espírito pelo desejo de poder (SAFRANSKI, 2000, p. 18).

A contribuição de Heidegger para esta tese será buscada tanto no “primeiro” Heidegger, marcado por sua obra mais conhecida (*Ser e tempo*, de 1927), quanto no “segundo” Heidegger, cujas mudanças no pensamento já podem ser observados logo em seguida, mais especificamente, a partir da obra *Que é metafísica* (1929).

É na obra *Ser e tempo* que encontramos uma discussão de Heidegger sobre o sentido do ser. Nessa obra, segundo Safranski, “Heidegger trabalha com a prova filosófica de que o *Dasein* humano não tem outro apoio senão esse *aí* (*Da*) que é seu” (SAFRANSKI, 2000, p. 187). Na opinião de Safranski, Heidegger de

um certo modo prossegue a obra de Nietzsche sobre a questão da morte de Deus e sua crítica aos “últimos seres humanos” que acabam recorrendo a deuses-sucedâneos por não conseguirem admitir o terror do desaparecimento de Deus. Sendo assim, Heidegger propõe uma fórmula em *Ser e tempo* para o homem poder sentir terror: *ter coragem para a angústia*. Heidegger, na primeira seção da primeira parte dessa obra, toma por base o homem porque é ele quem pergunta pelo sentido do ser, fazendo uma descrição de sua vida cotidiana, que na concepção do autor é uma forma de existência inautêntica, cujos aspectos fundamentais seriam: a facticidade, a existencialidade e a ruína (decadência).

De acordo com Heidegger, o homem é lançado no mundo sem que sua vontade tenha participado disso (facticidade). Quanto ao outro aspecto da existência inautêntica, a existencialidade, na terminologia heideggeriana, não é empregada no mesmo sentido com que se diz que algo existe (por exemplo: “a pedra existe”). Na acepção utilizada por Heidegger, só o homem existe. Uma pedra é, um carro é, Deus é, mas não existem. Nesse sentido, o homem entre todos os entes é um ente diferente, privilegiado. Contudo, erra quem vê no homem um ente privilegiado para dominar e exercer o poder. Essa visão não seria própria de Heidegger. Antes o privilégio deve ser visto como “aceitação do dom da existência que lhe entrega a responsabilidade e a tarefa de ser e assumir esse dom”<sup>9</sup>.

Nessa perspectiva, Heidegger quer se referir a uma existência interior e pessoal do homem, chamado por ele de *Dasein*, em alemão, e traduzido para o português como “ser-aí” ou “presença”, que se diferencia dos outros entes por sua capacidade de projetar-se, decidir e fabricar seu próprio destino e sua própria vida. Sendo assim, o homem, enquanto um “ser-no-mundo”, para ser capaz de realizar sua essência, deve transcender o próprio mundo.

A transcendência, contudo, torna-se difícil porque o homem é também um “ser-com-os-outros”; ele não só está em contato com outros entes, mas também com outros “eus” que também devem realizar sua essência. Nesse

---

<sup>9</sup> Ver as notas explicativas, verbete (N2) existência = *Existenz*, da tradução de *Ser e tempo* feita por Márcia de Sá Cavalcante (HEIDEGGER, 1993, p. 310).

desenvolvimento da sua existência é que o homem deve decidir entre a existência autêntica e a existência inautêntica. Mas o que é a existência autêntica? Heidegger não revela qual a fonte de seu conceito de autenticidade. Segundo Brüseke, isso “não poderia ser diferente porque são fontes de natureza inacessíveis e além do horizonte teórico” (BRÜSEKE, 2004, p. 12), pois, sem Heidegger dar-se conta, na sua filosofia do “ser-aí” apresentada em sua primeira obra, também chamada de ontologia fundamental, é possível identificar uma influência da filosofia mística (*idem*, p. 11-12).

O terceiro aspecto revelado pela análise de Heidegger da existência humana é a decadência. Ela significa o desvio da principal tarefa do *Dasein*, que seria o tornar-se “si-mesmo”. De acordo com as reflexões heideggerianas, devido às preocupações cotidianas, o eu individual, pressionado pelas pressões sociais, confunde-se com a massa coletiva e nesse confronto o homem comum é geralmente derrotado, reduzindo sua vida à vida com os outros e para os outros. Assim, exilado de si mesmo e do ser, ao invés de o homem tornar-se si mesmo, ele torna-se aquilo que os outros desejam. O *Dasein* vive, nesse sentido, uma existência inautêntica, na medida em que se desvia de seu caminho existencial para viver na banalidade e no anonimato.

Na existência inautêntica o homem está preso ao plano das coisas, dos objetos ou, em linguagem filosófica, está preso ao plano ôntico, dos entes. Dessa forma, a vida inautêntica é marcada pelo falatório, pela curiosidade e pelo equívoco. Heidegger chama a atenção para algo que, talvez por parecer óbvio demais, pode passar despercebido. Diz o autor: “Falar muito sobre alguma coisa não assegura em nada uma compreensão maior. Ao contrário, os discursos prolixos encobrem e emprestam ao que se compreendeu uma clareza aparente, ou seja, a incompreensão da trivialidade” (HEIDEGGER, 1986, p. 223-224). Assim, quando o discurso perdeu ou não alcançou a referência ontológica primária do ente e contenta-se em repetir e passar adiante a fala, o falado torna-se falatório. Na medida em que o falado no falatório atinge níveis cada vez mais amplos, assume um caráter autoritário, ou seja, “as coisas são assim como são porque delas se fala assim” (*idem*, p. 228).

