UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDSON KRETLE DOS SANTOS

O EQUILÍBRIO ENTRE O ELEMENTO IRRACIONAL E RACIONAL NA IDEIA DE SAGRADO EM RUDOLF OTTO

VITÓRIA
2012

EDSON KRETLE DOS SANTOS

O EQUÍLÍBRIO ENTRE O ELEMENTO IRRACIONAL E RACIONAL NA IDEIA DE SAGRADO EM RUDOLF OTTO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Edebrande Cavalieri.

VITÓRIA

2012

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Santos, Edson Kretle dos, 1987-
S237e O equilíbrio entre o elemento irracional e racional na ideia de sagrado em Rudolf Otto / Edson Kretle dos Santos. – 2012.
159 f.

Orientador: Edebrande Cavalieri.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Sagrado, O. 2. Irracionalismo (Filosofia). 3. Racionalismo. 4. Religião. I. Cavalieri, Edebrande. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

O EQUILÍBRIO ENTRE O ELEMENTO IRRACIONAL E RACIONAL NA IDEIA DE SAGRADO EM RUDOLF OTTO

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Edebrande Cavalieri.

Aprovada em ___ de _____ de_____

COMISSÃO EXAMINADORA

_____

Profº. Dr. Edebrande Cavalieri
Professor do Departamento de Filosofia da UFES.
Orientador.

_____

Profº. Dr. José Pedro Luchi
Professor do Departamento de Filosofia da UFES.

_____

Profº. Dr. Antônio Vidal
Professor do Departamento de Filosofia da UFES

_____

Profº. Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero
Professor da Faculdade Unida de Vitória.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, Buda, Alah, Brahma, enfim, obrigado ao Sagrado que, mesmo em seus vários nomes e inúmeras formas de cultos recebidos, faz emergir em mim a consciência de ser uma simples e efêmera criatura.

Ao professor Dr. Edebrande Cavalieri, pela paciência, por nunca duvidar do meu potencial, pelo cuidado em fazer suas correções na escrita da dissertação e, principalmente, por me encorajar nos momentos de insegurança. Por tudo isso, sua orientação foi essencial, pois sem a mesma seria impossível a realização desse trabalho.

Ao professor Dr. José Pedro Luchi, que com seu exemplo de filósofo e sacerdote me mostra que, de fato, existe a possibilidade de um equilíbrio entre fé e razão. Ao professor Dr. Antônio Vidal, pela sua simplicidade, irreverência e amor à América Latina. Ao professor Dr. Júlio Tavares Zabatiero, pela disponibilidade em avaliar esta defesa de dissertação como membro da comissão examinadora.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo - FAPES, por ter financiado, com uma bolsa de estudos, esta pesquisa, que me garantiu o tempo necessário para que um trabalho dessa natureza se realizasse.

À Igreja Diocesana de São Mateus, que me proporcionou, durante sete anos, condições para meu crescimento humano e intelectual, o que fez de mim grande parte do que hoje sou.

Aos amigos do Seminário Diocesano de São Mateus, especialmente Padre Ailton Menegussi, João Custodio Cosmi Cunha, Patric da Silva Wanderley e Alexsandro Souza, que colaboraram diretamente nesta dissertação.

DEDICATÓRIA

Aos meus pais Adilson Pinheiro e Marlene Kretle, pelo dom da vida e por me ensinarem valores como: sinceridade, solidariedade e determinação. Aos meus irmãos Neuton Kretle e Edilson Kretle. Aos meus sobrinhos Rhuan, Érick e Vitória, e também às minhas cunhadas Lindinalva e Eusilaine. Aos meus avós maternos Manoel e Maria. Aos meus tios José, Carlito, Carlos e Genilton. Ás minhas tias Geralda, Marli, Genilda, e Aparecida, e aos meus muitos primos e primas.

Aos meus amigos do mestrado em filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo: Edilézia Freire, Robson Lima, João Batista, Elaine Cristina Borges, Ernani, Márcio Lourenço Garcia, Ernesto José Caetano, Lilya Silva Aguiar e Weksley Gama: obrigado a todos pela inestimável amizade e apoio. Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo - PPGFIL-UFES.

Às pessoas especiais e aos amigos, destacados a seguir, que sempre se fizeram presentes me encorajando nos momentos difíceis: Alessandra Rodrigues, Fabio Lopes, Teresa Rodrigues, Elisa Pascoina, Uesliana Kretle, Marcelo Stinghel, Caio Stinghel, Carlos Stinghel, Rafael Rodrigues, Dara Rodrigues, Dayane Rodrigues, Loreane Rodrigues, Jean Rodrigues, Gracimara Rodrigues, Manoel Rodrigues, Rogério Meneguette e aos meus muitos amigos seminaristas e sacerdotes.

“Não quero dizer: eu sei bem dele.
Mas também não quero dizer:
eu não sei dele”.
(Dito indiano)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

CAPÍTULO 1. BASES FILOSÓFICAS DE RUDOLF OTTO

1.1 Biografia de Rudolf Otto.....16

1.2 A atualidade e a necessidade da reflexão filosófica sobre a religião.....19

1.2.1 Do anúncio de fim ao retorno da religião.....22

1.3 A imagem de deus em Lutero e as influências exercidas no pensamento de Rudolf Otto 27

1.4 A racionalização do sagrado em Immanuel Kant.....32

1.5.1 O irracionalismo e Otto como crítica ao racionalismo e seu processo de redução da religião à moralidade.....37

1. 6 A concepção de religião em Schleiermacher e sua influência em Otto.....44

1.6.1 Três críticas de Otto ao pensamento de Schleiermacher.....50

1.7 A fenomenologia de Husserl e sua atualidade.....52

1.7. 1 O conceito de *Lebenswelt* em Husserl.....54

1.7. 2 O *Lebenswelt* e a temática religiosa.....56

1.7. 3 A fenomenologia e sua aplicação na questão religiosa.....59

1.7. 4 A possibilidade de uma fenomenologia do sagrado em Rudolf Otto.....61

CAPÍTULO 2. OS ASPECTOS IRRACIONAIS DO SAGRADO

2. O significado do conceito irracional Rudolf Otto.....69

2.1 As heranças irracionais e racionais de Platão e Aristóteles e suas influências na compreensão cristã de divindade.....76

2.2 Os limites da experiência humana do sagrado.....81
2.3 O sentimento *(Gefühl)* como via de acesso à experiência do sagrado.....84
2.4 Os aspectos *tremendum*, avassalador, enérgico e o *mysterium* como características irracionais do sagrado.....87
a) Aspecto tremendum.....87
b) O aspecto avassalador ("*majestas)*.....88
c) O aspecto enérgico do numinoso.....90
d) O aspecto *mysterium*.....90
2.5 O sagrado e suas características fascinantes.....91
2.6 A mística como experiência irracional do sagrado.....95
2.7 O momento carismático como elemento irracional da experiência religiosa fundante.....101

CAPÍTULO 3. OS ASPECTOS RACIONAIS DO SAGRADO

3.1 O sagrado e seu elemento racional.....104
3.2 Os elementos irracionais e racionais do sagrado como categorias a priori.....107
3.3 A faculdade da divinação *(das vermögen der divination)* como categoria *a priori* para manifestação do divino.....113
3.4 O esquematismo kantiano como tentativa de relacionar os elementos irracionais com os racionais.....118
3.5 A via da analogia como esquematização dos elementos irracionais em racionais.....122
3.6 As expressões racionais do sagrado através de meios diretos e indiretos.....128
3.7 A importância e a necessidade da relação entre religião e racionalidade.....130
3.8 As consequências e riscos de um demasiado irracionalismo na religião.....135
3.9 As patologias da religião e da razão: a possibilidade de uma "cura" recíproca.....140
3.10 Os aspectos racionais do cristianismo e uso da racionalidade para a experiência do sagrado.....146

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS 149

5. REFERÊNCIAS.....152

RESUMO

Pretende-se elucidar, a partir do pensador Rudolf Otto, de que maneira o elemento racional e irracional compõem a noção humana de sagrado. Otto, marcado pelo século XX, responde ao Iluminismo, que interpreta o sagrado apenas como formulações metafísicas, morais e evolutivas. Após a crítica kantiana, a via do conhecimento tornou-se um o caminho impossível para compreensão do sagrado e do fenômeno religioso. Por isso, o autor resgata o sentimento como origem e abertura do humano na busca pelo divino. A experiência do numinoso por está situada no âmbito do sentir passa a ser compreendida, constituída e caracterizada pelo atributo irracional uma vez que a vivência da religião possui peculiaridade do misterioso. Nesse sentido, então, Otto responde à Era do Esclarecimento afirmando que o mistério do sagrado jamais será abarcado pela razão. Em contrapartida, uma religião demasiadamente baseada apenas no sentimento fez com emergisse no contexto religioso contemporâneo muitas práticas religiosas mágicas e que se auto-intitulam milagrosas. Geralmente, as reflexões teológicas dessas religiões mesclam trocas capitalistas e prósperas bênçãos divinas. Otto torna-se um pensador de suma importância para analisar muitas práticas religiosas atuais, como dito acima, que enfatizam em excesso o aspecto emotivista na religião. Em tais posturas religiosas percebe-se a exclusão da racionalidade na religião, que para o autor em questão é algo inconcebível uma vez que ele atesta que o elemento racional é componente fundamental da religião. Portanto, o intuito de Otto e também dessa dissertação, é mostrar que a experiência religiosa é composta pelo elemento irracional e racional e somente quando ambos aspectos estão em sadio equilíbrio é que se faz uma profunda vivência do divino.

Palavras-Chaves: Sagrado. Irracional. Racional. Religião

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to elucidate in what way the rational and the irrational elements frame the human notion of the sacred, according to the philosopher Rudolf Otto. Marked by XX Century's rule of reason, Otto reacts to the Enlightenment, which interprets the sacred solely as metaphysical, moral and evolutional formulations. After the Kantian critique, the knowledge path becomes an impossible way to the understanding of the sacred and of the religious phenomenon. Thus, the author recaptures the sentiment as the origin and the openness of the human search for the divine. Since the experience of the *nouminous* belongs to the sphere of the sentiment, it follows that it is understood, constituted and characterized by the irrational aspect, for the religious experience has the peculiarity of the mysterious. Given this argument, Otto responds to the Enlightenment Age stating that the mystery of the sacred shall never be encompassed by reason alone. On the other hand, a religion based exclusively on sentiment contributes to the emergence of various self-denominated miraculous, magical religious practices. The theological reflections of such religions tend to mix capitalist exchanges and divine promises of prosperity. Otto reveals himself as a supremely important philosopher in the analysis of many contemporary religious practices which emphasize the emotional aspect. In such religions the exclusion of reason is evident, which the author rejects as inconceivable, given the argument that the rational element is a fundamental component of religion. Hence, Otto's intention, as well as that of this dissertation, is to demonstrate that the religious experience is composed both by the irrational and the rational elements and that only when these two aspects are in a state of healthy balance it is possible to achieve a profound experience of the divine.

Key-words: Sacred. Irrational. Rational. Religion.

INTRODUÇÃO

No tempo hodierno, evidencia-se um paradoxo no âmbito religioso e, consequentemente, na ideia de sagrado. De um lado, existem grupos que apelam para uma experiência religiosa centrada no emotivismo, excluindo a criticidade e racionalidade das reflexões filosóficas e teológicas. Para estes, o sagrado aparece como a solução de todos os problemas existenciais. A atualidade dos escritos de Otto pode ser detectada num contexto religioso que possui caráter mágico e pragmático, com práticas religiosas que enfatizam mais a eficácia que o simbólico e com teologias que mesclam as relações de trocas capitalistas, como se o dinheiro fosse o único mediador da prosperidade e das bênçãos divinas.

Em contrapartida, temos grupos que, com as grandes formulações teológicas oriundas das especulações filosóficas iluministas, tentam aprisionar o mistério. No continente latino-americano, presenciamos alguns aspectos da Teologia da Libertação[1] que fizeram com que ocorresse um processo de saturação ética da religião direcionada para objetivos práticos e revolucionários. Enumera-se, aqui, o que mais interessa à pesquisa dessa dissertação: depois do agnosticismo kantiano, implícito na "*Crítica da Razão Pura*", e as propostas ateístas, a via para Deus já não é a via gnoseológica, pois sua impossibilidade é evidente na dimensão racional pura. Como proposta, Otto traz o sentimento e a experiência vivencial diante do mistério divino. Ele não deseja, assim, excluir a racionalidade da religião, mas demonstrar que tanto o elemento racional quanto o irracional compõem uma categoria complexa.

Sendo assim, tais finalidades teológicas não teriam, com isso, obscurecido o mistério "irracional" que sentimos diante do divino? Podemos dizer que isso foi

---

[1]Quando se fala em religião na América Latina, torna-se quase impossível não mencionar a grande influência que exerceu uma corrente teológica chamada de Teologia da Libertação. As principais características desse modo de pensar consistem no interesse pelo mundo, pela história, e a tentativa de encarnar o cristianismo no mundo de hoje, enfrentando os desafios da atualidade fortemente marcada pela exclusão social. O grande suporte investigativo dessa teologia é o uso das ciências sociais como forma de análise da sociedade, por isso, o método histórico-crítico ganha maior ênfase na interpretação da mesma. A Teologia da Libertação busca nos escritos primordiais do cristianismo reunir fundamentos motivadores para a ação sócio-transformadora da história. A *práxis* de fé das classes oprimidas é o ponto de partida da Teologia da Libertação que se revolta diante das mazelas de um continente perpassado pela fome, pobreza, violência e morte dos pobres. Portanto, motivados pela fé, homens e mulheres são chamados a intervir na história. Essa teologia enxerga uma história do indivíduo implicado, inserido, inculturado nas lutas de libertação integral dos pobres, movidos pela realidade antecipada do Reino à sua certeza escatológica (LIBANIO; MURAD, 2005).

promovendo, assim, uma "[...] racionalização da religião, a qual então muitas vezes desemboca em grosseira teoria com interpretações tão plausíveis, que o mistério chega a ser expulso" (OTTO, 2007, p. 54).

Diante desse evidente antagonismo entre o racional e o irracional, a obra de Otto apresenta grande valor filosófico, a saber: no século passado, ele respondeu à arrogância da razão moderna; nos tempos atuais, a sua proposta gira em torno da carência da reflexão racional na religião, fazendo-se, portanto, necessário que os "[...] dois elementos, o racional e o não-racional, sejam considerados [...] e nenhum pode dispensar o outro" (HARVEY. In: OTTO, 1958, p.17).[2]

Frente à tal problemática, urge indagar: será que os aspectos racionais e irracionais do sagrado não devem ser delimitados mutuamente para ocorrer uma experiência religiosa integral? Como vivenciar o sagrado de forma equilibrada? Quais as consequências sociais quando acontece a elevação de um dos aspectos do sagrado sobre o outro? É com intuito de encontrar respostas para essas questões que se propõe esta dissertação, colocando-nos diante de uma possibilidade e ao mesmo tempo de um grande desafio, uma vez que "[...] as tentativas de reconciliar sentimento e denominação irracional e racional na experiência do sagrado são apoiadas pela consciência de serem tão necessárias como impossíveis" (SCHAEFFLER, 1983, p.84).

O primeiro capítulo da dissertação tem por objetivo mostrar o retorno da religião na sociedade pós-moderna e com isso surge também a necessidade da filosofia religião. Devido ao pouco conhecimento do autor em questão achamos necessário apontar as principais bases filosóficas de Rudolf Otto, percebendo seus débitos, relações e também suas críticas a alguns autores. Otto, sendo de formação luterana, traz em si uma grande influência de Martinho Lutero, por isso torna-se conveniente iniciar esta dissertação compreendendo a imagem de Deus presente na teologia de Lutero. Seguindo de forma cronológica, será feita uma abordagem da filosofia da religião de Kant, mostrando as críticas que Otto tece contra a redução da religião à moralidade. Faz-se necessário, também, um breve comentário sobre o pensador romântico Scheleiermacher, pois os raciocínios ottonianos são, de modo explícito, uma herança do pensamento religioso do "pai da hermenêutica". Encerrando o

2Todas as citações referentes às obras de Rudolf Otto em inglês, contarão com tradução própria.

primeiro capítulo, temos como meta encontrar em Otto a possibilidade de uma fenomenologia do sagrado.

O segundo capítulo evidencia que a obra de Rudolf Otto é uma tentativa de investigação sobre a possibilidade de um acesso racional ao divino. Isso, pois o sagrado é, na visão deste autor alemão, um objeto formado por dois elementos, a saber: o irracional e o racional. Na religião, geralmente a noção do sagrado já aparece esquematizada em conceitos racionais como santo ou divino, mas vale ressaltar que essas características são apenas atributos de algo que é próprio e originariamente irracional. Assim o divino e a experiência do numinoso não se enquadram nas lógicas da razão, porém isso não significa que a religião e o sagrado sejam assuntos dos quais nada se possa elucidar. No modo de pensar de Otto, a religião não se restringe apenas ao âmbito das explicitações filosóficas e teológicas, como pretendeu o Iluminismo. Para o autor, a melhor maneira de termos um acesso à experiência humana do numinoso consiste na profundidade do sentimento e é sobre eles que Otto se preocupa em descrever. Com isso, far-se-á uma descrição do aspecto irracional que, na visão ottoniana, consiste na gênese de todas as religiões.

Por fim, o terceiro capítulo analisa os aspectos racionais, buscando mostrar como estes também são de grande importância e constituem condições necessárias para a transmissão de uma determinada fé ou de uma religião no decorrer da história. Nesta parte da dissertação, mostramos as fundamentações filosóficas ottonianas que, segundo este autor, possibilitam a passagem dos aspectos de origens irracionais do sagrado para adjetivos e juízos racionais. Também, que o processo de esquematização do sagrado torna-se necessário e que somente mediante esse procedimento existe a possibilidade de acontecer a passagem do irracional para o racional. Sendo assim, o numinoso, que possui origem totalmente irracional, assume certos atributos racionais que culminam nas várias formas de religião institucionalizadas.

Portanto, a religião mescla elementos irracionais e racionais, daí defendemos que, quando ambos os aspectos estão sadiamente relacionados, existe a grande possibilidade de emergir uma religião que mescla emotividade e também consegue usar da racionalidade diante do mundo e das situações existenciais do ser humano.

CAPÍTULO 1. BASES FILOSÓFICAS DE RUDOLF OTTO

1.1 BIOGRAFIA DE RUDOLF OTTO

Em 1869, nascia o décimo segundo filho de um fabricante de malte da Alemanha do Norte, em Piene, próximo a Hanover. Esse é o pensador Rudolf Otto, que anos mais tarde tornar-se-ia um autor reconhecido no cenário mundial devido à inovação presente em seus escritos, especificamente com suas reflexões no âmbito da pesquisa sobre a filosofia da religião.

Sua carreira, a primeira vista, segue o curso normal para um professor de teologia de universidade: em 1897, torna-se docente de teologia sistemática em Göttingen e sete anos depois obtém o status de professor extraordinário nessa mesma universidade; de Göttingen, dirige-se para a Universidade de Breslau, onde fora apontado para assumir a cátedra; em 1898, doutorou-se em dogmática na Universidade de Göttingen com a seguinte tese: *As concepções do Espírito Santo em Lutero*; em 1904, publica a obra: *As visões naturalista e religiosa do mundo* (*Naturalistiche und religiöse Weltansicht*), na qual Otto já antecipa a tese da impossibilidade de derivar a religião de outras áreas e, assim, "[...] o argumento da autonomia do espírito humano e a insuficiência da ciência naturalista para explicar e compreender a experiência espiritual" (HARVEY. In: OTTO, 1958).[3] Em 1915, Otto ocupa a cátedra de teologia sistemática em Breslau, onde permaneceu por apenas dois anos pois foi convidado para ensinar teologia sistemática em Marbugo.

Otto sempre foi um apaixonado por viagens. Vale ressaltar que essas experiências e o seu contato com as mais variadas culturas e etnias, ele viajou para países como Grécia, Egito, Rússia, Índia, Japão e Itália entre muitos outros, exerceu uma admirável influência em sua análise da religião no desenvolver de suas pesquisas. Nessas viagens, Otto pôde perceber que é comum em todos esses países experiências religiosas genuínas, mesmo com as variadas formas de expressão religiosa, que sempre revelam algo de sagrado em seus escritos, nos seus rituais e em suas artes. De seu aprendizado com essas várias viagens, fica nítido o desejo desse pensador de, quase no final de sua vida, estabelecer em Marburgo um museu para o estudo comparativo das religiões. Tal intento não é apenas para apontar

[3] Tradução nossa.

curiosidades sobre as várias formas de expressão religiosa, mas para mostrar o que, para ele, era a autêntica vivência do sagrado.

O contexto filosófico no qual Otto estava inserido encontrava-se num momento de crise da razão. Essa "descrença" na razão teve início com o movimento romântico no início do século XIX, mas essa crise teve uma repercussão ainda maior em alguns pensadores do século XX. Nesse contexto no qual o "irracional" adquire espaço, alguns filósofos merecem menção. Vejamos quais são eles. Sören Kierkegaard (1813 -1885) é um severo crítico da filosofia moderna. Segundo ele, desde Descartes até Hegel o ser humano não é compreendido em sua existência concreta, mas reduzido apenas ao conhecimento objetivo. Assim, a subjetividade humana é irredutível apenas ao pensar racional, uma vez que a razão é incapaz de resolver as contradições da vida. Nesse mesmo sentido, com Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) propõe-se uma genealogia das verdades absolutas do cristianismo e da razão ocidental. Ou seja, a existência humana consiste no constante devir e, por tal motivo, é impossível a fixação de regras e conceitos estáveis e abstratos. Segundo Nietzsche, o critério de verdade deixa de possuir valor racional e passa, agora, a adquirir um valor existencial. Também aparece nesse tempo a Escola de Frankfurt, fundada em 1923, que elaborou uma teoria crítica da sociedade. Entre os principais teóricos desta estão: Theodor Adorno, Max Horkheimer, Hebert Marcuse e Walter Benjamim. Os frankfurtianos criticam a razão instrumental que visa à dominação da natureza exterior e a interior por meio da repressão das paixões. Existe nesse movimento filosófico a recusa da razão instrumental que tem por finalidade agir sobre a natureza para modificá-la. Vimos, resumidamente, que o contexto filosófico de Otto é marcado pelo "descrédito da razão", daí será nítida a presença implícita dessas correntes filosóficas na construção do seu pensamento.

O ponto crucial da carreira acadêmica de Otto culmina em 1917, ano em que acontece a publicação de seu mais célebre livro: *O Sagrado* (*Das Heilige)*, que recebe destaque entre os clássicos da filosofia da religião e é considerado um dos marcos do novo pensamento alemão. Ao analisar esta obra, Davidson assegura que "de fato, poucos livros tiveram tão grande e imediato impacto sobre as religiões mundiais como o maior trabalho de Otto, *A Idéia de Sagrado"* (DAVIDSON,1947,

p.2)[4]. Nesse período pós Primeira Guerra Mundial, Otto apresenta-se entre aqueles pensadores que não se adaptam à potencialização da economia. Muito pelo contrário, ele detecta uma década de desilusão que se seguiu ao fim desta guerra. O expressionismo[5], termo que surge nas artes, representa o sentimento de que todo o desenvolvimento econômico não significa um autêntico progresso do espírito humano. E essa crítica ao progresso de cunho positivista é explícita nos escritos de Otto, isso, pois ele já não reconhece a força da razão iluminista, mas admite que os tempos são de decadência e não de ascensão do ser humano. Nesse contexto, aparece também a consciência da "incapacidade" do Iluminismo no que se refere ao tema da religião e do sagrado.

Marcado por esse tempo, Otto assume uma postura crítica em relação à razão da "Era das Luzes". É tempo de rompimento, de desligamento com a forma antiga de pensar e, concomitantemente, de um desejo, de uma procura e da consciência da necessidade de se propor algo novo. O termo alemão *Aufbruch* pode ser traduzido como partida, despertar, ressurgimento, cujo conceito expressa o momento pelo qual passa a cultura alemã. Visto isso, fica mais acessível para o leitor compreender no pensamento do autor as marcas que esse tempo impregnou na sua produção literária. Portanto, agora o enfoque não é mais a razão, mas, sim, um contexto marcado pelo irracional, conceito esse que será mais bem explicitado no desenvolvimento desta dissertação.

Vale, ainda, ressaltar que Otto foi o primeiro erudito alemão a ser convidado para palestras após a Primeira Guerra Mundial no território norte-americano[6]. Nota-se nesse fato o mérito que suas reflexões alcançaram e o fato de que ele se comportava mais como filósofo da religião do que como teólogo dogmático e, ainda, sua tentativa de apontar o que as religiões têm em comum ao invés de enfatizar o que as divide.

---

[4] Tradução nossa

[5] O expressionismo foi uma corrente artística que surgiu na Alemanha no início do século passado. A característica desse movimento consiste numa arte dramática e que está centrada nos sentimentos humanos, acontecendo, assim, a predominância dos aspectos emocionais sobre os intelectuais. Tais traços também são algo muito próximo dos escritos de Otto.

[6] A participação bélica dos Estados Unidos da América foi decisiva na derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial. Financeiramente, os EUA passaram a financiar os países da Tríplice Entente (Inglaterra, França, Rússia), que bloqueou a campanha submarina alemã, o principal meio de guerra alemão.

Após suas numerosas viagens, Otto adoece várias vezes, sendo bem provável que tenha contraído malária numa de suas peregrinações. Para aumentar seu fenecimento, ele sofria de asma, tinha constantes dores de cabeça e fortes crises depressivas. Com todos esses problemas, teve sua aposentadoria antecipada, mas continuou escrevendo e publicou importantes trabalhos no âmbito de história da religião, com destaque para obras como: *A religião da graça na Índia e Cristianismo* do ano de 1930; a tradução do *Katha-Upanishad* e, também, a tradução de trabalhos sobre o *Bhagavad-Gita*.

No fim de sua vida, o sofrimento foi ainda maior: fraturou o colo do fêmur e, para o alívio das intensas dores, iniciou o uso de morfina como anestésico. Após a recuperação da fratura, Otto tornou-se dependente da droga que lhe foi receitada e, devido às fortes crises depressivas, os médicos temiam um possível suicídio. Para evitar tal acontecimento, Otto foi internado numa clínica psiquiátrica em Marburgo na qual, após um mês, em 1937, veio a falecer.

1. 2 A ATUALIDADE E A NECESSIDADE DA REFLEXÃO FILOSÓFICA SOBRE A RELIGIÃO

Com a crise da racionalidade iluminista-positivista, refletir sobre o sagrado readquire sua força na contemporaneidade. Atualmente, a reflexão filosófica sobre a temática religiosa ressurge com grande força. Porém, num tempo não muito distante, a filosofia assumiu a postura de uma crítica depreciativa do fato religioso, pois este era visto como algo que impedia o ser humano de se libertar das amarras das superstições e das crenças, configurando, assim, o início do processo de passagem das normas religiosas para as leis do estado secular. Assim, "[...] a religião perdeu sua função pública. O mundo tornou-se mais adequado à manipulação racional, científica e empírica, estando despojado, agora, de um sobrenatural" (GUERRIERO, 2006, p. 50-1).

Nessa compreensão, a religião atrelaria o homem e o impediria de "usar de sua própria razão" (*sapere aude*)[7] e, por isso, era tarefa da filosofia desatar a

[7]Expressão usada por Kant no seu livro *O que é esclarecimento*? (*Was ist Aufklärung*?) Para Kant, todos podem alcançar esclarecimento ou a maioridade da razão. Segundo ele, a grande maioria da população não desenvolve tal condição porque optam pelo comodismo, oportunismo, medo e preguiça. No processo social de

humanidade dos enlaces “tenebrosos” que estavam presentes na religião. Assim, saímos de um forte teocentrismo de cunho medieval e entramos num mundo no qual “[...] a ciência e a tecnologia avançaram triunfalmente, construindo um mundo em que Deus não era necessário como hipótese de trabalho” (ALVES, 1984, p. 8). Essa visão acerca da religião surge na modernidade. Tal descrédito pelo tema “Deus” e religião recebeu um enfoque de maior negação a partir de Ludwig Feuerbach, e teve seu ápice com os conhecidos “mestres da suspeita”: Nietzsche, Marx e Freud, que fizeram severas e contundentes críticas à religião e à ideia de Deus.

Karl Marx afirmava que a religião se resume às causas e determinações socioeconômicas. Para ele, a religião é a consequência e o reflexo dos interesses das classes dominantes do capitalismo, uma vez que a mesma funciona como um aparelho ideológico e alienador das consciências. A religião é, então, “o suspiro do oprimido”, pois ela faz com que a classe proletária espere no além uma vida mais digna, diferente daquela que se vive nesse mundo. E, por isso, no pensamento de Marx temos a seguinte constatação:

> A angústia religiosa é, por um lado, a expressão da angústia real e, por outro, o protesto contra a angústia real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito de condições sociais de que o espírito está excluído. Ela é o *opium* do povo (MARX; ENGELS, 1988, p. 48).

Tal esperança, numa dimensão transcendente, desmotiva e acomoda o explorado a lutar por uma sociedade igualitária. A religião, assim, traz um alento para a dor que a criatura oprimida enfrenta na sociedade dividida em grupos. Mas essa felicidade oriunda da experiência religiosa é uma simples quimera. Portanto, esse “ópio do povo” deve ser banido da existência humana, pois a verdadeira felicidade consiste no surgimento de um novo sistema econômico.

---

formação (*Bildung*), é normal que no início da vida de todo indivíduo vive-se uma situação de menoridade intelectual. A menoridade, neste caso, é natural, pois se confunde com imaturidade, mas que com o passar dos anos precisa ser superada. Kant questiona as autoridades, principalmente religiosas, que, através do medo ou do constrangimento, mantêm seus sujeitos em menoridade quando já teriam condições intelectuais de não mais sê-lo. Kant debocha daqueles sujeitos, quer por comodismo ou preguiça, preferem uma vida medíocre e se auto-impõe uma situação de menoridade. Sendo assim, ser esclarecido não é apenas ter um profundo conhecimento sobre um assunto, mas combinar isso com a conquista da autonomia que é um passo moral fundamental apenas obtido por uma minoria.

Se, em Marx, a religião era analisada sociologicamente, já Sigmund Freud investiga-a como procedente de causas psicológicas intrínsecas à natureza humana. Para Freud, somos seres portadores de um constante desejo, que está sempre destinado ao fracasso pois as normas da sociedade impedem que nossos anseios egoístas se efetivem. A religião e a noção de Deus nesse contexto aparecem como um mecanismo de fuga, por meio do qual a humanidade encontra e sacia o desejo que lhe é negado nas relações sociais. Portanto, o próprio Freud afirma:

> [...] retornemos à questão das doutrinas religiosas. Podemos agora repetir que todas elas são ilusões e insuscetíveis de prova. Ninguém pode ser compelido a achá-las verdadeiras, a acreditar nelas. Algumas são tão improváveis, tão incompatíveis com tudo que laboriosamente descobrimos sobre a realidade do mundo, que podemos compará-las – se considerarmos de forma apropriada as diferenças psicológicas – delírios (FREUD, 1997, p. 50).

Freud acreditava que a humanidade passava por um processo de evolução no qual seríamos ensinados a abandonar essas miragens e seríamos guiados apenas pelas leis científicas.

Atualmente, Richard Dawkins, biólogo que reside na Inglaterra, embora partindo de outros pressupostos, dirige uma crítica à ideia de Deus e ataca a religião como sendo algo que impede o crescimento e o progresso da humanidade. A semelhança que existe entre Dawkins e os pensadores supracitados é que, para eles, a religião não possui existência própria, mas asseguram que “o comportamento religioso pode ser um subproduto indesejado e infeliz de uma propensão psicológica subliminar que, em outras circunstâncias, é, ou foi um dia, útil” (DAWKINS, 2007, p. 230). Porém, veremos que esse modo de pensar vai de encontro à concepção de Otto, pois ele busca fundamentos para mostrar que a religião tem autonomia própria em sua existência.

Nietzsche, por sua vez, segue um caminho também de total rejeição à religião, direcionando sua crítica contra os valores morais que o ocidente herdou do cristianismo. Segundo ele, somente negando todos os ensinamentos éticos de origem cristã, o ocidente emergirá com “novos valores” e pulsões de vida. A vontade dionisíaca deve, então, superar a racionalidade europeia e extinguir a religião e Deus da história humana. E, ainda sobre esse “eclipse de Deus, continua Nietzsche.

> Para onde Deus foi? [...] nós o matamos, vós e eu! Nós todos, somos seus assassinos! [...] Não sentimos a face o sopro do vazio? [...] Não escutamos ainda o ruído dos coveiros que enterram Deus? Não sentimos nada da decomposição divina? Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos (NIETZSCHE,1981,p.134).

É inequívoco que as teorias supracitadas possuem grande valor filosófico, o que não pode ser esquecido quando se pondera sobre religião. É também óbvio que a religião, estando situada num determinado tempo e em um contexto específico, possui muitos elementos do conjunto histórico. Porém, a religião não se esgota e nem se determina somente pelas circunstâncias econômicas, culturais, sociais e políticas que lhe são contemporâneas. Não pretendemos dizer que a religião está situada acima da temporalidade existencial humana e da história, mas que assumir uma postura que amortiza esse fenômeno também não é a mais adequada. E mesmo que a religião consistisse nessas reduções ou fantasias da insegurança humana, o fato religioso como algo que é vivido pelo humano que crê, algo que o torna sacralizado, é visível em diversos tempos e costumes.

Sendo assim, mesmo com as críticas desses pensadores, não podemos negar que é também verdade que a relação entre a humanidade e seus deuses é quase um fato universal. Por isso, poderíamos afirmar o fato que o homem é um ser religioso, uma vez que constatamos quase a universalidade das experiências com o divino nas diversas culturas humanas.

1.2.1 DO ANÚNCIO DE FIM AO RETORNO DA RELIGIÃO

A religião, que muitos pensadores acreditavam que seria extinta de nossas sociedades modernas, não teve o término como eles previam. Ela se faz presente em nossos dias e ainda desafia as profecias que a condenaram ao fracasso. Entretanto, é obvio que a religião de nossa época pós-moderna não exerce a mesma força sobre as decisões políticas, sociais, econômicas, éticas e morais que

exercera num passado não muito distante[8]. A religião está presente em nosso cotidiano, mas fora do âmbito das decisões determinantes que definem nossa existência. Nesses espaços, devido à laicidade do estado, a influência das questões religiosas é rara. Por sua vez, a ciência assume o lugar da religião e motiva a sociedade a crer no triunfo da tecnologia sobre tudo e todos. Porém, segundo Otto, um dos equívocos da ciência é não reconhecer seus limites diante das questões relacionadas à profundidade do espírito humano. Sendo assim, o que emerge diante disso "[...] é a crença de que o conhecimento científico jamais encontrará o profundo e real significado das coisas" (OTTO, 1913, p. 24).[9]

Anteriormente dissemos que a civilização moderna e ilustrada já não encontrava em Deus as respostas para os problemas cruciais do ser humano. Com isso, o que presenciamos foi um crescimento das situações de crises existenciais nesse contexto de ausência de Deus. Nesse sentido, as questões relacionadas à moral se tornaram ainda mais frágeis diante da proposta do niilismo axiológico, totalmente contrário aos antigos valores morais ensinados pela tradição judaico-cristã. E, por isso, uma das características do ser humano atual é a angústia de não saber para onde ir e como se comportar.

Entretanto, evidenciamos que esse declínio das tradições religiosas não trouxe para as nossas sociedades a tão desejada emancipação e realização que propunha os ideais da revolução científica e tecnológica. Nem mesmo o aparecimento de regimes democráticos e a consciência de valores humanos universais conseguiram alentar o vazio de uma sociedade do hiperconsumo (LIPOVETSKY, 2007). Com isso, não pretendemos afirmar que as críticas que foram feitas ao pensamento e ao modelo cristão estejam totalmente equivocadas, uma vez que poderíamos nos questionar: não será necessário repensar o lugar das religiões em nossas culturas atuais? Quais as contribuições da religião para nossas sociedades pós-modernas? A conclusão é que, de fato, o fenômeno religioso é um acontecimento inegável e isso o torna um dos problemas cruciais da filosofia atual. Anteriormente, nesse mesmo sentido, o dinamarquês Sören Kierkergaard (1813-1855) também apontou os riscos de uma

---

[8] Vale ressaltar que a sociedade brasileira até meados do século XX era fortemente guiada pelos pressupostos religiosos. Isso em se tratando do interior do país, especificamente. Ao se tratar da história mundial e do pressuposto filosófico, referimo-nos à força que a religião exercera durante a Idade Média até o inicio do século XVIII.