Nesse sentido, o falatório, por exprimir uma conotação específica de excesso, superficialidade e descompromisso com o que se fala, constitui-se em falta de solidez. O falatório (*Gerede*), no entanto, não se restringe à oralidade repetida. Encontramos seu correspondente naquilo que Heidegger denominou de “escritório”<sup>10</sup> (*Geschreibe*), ou seja, é a expansão do falatório para o âmbito da escrita impressa ou manual, gráfica ou audiovisual.

O outro elemento que marca a vida inautêntica é a curiosidade. Assim como o falatório é um descompromisso com o que se fala, a curiosidade é um descompromisso com a compreensão do que se vê. Nas palavras de Heidegger: “A curiosidade liberada, porém, ocupa-se em ver, não para compreender o que vê, ou seja, para chegar a ele num ser, mas *apenas* para ver” (*idem*, p. 233). É a voracidade insaciável pelas novidades que caracteriza o nosso tempo. Na busca incessante por mudanças e novidades, o curioso, ao invés de transformar-se e diferenciar-se, preserva e mantém estática e parada sua realização.

Heidegger afirma que o falatório rege também a curiosidade. É o falatório “que diz o que se deve ter lido e visto” (*idem*, p. 233). Nesse sentido, curiosidade e falatório não estão simplesmente um lado do outro, pois que *um* arrasta o *outro* consigo e dão ao *Dasein* a garantia de “uma vida cheia de vida” e pretensamente autêntica. Para o curioso interessar-se basta que algo seja interessante. Mas Heidegger pergunta: “[...] haverá hoje algo pelo qual o homem não se interesse, no sentido em que o homem de hoje entende o ‘interessar-se’”? (HEIDEGGER, 2001, p. 113). Sabe-se do cuidado com que Heidegger tratava as palavras. Coerente com suas indagações e explanações, o filósofo toma cuidado porque senão pode cair facilmente na superficialidade das palavras. Para tanto, Heidegger indagava às próprias palavras o que podemos entender delas. Assim ele fazia-se com a palavra “interesse”. “INTER-ESSE quer dizer: ser sob, entre e no meio das coisas; estar numa coisa de permeio e junto dela assim persistir” (*ibidem*). Sendo assim, o interesse no sentido indicado por Heidegger não tem

---

<sup>10</sup> Apesar de Heidegger fazer essa diferença entre o escrito e o falado, continuarei usando o termo “falatório” para falar sobre a expansão da oferta e demanda de literatura esotérica, devido ao sentido que o termo “escritório” têm na língua portuguesa: gabinete ou lugar onde se tratam de negócios.

nada de im-permanente e de passageiro; o contrário é verdadeiro para o interesse atual que só valoriza o interessante. Nas palavras do autor:

O interessante faz com que, no instante seguinte, já estejamos indiferentes e mesmos dispersos em alguma outra coisa que, por sua vez, tampouco nos diz respeito quanto a anterior. Hoje, acredita-se freqüentemente dignificar algo achando-o interessante. Na verdade, com um tal juízo, subestimamos o interessante levando-o para o domínio do indiferente e assim o empurramos para o âmbito daquilo que logo se tornará tedioso (*ibidem*).

### **3.3.1 Heidegger: a angústia**

Na segunda seção da obra *Ser e tempo*, o objetivo de Heidegger era desvendar a existência autêntica, isto é, aquela que faz do homem o verdadeiro revelador do Ser. Para o autor, o sentimento que faria o homem despertar dessa existência inautêntica é a angústia, pois ela revela a nossa impessoalidade no cotidiano, o abandono do nosso próprio eu diante da opressão do mundo como um todo.

O *status* que Heidegger dá à angústia como o sentimento humano capaz de reconduzir o homem ao encontro da sua totalidade como ser deve-se ao fato de que, ao contrário de outros estados de consciência, a causa da angústia não é provocada pelas coisas do mundo. Aqui, mais uma vez, vemos que Heidegger toca em fontes para além do horizonte teórico. Em uma linguagem paradoxal que é própria do pensamento místico, Heidegger afirmava que o que ameaça o angustiado está em tudo e em lugar algum e, nesse sentido, ela é onipresente. Sem poder buscar socorro ou proteção nas coisas do mundo, o homem é invadido por um sentimento de estranheza radical, fazendo-o sentir-se perdido. Difícil não tentar fazer novamente uma relação entre os termos “sentimento de estranheza radical” com um dos sentimentos que são provocados pela experiência com o numinoso de que fala Rudolf Otto, como o “terrivelmente estranho”.