[9] Tradução nossa.

filosofia que pretenda excluir a religião da vida humana, tendo-a como algo pernicioso para a humanidade. Segundo ele, a experiência de fé deve ser entendida como algo paradoxal, mas ele adverte que:

> De maneira alguma advém daí que, aos meus olhos, a fé se constitua em algo medíocre; pelo contrário, tenho-a com a mais sublime de todas as coisas e é indigno que a filosofia a troque por outro assunto e a converta em escárnio. A filosofia não pode e nem deve a fé; a sua missão é entender-se a si mesma, conhecer aquilo que oferta; nada esconder e especialmente nada furtar à vista, nada ter como simples ninharia (KIERKEGAARD, 2008, p.26).

Inegável, também, é o "fracasso da razão iluminista" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985) e o não cumprimento de suas "promessas", que indica que mediante o uso exato da racionalidade seria possível estabelecer a felicidade, a fraternidade e a igualdade entre os homens[10]. O resultado disso foi o uso de uma "razão instrumental", na qual aconteceu a manipulação da natureza e da sociedade. Assim, de uma imensa crença nas respostas científicas passamos para uma emergente "revanche do sagrado", na qual a temática religiosa e as reflexões sobre o divino reaparecem com imensa força. É evidente que as antigas religiões tradicionais não desapareceram e permanecem suas expressões na sociedade até hoje, porém, o quadro religioso foi muito modificado e, portanto, também podemos afirmar que**:**

> A religião não fica mais somente na igreja e na comunidade original, mas se desloca para outros lugares, assume novas feições e formas de vivência [...] A religião encontra-se "em tudo", penetrando as múltiplas dimensões da vida do sujeito, do cuidado com a saúde à busca de novos laços societários, ampliando as experiências singulares e realçando as adesões provisórias (GUERRIERO, 2006, p. 15).

E a religião ressurge em nossas desenvolvidas e modernas sociedades, contrariando os vários anúncios sobre a morte de Deus e o fim da religião que pressupunham algumas correntes filosóficas iniciadas com a revolução científica do século XVI, culminando nas proposições ateístas já citadas do século XIX. Esse crescente reaparecimento de tradições e de novas formas de religiões nos motiva a uma reflexão especulativa e funcional sobre o fato religioso, o que contribui de

---

[10] Lema da Revolução Francesa do século XVIII. Tal revolução influenciou toda a história da Europa e também da América. A preocupação com os direitos humanos e o modo de pensar político são os traços mais marcantes que herdamos desse acontecimento.

maneira decisiva para o crescimento das pesquisas no âmbito da filosofia da religião. Analisando esse contexto atual, Habermas indica que

> [...] o pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender; [...] abstém, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual o levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas (HABERMAS, 2007, p. 162).

Seguindo nessa mesma perspectiva, o filósofo italiano Gianni Vattimo diz que a reflexão filosófica acerca da religiosidade é de grande importância para avaliar a vivência do sagrado, isso pois, depois da ausência de justificativas racionais para sustentação do ateísmo teórico, a maioria dos filósofos aparenta ser irreligiosa ou antirreligiosa somente por comodidade e não por fortes convicções. E, por isso, a análise filosófica dessas variadas experiências religiosas possibilita chegarmos ao fenômeno religioso e supor a existência de estruturas mais ou menos idênticas que estão presentes em todas essas formas de religiões que existem e ou já existiram. E, portanto, "[...] o renascimento da religião na cultura contemporânea não pode deixar de representar um problema para uma filosofia que se habituou a não mais considerar relevante a questão de Deus" (VATTIMO, 2004, p. 110).

As instituições religiosas tradicionais entraram em crise, não sendo mais hábeis a guiar a conduta da sociedade; assim, não existe nenhuma forma de segurança para amenizar a crise de insegurança dos fiéis em meio a esse bombardeio do mundo contingente e pluralista. Mas, faz-se necessário indagar: por que há, ainda, esse retorno à religião?

Atualmente, arriscamos dizer que esse retorno ao religioso ocorre devido a alguns fatores, destacados a seguir. Estamos sob riscos globais no que se refere à sobrevivência na Terra. Com a Segunda Guerra Mundial, juntamente com a destruição de Hiroshima e Nagasaki, o medo nuclear aterroriza a existência. E essa insegurança é ainda mais alarmante, devido aos conflitos ideológicos, políticos, religiosos e econômicos existentes entre o Oriente e Ocidente. Outro pavor detecta-se na crise ecológica planetária, que alerta que a vida está em risco e o futuro da humanidade não é mais visto como certeza. Isso é mais visível nos países desenvolvidos, nos quais a população perde o sentido do existir, imersa num vazio existencial que nem mesmo o consumismo capitalista é capaz de suprir.

Portanto, parece que somente um retorno à religião poderia conceder conforto e esperança aos homens, numa época em que o existir humano encontra-se numa enorme desilusão, e a volta ao religioso é caracterizada pela expressão e tentativa de afirmação das identidades locais, étnicas e tribais. E, acima de tudo, isso representaria uma recusa dos ideais da modernidade, que não conseguiram concretizar a promessa da felicidade e da fraternidade entre os humanos. Porém, a religião também reaparece sob formas ambíguas: de um lado, temos aqueles grupos racionalistas, que herdaram e pretendem seguir o modelo de religião inspirada no Iluminismo; de outro, presenciamos tendências regressivas que, a partir de algumas práticas e noções, podem ser consideradas anti-humanistas.

Por esses motivos, sempre foi e ainda é muito necessária a reflexão filosófica sobre o fato religioso. Tal investigação, nesse âmbito, não possui pretensão de emitir juízo de valor sobre qual religião é mais coerente, mais dogmática, se é ou não revelada. Pois "[...] o núcleo de toda experiência religiosa é realmente a fé. Onde está a fé, aí está a religião, e somente isso conta" (MESLIN, 1992, p. 100).

O pensador alemão Lutz-Bachmann[11] defende que, após as reflexões filosóficas de Hegel, faz-se necessário assumir uma postura do fim da crítica da religião. Vale lembrar que o conceito de crítica, nesse contexto, é entendido como se a filosofia assumisse apenas uma posição de condenação do fato religioso. Entretanto, esse conceito de crítica da religião é característico do pensamento da modernidade, que tinha como pressupostos padrões e consensos universais avaliar e julgar o mundo. O que acontece na pós-modernidade é que já não possuímos um único modelo universal para ajuizar a realidade circundante e, consequentemente, a filosofia deve abdicar da postura de apenas reprovar a religião, fazendo-se necessária uma nova relação entre filosofia e religião. Para Otto, a principal finalidade da filosofia da religião consiste em:

> [...] procurar por este princípio no intelecto humano, descobri-lo, e trazê-lo à luz é claramente a primeira tarefa e todo real empenho no campo da filosofia da religião e sem essa pesquisa a história da religião não pode

[11] Texto estudado na disciplina Tópicos Especiais em Filosofia da Religião, ministrada pelo professor Dr. José Pedro Luchi, baseado nos escritos do autor Lutz-Bachmann. In BACHMANN, Lutz. *Religion nach der religionskritik, Theologie und Philosophie* 77 (2002), 374-375.

> ter uma firme fundação. Neste sentido a filosofia da religião é uma tarefa muito séria (OTTO, 1931, p. 23).[12]

Por fim, a finalidade da filosofia da religião é esclarecer a relação e a abertura humana para o mistério santo. Assim, a problemática religiosa afeta o ser humano na sua profundidade ontológica, por isso torna-se uma questão crucial que envolve o homem como um todo, principalmente, remetendo ao sentido último da existência pessoal e do mundo. Como a religião é anterior à filosofia, as reflexões filosóficas visam a cogitar e esclarecer a consciência religiosa.

1.3 A IMAGEM DE DEUS EM LUTERO E AS INFLUÊNCIAS EXERCIDAS NO PENSAMENTO DE RUDOLF OTTO

Otto tem em Martinho Lutero uma de suas fontes determinantes para elaborar seus escritos. Na obra *O Sagrado* Otto desenvolve um capítulo dedicado a Lutero, intitulado *O numinoso em Lutero* e em sua outra obra, denominada *Ensaios sobre o numinoso* faz um comentário sobre o título de: *O conceito de místico no conceito de fé de Lutero* Sobre esses escritos é que analisaremos as influências que o ícone da Reforma Protestante exerceu sobre o pensamento de Otto. Veremos, no segundo capítulo, que a descrição que nosso autor faz do sagrado em seu aspecto tremendo é muito semelhante àquilo que dissera Lutero sobre o Deus não revelado. Nesse sentido, o próprio Otto declara que:

> [...] ao introduzir os aspectos *tremendum* e *majestas* para designar esse lado do numinoso, fui induzido a tanto pela lembrança de termos do próprio Lutero: eu os tomei de sua divina *majestas* da *metuenda voluntas* (temível vontade) da mesma, que me marcaram desde a primeira vez que me ocupei de Lutero (OTTO, 2007, p. 137-138).

Essas laudas tornam-se necessárias, porque encontramos em Lutero uma das fundamentais bases da análise e compreensão ottoniana do sagrado.

Com a emancipação intelectual das sociedades modernas e, consequentemente, com o valor dado à subjetividade, ocorreram mudanças radicais no comportamento dos indivíduos. No século XVI, surge a Reforma Protestante como expressão de um

[12]Tradução nossa.

tempo histórico que significa a libertação da visão teocêntrica de cunho escolástico católico, que predominou durante toda a Idade Média. Emergem, assim, outras denominações cristãs como símbolo da livre expressão de fé[13]. Aqui, elucidaremos apenas os pontos centrais da visão de Deus apresentados por Lutero.

Martinho Lutero (1483-1546), monge agostiniano e doutor em teologia, foi um dos principais personagens da Reforma Protestante direcionada contra a Igreja Católica no século XVI, o que motivou uma série de mudanças no cenário religioso e político da Europa. Isso fez com que sua figura fosse considerada uma das maiores personalidades do século supracitado, pois ele estabeleceu um confronto direto que abalou a autoridade e a hierarquia da Igreja Romana, sendo a questão da venda de indulgências e os desvios morais dos eclesiásticos suas principais críticas à Igreja Católica.

Lutero tornou-se uma das maiores autoridades literárias e linguísticas de seu tempo, e isso fez com que seu pensamento exercesse muitas influências nos meios acadêmicos. Suas reflexões teológicas[14] e antropológicas contribuíram, em grande parte, para a nova configuração cultural da Europa. Seus escritos tiveram grande divulgação, devido também ao surgimento da recém-criada imprensa de Gutemberg (1443), cuja máquina proporcionou uma ampla divulgação das obras de Lutero e

---

[13] A Reforma Protestante culminou também no surgimento de outras religiões cristãs. A reforma proposta por João Calvino (1509-1564) teve suas ideias difundidas em países como a Suíça, a França, a Inglaterra e a Holanda. A principal característica da teologia calvinista é a doutrina da predestinação divina. E, na Inglaterra, o rei Henrique VIII cria a Igreja Anglicana a fim de reforçar o Estado diante do papa e da Espanha.

[14] A doutrina teológica de Lutero basicamente consiste em três pontos: a salvação somente pela fé; a não falibilidade da Escritura e o sacerdócio universal dos fiéis. Para Lutero, as obras são insignificantes para a salvação do ser humano. A humanidade, por mais que busque a perfeição, será sempre incapaz de alcançar o "prêmio" da salvação eterna. Aqui se torna evidente a presença de um forte pessimismo na antropologia de Lutero, uma vez que, para ele, o homem tende à concupiscência. Por tal motivo, a salvação depende somente da graça divina, pois se a mesma dependesse dos méritos humanos seria algo impossível de acontecer. Vejamos o que o próprio Lutero nos diz: "[...] que a graça não é concedida pelos méritos ou esforços do livre-arbítrio, mas pelos pecados e desméritos; e, por suas próprias forças, o livre-arbítrio só pode exercer a milícia do pecado" (LUTERO, 1993, p. 160). O segundo ponto é a crença de que tudo de que necessitamos para a vida humana encontramos presente quando lemos com rigorismo a Escritura. A Escritura configura-se como a única autoridade sem falhas de que o cristão precisa e, assim sendo, creio que para ti, que desprezas a certeza da Sagrada Escritura, tenha sido conveniente esta licenciosidade na interpretação; para nós, porém, que trabalhamos com o fim de firmar consciências, nada mais perniciosa nos pode atingir do que esta 'conveniência' (LUTERO, 1993,p. 172). E, por fim, temos a questão do livre sacerdócio dos fiéis e a compreensão de que não são mais necessários intermediários entre Deus e os homens, e, consequentemente, surge a tese da livre interpretação da Escritura. Com isso, elimina-se a diferença entre a hierarquia e o laicato.

teve um impacto fundamental para a adesão de novos adeptos à, então, nascente religião.

Ao depararmo-nos com os escritos de Lutero, ficam evidentes alguns aspectos pessimistas em sua visão antropológica. Dentre os escritos desse cunho, destaca-se a obra o *Servo arbítrio*, cujo texto fora escrito contra Erasmo de Roterdã. Na compreensão de Lutero, o homem jamais é um ser que age livremente, ele sempre será escravo de Deus ou do Diabo. Ou seja, a vontade humana não possui a autonomia de escolher qual direção seguir: se o caminho do bem ou o do mal, restando, desse modo, ao homem, a predestinação de seu futuro. Lutero acreditava que quando o ser humano age segundo seus próprios instintos se depara com a tendência ao pecado. E, por outro lado, quando pretendemos raciocinar segundo nossa capacidade intelectual, temos como resultado somente o erro. Por isso, todos os empreendimentos e forças humanas são inúteis para a salvação do indivíduo. E só a misericórdia e a bondade divina nos proporcionam o desejado consolo do espírito.

Lutero assume uma posição de desconfiança diante da razão humana, pois ele a concebia como sendo incapaz de salvar o homem da terrível situação de pecado na qual a humanidade se encontrava. A investigação filosófica seria apenas uma vã especulação racional que jamais conseguiria solucionar os problemas cruciais da humanidade e que, também, simbolizaria o espírito de autossuficiência do ser humano. Podemos afirmar que;

> [...] aí entram de um modo geral os violentos rompantes de Lutero contra a “prostituta razão”, que devem parecer grotescos do ponto de vista do teísmo meramente racional, mais particularmente certas formulações típicas, muito repetidas em Lutero (OTTO, 2007, p. 139).

De fato, é inegável que existem muitos exageros na posição de Lutero diante da racionalidade moderna. Porém, talvez essa postura de Lutero seja mais bem compreendida quando lembramos que este seu tempo marcou o advento e emancipação da racionalidade filosófica, que iniciava um processo de maior expressividade no século XVI. E, quiçá por isso, ele assumiu esse modo de agir diante de uma novidade emergente de sua época.

Segundo Otto, o que Lutero escreveu e defendeu torna-se algo que o próprio "pai da reforma protestante" viveu em sua íntima e genuína espiritualidade. Os temas que Lutero abordou não eram apenas questões de índole acadêmica ou disputas filosóficas. Ele as defendia não por mero orgulho intelectual, "[...] mas porque fazem parte da própria espiritualidade do cristão, que precisaria saber delas para sua fé e vida" (OTTO, 2007, p. 136). Nesse sentido, compreendemos o motivo pelo qual Lutero faz severas críticas à cautela Católica, quando esta não se referia a esses assuntos para a maioria da população, os quais, agora, são temas que devem ser explicitados no púlpito.

A imagem de Deus de Lutero é, ao mesmo tempo, a de um Ser de infinita bondade, mas também de um Ser temível, uma vez que é impossível para a razão humana perscrutar as profundezas da divindade. E assim, temos a dupla face do sagrado,

> [...] pois este não deixa de ser "Deus revelado". Trata-se sempre também do Deus em sua condição de não revelado, na arrepiante majestade do seu ser Deus, diante do qual não só o transgressor da lei estremece, mas a própria criatura em sua "desprotegida" condição criatural (OTTO, 2007, p. 134).

O leitor poderá perceber que a sentença supracitada é muito semelhante ou até mesmo idêntica àquilo que Otto denominou de *mysterium tremendum* ou do mistério arrepiante. Otto retoma a prédica sobre o livro do Êxodo contida na obra de Lutero, *O servo arbítrio*, e isso nos possibilita perceber o elemento assustador desse sentimento numinoso. No capítulo quatro do livro *O Sagrado* Otto, para exemplificar melhor esse lado arrepiante, recorre ao escrito bíblico de Jó, citando os capítulos 9 e 13 e, respectivamente, os versículos 34 e 21.[15] Essa passagem da Escritura mostra o grande assombro da criatura quando essa se encontra diante do "totalmente outro", sendo que o que precisa ser destacado é

> [...] a majestade espantosa, ou seja, o aspecto irracional em sentido mais estrito, o espantoso, o incompreensível, paradoxal, que se opõe ao racional e a qualquer expectativa sensata, que é incompatível com a

[15] Capitulo 9,34: "Ele afastaria de mim a vara de Deus, para que eu não enlouquecesse com seu terror,". E no capitulo 13,21: "afasta de mim a tua mão e não me amedrontes com o teu terror".

> razão, exacerbando-se a ponto de desembocar em antinomias internas (OTTO, 2007, p. 139).

É evidente que, tanto para Lutero quanto para Otto, o sagrado será, por excelência, um mistério, e a essência divina está sempre oculta a toda e qualquer racionalidade humana, pois, quem é esse "Ser em si", jamais teremos condições cognitivas para elucidar plenamente. Nesse sentido, afirma Lutero que "[...] o que Deus opera não são coisas pueris, nem civis, nem humanas, e, sim, divinas que excedem a capacidade de compreensão humana" (LUTERO, 1993, p. 139).

Para Otto, os traços do pensamento de Lutero estão presentes naquilo que ele vivenciou na sua forma de religiosidade. Dessa forma, a imagem de Deus que Lutero concebe é a de um ser que transborda bondade, porém, também é um ser terrível diante do qual a alma estremece, uma vez que, "diante do objeto de absoluta grandeza, pressentido pelo sujeito, temos como sentimento correspondente o aniquilamento; o sentimento de nada ser; o sentimento de ser criatura" (BIRCK, 1993, p. 35).

Outro ponto comum entre Lutero e Otto consiste na interpretação da Escritura. Para Lutero, os estudiosos da Escolástica e os humanistas somente buscaram na Bíblia uma fonte para justificar um determinado comportamento moral e ético, questão a qual veremos ainda neste capítulo, quando abordaremos a crítica de Otto ao racionalismo kantiano que reduzira a religião apenas à moralidade. Em Otto, a experiência do sagrado não é, em sua originalidade, algo especificamente ético, embora esse aspecto também seja componente indispensável para a vivência comunitária do fato religioso. Assim, podemos afirmar que as críticas dos dois autores são direcionadas para aqueles pensadores que reduziram a religião somente ao agir moral.

Até aqui, destacamos a imagem que Lutero tem sobre Deus, e, usando a terminologia ottoniana, abordamos o aspecto *tremendum*, elemento divino que possui a peculiaridade de amedrontar, distanciar e invadir o ser humano de um forte temor. Entretanto, "Mas como fica o aspecto fascinante em Lutero?" (OTTO, 2007, p. 142), uma vez que, para Otto, o sagrado possui, também, a característica de atrair, de fascinar? Será que encontramos esses atributos do divino em Lutero? Para Otto,

o pensamento de Lutero não só concebe o sagrado como um ser terrível e que nos faz estremecer em frente a Ele. E, portanto, também em Lutero, deparamo-nos com o componente fascinante e atrativo que está presente em todo aquele humano que faz a experiência religiosa do sagrado. Ao encontro de nossa afirmação, Otto cita uma passagem de Lutero. Vejamos:

> Os cristãos são um povo feliz, eles podem alegrar-se de coração, jactar-se, bater no peito, dançar e saltar. Deus gosta muito disso, e é um bálsamo para nosso coração quando podemos porfiar, ter orgulho e alegria por causa de Deus. Esse presente deveria acender fogo e luz em nosso coração, a ponto de jamais pararmos de dançar e dar pulos de alegria [...] se o sentires realmente no coração, ser-te-á algo tão grandioso que preferirás calar a falar a respeito (LUTERO, apud OTTO, 2007, p. 142-143).

O mistério, nas concepções de Lutero e Rudolf Otto, é uma realidade positiva manifestada no âmbito do sentimento que, por sua vez, é inacessível à compreensão conceitual. Esse mistério é qualitativamente diferente (*Das ganz Andere*) e isso o torna fascinante. A natureza do divino apresenta-se e se encontra situado no sentimento humano. O numinoso "[...] exerce sobre nós uma estranha harmonia de contrastes: uma repulsão, um temor demoníaco e, ao mesmo tempo, uma atração que fascina e cativa" (BIRCK, 1993, p.32). Frente do objeto de infinita grandeza, o sentimento de aniquilamento surge no sujeito religioso, pois esse se depara com a consciência de criatura finita.

1.4 A RACIONALIZAÇÃO DO SAGRADO EM IMMANUEL KANT

Pretende-se abordar nesta parte da dissertação o tema da religião sob diferentes perspectivas: de um lado Kant, que com o processo de racionalização da religião fez da mesma apenas um suporte para o agir moral; em contrapartida Rudolf Otto, que estabelece forte críticas ao racionalismo iluminista e sua maneira reducionista de analisar a temática da religião. Para Otto, a religião inicia-se consigo mesma, por isso existe a impossibilidade de reduzi-la apenas em conotações racionais. Ele almeja também resgatar o sentimento (*Gefühl*) do ser humano diante do sagrado, algo que Kant praticamente eliminou da experiência religiosa.

Faremos um breve comentário sobre algumas características gerais da doutrina filosófica da religião kantiana, tendo por objetivo comentar as particularidades de cada uma das quatro partes da obra *A Religião nos Limites da Simples Razão* Com tal iniciativa, almejamos possibilitar uma visão geral da reflexão de Kant para entendermos, de modo mais claro, as críticas posteriormente elaboradas por Rudolf Otto ao modo kantiano de abordar a religião.

No contexto filosófico do Iluminismo, surge uma confiança de que somente a razão poderia nos conduzir à libertação de nossos preconceitos morais, das tiranias políticas e também das superstições religiosas. Immanuel Kant, um dos maiores representantes da "Era das Luzes", emancipa ainda mais o pensamento filosófico, especialmente a filosofia da religião, que, a partir de agora, está livre da tutela da teologia e das autoridades escolásticas e, deste modo, torna-se também um tema que se faz necessário e pode ser avaliado criticamente. Por isso, a filosofia da religião desse pensador pode ser interpretada inicialmente como a constatação de independência da razão legisladora dos vínculos da teologia. Diante disso, faz-se necessário analisar a religião.

Atualmente, o pensador Habermas faz uma interpretação da obra kantiana sobre a religião que nos auxilia na compreensão desse escrito. Para ele, Kant encontra-se frente a uma encruzilhada que lhe apresenta o seguinte dilema:

> De um lado, a religião é, para ele, fonte de uma moral que satisfaz as medidas da razão; de outro lado, ela pode ser tida como refúgio tenebroso que deve ser purificado da ganga do obscurantismo e do fanatismo (HABERMAS, 2007, p. 256).

Talvez tenha sido essa a causa da motivação kantiana de enfatizar a necessidade de seguir a lei como um dever, e, quem sabe por isso, ele faz uma interpretação da religião reduzindo-a à moralidade, pois, para ele, "[...] a moral conduz pois, inevitavelmente, à religião, pela qual se estende, fora do homem. A ideia de um legislador moral poderoso" (KANT, 1992, p. 14). Vale ressaltar que a moral é independente da religião para subsistir, pois a obrigatoriedade da ação moral surge da razão pura prática. Mas, ao mesmo tempo, a moral aponta para a religião em relação ao fim último da humanidade, o que motiva Kant a afirmar o cristianismo

como a religião moral por excelência, pois essa nos possibilita fé e esperança em Deus.

Também segundo Habermas, a doutrina filosófica da religião kantiana tem como principal objetivo estimular o agir moral, uma vez que, se não pudéssemos esperar que o homem cumpridor do dever alcançasse uma recompensa no além, a razão prática já se encontraria num estado de derrota para a ação. Destarte, é necessário analisar não o conteúdo religioso, mas, sim, sua função no auxílio da conduta moralmente reta. Para essa finalidade,

> [...] Kant tentou acrescentar ao modo de pensar moral a dimensão que abre a perspectiva de um mundo melhor por amor à própria moral, isto é, para fortalecer a própria confiança no modo de pensar e sentir moral e para protegê-la contra o derrotismo [...] contra o desespero provocado pelos efeitos lamentáveis de um agir moral que tem o seu fim apenas em si mesmo (HABERMAS, 2007, p. 249).

As reflexões kantianas se tornam relevantes diante das variadas formas de religiões que pululam em nosso mundo contemporâneo, e sendo evidente, em muitas delas, uma grande carência de conteúdos voltados para a conduta moral de seus fiéis. Talvez as críticas de Kant, se elaboradas no contexto atual, fossem ainda mais severas frente a determinados "laxismos" morais presentes em algumas religiões de nossa época. De encontro a esse paradigma religioso negligente com relação a questões morais, a obra *A religião nos Limites da Simples Razão* tem como principal objetivo enquadrar a religião dentro do pensar puramente racional e motivador do agir retamente. Ou seja, o filósofo de *Königsberg*[16] pretende chegar ao fenômeno religioso valendo-se apenas da força da razão explicativa e extrair seus benefícios para a conduta humana. A seguir, faremos uma retomada dos pontos principais dessa doutrina filosófica da religião**.**

Na primeira parte desta temos por título: *Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana.* Nessa seção, Kant desenvolve o raciocínio de que existe na humanidade uma propensão para o mal. Esse mal é o mal moral, que faz com que o indivíduo guie suas ações baseando-se somente em

---

[16] Cidade onde nasceu o filósofo Immanuel Kant. Fundada em 1255, foi de 1457 a 1945 a capital e o principal centro cultural e econômico da Prússia. Atualmente essa região foi denominada de *Kaliningrado*, que inclui 3 municipios e 19 distritos urbanos, nos quais vivem aproximadamente 937 mil habitantes.

interesses particulares. Nessa abordagem, Kant não pretende buscar a origem temporal do mal, pois, nesse intento, segundo ele, arriscam-se, sem muitos frutos, as escrituras bíblicas. Pretende, por outro lado, explicitar a origem racional desse mal no ser humano. E, por mais que o homem tente sair dessa condição, devemos ter a clara convicção de que esse pendor é radical, porque corrompe o fundamento de todas as máximas e, mais, enquanto pendor natural, não pode ser extirpado pelas próprias forças humanas. Porém, o homem, como um ser que age livremente, deve poder dominá-lo, pois, segundo o imperativo moral, temos a obrigação de nos tornamos melhores e, com isso, emerge-nos a certeza de que também conseguiremos, uma vez que "[...] o dever manda que seja tal, o dever nada ordena que não seja factível [...] e por isso deve também ao homem ser possível" (KANT, 1992, p. 53). Logo, é-nos possível um melhor agir moral.

A segunda parte tem por título: *Da luta do bom princípio com o mau pela dominação do homem.* Nesse ponto da obra, Cristo é um modelo que personifica a perfeição moral de uma humanidade que agrada a Deus. Tal ideal deve ser seguido na constante esperança que nós, seres humanos, também podemos alcançar o perfeito procedimento moral. Esse arquétipo didático é a confiança que precisamos para alcançarmos um alto grau de perfeição moral. Kant não tem a preocupação com questões teológicas sobre a existência histórica de Jesus, ou seja, se ele é, de fato, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, conforme um dos dogmas centrais da fé cristã. Portanto, o relevante e necessário é tê-lo apenas como um ideal de um povo agradável a Deus e, por isso,

> [...] elevar-nos a este ideal da perfeição moral, i.e., ao arquétipo da intenção moral na sua total pureza, é dever humano universal, para o que também a própria idéia que nos é proposta pela razão a fim de a ela aspirarmos nos pode dar força (KANT, 1992, p.67).

Na terceira parte de sua análise da religião, cujo subtítulo é: *Triunfo do princípio bom sobre o mau; e A fundação de um reino de Deus na terra* somos orientados a valorizar nossa liberdade e fazer reinar o princípio bom sobre o mau, estabelecendo nesse confronto o "reino dos céus" na imanência. Isso somente acontecerá quando toda a humanidade for capaz de agir pelo dever e, com isso, inaugurar o pleno reinado da moral. Surge, para cumprir esse fim, a "Igreja Invisível" com bases na fé religiosa pura. Porém, como os homens são incapazes de perceber as coisas não

sensíveis, eles consideram a religião apenas como um culto, serviço a Deus e seguimento de leis heteronômicas. Esse tipo de fé não é útil para o progresso da moralidade, pois com essas características da “igreja visível” do mero culto não ocorre uma evolução do agir ético do indivíduo. Sendo assim, temos a clara divisão da religião em:

> [...] a religião da petição de favor (do simples culto), e religião moral, i.e., a religião da boa conduta de vida. Segundo a primeira, o homem bajula-se a si mesmo, pensando que Deus o pode fazer eternamente feliz sem que ele tenha necessidade de se tornar um homem melhor (mediante a remissão das suas culpas); ou também, se tal não se lhe afigura ser possível, que Deus o pode fazer um homem melhor sem que ele próprio tenha de fazer algo mais a não ser suplicar-lhe [...]. Porém, segundo a religião moral, é um princípio o que se segue: que cada um deve fazer tanto quanto está nas suas forças para se tornar um homem melhor [...] (KANT, 1992, p. 57-58).

Por fim, na última parte, Kant comenta acerca *Do serviço e pseudo-serviço sob o domínio do princípio bom ou de religião e clericalismo.* Para o filósofo, somente digna de confiança é a religião da moral; as outras formas de religião são apenas formadas de servos e mercenários que buscam interesses próprios. Já na religião da moral, a regra central e o único culto somente são realizados quando o homem é fiel a seu dever moral. Com isso, todas as outras manifestações rituais se tornam meramente uma ilusão religiosa e um culto não autêntico. Sobre os sacerdotes, Kant os via como “tiranos espirituais”, pois dominavam o modo de pensar e agir de seus fiéis. Também já apontava que, na igreja do falso culto, os seus ministros viviam em busca da ostentação, na constante luta pelo poder e visando à riqueza e, por tal motivo, acabaram tornando-se meros “funcionários do sagrado”. Na Igreja Invisível é totalmente diferente, pois nesta todos são ministros que trabalham livremente para o melhoramento da moralidade. Kant pretende, assim, negar todas as ilusões que a religião produz quando extrapola os limites da razão. Para ele, a crença nos milagres, nos mistérios e a crença que a graça de Deus age sobre minha moralidade são apenas os grandes equívocos da religião do simples culto.

Parece explícito que a religião cristã torna-se um cristianismo sem o Cristo da fé, sem Igreja, enquanto instituição visível, e sem história da salvação. O homem religioso torna-se um ser de liberdade e de responsabilidade, mas com uma fé individualista para fins morais e, portanto, sem vivência comunitária e litúrgica. E, por fim, o ser humano fica reduzido apenas ao cognitivo e ao moral, pois a abordagem

kantiana não abre margens para outras experiências possíveis que eclodem na religião. Kant enfatiza em sua obra *A religião nos limites da simples razão* uma extrema racionalização e moralização da religião, na qual o desejo e a experiência afetiva do sujeito diante da transcendência são excluídos.

Os reflexos do pensamento kantiano serão decisivos no decorrer da teologia, da filosofia da religião e do cristianismo no século XIX, pois o que acontece é "[...] uma grande dose de moralismo, e de doutrinação e de racionalidade, à custa da experiência e da transcendência religiosa e de sua dimensão mística e vivencial" (ESTRADA, 2003, p. 123).

Afinal, qual seria o sentido da religião no pensamento de Kant? Poderíamos responder que a religião somente deve existir com a função de motivar a humanidade no cumprimento da lei moral. A antiga forma de religião está condenada ao fracasso e, portanto, é "[...] adequado ao comum modo de pensar dos homens que, quando uma religião de simples culto e de observâncias chega ao seu fim,[...] em seu lugar se deve introduzir uma religião fundada no espírito e na verdade (na intenção moral)" (KANT, 1992, p. 90).

1. 5 O "IRRACIONALISMO" DE OTTO COMO CRÍTICA AO RACIONALISMO E SEU PROCESSO DE REDUÇÃO DA RELIGIÃO À MORALIDADE

Depois da exposição da visão kantiana sobre a religião, agora mostraremos como Otto faz críticas a esse modo de pensar iluminista, especificamente, de Kant. Veremos que a proposta "irracionalista" de Otto emerge justamente contra uma visão racionalista e reducionista na abordagem da religião.

O romantismo surge de encontro ao modo de pensar da Ilustração. No final do século XVIII e início do século XIX, aparece, na Alemanha, um grupo de pensadores que reagiu contra o Iluminismo. Esse acontecimento ficou conhecido em língua alemã como *Sturm und Drang* podendo ser traduzido para o português por tempestade de sentimentos. Embora escrevendo no século XX, são perceptíveis em Otto os traços do romantismo, explícito em sua obra *O Sagrado* (*Das Heilige*), cujo subtítulo é: *Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.* Nesse sentido, percebemos que a problemática dessas páginas encontra-se

fundamentada no título dessa obra filosófica, na qual Otto percebe os limites da razão iluminista e tenta resgatar o valor da experiência religiosa com bases não mais nos raciocínios, mas no sentimento.

Contra o reducionismo kantiano que resumiu a religião apenas à moral, Otto, pelo contrário, busca reencontrar, para a filosofia da religião e a teologia, o elemento irracional da religião. Tal característica fora praticamente esquecida devido ao racionalismo exacerbado por parte de alguns pensadores da modernidade, quando esses discorreram sobre o tema da religião. Contrariando as antigas perspectivas, agora surge o desejo de resgatar o sentimento de irracionalidade baseado na Bíblia e nos escritos de Lutero. É evidente que essa retomada da essência perdida da religião ocorre justamente em oposição à redução do sagrado à moral e à razão operada pela "filosofia das luzes". Destarte, "[...] é preciso compreendê-lo como experiência humana originária, exclusiva, pois, do contrário, não é possível escapar aos reducionismos" (BIRCK, 1993, p. 26).

Otto utiliza-se de formulações kantianas para fundamentar seu pensamento. Entretanto, também adere às posições de Schleiermacher, que era contrário às tentativas de estabelecer definições exógenas da religião. Tais tentativas visavam a interpretar a religião e o sagrado apenas como expressões metafísicas, morais, esclarecimento iluminista e evolução gradativa no decorrer da história. Diferentemente, para Otto, a religião inicia-se consigo mesma, ou seja, toda e qualquer tentativa de derivar a religião de outras áreas é um equívoco, isto é, para a religião ser compreendida, precisamos começar a analisá-la a partir de si própria[17].

Em contraste com Kant, vemos que Otto pretende enfatizar os elementos irracionais do sagrado, uma vez que o primeiro pensador confundira a religião simplesmente com postulados metafísicos e morais[18]. Em sua pesquisa filosófica, Otto resgata o

---

[17] Alguns teóricos contemporâneos lançaram críticas sobre a autonomia e até mesmo sobre a existência da religião. Entre as mais conhecidas teorias está a de Karl Marx que via na religião apenas como "coração de uma sociedade sem coração", sendo a mesma somente expressão dos interesses econômicos capitalistas. De outro lado, temos Sigmund Freud que afirmava que a origem da religião estaria em causas psicológicas surgidas das relações entre filhos e pai. É evidente que a religião, estando situada, também possui características do contexto histórico. Mesmo assim, a religião jamais pode ser determinada, reduzida e originada das circunstâncias econômicas, culturais, sociais ou políticas que lhes são contemporâneas.