As alternativas que se abrem para o homem nessa situação são ou a fuga para o esquecimento de sua dimensão mais profunda (o retorno ao cotidiano massificante dos outros “eus”) ou a transcendência sobre o mundo e sobre si mesmo. No final da parte publicada de *Ser e tempo* – pois não podemos falar em “conclusão”, já que Heidegger planejava outras seções para compor uma obra

inteira –, o sentido do ser ficou sem resposta. Aliás, fazer perguntas sem chegar cedo demais às respostas é uma característica das obras de Heidegger. Sendo assim, qual é o sentido do ser ainda não sabemos, mas nesse momento de sua vida Heidegger ainda acreditava que o homem seria capaz de atribuir um sentido ao ser.

Em obras posteriores a *Ser e tempo*, que muitos intérpretes consideram uma segunda fase de Heidegger, bastante diferente da primeira<sup>11</sup>, a perspectiva adotada sofreu uma reversão sobre a afirmação de que é o homem que confere sentido à sua própria existência para a afirmação de que o homem é a presença do próprio ser. Nesse sentido, como esclarece Oliveira (1987, p. 126), “[...] a compreensão do ser não é mais uma produção da subjetividade, como a entende *Ser e tempo* pensado kantianamente, mas deve ser entendida como abertura do homem à verdade do ser”.

Dessa forma, a busca pelo sentido do ser não se trata mais de uma questão da vontade e do querer do homem, pois, como diria Heidegger, justamente porque o homem quer demais, ele pode de menos (HEIDEGGER, 2001, p. 111). O homem deve colocar-se em uma postura de deixar o ser revelar-se. O que é o ser não é explicitado em nenhuma das obras de Heidegger, o que deixa alguns de seus leitores angustiados e muitos outros irritados. Como a necessidade humana por respostas parece inerente à sua natureza, fala-se até numa ontologia negativa, isto é, que diz o que o ser não é. Contudo, o que parece ser mais coerente com o pensamento heideggeriano é dizer que o ser é um mistério, já que não pode ser compreendido por nenhum ente.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

De maneira geral, constata-se um consenso entre os estudiosos da religiosidade contemporânea no que diz respeito às pessoas vivenciarem a espiritualidade como uma busca pessoal. Nesse contexto, o esoterismo apresenta-se como uma possibilidade de o indivíduo fazer sua própria experiência simbólico-religiosa porque lhe dá elementos –

---

<sup>11</sup> Heidegger mesmo não aceitava ter abandonado as propostas contidas em *Ser e tempo*. Mais do que abandono, seria antes uma reversão no sentido de que não é mais a existência humana a porta de entrada para o ser, mas é este mesmo que torna possível a abertura para a compreensão da existência humana (STEIN, 1976, p. XI).



morais, técnicos e práticos – para seu auto-aprimoramento e desenvolvimento espiritual. Sendo assim, a expansão do esoterismo nas últimas décadas transformou-se em um objeto de investigação sociológica relevante para entender o fenômeno religioso em nossos tempos.

No mercado editorial brasileiro, essa expansão do esoterismo movimenta um universo de milhões de leitores.

Basicamente, as duas questões que mais apareceram nos livros esotérico-espiritualistas, implícita ou explicitamente, são as concepções sobre Deus e sobre a vida após a morte que ajudam a reforçar a tese de Colin Campbell (1997) sobre a orientalização do Ocidente. Os conceitos de reencarnação e seus derivados (carma, vida em outras dimensões, a possibilidade de dialogar com seres vindos de outras esferas ou planetas etc.) e de Deus como um ser imanente, uma energia que permeia tudo e todos, são responsáveis pela propagação de uma perspectiva holística, em que o todo e as partes (corpo, mente e espírito) estão integradas. Outra consequência importante é a substituição da culpa e do pecado pela idéia de auto-aprimoramento, fazendo o indivíduo voltar-se para sua verdade interior que provém de sua centelha divina (MAGNANI, 2001).

Dessa forma, quem deseja interpretar as emoções, assimilar uma nova forma de crença ou, ainda, montar uma episteme mínima que oriente sua vida interior encontra na literatura esotérico-espiritualista instrumentais convenientes e convincentes, pois a linguagem simbólica e muitas vezes paradoxal é assimilada mais facilmente pela subjetividade. Em outras palavras, a oportunidade de fazer uma renovação interior mediante a iniciação individual é algo que torna o esoterismo atraente em um contexto em que o indivíduo, órfão de instituições de geração de sentido, é obrigado a contar cada vez mais com seu próprio patrimônio cognitivo para fazer escolhas e definir seus próprios rumos. Não é à toa que Magnani (1999) considera o cultivo da individualidade, *locus* das experiências pessoais, como o fator principal em sua caracterização do *ethos* “neo-esô”.

Ao longo deste texto esperamos ter deixado claro que, em nossa opinião, o dado religioso é central à natureza humana e, nessa perspectiva, as questões existenciais – como a clássica pergunta: “quem sou eu?” – são perenes no ser humano. No entanto, no decorrer da história da humanidade essas questões parecem ter sofrido um processo de

decadência e hoje, como argumenta Giddens (1997), talvez a pergunta mais corriqueira e pertinente seja: “Como eu poderei viver melhor?”.