[18] Nesse sentido, na obra *Temor e Tremor*, Sören Kierkegaard usa o exemplo do personagem bíblico Abraão a fim de mostrar que a experiência religiosa está para além da compreensão racional que até mesmo a moral é abandonada, tendo em vista uma teleologia (estético, ético e religioso). Para ele, no estágio ético, o homem está constantemente insatisfeito consigo mesmo uma vez que compreende que suas ações jamais são

sentimento religioso esquecido por Kant. Quando se trata de uma experiência relacionada ao sagrado, por mais que tentemos conceituá-la ou formulá-la com plena clareza, essa empreitada seria em vão. Até mesmo com a utilização das célebres regras do método cartesiano, tal acontecimento sempre possuirá algo obscuro, indizível, inefável para nós. Jamais poderíamos afirmar que a obscuridade deste evento se tornaria evidente pelas luzes do raciocínio filosófico. Já que o sagrado é, por si, algo indescritível às tentativas da razão esclarecedora, resta-nos a consciência de que, "[...] como ele é irracional, ou seja, não pode ser explicitado em conceitos, somente poderá ser indicado pela reação especial de sentimento desencadeado na psique" (OTTO, 2007, p.44). E, desse modo,

> Afirmamos então que ao redor desse âmbito de clareza conceitual existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas ao nosso pensar conceitual, e que por isso chamamos de "irracional" (OTTO, 2007, p. 98).

A essência da religião assenta no elemento irracional que, uma vez conceituado, perde sua característica fundamental. Portanto, o principal objetivo de Otto é mostrar que a essência da religião é composta de algo racional e, também, do elemento irracional na ideia de sagrado, sendo que este evidencia que o sagrado não poderá ser elucidado de forma plena pelos atributos que lhe são dados racionalmente. O santo indica sua natureza supra-racional. Por sua vez, para Otto, o racional é um fator extremamente importante na religião, pois sem o mesmo tornar-se-ia impossível até mesmo a transmissão da fé. No cristianismo, por exemplo, é comum o uso de atributos como espírito, razão, onipotência, onipresença, entre tantos

---

perfeitamente boas. Para suprir essa insatisfação moral, somente a crença no poder redentor de Deus, então a fé é "[...] perfeitamente realizar o salto de trampolim no infinito" (KIERKEGAARD, 2008, p. 29). Abraão não hesitou em sacrificar Isaac, seu único filho, pois acreditava fielmente nos desígnios divinos. O modelo de fé de Abraão mostra uma atitude contrária à razão e absurda na concepção humana. Isso, de certo modo, atesta que a fé se opõe à ética, porque a ética supõe e busca aquilo que é universalmente válido. Em tal fato, detecta-se que "[...] a moralidade comporta dentro de sua esfera vários graus; trata-se de saber se achamos nesta história uma expressão superior de moralidade que possa explicar, moralmente, o procedimento de Abraão e de autorizá-lo moralmente a suspender o seu dever moral em relação ao filho sem, entretanto, sair da teleologia deste domínio" (KIERKEGAARD, 2008, p. 51). Portanto, a fé é a resposta do indivíduo, e isso faz da mesma algo paradoxal ao situar o individuo acima do universal. Segundo Kierkegaard esse aspecto "irracional" da religião pode ser entendido na vida do homem religioso como um "[...] paradoxo que o leva até ao extremo e que não pode tornar compreensível a ninguém, pois o paradoxo consiste em que se situa como Indivíduo numa relação com o absoluto" (KIERKEGAARD, 2008, p. 56).

outros adjetivos à divindade. A diferença é que esses conceitos, quando remetidos a Deus, são pensados como absolutos e perfeitos.

Dessa forma, um dos equívocos das religiões ocorre quando essa assume uma posição unilateral, na qual somente a razão encarrega-se de analisar e compreender o sagrado. A pretensão da razão é evidenciar uma explicitação total sobre Deus, em que "[...] o aspecto racional ocupa o primeiro plano, muitas vezes parecendo ser tudo" (OTTO, 2007, p.34). Pensava-se que, quanto mais unívocos e claros os conceitos sobre Deus, melhor se tornaria a linguagem, a compreensão e o acesso humano ao mesmo.

Para Otto, a própria ortodoxia não conseguiu o que a princípio se pretendia, e, com o mesmo objetivo de salvar o corpo canônico dos ataques dos hereges e inimigos religiosos, fez, pelo contrário, com que a experiência religiosa do sujeito se tornasse mais fria. As ideias ou noções racionais que temos de Deus são os pontos iniciais para o conhecimento da religião e são utilizados para a transmissão catequética, mas esses elementos racionais jamais esgotam a essência do numinoso. O dogmatismo e a ortodoxia são exemplos evidentes desse modo histórico de pensar que predomina até nossos dias. Tanto o dogmatismo quanto a ortodoxia são tentativas de racionalização da religião, pois, com a meta de salvaguardar ou proteger o ensinamento doutrinário, fez-se da ideia de Deus algo tão racionalizado que podemos afirmar que:

> A tão repetida tese de que a ortodoxia teria sido ela própria a mãe do racionalismo realmente está correta, até certo ponto. [...] ao formular doutrina a ortodoxia não soube fazer justiça ao elemento irracional do seu objeto e mantê-lo vivo na experiência religiosa, racionalizando unilateralmente a idéia de Deus, numa evidente apercepção errônea dessa experiência (OTTO, 2007, p.35).

Esses elementos racionais, porém, são a parte periférica da experiência religiosa, uma vez que a tarefa da religião não consiste em proporcionar uma conceituação de Deus; logo, um acesso somente racional da religião é impossível. Os elementos misteriosos que possibilitam ao humano experimentar algo de sobrenatural em sua existência são os mais profundos mistérios que caracterizam a religião. Mas, para os racionalistas e moralistas, todas essas coisas não passam de envoltório mítico que precisa ser esclarecido e descartado. Para Otto, a própria dogmática cristã conduziu

os fiéis do âmbito misterioso-numinoso para o racional-ético, enfatizando os conceitos morais. Assim, cabe-nos perguntar: a racionalidade iluminista não teria sido, então, incapaz de refletir sobre a experiência humana do divino?

O termo *sagrado (heilig*), segundo Otto, também está contaminado pela confusão da relação moral e religião. De fato, vemos em Kant o uso de conotações como: vontade santa, caráter sagrado da lei. Mas, quando usamos o termo alemão *heilig* apenas no sentido moral, não estamos sendo rigorosos quanto a seu uso correto. Afinal, essa palavra, nas línguas semítica, latina e grega, faz referência ao termo *heilig* como sendo algo de sobrenatural e não o reduzindo à conduta humana. E, por tal motivo, ao referirmo-nos a esse termo, *o sagrado*, "[...] não implica de forma alguma o aspecto moral, pelos menos não em primeiro momento e nunca de modo exclusivo" (OTTO, 2007, p. 37). No uso do termo alemão *heilig*, no hebraico *qadôsh*, no grego *hágios*, no latim *sanctus* no uso do vocabulário jurídico, ou *sacer,* que indica com mais coerência um sentido religioso, se quer mostrar que, em várias línguas, seu sentido remete à relação de um ser finito com um ser supremo e não um caráter de responsabilidade ética. Para denominar o caráter exclusivamente religioso do sagrado, Otto então cunha a palavra *numinoso*. Esta palavra vem do latim *numem* e serve para indicar a peculiaridade da religião, isenta das conotações éticas e racionais que se apoderaram no termo sagrado. Para Otto, habituamo-nos a compreender o sagrado num sentido muito diferente do original, pois o entendemos confundindo-o como um atributo moral, ou perfeitamente bom.

O numinoso não indica, de modo algum, no primeiro momento, o aspecto moral. Portanto, o sagrado não pode ser objeto de compreensão por meio de conceitos claros, apenas podemos descrevê-lo e jamais defini-lo. Ele é apenas estimulável, despertável, como tudo que provém do espírito. Assim, a experiência do sagrado rompe com as realidades ordinárias, ocorrendo uma ruptura com a homogeneidade do real. Isso induz o ser humano a experimentar algo novo em seu existir, emergindo, desse modo, algo totalmente estranho em relação àquilo a que habitualmente estamos acostumados a presenciar. Nesse momento, somos remetidos a um estado existencial que difere muito de nossos simples hábitos, o que nos possibilita afirmar que a experiência religiosa é portadora de elementos que proporcionam um sentimento que nos desconcerta, que nos deixa sem chão e, por

tal motivo, é tão diferente das demais coisas que experimentamos no nosso dia a dia. Por isso, o estado de quem a vivencia pode ser descrito como:

> O objeto realmente "misterioso" é inapreensível não só porque minha apercepção do mesmo tem certas limitações incontornáveis, mas porque me deparo com algo "totalmente diferente", cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para minha natureza, razão pela qual estaco diante dele com pasmo estarrecido (OTTO, 2007, p.59).

Na crítica da razão teórica de Kant, Deus é uma ideia da razão que jamais poderá ser conhecida; nesse sentido, pode-se correr o risco de afirmar que há certo grau de agnosticismo nessa etapa do pensamento kantiano. Porém, nas obras *Crítica da Razão Prática* e na *Doutrina Filosófica da Religião* o divino é explicitado de modo tão claro que até os desejos desse Ser Supremo julga-se serem conhecidos. Otto aproxima-se mais do primeiro modo de pensar e posiciona-se totalmente contrário às arrogâncias da razão intrínsecas à maneira de ajuizar das outras obras de Kant.

Nesse sentido, Otto adota, na primeira parte de seu livro, a descrição do aspecto irracional na noção de divino, em que o sagrado é abordado em seus aspectos peculiares: *o tremendum e fascinans.* O *mysterium tremendum* não deve ser confundido com o medo natural, pois este modo de temeridade se dá quando nos deparamos diante de algo que já conhecemos. O pavor nesse âmbito é consequência de um estado no qual o homem se encontra frente a alguma coisa totalmente diferente, estranha, não conceitual. E isso nos causa um espanto, pois estamos diante de algo nunca visto anteriormente, o que desencadeia um sentimento de pequenez, de ser um "nada" perante um Ser, cujas características nos são desconhecidas.

Porém, o sagrado não é apenas algo que amedronta, também possui um caráter de fascinação, que atrai e encanta – estamos ante o aspecto *fascinans* que o sagrado igualmente possui. Contrário ao aspecto *tremendum,* que é repulsivo, a característica *fascinans* é o que seduz, o que é maravilhoso, o que envolve. Vale clarificar que o sentimento religioso a que Otto tanto faz referência não se confunde com a mera emoção, mas tal sentimento é um estado afetivo, um estado do humano frente ao sagrado – surge em nós o sentimento de ser criatura, ou seja, um sentimento de aniquilamento em presença da realidade numinosa. Acontece, então,

no sentimento especificamente religioso, o encontro de duas realidades diferentes: o *numem* e a criatura.

Portanto, o sagrado possui esses atributos que lhe são próprios: de um lado, o repelente; de outro, o fascinante. Assim é formado o caráter duplo do numinoso ou, usando a definição ottoniana, temos a harmonia de contrastes: "Ele humilha e eleva ao mesmo tempo, reprime a psique e a transporta para além de si, desencadeia, por um lado, um sentimento semelhante ao temor e, por outro, enche a pessoa de felicidade" (OTTO, 2007, p. 83).

Frente ao numinoso, algo de infinita grandeza comparado ao sujeito, sentimos um assombro, pois "Deus está presente. Tudo em nós se cale. E, devotos, nos prostremos" (OTTO, 2007, p. 49).[19] Com isso, está explícito que o numinoso, em seu elemento não-racional, é um valor *sui generis,* ou seja, é algo que não é derivado de outros tipos de categorias. O numem é, portanto, um valor originário, fundamental, que vale por si. Assim, o valor religioso é portador de uma grande peculiaridade e, por isso mesmo, irredutível. O sagrado não deve ser compreendido somente nas especulações racionalizantes, mas como algo que desperta um estado da alma. Como nos diz Otto, "[...] como ele é irracional, ou seja, não pode ser explicitado em conceitos, somente poderá ser indicado pela reação especial de sentimento desencadeado na psique" (OTTO, 2007, p. 44).

Concluímos que, embora a abordagem kantiana da religião tenha suas grandes contribuições, equivoca-se quando se quer reduzir a religião somente à motivação para a ação moral correta. Por outro lado, Otto propõe o resgate e a valorização do sentimento que fora esquecido pelo iluminismo. Dessa forma, o sagrado emerge originalmente com seu lado irracional, e justamente essa irracionalidade caracteriza a experiência humana do numinoso.

---

[19] Otto cita os versos de Gerhard Tersteegen (1697-1769), teólogo alemão e místico do pietismo reformado. A obra *Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen* (*Jardins íntimos e espirituais da alma*) contém uma variedade de hinos que se tornaram canções populares que eram cantadas em casamentos, igrejas e reuniões sociais.

1.6 A CONCEPÇÃO DE RELIGIÃO EM SCHLEIERMACHER E SUA INFLUÊNCIA EM OTTO

Schleiermacher aparece no século XVIII, e vale ressaltar que nesse mesmo período desenvolvem-se as reflexões do Iluminismo, que possui como característica a intensa desconfiança na tradição e nas antigas autoridades religiosas. Devido à amplitude do pensamento de Schleiermacher, deter-nos-emos apenas na interpretação romântica[20] que esse autor faz da religião. E, com isso, também desejamos mostrar a visível influência que esse autor exerceu sobre os escritos de Rudolf Otto, pois "a influência de Schleiermacher é obvia. [...] Otto novamente[21] insiste na peculiaridade e na independência da consciência religiosa que Schleiermacher havia descrito" (DAVIDSON, 1947, p. 12) [22].

Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher, pensador alemão (1768-1834), foi filósofo, filólogo e teólogo. Sua atuação como professor de teologia deu-se em Halle e em Berlim. Seu pai era membro de uma igreja reformada da Alemanha. É indiscutível o impacto que a religião cristã exerceu sobre a vida desse pensador, que anos mais tarde tornar-se-ia pastor. Nesse sentido, vale a pena descrever sua experiência, na qual ele nos diz que:

> [...] a religião foi o corpo maternal, em cuja sagrada obscuridade se alimentou minha vida juvenil [...] na religião tem respirado meu espírito, antes mesmo que ele houvesse encontrado seus objetos externos, a experiência e a ciência [...] ela me conduziu à vida ativa; ela me tem ensinado a manter-me a mim mesmo como algo sagrado, com minhas virtudes e meus defeitos [...] e só mediante ela tenho realizado a aprendizagem da amizade e do amor (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 14).

Podemos dizer que, assim como aconteceu no Iluminismo, a cultura filosófica do romantismo[23] também continua o processo de crítica às religiões históricas.

---

[20] Vale ressaltar que Schleiermacher recebeu muitas influências dos grupos intelectuais românticos de sua época. Podemos citar entre esses nomes Schlegel com quem o autor supracitado manteve contatos. Porém, difere filosoficamente dos pensadores românticos devido ao fato de seus escritos filosóficos e teológicos possuírem uma característica de sistematização.

[21] Refere-se ao artigo publicado em 1903, intitulado *Como Schleiermacher Redescobriu a religião?*

[22] Tradução nossa.

[23] As investigações do Iluminismo no âmbito da consciência humana eram fortemente marcadas por um empirismo direcionado para a tentativa de descobrir os funcionamentos e os desenvolvimentos da cognição humana. Já o romantismo concebia a consciência humana livre das suposições iluministas e deu um maior enfoque no eu, livrando-o de todas essas conotações elucidativas. Isso nos indica que estamos em frente a um

Schleiermacher também pretende eliminar aqueles elementos doutrinários e principalmente éticos herdados da influência da moral e da filosofia da religião de Kant. O autor sente o interesse pela religião, pois, para ele, desde os tempos antigos, "[...] a fé não tem sido assunto de todo mundo; da religião poucos têm entendido algo, enquanto milhões se têm deixado seduzir [...] com os invólucros que ela [...] se deixava recobrir de bom grado" (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 7).

Schleiermacher, em sua obra *Sobre a religião - discursos a seus menosprezadores eruditos* visa ao resgate do que, para ele, é o verdadeiro conceito da religião. Em seu tempo, fazia-se necessário mostrar os equívocos que os pensadores cometiam quando abordavam o tema da experiência religiosa, uma vez que ela era até desprezada por parte de alguns iluministas e também românticos. Ao entrar em contato com esse escrito, percebemos que Schleiermacher direciona suas teses para um público culto, porém, sem fazer uso dos termos da linguagem religiosa e muito menos teológica. Esse pensador pretende esclarecer a razoabilidade da religião diante desse público. Assim sendo, "[...] os discursos de Schleiermacher são uma obra representativa no resgate do sentido originário da religião, sendo alvo de discussões entre teólogos, filósofos e estudiosos da religião até os dias de hoje" (GOTO, 2004, p. 73). Essa obra é dividida em cinco discursos que, a seguir, apontaremos em características gerais.

O primeiro discurso tem por título *Apologia* no qual o autor faz uma defesa salientando a autonomia e a peculiaridade da religião, uma vez que, para ele, a religião aparece por si mesma, emergindo no interior da alma humana. Ao encontro com esse modo de pensar, Hermann Brandt, na apresentação da obra *O Sagrado* mostra que Otto adere a tal compreensão religiosa de Schleiermacher, e, juntamente, também se opõe

---

novo paradigma onde "[...] a emoção e a imaginação tinham importância primordial, maior do que a razão e percepção. Surgiu uma nova preocupação voltada não apenas ao exaltado e nobre, mas aos opostos e aos aspectos sombrios da alma: o mal, a morte, o demoníaco, o irracional. Geralmente deixados de lado pela esclarecida luz da ciência racional otimista [...]" (TARNAS, 1999, p.395). Nesse momento, a busca filosófica consistia nessa procura pelos mistérios da interioridade humana e tudo aquilo que habita e está presente no homem, como: angústias, medos, humores e os sonhos estes são os principais enfoques do romantismo. Nesse contexto, esta posição distancia-se da ambição iluminista de univocidade da realidade concreta. Por sua vez, o romântico enaltecia as infinitas e múltiplas realidades que são possíveis na consciência subjetiva e na complexidade contida no objeto, quando apresentado ao ser humano que o interpreta. Não são apenas os fatos que são essenciais, mas as várias possibilidades de interpretações que estão contidas nesses fatos.

> contra todas as definições exógenas da religião, as quais pretendem interpretar esta, respectivamente, o sagrado como expressão de metafísica, moral, entendimento, esclarecimento iluminista, evolução. Para Otto, entretanto, a religião começa consigo mesma. Ou seja, ele se opõe a toda e qualquer tentativa de derivar a religião de outras áreas. A religião precisa ser entendida a partir de si própria. É preciso renunciar a toda e qualquer determinação exógena da religião para se captar a realidade da religião (BRANDT. In: OTTO, 2007, p.14).

O segundo discurso por título *Sobre a essência da religião* Nessa parte da obra, encontramos explícitos seus pontos centrais e objetivos, em que são expostas as características essenciais[24] da religião. O próprio autor inicia esse capítulo se perguntando: o que é a religião? E, no decorrer das páginas desse discurso, explicita em que consiste a religião e a experiência religiosa. O terceiro discurso é intitulado *Sobre a formação com vistas à religião* esse ponto se coloca em sintonia com o discurso anterior, pois o modo de compreender a essência da religião será fator condicionante para a transmissão e o ensinamento da fé.

O seu quarto discurso é *Sobre a sociabilidade da religião ou sobre a Igreja e o sacerdócio.* Aqui o autor descreve o assunto do estabelecimento das instituições religiosas e a relação entre Igreja e Estado, explicitando que a religião não se configura apenas no âmbito subjetivo e, por isso, "[...] desde o momento em que existe a religião, ela tem de ser também necessariamente sociável: isto dimana não só da natureza do homem, senão, também, de uma maneira muito especial, da própria religião" (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 102). Tal fator é tão evidente e será algo a que Durkheim, no ano de 1912, dedicará suas pesquisas publicando A*s formas elementares da vida religiosa* obra que mostra que as representações religiosas possuem perfis que expressam realidades coletivas, e nunca apenas individuais. Por fim, no quinto discurso, *sobre as religiões* analisa as relações das outras religiões de um modo geral e as correlações das mesmas com a religião cristã.

O pensador romântico mostra que a religião não deve ser confundida e analisada somente com o uso de terminologias racionais e éticas, uma vez que, para ele, o fundamento de toda forma de religiosidade não está nas escrituras ou na razão esclarecedora, mas sim no sentimento. Portanto, para Schleiermacher, a religião na,

---

[24] Grande parte das citações que seguirão será extraída do segundo discurso; decorrente a isso, reafirmamos a extrema importância dessa preleção de Schleiermacher.

> [...] sua essência, não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento. Ela quer intuir o Universo, quer observá-lo piedosamente em suas próprias manifestações e ações, quer ser impressionada e plenificada, na passividade infantil, por seus influxos imediatos (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 33).

Para Schleiermacher, o centro de qualquer modelo religioso está naquilo que o homem experimenta em sua subjetividade. As explicitações racionais acerca da essência da divindade não passam de meras palavras, que são conteúdos indispensáveis na experiência do numinoso. No lugar de uma religião ancorada nos processos racionalizados da ortodoxia cristã, deve-se inserir uma nova forma de entendimento da verdade religiosa, que agora situa-se na experiência e não mais nos credos ou nos antigos dogmas tradicionais que, aos poucos, perderam importância. Desse modo, no pensamento do autor romântico, "[...] a praxe é arte, a especulação é ciência, a religião é sentido e gosto pelo infinito" (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 35). Assim, evidenciamos no pensamento de Schleiermacher a mesma crítica do Iluminismo em rejeição à ortodoxia dogmática.

Para esse pensador, a religião torna-se o vínculo da humanidade com a Totalidade. Mas, a metafísica e a moral também não se relacionam com essa totalidade? Segundo Schleiermacher, foi justamente essa confusão entre religião, metafísica e moral que fez com que fossem introduzidas no âmbito da religião várias ideias filosóficas e morais que contribuíram para o esfriamento do sentimento religioso. Sendo assim,

> [...] situai-vos no ponto de vista mais elevado da metafísica e da moral; constatareis que ambas possuem o mesmo objeto que a religião, a saber, o Universo e a relação do homem com ele. Esta igualmente tem sido desde há muito tempo a causa de múltiplas confusões; daí que a metafísica e a moral tenham penetrado maciçamente na religião e que muito do que pertence à religião se tenha ocultado, sob forma inapropriada, na metafísica ou na moral (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 29).

Vale ressaltar que não defendemos a exclusão desses elementos éticos e morais, pois os mesmos também fazem parte da religião. Apenas pretendemos mostrar que o equívoco para Schleiermacher consiste no fato da moral e da metafísica ocuparem o lugar central na religião, e relegarem para segundo plano a experiência individual do numinoso. Desse modo, a religião não deve se intrometer nessas esferas. Ou seja, sua preocupação não deve ser a procura em estabelecer verdades eternas,

buscando razões e deduções, as últimas causas para determinar a natureza dos seres. Isso cabe às especulações metafísicas. Em relação à moral, "[...] a religião tampouco em de intentar isto; não deve servir-se do universo para deduzir deveres; ela não deve conter nenhum código de leis" (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 29-30). Para Otto, o embate entre os pensadores racionalistas e românticos acerca da religião faz emergir a consciência de que aqui "[...] nos deparamos com o contraste entre racionalismo e religião mais profunda" (OTTO, 2007, p. 34).

Schleiermacher defende a tese de que existe no homem um sentimento que o remete a Deus, e que esse sentimento (*Das Gefühl)* não é simplesmente uma emoção, mas a percepção de que tudo no universo procede de uma origem. Podemos dizer que o surgimento do sentimento religioso dá-se na tomada de consciência do ser humano de algo que é bem distinto dele mesmo, algo infinito, existente para além do próprio desejo e da simples imaginação humana. Esse é um dos conceitos essenciais nos discursos de Schleiermacher sobre a essência da religião. O autor mostra que

> [...] no âmbito da religião, seus sentimentos devem nos possuir, nós devemos expressá-los, mantê-los, expô-los; porém se pretendeis chegar mais longe da mão desses sentimentos, exige-se que estes suscitem ações propriamente ditas e induzem a fatos [...] os sentimentos religiosos, segundo sua natureza, paralisam a energia do homem e convidam-no a um gozo aprazível e desprendido; por conseguinte, os homens mais religiosos, que careciam de outros estímulos para a ação e se limitavam a uma existência religiosa, abandonaram o mundo e se entregaram completamente à contemplação ociosa (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 43).

O sentimento religioso é um sentimento de total dependência do humano, que se sente finito em relação à totalidade que o mesmo concebe como sendo infinita, exercendo uma ação atrativa sobre o humano. Esse sentimento é a resposta do sujeito que sofre uma reação na consciência, ou, melhor dizendo, é um estado de espírito oriundo da intuição do infinito e do sentimento de total dependência. E, com isso, podemos afirmar que:

> [...] a religião também desenvolve toda sua vida também na natureza, porém se trata da natureza infinita do conjunto, do Uno e Todo; o que no centro desta última vale para todo ser individual e, por conseguinte, também o homem, e em cujo âmbito todo existente, e também o homem, pode desenvolver sua atividade e permanecer nesta eterna fermentação de

> formas e seres particulares, o que a religião intuir e sentir de forma particularizada com tranqüila submissão (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 34).

Esse sentimento de que fala Schleiermacher, podemos encontrar em cada indivíduo religioso, como resultado da relação deste com o “Totalmente outro”, tornando-se, assim, uma manifestação e uma experiência individual. Essa sensação especificamente religiosa foi denominada por Schleiermacher como um sentimento de total dependência do homem diante do sagrado, a qual se manifesta quando o ser humano toma consciência da diferença qualitativa que existe entre o criador e a criatura, emergindo, assim, na humanidade, uma total sensação de contingência existencial. Para Schleiermacher, essa noção vale para todas as formas existentes de religião, e esse senso de dependência habita em todas aquelas pessoas que têm a consciência e buscam a experiência religiosa com o divino. Aqui, Deus não é entendido como simples projeção do ser humano, ideia semelhante que seria defendida posteriormente por Feuerbach, Marx e Freud. Para Schleiermacher, o sagrado deve ser compreendido como algo situado para além da consciência do ser humano. “Daí emerge o caráter de transcendência peculiar da divindade” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 62).

A religião não possui a pretensão de explicitar, determinar e quantificar o universo segundo as leis das ciências, como pretendiam os iluministas, que exaltavam a razão e sua capacidade de análise. Ela também não pretende apenas aprimorar o ser humano, levando-o a um alto grau de perfeição, como faz a moral. O crucial em toda religião não está contido nas especulações sobre o divino e muito menos nas ações éticas da humanidade. Para Schleiermacher, a sede da religião não está situada nas instituições, nas hierarquias ou nos fundamentos dogmáticos.

A religião consiste no íntimo do ser humano, que, com suas intuições e evidências, faz sentir uma realidade superior ao homem e que também lhe é transcendente. Portanto, a essência da religião assenta-se numa intuição ou num profundo sentimento, e também possui por finalidade “[...] fazer-se um com o Infinito e ser eterno em um instante: tal é a imortalidade da religião” (SCHLEIERMACHER, 2000, p.77).

1.6.1 TRÊS CRÍTICAS DE OTTO AO PENSAMENTO DE SCHLEIERMACHER[25]

Na concepção de Otto, o filósofo e teólogo Schleiermacher descobriu, com muita felicidade, o chamado "sentimento de dependência". Porém, para Otto, é necessário fazer três correções no pensamento desse pensador porque

> [...] bem é conhecido que a relação de Otto com o pensamento do Friedrich Schleiermacher é complexa. De um lado, Otto foi claramente influenciado pelos escritos de Schleiermacher […] Por outro lado, a mais famosa obra de Otto, *O Sagrado*, contem significativas criticas acerca da consciência religiosa elaborada por Schleiermacher (SMITH, 2009, p. 187).

Segundo Otto, quando Schleiermacher abordou o tema do sentimento de dependência utilizou-o no sentido natural da palavra. Ou seja, podemos nos sentir dependentes em outros âmbitos da vida cotidiana no momento em que nos deparamos com algumas situações existenciais que fazem emergir em nós uma sensação de impotência. Aqui, os usos desses conceitos não passam de analogias que, quando referidas ao divino, são qualitativamente diferentes. E arrisca-se a afirmar que: "[...] ao chamá-lo de sentimento de dependência, ele não se dá conta de que tal formulação é mera analogia daquilo que estamos falando" (OTTO, 2007, p. 41).

Portanto, para Otto, o sentimento religioso ultrapassa todos os outros sentimentos naturais de dependência e também possui qualidades diferentes das demais, uma vez que "o sentimento de dependência que caracteriza a experiência numinosa difere radicalmente do sentimento natural de dependência. É uma diferença qualitativa, não quantitativa" (ALES, 2001, p. 325). Esse detalhe não fora percebido por Schleiermacher. Deste modo, Otto aprofunda, conserva e suprassume a concepção do autor romântico ao dizer que: "[...] ao procurar um nome para isso, deparo-me com o sentimento de criatura – o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura" (OTTO, 2007, p. 41). O importante nesse ponto é que essa qualidade avassaladora desse sentimento não deve ser formulada em conceitos racionais, mas "[...] pode ser indicada indiretamente pela evocação íntima, e apontando para o peculiar tipo e

[25]Segundo A.D Smith, "algumas críticas de Otto consistem em interpretações equivocadas acerca do pensamento de Schleiermacher (SMITH, 2009, p. 187).

conteúdo da reação-sentimento, desencadeado na psique por uma experiência pela qual a própria pessoa precisa passar" (OTTO, 2007, p. 42).

Para Otto, o segundo equívoco de Schleiermacher consiste em pensar que é essa autopercepção do humano finito e dependente que reproduziria no sujeito a necessidade de buscar algo "fora de si". Porém, na visão de Otto, o caminho é inverso e sendo, portanto, algo diferente o que ocorre. A percepção do objeto numinoso não consiste numa projeção do ser humano, mas,

> [...] "o sentimento de criatura" na verdade é apenas um efeito colateral, subjetivo, é por assim dizer a sombra de outro elemento de sentimento (que é receio), que sem dúvida se deve em primeiro lugar e diretamente a um objeto fora de mim. Esse é justamente o objeto numinoso (OTTO, 2007, p. 42).

Schleiermacher parte do ser finito e infere que, desse sentimento, aparece no homem a capacidade de postular a existência de um ser sobrenatural. Na visão de Otto, a existência do divino não deve ser postulada mediante o desespero e pequenez da natureza humana. Na concepção ottoniana, Deus existe e é esse Ser que busca revelar-se ao homem e não o homem que projeta em sua mente a imagem de ser soberano.

Para Otto, o terceiro erro de Schleiermacher consiste no conceito de sentimento de dependência. Nos erros supracitados, Otto nos mostrou que o autor criticado em questão toma como ponto de partida de suas reflexões o que seria já o reflexo que o objeto numinoso exerce sobre a percepção humana. O sentir-se dependente indica o mesmo que sentir-se condicionado, em que Deus seria o condicionador de tudo. Mas, segundo Otto, essa característica não é o primeiro e mais direto aspecto que presenciamos no sentimento religioso. Aqui já estamos diante do elemento racional do *numem* e não mais no âmbito do irracional. Assim, Otto afirma que [...] "esse aspecto não é algo numinoso, mas apenas seu "esquema" ["*Schema*"]; não se trata de um aspecto irracional, mas faz parte do lado racional da idéia de Deus" [...] (OTTO, 2007, p. 53). Otto difere de Schleiermacher e usa como exemplo o personagem bíblico Abraão[26]; para ele, o que o patriarca sente não é a condição de

[26] Quando Abrão completou noventa e nove anos, Javé lhe apareceu e disse: "Eu sou Deus todo-poderoso. Comporte-se de acordo comigo e seja íntegro. Vou fazer uma aliança entre mim e você, e o multiplicarei sem medida." Abrão caiu com o rosto por terra (Gn. 17, 1-3).

ser criado ou de ser dependente, (em alemão, para expressar o interesse do autor romântico usa-se o termo *Geschaffenheit)*. Mas, para Otto, o que Abraão sente é o sentimento de criaturalidade, (para o qual na língua germânica utiliza-se o termo *Geschöpflichkeit,* algo diferente do usado por Schleiermacher). Esse sentimento diante do objeto numinoso faz com que o ser humano sinta-se como pó e cinza. Assim, o sentimento religioso não é uma sensação de sentir-se dependente, como se o sujeito da experiência religiosa sentisse como algo causado por alguma coisa fora dele, mas, para Otto, trata-se de um sentimento de perceber a hegemonia do numinoso.

Essa autodepreciação de si mesmo cria a consciência de sermos impotentes em frente à supremacia absoluta do divino. E, com isso, surge no homem religioso "[...] a valorização do objeto transcendente da relação como sendo absolutamente superior por sua plenitude do ser, frente ao qual o si-mesmo se sente como um nada: "Eu nada, Tu tudo" (OTTO, 2007, p.53).

1.7 A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL E SUA ATUALIDADE

A obra de Rudolf Otto é reconhecida mundialmente como um dos grandes paradigmas no âmbito da filosofia da religião. Nessas páginas desta dissertação visamos a encontrar nos escritos desse pensador determinadas características para mostrar que existe a possibilidade de uma fenomenologia da religião. Para analisar a relação de Otto com a fenomenologia de Husserl é que se alvitra as seguintes laudas.

Edmund Husserl nasceu na Morávia no ano de 1859 (região que, em seu tempo, pertencia ao império austro-húngaro), estudou matemática nas Universidades de Leipzig, Berlim e Viena, e nesta última doutorou-se em matemática. Franz Brentano foi o principal responsável para o início da carreira filosófica de Husserl. Em 1938, Husserl veio a falecer, a tempo de não acabar em um campo de extermínio nazista.

Husserl resgata o termo fenomenologia que, etimologicamente, significa "teoria dos fenômenos". Porém, aqui ocorre uma modificação no uso desse termo, que agora pretende mostrar tudo o que está presente na consciência como significação. Por isso,

> [...] a fenomenologia não se detém, por princípio, num linguajar vago, em generalidades obscuras, ela exige clarificação. Análise e descrição sistemáticas precisas, que penetrem nos nexos eidéticos e até nas particularizações últimas deles: ela exige trabalho concludente (HUSSERL, 2006, p. 333).

O que interessa não é o simples aparecer do fenômeno, mas o sentido de ser deste aparecer, pois o sentido e o ser do fenômeno são inseparáveis, superando-se assim a distinção kantiana entre coisa-em-si e fenômeno. Outro conceito elementar para uma compreensão basilar do que é fenomenologia é intencionalidade. Esse termo em Husserl indica que "toda consciência é consciência de algo". Nesse ponto é estabelecida uma crítica de Husserl a toda a herança do pensamento egocêntrico de cunho cartesiano. Para Descartes, temos apenas o *cogito* ou "eu penso". Nessa forma de compreensão, a consciência é vista como algo fechado em si mesmo. Assim, alcançamos o mundo, o fora através de um processo de inferências, pelas quais percebemos que nossas ideias devem ser causadas por alguma coisa fora de nós, e com isso temos a possibilidade de construir hipóteses ou modelos como as coisas devem ser sem termos contato direto com elas. Husserl faz um aprofundamento na compreensão cartesiana acerca do cogito. Para ele quem pensa, pensa em algo ou em alguma coisa, e, portanto, torna-se evidente que a consciência e o objeto são correlatos, pois acontece um caminho de ida em relação ao objeto e de um retorno com sentido. A fenomenologia, dessa forma, rompe com a maneira egocêntrica de conceber o mundo e nos mostrar a consciência em sua publicidade e não apenas dentro de seus limites internos.