A reflexividade do eu pode ter proporcionado esses questionamentos mas não permite aprofundá-los. É só um impulso inicial. A investigação pessoal da busca de sentido para a vida leva à uma encruzilhada – transformação/renovação interior ou falatório –, isto é, vivenciar a experiência espiritual ou ficar na superficialidade. Ora, uma iniciação espiritual, seja no esoterismo, seja em quaisquer outras religiões, exige do discípulo muita disciplina e orientação, pois os processos interiores envolvidos geralmente eclodem em dor e crise, sentimentos ligados à purificação.

Para o indivíduo moderno que luta entre o sentimento de individualidade pessoal e a esmagadora realidade do mundo que o cerca, sociológica e filosoficamente falando, é uma idéia tentadora ter um mundo interior em que se refugiar para experimentar um tipo de liberdade que, segundo os místicos, está ao alcance de todos. Para alcançar esses estados místicos, no entanto, deve-se ficar em silêncio e esperar até que Deus, como disse Mestre Eckhart, não resista e venha preencher o vazio em que se encontra o coração do homem.

Essa idéia de que algo mostra-se, independentemente da vontade do homem, está além de uma reflexão sociológica. Sendo assim, buscamos apoio em Heidegger, Wittgenstein e Otto para tentar ir além de uma explicação que fatalmente cairia sobre o social. Argumentamos que a curiosidade que se observa hoje pelos assuntos espirituais não tem a profundidade ontológica necessária para fazer o homem sair da vida inautêntica. É claro que o falatório tem o mérito de disseminar idéias e crenças, porque quando todo mundo fala sobre um determinado assunto, as pessoas começam a formular um consenso e aceitam que as coisas são assim como são porque delas fala-se assim.

Nesse processo, como o falatório geralmente parte de uma fala essencial, acaba tocando em questões importantes e expondo as limitações da consciência habituada a viver uma vida inautêntica, mas dificilmente conseguirá revelar o essencial que é indizível. O livro *O poder do mito*, acaba com o seguinte diálogo entre Moyers e Campbell:

Moyers : O significado é essencialmente indizível.

Campbell: Sim. As palavras são sempre qualificações e limitações.

Moyers: É assim mesmo, Joseph, todos nós, fracos seres humanos, acabamos ficando com essa linguagem miserável, embora bela, mas limitada para se tentar descrever...

Campbell: É certo, eis por que é uma experiência culminante romper com tudo isso às vezes, e perceber: “Oh... ah...” (CAMPBELL, 1990, p. 241-242).

Termino este texto com uma poesia (autor anônimo *apud* KING, 2001, p. 21), que sempre fala mais fundo que os argumentos racionais, talvez porque na fala dos poetas, como propõe Heidegger, pode-se encontrar as pistas do sagrado.

### A BUSCA

Quando tuas perguntas fracassarem,  
Quando tuas ações cessarem,  
Acharás tua Paz  
Na quietude de tua meditação

O Céu não é algo irreal,  
Não é um plano ou lugar.

Ele vive na alma do homem  
Para um dia a ele se revelar.

Quando o Céu procurares,  
À sua Porta fores bater  
Sentirás ter feito o melhor,  
Que nada tão ímpar pode haver.

A Porta está aberta,  
Poderás por ela entrar  
No Reino de nosso Cristo  
E sempre lá ficar.

Uma vez que O tenhas achado  
Para em segurança n'Ele habitar,  
Todo o desgosto terá passado,  
Não mais O queres deixar.

Permite oferecer-te uma prece,  
Para que tu possas ver realmente  
A Perfeição atuando em tua vida  
Agora, sempre, eternamente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste texto espero ter deixado claro que, em minha opinião, o dado religioso é central à natureza humana e, nessa perspectiva, as questões existenciais – como a clássica pergunta: “quem sou eu?” – são perenes no ser humano. No entanto, no decorrer da história da humanidade essas questões parecem ter sofrido um processo de decadência e hoje, como argumenta Giddens (1997), talvez a pergunta mais corriqueira e pertinente seja: “Como eu poderei viver melhor?”.

A reflexividade do eu pode ter proporcionado esses questionamentos mas não permite aprofundá-los. É só um impulso inicial. A investigação pessoal da busca de sentido para a vida leva à uma encruzilhada – transformação/renovação interior ou falatório –, isto é, vivenciar a experiência espiritual ou ficar na superficialidade. Ora, uma iniciação espiritual, seja no esoterismo, seja em quaisquer outras religiões, exige do discípulo muita disciplina e orientação, pois os processos interiores envolvidos geralmente eclodem em dor e crise, sentimentos ligados à purificação.

Para o indivíduo moderno que luta entre o sentimento de individualidade pessoal e a esmagadora realidade do mundo que o cerca, sociológica e filosoficamente falando, é uma idéia tentadora ter um mundo interior em que se refugiar para experimentar um tipo de liberdade que, segundo os místicos, está ao alcance de todos. Para alcançar esses estados místicos, no entanto, deve-se ficar em silêncio e esperar até que Deus, como disse Mestre Eckhart, não resista e venha preencher o vazio em que se encontra o coração do homem.