Husserl via na atitude fenomenológica não uma doutrina filosófica, mas um método rigoroso e com fortes critérios para descrever as relações entre os homens e destes com o mundo que os circunda. Diante do colapso em que se encontrava a ciência positivista, Husserl propõe a "volta às coisas mesmas", a suspensão ou abstenção de emitir qualquer juízo precipitado, retomando o conceito de *epochê* colocando-se entre parênteses o mundo até atingir a dimensão eidética dos fenômenos. Por isso, a "[...] *epoché* exige a eliminação de suposições, elevando o conhecimento acima de toda possível dúvida" (MOUSTAKAS, 1994, p. 26).[27] Para assegurar ainda mais o apodicidade do conhecimento, Husserl nos indica que é preciso "[...] "colocarmos

[27] Tradução nossa.

entre parênteses" as teses efetuadas, e "não compartilhamos dessas teses" para fazer novas investigações [...]" (HUSSERL, 2006, p. 118).

Somente por essa via chega-se ao contato imediato com as coisas que se apresentam de forma evidente e originária na consciência. Assim, o método fenomenológico tornou-se um elemento imprescindível na busca pelo sentido que é dado aos valores, objetos, relações e costumes dos povos. E é nesse universo da subjetividade, imerso numa pluralidade de experiências do sagrado e nas diversas formas de religiões, que esse método torna-se um grande auxílio de análise do fenômeno religioso sem preconceitos ideológicos, morais, sociais ou culturais. Sendo assim,

> [...] a fenomenologia é uma disciplina puramente descritiva, que investiga todo o campo da consciência transcendental pura na intuição pura. Com isso chegamos ao mesmo tempo ao conhecimento explícito de que uma fenomenologia descritiva é, por princípio, independente de todas essas disciplinas. Tal constatação não é sem importância para aferir filosoficamente o valor da fenomenologia e, por isso, cabe aproveitar esta ocasião para chamar desde já a atenção para ela (HUSSERL, 2006, p. 136).

Segundo Husserl, a fenomenologia enquanto ciência radical deve ser descritiva e não elucidativa. Ela deve descrever e compreender o significado das vivências da consciência. As outras ciências consistem em demonstrações, e toda demonstração se situa em algo que geralmente já é conhecido. A fenomenologia pretende ser, então, a ciência descritiva das essências da consciência pura.

1.7.1 O CONCEITO DE *LEBENSWELT* EM HUSSERL

Atualmente, nos meios acadêmicos, o conceito de *Lebenswelt*[28] (mundo-da-vida), formulado por Edmund Husserl, é um dos marcos referenciais no estudo da filosofia e, igualmente, em outras áreas de conhecimento. Tal conceito foi, mais tarde,

[28] O termo alemão *Lebenswelt* aqui será traduzido por mundo-da-vida. Porém, Maria Aparecida Viggiane Bicudo prefere traduzir *Lebenswelt* como Mundo-vida. Segundo ela, esse conceito pode ser "[...] entendido como a espacialidade (modo de sermos no espaço) e temporalidade (modos de sermos no tempo) em que vivemos com os outros seres humanos e demais seres vivos e natureza, bem como com todas as explicações científicas, religiosas, e de outra natureza. Mundo não é um recipiente, uma coisa, mas um espaço que se estende à medida que as ações são efetuadas e cujo horizonte de compreensão se expande à medida que o sentido vai se fazendo para cada um nós e para a comunidade" (BICUDO, 2009, p.141).

também utilizado por Martin Heidegger em seu livro *Ser e tempo,* no qual tematiza o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) do Dasein. Gadamer, na obra *Verdade e método* reconhece o valor do mundo-da-vida como uma resposta ao mundo da racionalidade técnico-científica. Jürgen Habermas o tomará como conceito fundamental de sua proposta do agir comunicativo. Também Alfred Schütz retoma a noção de mundo da vida com o intuito de formular uma compreensão das diferentes formas de ação social de determinado cotidiano.

Embora o conceito de *Lebenswelt* apareça explicitamente na obra *Die Krisis*, tal conceito já está presente nas reflexões de Husserl desde os trabalhos em que estabelece uma crítica ao psicologismo, e como também nas *Investigações Lógicas.* A problemática do mundo-da-vida torna-se questão fundamental na reflexão filosófica de Husserl no ano de 1936, em sua obra *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental* (*Die Krisis*). Husserl notou a necessidade de criar um método no qual o mundo-da-vida fosse levado em consideração, pois o que ele presenciava era o fracasso ou a crise das ciências e da própria racionalidade moderna, não obstante ter sido justamente a pretensão objetivista das ciências que encobriu a ideia do mundo-da-vida centrado na subjetividade concreta.

O método fenomenológico, ao rejeitar a pretensão de qualquer verdade absoluta, delineia a investigação à consideração da pluralidade e relatividade do momento existencial. E o faz contrariando as ciências positivistas, que entraram em crise por causa da arrogância da suposta neutralidade científica e por afastarem-se do mundo da vida, momento crucial e universal de todas as experiências *(Lebenswelt)* anteriores a qualquer prática ou hipótese científica. Podemos dizer até "[...] que as ciências matemáticas têm suas origens no mundo do vivido, ou seja, elas são fundadas no mundo-da-vida. Assim, as ciências exatas são uma transformação da experiência que temos diretamente das coisas no mundo" (SOKOLOWSKI, 2004, p. 158).

O acesso ao ego transcendental é alcançado pelo indispensável "retorno às coisas mesmas" por meio de uma intuição originária, vista por Husserl como origem do verdadeiro conhecimento. Seu método não deseja partir de uma filosofia elaborada nos gabinetes em que o que é considerado são apenas as opiniões dos pensadores e cientistas sem levar em consideração os problemas cruciais do dia a dia. O que

Husserl ambiciona é atingir as essências das coisas que não podem ser confundidas com a antiga noção de essência do período medieval. Sua compreensão é que, diante dos vários fatos, é preciso e possível intuir aquele aspecto que os torna semelhantes. Em contraposição ao positivismo científico,

> [...] formular racional ou cientificamente juízos sobre coisas significa, porém, orientar-se pelas coisas mesmas, isto é, voltar dos discursos e opiniões às coisas mesmas, interrogá-las na doação originária de si e pôr de lado todos os preconceitos estranhos a elas (HUSSERL, 2006, p. 61).

O acesso ao mundo é dado pela experiência, numa compreensão, por sua vez, diferente do que entendemos por experiência científica. O *Lebenswelt* é um modo de conhecer a realidade. Nesse sentido, Husserl utiliza o termo alemão *Erlebnis* para distinguir sua noção de experiência. O termo *Erlebnis,* como experiência, não refere ao seu uso do século XVIII, referindo-se às ciências exatas que elaboravam suas leis observando a repetição dos fatos. Quando falamos *Erlebnis,* demonstramos que um determinado acontecimento ou evento é experimentado ou vivido por uma subjetividade, uma vez que, para Husserl,

> [...] o vivido efetivamente vivido a cada momento se dá como efetivamente vivido, como sendo "agora"; mas não apenas isso, ele se dá também como tendo sido há pouco, e porque não era notado, ele se dá justamente como tal, como tendo sido, mas de maneira irrefletida (HUSSERL, 2006, p. 168).

Muitos críticos positivistas afirmariam que tal experiência não possui valor algum, já que está situada na subjetividade humana e não nos critérios objetivos da ciência experimental. Mas a contemporaneidade é marcada pela crítica ao reducionismo e à atitude arrogante das ciências, o que motiva as ciências humanas a buscar analisar o vivido, no qual o ser humano constrói o sentido do seu próprio existir.

1.7.2 O *LEBENSWELT* E A TEMÁTICA RELIGIOSA

A questão religiosa, embora não sendo algo sistematizado, é também um tema que o próprio Husserl abordou em suas investigações filosóficas por meio de pequenas notas ou alguns comentários encontrados ao longo de suas obras. Podemos encontrar nomes de alguns pensadores que se encarregariam de aprofundar o

assunto religioso, tais como: M. Heidegger, M. Scheler, E. Stein e Rudolf Otto. Em todos esses autores, percebemos certo grau de envolvimento nas discussões acerca da religião. A importância da especulação filosófica do religioso é de extrema importância, uma vez que a religião ocupa um lugar basilar na vida de todas as sociedades e etnias e se configura como sendo uma grande influência na conduta prática.

Rudolf Otto nos mostra que quando a religião se institucionalizou e formulou conceitos claros sobre o sagrado, ocorreu um esfriamento da experiência religiosa do sujeito e a religião ficou destinada apenas ao cumprimento de uma obrigação moral. Para ele, "[...] o mito sistematizado tanto quanto a escolástica elaborada são achatamentos do processo religioso básico, que ao mesmo tempo em que o achatam, acabam por expulsá-lo" (OTTO, 2007, p.59). Da mesma forma que as ciências se afastaram do mundo-da-vida, não poderíamos nos perguntar se o mesmo não teria acontecido na religião cristã ocidental? O cristianismo também não teria se afastado daquele evento originário que nutriu a experiência religiosa das primeiras comunidades? Em sintonia com as críticas ottonianas, podemos averiguar características semelhantes na reforma protestante do século XVI.

O mundo-da-vida em conexão com a experiência religiosa nos convida a suspender nossos juízos, que diz respeito ao conteúdo da experiência que as pessoas fazem em suas específicas formas de religião. Esse âmbito de abordagem fenomenológica não se admite julgar práticas religiosas como supersticiosas ou irracionais. O que interessa é compreender a realidade religiosa do cotidiano como um fato que é vivenciado subjetivamente pelos homens. Os s homens inseridos numa determinada coletividade é que imprime sentido a tal experiência, uma vez que a mesma está inserida num mundo que os circunda.

Husserl, percebendo a virada gnosiológica moderna e o surgimento do paradigma da subjetividade a partir de Descartes, elabora o método fenomenológico, que, ao rejeitar a pretensão de qualquer verdade absoluta, delineia a investigação a considerar a pluralidade e relatividade do momento existencial, ao contrário das ciências positivistas, que entraram em crise por causa da arrogância da neutralidade científica e por afastarem-se do mundo da vida, momento crucial e universal de todas as experiências (*Lebenswelt*), e anterior a qualquer prática ou hipótese

científica. O mundo, antes de ser objeto para a práxis cientifica, é mundo para as comunidades humanas e históricas. Desse modo,

> A fenomenologia se apresentou desde o seu início como uma tentativa para resolver um problema que não é o de uma seita: ele se colocava desde 1900 a todo o mundo, ele se coloca ainda hoje. O esforço filosófico de Husserl é, com efeito, destinado em seu espírito a resolver simultaneamente uma crise da filosofia, uma crise das ciências do homem e uma crise das ciências pura e simplesmente, da qual ainda não saímos. (MERLEAU-PONTY, apud DARTIGUES, 2005, 14).

É necessário ressaltar que a experiência religiosa situada no mundo-da-vida não se baseia na compreensão individualista que a modernidade estabeleceu no quesito experiência religiosa. O mundo-da-vida não é um mundo somente subjetivo: é, também, coletivo. A experiência religiosa situada no contexto do *Lebenswelt* é sempre uma experiência intersubjetiva. Assim, uma relação recíproca ou um conviver (*Zusammenleben),* entre indivíduo e coletividade, torna tal experiência histórica, uma vez que está ancorada em relações intersubjetivas. Não estamos diante de uma experiência somente individual no interior do sujeito, muito pelo contrário, estamos em frente a um universo social e cultural dentro do qual vivemos e estamos incluídos porque

> [...] tudo aquilo que vale para mim mesmo, vale também, como sei, para todos os outros seres humanos que encontro no mundo que me circunda. Ao ter experiência deles como seres humanos, eu os entendo e aceito como eus-sujeitos, assim eu mesmo sou um [...] nós nos entendemos com nossos próximos e estabelecemos em conjunto uma realidade espaço-temporal objetiva como mundo que nos circunda, que está para todos aí, e do qual, no entanto, nós mesmos fazemos parte (HUSSERL, 2006, p. 76-77).

A tentativa de buscar explicações plausíveis para estas vivências é uma empreitada difícil, pois elas não se submetem às lógicas das elucidações científicas. Portanto, na análise do *Lebenswelt* nos é possível entender a experiência religiosa em si mesma sem pré-conceitos ou pré-juízos.

Em Husserl, a experiência cotidiana e vivencial da religião faz referência a atos próprios da consciência humana, tais como recordação, imaginação, pensamento e percepção, os quais são atos constitutivos da consciência que formam a experiência religiosa como ações interiores do sujeito. Podemos dizer que essas funções da

consciência não se referem somente às práticas externas como o culto, mas englobam, principalmente, atos imaginativos, recordativos, desejos e sonhos.

Como vimos, a experiência vivencial da religião é constituída intersubjetivamente, sendo a linguagem o meio mais apropriado para conectar esta relação. Aqui, os símbolos adquirem caráter fundamental na experiência da realidade transcendente, remetendo essa experiência para o âmbito do mistério. Mas, como essa experiência de algo misterioso pode ser comunicada? Isso, pois o que se comunica nesse âmbito são os anseios e a realidade de algo vivido por uma determinada comunidade de crentes, e isso torna a linguagem religiosa portadora de símbolos relacionais e universais. Nesse sentido, temos as hierôfanias[29] os sonhos, as profecias e os hinos como manifestações simbólicas nos processos linguísticos que constatamos na experiência religiosa.

Assim sendo, situar a religião no mundo-da-vida nos possibilita compreendê-la como experiência vivencial bem diferente das visões apenas institucionais da mesma. Se abordarmos a temática da religião do mesmo modo que esta é-nos apresentada por algumas instituições religiosas, permaneceremos distantes do mundo-da-vida. É no campo do *Lebenswelt* que a religião emerge e se nutre, e quando dele nos afastamos corremos um sério risco de tornar tal experiência apenas cumprimento de preceitos morais.

1.7.3 A FENOMENOLOGIA E SUA APLICAÇÃO NA QUESTÃO RELIGIOSA

Mostramos, nas páginas anteriores, a fenomenologia como um grande suporte para a investigação filosófica no mundo hodierno, e como o avanço e o reconhecimento desse método possibilitaram o seu uso nos mais diversos ramos dos saberes. Na investigação acerca das religiões, o procedimento fenomenológico favoreceu uma melhor compreensão da experiência humana do divino. Devido a isso, no século XX,

---

[29] Termo de origem grega (*hieros*) sagrado (*faneia*) manifestação. Com isso pode-se traduzir por manifestação do sagrado. Segundo Croatto "[...] na hierofania, pode-se diferenciar três elementos: uma criatura (por exemplo, uma árvore), a Realidade invisível e aquela mesma criatura que, por ser mediadora, reveste-se de sacralidade. [...] na hierofania, haveria, então, um elemento profano (um objeto qualquer deste mundo), um divino (a Realidade transcendente) e outro sagrado, aquele objeto enquanto revelador de uma presença invisível e transcendente" (CROATTO, 2001, p. 59).

a fenomenologia da religião iniciou sua estruturação como disciplina autônoma. A fenomenologia não pretende, assim, abordar a religião como algo em si mesmo, mas visa a compreender a essência, ou, na linguagem fenomenológica, o *eidos*[30] o fato religioso. Segundo Richard Schaeffler, podemos designar que a fenomenologia surge mostrando que;

> [...] na abordagem da fenomenologia filosófica, os representantes das ciências empíricas da religião puderam reconhecer o seu próprio problema metodológico. O que ficava fora do alcance do procedimento da abstração, isto é, da extração de características singulares a partir de um complexo, deveria tornar-se possível para o olhar educado na fenomenologia; nos fenômenos religiosos individuais, por exemplo, nas orações, sacrifícios, formas de comunidade religiosa, etc., apreender a lei estrutural que torna possível reconhecer, também nas outras religiões, expressões lingüísticas comparáveis como orações, ações rituais equiparáveis como sacrifício, formas de organização análogas como fundação de comunidades, etc. (SCHAEFFLER, 1983, p. 78).

Com isso, poderíamos, então, dizer que "[...] a fenomenologia da religião pretende ser uma tal fenomenologia religiosa. Por isso, indaga o ato religioso sob o ponto de vista da sua intencionalidade particularmente estruturada" (SCHAEFFLER, 1983, p. 101).

Diante das diversas manifestações religiosas, sempre existe a possibilidade de detectarmos a presença de estruturas que podem sofrer certas variações, mas que, no fundo, assemelham-se a quase todas as experiências religiosas, uma vez que, quando fazemos algumas comparações com as numerosas formas de religiões, torna-se evidente o que estamos afirmando quando se constata o fato de que todos esses eventos supõem arcabouços mais ou menos idênticos e também frequentes, que encontramos no decorrer da história. Portanto, "uma fenomenologia da religião não pode, deste modo, contentar-se com investigar a dialética da manifestação no universal, mas tem de realçar a estrutura específica da dialética das hierofanias" (SCHAEFFLER, 1983, p. 92).

Isso faz com que a fenomenologia passe a existir como um modo mediante o qual chegamos às supracitadas estruturas e também pelo qual podemos fazer uma limpeza das coisas que nos impedem de captarmos a essência do fenômeno

[30] Conceito esse que "[...] é usado na filosofia contemporânea especialmente por Husserl para indicar a essência que se torna evidente mediante a redução fenomenológica" (ABBGNANO, 1962, p. 290).

religioso. Somente após a consideração dessas inúmeras manifestações é que devemos iniciar a tentativa de compreensão do elemento religioso. Foi esse modo peculiar de abordagem que fez e faz da fenomenologia uma virada entre as tradicionais perspectivas de apreciação do sagrado e que a torna um dos fundamentos necessários de compreensão do humano[31].

A fenomenologia da religião, portanto, é esse estudo sistemático do acontecimento religioso em suas manifestações e expressões sensíveis, ou seja, uma descrição do comportamento humano frente ao sagrado com o intuito de apreender o significado profundo do acontecer religioso. Podemos sintetizar a fenomenologia da religião como sendo: "[...] 1) o sentido das expressões religiosas no seu contexto específico; 2) sua estrutura e coerência (sua morfologia); 3) sua dinâmica (desenvolvimento, afirmação, divisões, etc.)" (CROATTO, 2001, p. 27). Dentre os grandes colaboradores do progresso desse método na esfera religiosa, destacaram-se com suas contribuições Gerardus Van der Leew, como sistematizador, Schleirmacher e Rudolf Otto. É justamente a relação desse último pensador com a fenomenologia e sua análise do sagrado que iremos abordar.