Essa idéia de que algo mostra-se, independentemente da vontade do homem, está além de uma reflexão sociológica. Sendo assim, buscamos apoio em Heidegger, Wittgenstein e Otto para tentar ir além de uma explicação que fatalmente cairia sobre o social. Argumentamos que a curiosidade que se observa hoje pelos assuntos espirituais não tem a profundidade ontológica necessária para fazer o homem sair da vida inautêntica. É claro que o falatório tem o mérito de disseminar idéias e crenças, porque quando todo mundo fala sobre um determinado assunto, as pessoas começam a formular um consenso e aceitam que as coisas são assim como são porque delas fala-se assim.

Nesse processo, como o falatório geralmente parte de uma fala essencial, acaba tocando em questões importantes e expondo as limitações da consciência habituada a

viver uma vida inautêntica, mas dificilmente conseguirá revelar o essencial que é indizível. O livro *O poder do mito*, acaba com o seguinte diálogo entre Moyers e Campbell:

Moyers : O significado é essencialmente indizível.

Campbell: Sim. As palavras são sempre qualificações e limitações.

Moyers: É assim mesmo, Joseph, todos nós, fracos seres humanos, acabamos ficando com essa linguagem miserável, embora bela, mas limitada para se tentar descrever...

Campbell: É certo, eis por que é uma experiência culminante romper com tudo isso às vezes, e perceber: “Oh... ah...” (CAMPBELL, 1990, p. 241-242).

Termino este texto com uma poesia (autor anônimo *apud* KING, 2001, p. 21), que sempre fala mais fundo que os argumentos racionais, talvez porque na fala dos poetas, como propõe Heidegger, pode-se encontrar as pistas do sagrado.

#### A BUSCA

Quando tuas perguntas fracassarem,  
Quando tuas ações cessarem,  
Acharás tua Paz  
Na quietude de tua meditação

O Céu não é algo irreal,  
Não é um plano ou lugar.

Ele vive na alma do homem  
Para um dia a ele se revelar.

Quando o Céu procurares,  
À sua Porta fores bater  
Sentirás ter feito o melhor,  
Que nada tão ímpar pode haver.

A Porta está aberta,  
Poderás por ela entrar  
No Reino de nosso Cristo  
E sempre lá ficar.

Uma vez que O tenhas achado  
Para em segurança n'Ele habitar,  
Todo o desgosto terá passado,  
Não mais O quererás deixar.

Permite oferecer-te uma prece,  
Para que tu possas ver realmente  
A Perfeição atuando em tua vida  
Agora, sempre, eternamente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMAN, Z.** 1999. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro : J. Zahar.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro : J. Zahar.
- BECK, U.; GIDDENS, A. & LASCH, S.** (orgs.). 1997. *Modernização reflexiva : política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo : UNESP.
- BERGER, P.** A dessecularização do mundo : uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 21, n. 1, p. 9-23, abr.2001.
- BERGERON, R.** 1994. *A Nova Era em questão*. São Paulo : Paulus.
- BRÜSEKE, F. J.** 1996. *A lógica da decadência*. Belém : CEJUP.
- \_\_\_\_\_. 1999a. Risco social, risco ambiental, risco individual. In : ALTVATER, E. (org.). *Terra incógnita : reflexões sobre globalização e desenvolvimento*. Belém : UFPA.
- \_\_\_\_\_. 1999b. A técnica moderna e o retorno do sagrado. *Tempo Social*, São Paulo, n. 1, v. 11, p. 209-30, maio.
- \_\_\_\_\_. 2000a. A técnica e os riscos da modernidade, segundo Heidegger. In : HERCULANO, S. (org.). *Qualidade de vida e riscos ambientais*. Rio de Janeiro : UFF.
- \_\_\_\_\_. 2000b. *Fragmentos históricos do pensamento místico*. Florianópolis : digit.
- \_\_\_\_\_. 2001. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis : UFSC.
- \_\_\_\_\_. 2002a. *A mística da resistência*. Florianópolis :UFSC.
- \_\_\_\_\_. 2002b. *Mística, magia e técnica*. Política e Sociedade. Florianópolis : digit.
- \_\_\_\_\_. 2004. Irracionalidades na modernidade técnica : romantismo, mística e escatologia política. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 47, n. 1. No prelo.
- BUARQUE DE HOLLANDA, A.** s/d. *Dicionário da língua portuguesa*. 2ª ed. São Paulo : Nova Fronteira.
- BUNFILCH, T.** 2000. *O livro de ouro da mitologia*. São Paulo : Ediouro.
- BURKE, P.** 2003. *Uma história social do conhecimento*. De Gutenberg a Diderot. Rio de Janeiro : J. Zahar.
- CABELLO, R. B.** 1996. *Ranking renovado : a lista dos mais vendidos terá uma categoria dedicada à auto-ajuda e ao esoterismo*. *Veja*, São Paulo, p. 130-131, 11.dez.
- CALAZANS, F.** 1992. *Propaganda subliminar multimídia*. São Paulo : Summus.
- CAMPBELL, C.** 1997. A orientalização do Ocidente : reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 5-22, ago.
- CAMPBELL, J.** 1990. *O poder do mito*. São Paulo : Palas Athena.
- CAPRA, F.** 1983. *O Tao da Física*. Um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental. São Paulo : Cultrix.
- \_\_\_\_\_. 1986. *O ponto de mutação*. A ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo : Cultrix.
- \_\_\_\_\_. 2000a. *A teia da vida*. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo : Cultrix.
- \_\_\_\_\_. 2000b. *Sabedoria incomum*. São Paulo : Cultrix.
- CARNEIRO, S. M. C. S.** 1998. *Trajetórias espirituais enquanto projeto na modernidade*. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizado em São Paulo, de 22 a 25.set.1998. Digit.
- CAROZZI, M. J.** 1999. *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis : Vozes.
- CARVALHO, J. J.** 1992. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In : BINGEMER, M. C. L. (org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo : Loyola.
- \_\_\_\_\_. 1994a. O encontro de velhas e novas religiões : o esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In : MOREIRA; Alberto; ZICMAN, Renée (org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis : Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1994b. Tendências religiosas no Brasil contemporâneo. In : CBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil*. São Paulo : Paulus.
- \_\_\_\_\_. 1998. Antropologia e esoterismo : dois contradiscursos da modernidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 53-71, jun.
- CARVALHO, A. & VANNUCHI, C.** 2003. Além do templo. *Isto É*, São Paulo, n. 1774, p. 49-53, 1.out.
- CAVALCANTE, R.** 2003. Tudo está interligado. *Superinteressante*, São Paulo, n. 185, p. 74-75, fev.
- CHAMPION, F.** Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, v. 67, n. 1, p. 155-169, jan.-mar.1989.
- \_\_\_\_\_. 1995. Nouveaux mouvements religieux et nouvelles religiosités mystiques-esoteriques. *Religions et Société*, n. 273, p. 13-18, oct.-dec.
- CHRÉTIEN, C.** 1994. *A ciência em ação : mitos e limites*. Campinas : Papirus.
- COSTA, F.** 1996. Editorial. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, set.-nov.
- ECO, U.** 1990. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo : Perspectiva.

- EISENSTEIN, E.** 1998. *A revolução da cultura impressa : os primórdios da Europa moderna*. São Paulo : Ática.
- \_\_\_\_\_. 1979. *The Printing Press as an Agent of Change*. Cambridge (Mass.) : Cambridge University.
- ELIADE, M.** 1984. *História das idéias e das crenças religiosas*. Rio de Janeiro : Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1988. *O mito do eterno retorno*. Lisboa : ed. 70.
- \_\_\_\_\_. 1992. *O sagrado e o profano : a essência das religiões*. São Paulo : M. Fontes.
- FAIVRE, A.** 1994. *O esoterismo*. Campinas : Papirus.
- FEATHERSTONE, M.** 1995. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo : Studio Nobel.
- FERGUSON, M.** 1983. *A conspiração aquariana*. Rio de Janeiro : Record.
- FEYERABEND, P. K.** 1989. *Contra o método*. Rio de Janeiro : F. Alves.
- FERREIRA, J. P.** 1996. Livros e leituras de magia. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 42-51, set.-nov.
- FOUCAULT, M.** 1987. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro : Forense-Universitária.
- GAARDER, J.; HELLEM, V. & NOTAKER, H.** 2000. *O livro das religiões*. São Paulo : Cia. das Letras.
- GIDDENS, A.** 1991. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo : UNESP.
- \_\_\_\_\_. 1993a. *Modernity and Self-Identity*. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge : Polity.
- \_\_\_\_\_. 1993b. *A transformação da intimidade*. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo : UNESP.
- \_\_\_\_\_. 1997. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In : BECK, U.; GIDDENS, A. & LASCH, S. (orgs.). *Modernização reflexiva : política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo : UNESP.
- GUERREIRO, Silas.** 2003. A diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do esoterismo e da nova era. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 3, mai.
- GUIZZARDI, G. & STELLA, R.** 1990. Teorias da secularização. In : FERRATI, F. (org.). *Sociologia da religião*. São Paulo : Paulinas.
- GUSMÃO, M.** 2003. A bienal da megafeira de livros no Rio detona nova fase de competição no mercado editorial. *Dinheiro*, São Paulo, p. 56-57, 21.mai.
- HAACK, W.** 1993. *Europas neue Religionen*. Sekten-Gurus-Satanskult. Freiburg : Deutscher Taschenbuchverlag.
- HABERMAS, J.** 1968. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa : ed. 70.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Teoria de la accion comunicativa*. Madrid : Taurus Humanidades.
- HANEGRAFF, W. J.** 1998. *New Age Religion and Western Culture*. Esotericism in the Mirror of Secular Thought. New York : State University of New York.
- HEIDEGGER, M.** 1979. *Conferências e escritos filosóficos*. Col. "Os pensadores". São Paulo : Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Ser e tempo*. 4ª ed. Petrópolis : Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1997. *A questão da técnica*. Cadernos de tradução. São Paulo : USP-Departamento de Filosofia.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Ensaio e conferências*. Petrópolis : Vozes.
- HEELAS, P.** 1994. A Nova Era no contexto cultural. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2.
- HERVIEU-LÉGER, D.** 1986. *Vers un nouveau christianisme?* Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris : Latour-Marbourg.
- \_\_\_\_\_. 1993. Present-Day Emotional Renewals. The End of Secularization or the End of Religion? In : SWATOS JR., W. H. (ed). *A Future for Religion?* London : Newbury Park-Delhi.
- \_\_\_\_\_. 1997. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 31-47.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Le pèlerin et le converti la religion en mouvement*. Paris : Flammarion.
- HERVIEU-LÉGER, D. & CHAMPION, F.** 1989. *De l'émotion en religion*. Paris : Centurion.
- HOBBSBAWN, E.** 1995. *Era dos extremos*. O breve século XX : 1914-1991. São Paulo : Cia. das Letras.
- HÖLLINGER, F. & VALLE-HÖLLINGER, A.** 1999. A interpretação sociológica do esoterismo contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. XIV, n. 1, p. 45-62, jan.-jun.
- HORGAN, J.** 1998. *O fim da ciência : uma discussão sobre os limites do conhecimento científico*. São Paulo : Cia. das Letras.
- HORTAL, J.** 1994. As novas tendências religiosas : uma reflexão sobre suas causas e conseqüências. In : CBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil*. São Paulo : Paulus.
- HUXLEY, A.** 1995. *A filosofia perene*. São Paulo : Cultrix.
- IANNI, O.** 1994. Globalização : novo paradigma das Ciências Sociais. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 21, p.90-100.
- IBGE.** 2003. Religião. In : \_\_\_\_\_. *Censo demográfico 2000*. Características gerais da população – resultados da amostra. Brasília : Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em : <http://www.ibge.gov.br/>. Acesso em : 2.ago.2004.



- JUNG, C. G.** 1973. *Inconscio, ocultismo e magia*. Roma : New Compton Italiana.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis : Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1993. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira.
- KROFER, H.** 1995. *O esoterismo : o coração e o espírito das religiões*. São Paulo : DCL.
- KUHN, T.** 1997. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo : Perspectiva.
- LAURANT, J.-P.** 1995. *Esoterismo*. São Paulo : Paulus.
- LEUENBERGER, H.-D.** 1997. *O que é esoterismo*. A surpreendente história do esoterismo desde a Atlântida até os dias atuais. São Paulo : Pensamento.
- LEVI, E.** 1988. *Dogma e ritual da alta magia*. São Paulo : Pensamento.
- LEWGOY, B.** 1998. A antropologia pós-moderna e a produção literária espírita. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 87-113, jun.
- LIMA, L. C.** 1990. *Teoria da cultura de massa*. Rio de Janeiro : Paz e Terra.
- MAÇANEIRO, M.** 1997. *Esoterismo e fé cristã : encontros e desencontros*. Petrópolis : Vozes.
- \_\_\_\_\_. 2001. Arquétipos da sacralidade interior. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 36, v. 61, p. 500-540, dez.
- MAGNANI, J. G.** 1996. O neo-esoterismo na cidade. *Revista USP*, São Paulo, v. 31, p. 6-15, set.-nov.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Mystica Urbe : um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo : Studio Nobel.
- \_\_\_\_\_. 2000. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro : J. Zahar.
- MARIZ, C. L.** 2001. Secularização e dessecularização : comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 25-39, abr.
- MARTELLI, S.** 1995. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo : Paulinas.
- MARTINELLI, M.** s/d. Quem é Sai Baba? *Sexto Sentido*, São Paulo, ano 3, n. 43, p. 24-30.
- MARTINS, P. H.** 1998. Filosofia orientalista e ciência ocidental. Simpósio Interdisciplinaridade em Questão. Campina Grande. *Anais do Seminário Interdisciplinaridade em Questão*. Campina Grande : UEPP.
- \_\_\_\_\_. 1999. O Paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente : a passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 15, n. 1, jan/jun, p. 19-44.
- MAUSS, M. & HUBERT, H.** 1974. Esboço de uma teoria geral da magia. In : MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo : USP.
- MCLUHAN, M.** 1964. *Meios de comunicação : como extensões do homem*. São Paulo : Cultrix.
- \_\_\_\_\_. 1972. *A galáxia de Gutenberg : a formação do homem tipográfico*. São Paulo : USP.
- MONDIN, B.** 1981. *Curso de Filosofia*. Os filósofos do Ocidente. São Paulo : Paulinas.
- MONTEIRO, I.** 2002. *Dicionário básico de magia e esoterismo*. Lendas, mitos, folclore, seres mágicos. Rio de Janeiro : Ediouro.
- MONTERO, P.** 1994. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. *RBCS*, v. 9, n. 26, p. 72-90, out.
- \_\_\_\_\_. 1992. O papel das editoras católicas na formação cultural brasileira. In : SANCHIS, P. (org.). *Catolicismo : modernidade e tradição*. São Paulo : Loyola.
- MOREIRA, A. & ZICMAN, R.** 1994. *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis : Vozes.
- MORIN, E.** 1972. *O retorno dos astrólogos*. Lisboa : Moraes.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Cultura de massa no século XX*. O espírito do tempo I. Rio de Janeiro : Forense-Universitária.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Cultura de massa no século XX*. O espírito do tempo II – Necrose. Rio de Janeiro : Forense-Universitária.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Ciência com consciência*. Portugal : Europa-América.
- MOURA, M. M.** 1994. Introdução a “Significado etimológico das doutrinas esotéricas”, de Franz Boas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 4, p. 125-129.
- MOURAVIEFF, B.** 1989. *Gnose : estudos esotéricos*. São Paulo : Ícone.
- NIETZSCHE, F.** 1976. *A gaia ciência*. São Paulo : Hemus.
- OLIVEIRA, P. R.** 1999. *Religiosidade : conceito para as ciências sociais*. Brasília : Universidade Católica de Brasília.
- OLSON, D.** 1995. Cultura escrita e objetividade : o surgimento da ciência moderna. In : OLSON, D. R. & TORRANCE, N. (orgs.). *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo : Ática.
- OTTO, R.** 1991. *O sagrado : um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo : Imprensa Metodista.
- OUTHWAITE, W. & BOTTOMORE, T.** (orgs.). 1996. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro : J. Zahar.
- PACE, E.** 1998. O futuro da religião na Europa. *Religião e Sociedade*, ISER, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 19-28, jun.

- PELLEGRINI, L.** 1997. Consumo do esoterismo em crise. Depois da orgia, a sobriedade. *Revista Planeta*, ano 25, n. 7, p. 44-49, jul.
- PIERUCCI, A. F.** 1997a. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, p. 99-118, nov.
- \_\_\_\_\_. 1997b. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In : ORO, A. & STEIL, C. A. (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis : Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1998. Secularização em Max Weber : da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, jun.
- \_\_\_\_\_. 1999. Fim da união Estado-Igreja ampliou oferta de religiões. *Folha de S. Paulo*, p. 7-12, 26.dez.
- PIERUCCI, A. F. & PRANDI, R.** 1996. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo : Hucitec.
- PIETROFORTE, A. V. S.** 1997. *Discurso da tradição esotérico-religiosa : uma abordagem semiótica*. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Lingüística). Universidade de São Paulo.
- PRANDI, R.** 1996. Perto da magia, longe da política. In : PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo : Hucitec, p.93-106.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Um sopro do espírito*. São Paulo : USP.
- PRIGOGINE, I.** 1996. *O fim das certezas : tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo : UNESP.
- REALE, G. & ANTISERI, D.** 1991. *História da Filosofia*. V. III. São Paulo : Paulinas.
- RIFFARD, P. A.** 1996. *O esoterismo*. O que é o esoterismo? Antologia do esoterismo ocidental. São Paulo : Mandarim.
- RUDIGER, F. R.** 1995. *Literatura de auto-ajuda e individualismo : contribuição ao estudo de uma categoria da cultura de massa contemporânea*. São Paulo. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo.
- SAFRANSKI, R.** 2000. *Heidegger*. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo : Geração.
- SANCHES, N.** 1996. *Ranking renovado : a lista dos mais vendidos terá uma categoria dedicada à auto-ajuda e ao esoterismo*. *Veja*, São Paulo, p. 130-131, 11.dez.
- SCARPIT, R.** 1976. *A revolução do livro*. Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas-Instituto Nacional do Livro.
- SILVA, M. G. C. S.** 2000. *Esoterismo e movimento esotérico no Brasil*. Recife. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco.
- SIMMEL, G.** 1976. A metrópole e a vida mental. In : VELHO, O. G. (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro : Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1999. O segredo. *Política e Trabalho*, UFPb, n. 15, p. 221-226, set.
- SODRÉ, M.** 1985. *Best-seller : a literatura de mercado*. São Paulo : Ática.
- SWINGWOOD, A.** 1977. *O mito da cultura de massa*. Rio de Janeiro : Interciência.
- TENFEN, M.** 2002. *Alquimias, bruxarias e mercadorias : a narrativa de mercado e o fenômeno Paulo Coelho*. Florianópolis. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social). Universidade Federal de Santa Catarina.
- TERIN, A. N.** 1996. *Nova Era : a religiosidade pós-moderna*. São Paulo : Loyola.
- VELHO, O. G.** 1991. Indivíduo e religião na cultura brasileira : sistemas cognitivos e sistemas de crença. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 31, p. 121-129, out.
- \_\_\_\_\_. 1998a. O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 9-17.
- \_\_\_\_\_. 1998. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 34-52, jun.
- WEBER, M.** 1968. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo : Pioneira.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro : Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília : UNB.
- WITTGENSTEIN, L.** 1968. *Tractatus lógico-philosophicus*. São Paulo : Nacional.