1.7.4 A POSSIBILIDADE DE UMA FENOMENOLOGIA DO SAGRADO EM RUDOLF OTTO[32]

Quando docente da Universidade de Göttingen, entre os anos de 1901 a 1907, Otto foi colega do fundador da fenomenologia, Edmund Husserl, ao mesmo tempo em que este publicara *as Investigações Lógicas.* E "[...] este dado biográfico é importante, pois queremos mostrar que Otto utiliza veladamente[33] a fenomenologia, embora em sua obra não faça nenhuma referência ao método" (BIRCK, 1993, p. 9).

---

[31] Com isso não pretendemos afirmar a supremacia da fenomenologia da religião. Tanto as ciências humanas e sociais se encarregam e contribuem com seu modo de acesso ao religioso com a aplicação de suas metodologias específicas. Por isso, a história da religião, a sociologia da religião, a psicologia da religião, a filosofia da religião, a teologia das religiões também fornecem conhecimentos indispensáveis para a ampliação do saber acerca da religião. Apenas visamos mostrar que a fenomenologia da religião enriquece e amplia essas outras áreas de conhecimento em se tratando do evento religioso.

[32] Título originalmente usado por: BIRCK, Bruno Odélio. *A possibilidade de uma fenomenologia hermenêutica do sagrado a partir de Paul Ricoeur e Rudolf Otto*.Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2003.

[33] Optamos por utilizar dos termos "veladamente" ou "disfarçadamente" porque embora haja fortes indícios do uso método fenomenológico por Otto, isso não nos autoriza a afirmar categoricamente de que de fato o autor teve contato direto com o método husserliano.

Mesmo sendo fato a convivência entre Otto e Husserl, isso não nos permite afirmar com exatidão que Otto tenha tido contato com a, então, nascente fenomenologia.

Todavia, ao se deparar com seus escritos, detectamos claros indícios da aplicação do método fenomenológico. São explícitas as influências que Kant exerce sobre Otto, que no desenvolver de seus escritos utiliza-se de muitos conceitos próprios deste filósofo. Termos como categorias, entendimento a priori, esquemas, aparecem várias vezes, mas, mesmo assim, é possível perceber nos escritos de Otto traços de uma aplicação fenomenológica na investigação acerca das religiões. Assim, temos a evidência de que

> [...] o livro de Rudolph Otto, o sagrado, só contém asserções teóricas muito escassas sobre o conceito "fenomenologia da religião", mas vigora até hoje como exemplo característico de uma abordagem fenomenológica da consciência religiosa e dos seus objetos (SCHAEFFLER, 1983, p. 76).

A tese central da obra de Otto, O *sagrado*, já se encontra em seu subtítulo: *os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.* Vemos que a intenção de Otto é mostrar que o conteúdo originário da experiência religiosa não pode ser jamais abarcado pelas elucidações totalizantes da razão. A religião surge, sim, de um sentimento que está para além do âmbito meramente racional. O autor busca compreender o sentido procedente do sagrado, e para isso remonta às experiências vivenciais que estão na base de uma determinada cosmovisão religiosa.

A experiência do sagrado rompe com as realidades ordinárias, ocorrendo uma cisão com a homogeneidade do real, o que leva o ser humano a experimentar algo novo em seu existir, emergindo, desse modo, algo totalmente estranho em relação àquilo que habitualmente nos acomodamos a presenciar. Para Otto, quando o ser humano faz uma experiência de algo que considera como sagrado, nessa situação aparecem o racional e o não racional. Por racional, nessa experiência, entende-se aquilo que pode ser conhecido, ou conceituado, pela razão humana, ou seja, as características predicativas do sagrado. Já por não-racional é o que não se pode conceituar, é o elemento que foge à racionalidade, pois o numinoso[34] é, por excelência, indefinível.

[34] Para expressar o aspecto especial do sagrado, Otto formula um termo. "Para tal, eu cunho o termo "o numinoso" (já que do latim *omen* se pode formar "*ominososo*", de *numen*, então, numinoso), referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre

E isso está "[...] provando que Deus é incompreensível em suas obras, e muito mais, portanto, em sua própria essência" (OTTO, 2009, 18).

Os racionalistas geralmente esquecem que esses elementos racionais constituem a parte periférica da experiência religiosa. Logo, a tarefa da religião não consiste em proporcionar uma conceituação de Deus, pois Kant, em sua obra *Crítica da Razão Pura* já deixou claro que as ideias regulativas da razão, como alma, mundo e Deus estão situadas fora do tempo e do espaço, e, consequentemente, não podemos conhecê-las[35]. Por isso também, em parte, vemos, sob certo aspecto, uma forma de agnosticismo em Otto. Mas, se o acesso somente racional ao divino é impossível, como falar dessa experiência? Para isso, Otto resgata a experiência vivida, ou a descrição da mesma, para termos um acesso próprio a essa relação homem-sagrado.

A essência da religião assenta-se no elemento não-racional, pois, quando conceituada, perde sua característica capital já que não pode ser conceituado, assim, o sagrado pode apenas ser descrito a partir de vivência relacional que tem o homem para com ele. Dessa forma, Otto se aproxima de Husserl ao pensar a emergência do sagrado intrinsecamente relacionada à vivência original do sujeito. O principal objetivo de Otto é mostrar, assim, que o sagrado não poderá ser elucidado de forma plena pelos atributos que lhe são dados racionalmente. O numinoso indica sua natureza supra-racional uma vez que "[...] a ideia de Deus é inconcebível, inexpressável e desconcertante que rechaça todo conceito" (OTTO, 2009, p.18).[36] No elemento não-racional, é justamente nesse que se pode discursar sobre a religião, pois é nesse âmbito que a religião aflora para o sujeito que a vivencia. O não-racional é notado pelo sentimento, por aquilo que vive o crente. Isso remete a uma semelhança com aquilo que explicitamos sobre o *Lebenswelt* husserliano. Assim sendo,

---

ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso" (OTTO, 2007, p. 38). Portanto, por nume ou numinoso compreende que seja "um ente sobrenatural, do qual ainda não existe noção mais precisa" (OTTO, 2007, p. 28).

[35] Kant retoma essas idéias de alma, mundo e Deus com outro sentido na sua obra *Crítica da Razão Prática*. Tais noções não podem ser conhecidas em nível gnosiológico, mas podem ser postuladas como suportes do agir moral, motivando a razão na prática de ações universalmente válidas. Segundo Kant, se não fosse assim, a razão se encontraria desmotivada agir corretamente, por isso, tais ideias evitam o derrotismo da razão.

[36] Tradução nossa

> [...] a expressão de uma experiência religiosa não é a simples descrição de um divino exterior ao homem, mas o testemunho de uma relação vivida entre o homem e este Outro além dele próprio, pela mediação de um sagrado que informa e modifica as condutas do crente (MESLIN, 1992, p. 15).

O próprio Otto afirma que a "[...] esse sentimento específico, precisamos tentar sugerir pela descrição de sentimentos afins correspondentes ou contrastantes, bem como mediante expressões simbólicas" (OTTO, 2007, p. 44). Aqui o sagrado é abordado em seus aspectos peculiares: *o tremendum e fascinans.* O *mysterium tremendum, que* é um tipo de temor decorrente de um estado no qual o homem se encontra frente a alguma coisa totalmente diferente e estranha ao seu cotidiano. Isso nos causaria um espanto, pois nos deparamos com alguma coisa nunca anteriormente presenciada e que, consequentemente, desencadeia um sentimento de pequenez perante algo, cujas características não são as mesmas a que estamos habituados averiguar nas experiências ordinárias.

Entretanto, a experiência do numinoso não é apenas algo que nos apavora; ela também possui uma qualidade de fascinação. Se o aspecto *tremendum* é repulsivo, a característica *fascinans* é a que atrai, a que é magnífica e surpreendente nesse evento. Portanto, "[...] o que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para nossa psique, ele tem de sedutor e encantador" (OTTO, 2007, p. 68). Estamos diante de um estado afetivo humano frente ao objeto sagrado, emergindo em nós um sentimento de aniquilamento frente à presença da realidade sagrada.

Sem um comentário sobre a análise que Otto faz do sagrado, ficaria difícil chegarmos a nossa hipótese inicial, "[...] pois queremos mostrar que Otto utiliza veladamente a fenomenologia, embora em sua obra não faça nenhuma referência ao método" (BIRCK, 1993, p. 9). É com base nessa análise fenomenológica, a qual não deve ser confundida com uma abordagem psicológica, como o próprio Otto pretende, que reafirmamos que o que nosso autor faz é uma descrição fenomenológica do sagrado. Com isso, está explícito que o numinoso em seu elemento não-racional é um valor *sui generis,* ou seja, é algo que não é derivado de outros tipos de categorias. O *numem* é, portanto, valor originário, fundamental, que vale por si. Assim sendo, o valor religioso é portador de uma peculiaridade, é

irredutível. Aqui notamos certa semelhança com a teoria axiológica de Marx Scheler que, por sinal, também adota a fenomenologia em sua reflexão sobre os valores.

O sentimento numinoso é um estado no qual a alma se encontra diante do numem, o que enfatiza que a origem de todas as religiões está alicerçada no elemento não-racional, dado que "[...] o objeto numinoso provoca em nós uma reação emocional. Portanto, os sentimentos numinosos correspondem a um objeto numinoso" (BIRCK, 1993, p. 31). Esse ponto é interessante, pois o fator não-racional é muito próximo daquilo que Husserl denominou de vivido (pré-refletido). O sentimento de se estar diante do numinoso é aquilo que é presenciado em minha consciência, e com esse vivido é que poderemos intuir a essência daquilo que o homem vivenciou e vivencia em sua consciência intencional.

A experiência religiosa jamais poderá ser analisada somente pela frieza da razão Perceber a vivência religiosa é que torna possível chegar à essência originária da religião. Nesse fato, intuímos que existe um distanciamento de Otto com as teses kantianas e, por outro lado, uma aproximação com as principais características da fenomenologia. Pode-se afirmar que "Rudolf Otto faz uma Fenomenologia do sagrado na perspectiva de Husserl, embora busque as fundamentações teóricas na Fenomenologia kantiana (BIRCK, 2003, p. 19). Deste modo, na questão central do sentido, é fiel ao seu colega Husserl. Para Husserl, é nas vivências que podemos compreender o *eidos*, ou aquilo que é significado por aqueles que vivem esse momento existencial. Tal noção de experiência do sagrado enquanto vivência é claramente próximo do que Husserl denominou como vivência. Birck, sobre isso, afirma que

> [...] a experiência religiosa tem sua raiz (essência) no sentimento numinoso. A essência da religião está num elemento não-racional, que não pode ser conceituado, apenas descrito, indicado, evocado, avaliado. Aplicando uma terminologia husserliana, este estado de alma, que é o sentimento numinoso, é vivido em minha consciência. Deste vivido, que ainda particular, devo realizar um ato de ideação e intuir a essência de minha vivência (BIRCK, 1993, p. 23).

Com isso, vemos que a experiência religiosa poderá ser descrita, pois está ancorada na vivência, e somente pela percepção das mesmas é que chegamos à essência de todas as religiões: o sagrado. E atualmente, sob as luzes da metodologia fenomenológica, esse conceito de vivência é imprescindível, e seu uso traz grandes

benefícios para a reflexão e as pesquisas filosóficas sobre a religião. O numinoso como algo de posse exclusiva da experiência religiosa somente poderá ser descrito nessas vivências subjetivas. E isso não pretende insinuar um solipsismo religioso, mas dizer que tal encontro - homem e sagrado - é peculiar de cada sujeito, algo único e singular e de acesso negado aos demais indivíduos. Ninguém experimenta o sagrado via outrem, mas é cada sujeito que, a seu modo, sente algo diante desse ser que a pessoa religiosa busca como sendo algo divino. Apenas pela experiência vivida é que podemos falar de religiosidade. Nesse sentido, vale a indicação de Otto aos leitores de sua obra *O sagrado*:

> Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não religiosos. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo [...] com tal pessoa, é difícil fazer ciência da religião" (OTTO, 2007, p. 8).

Por ser algo que desperta a alma do ser humano, essa experiência é mais bem elucidada utilizando a descrição dos fenômenos como suporte investigativo, pois é somente desta maneira que "[...] podemos falar de Deus a partir de uma descrição e análise dos sentimentos correspondentes por ele provocados, nas profundezas de nossa alma" (BIRCK, 1993, p. 31). Sendo assim, o sagrado não deve ser compreendido nas especulações racionalizantes, mas como algo que desperta um estado da alma. Como nos diz Otto, "[...] como ele é irracional, ou seja, não pode ser explicitado em conceitos, somente poderá ser indicado pela reação especial de sentimento desencadeado na psique" (OTTO, 2007, p.44).

Diante de tal crise, Husserl propõe a "volta às coisas mesmas", a suspensão ou abstenção de emitir qualquer juízo precipitado, retomando o conceito de "epochê", colocando-se entre parênteses o mundo até atingir a dimensão eidética dos fenômenos. Somente por essa via chega-se ao contato imediato com as coisas que se apresentam de forma evidente e originária na consciência. Assim, o método fenomenológico é imprescindível nessa busca do sentido que é dado ao sagrado no universo da subjetividade, imerso na pluralidade das religiões, sem preconceitos ideológicos, morais, sociais e culturais.

Descartes orientou o pensamento filosófico para uma reflexão solipsista estabelecendo um dualismo entre o sujeito e objeto ao reduzir a apodicidade do

mundo objetivo (*res extensa*) ao cogito (*res cogitans*), a verdade indubitável, obtida pela dúvida metódica, num sistema no qual a ideia de Deus é introduzida apenas como garantia de existência da realidade extensa. Descartes fez o que, segundo Husserl, foi uma das maiores descobertas, o "eu penso" (*Ego Cogito*), mas ele foi seduzido pela demasiada racionalização das ciências e não fez o avanço que poderia ter sido feito.

Entretanto, Husserl não resume a consciência ao cogito: esta é "cogito cogitatum". A objetividade é constituída pela consciência de maneira intersubjetiva; desse modo, supera a relação dualista e alarga a concepção de racional, além de resgatar outras funções da consciência, pois essa não é apenas razão, mas composta também por imaginação, lembrança, desejo e memória. Com essa maximização da compreensão de racional, Husserl ajuda a entender a relação entre racional e irracional estabelecida por Rudolf Otto na compreensão do sagrado.

Para Husserl, buscamos as essências dos fenômenos puros em nossa consciência. Assim, na investigação filosófica dos fenômenos e por meio da descrição dos mesmos é que teremos pleno acesso à verdade, ou melhor, ao ser da coisa. Isso foi algo que Otto também fez quando descreveu as características do numinoso em seu aspecto não-racional. Seguindo em suas observações, o pensador almejou detectar em todas essas vivências e experiências religiosas percebendo algo de invariável, ou essência (*eidos*), em todas essas manifestações. E, com isso,

> uma pedra, uma árvore podem ser um fenômeno religioso, na medida em que são capazes de excitar ou evocar a estrutura *apriórica* da consciência, que é a faculdade da emoção religiosa ou a categoria do sentimento numinoso. Colocado dessa forma, Otto está plenamente afinado com o método eidético de Husserl (BIRCK, 2003, p.20).

Sob o pressuposto da descrição fenomenológica, não conseguimos captar o sagrado como algo em si mesmo. Este não pode ser entendido somente como aquilo que é conceituado, definido e, por isso, plenamente elucidado.

Husserl propôs em suas pesquisas encontrar um sujeito puro. Já Otto busca encontrar um sentimento puro, possuidor de uma essência que é própria do fenômeno religioso. Com isso,

> se, no seguimento do programa de Husserl, se tentar elaborar a " a região e as categorias dos objetos pretendidos" que, como noemas, se ordenam à noese religiosa, pode chamar-se, com Rudolph Otto, a esta região do "numinoso" e conceber a categoria diretriz para determinação dos objetos numinosos como categoria do " Sagrado" (SCHAEFFLER, 1983, p. 83).

A aplicação do método de Husserl consiste numa análise e descrição da consciência religiosa enquanto consciência pura. Deste modo, iluminados por esse método é que podemos encontrar uma estrutura, *a priori*, para encaixar os sentimentos que eclodem da religião.

O que pretendemos mostrar é que a descrição fenomenológica é um dos melhores meios para estudar o fenômeno religioso, uma vez que "[...] a compreensão do significado das relações concretas implícitas na descrição original da experiência no contexto de uma situação particular é o principal alvo do conhecimento fenomenológico" (MOUSTAKAS, 1994, p. 14).[37] Dessa forma, o foco nesse método é direcionado em descrever o sentido, ou melhor, o vivido pelo sujeito, evitando estabelecer comparações, pré-conceitos, pré-juízos e avaliações morais. Com isso, vemos que Otto usou, mesmo que disfarçadamente, uma descrição fenomenológica em sua pesquisa sobre o sagrado.

[37] Tradução nossa.

CAPÍTULO 2. OS ASPECTOS IRRACIONAIS DO SAGRADO

Veremos neste capítulo que a obra de Rudolf Otto é uma tentativa de investigação sobre a possibilidade de um acesso racional ao divino. O sagrado é, na visão do autor, um objeto formado por dois elementos, a saber: o irracional e o racional. Geralmente, na religião, a noção do sagrado já aparece esquematizada em conceitos racionais como santo ou divino. Mas vale ressaltar que essas características são apenas atributos de algo que é própria e originalmente irracional. A seguir, faremos uma descrição do aspecto irracional que, na visão ottoniana, consiste na gênese de todas as religiões. Assim, a religião é composta desses dois elementos que, quando estão relacionados entre si, possibilita fazer emergir uma religião que mescla emotividade e, também, consegue usar da racionalidade diante do mundo e das situações existenciais do ser humano.

2.1 O SIGNIFICADO DO CONCEITO IRRACIONAL EM RUDOLF OTTO

Para evitar mal entendidos, faz-se necessário esclarecer em qual sentido utilizaremos o termo irracional. Geralmente, por irracional compreendemos o que se opõe à razão, o que não raciocina ou os desejos e pulsões da vontade individual. Otto utiliza desse conceito para demonstrar quando "[...] usamos aquele linguajar presente, por exemplo, ao se dizer de um evento um tanto singular, que por sua profundidade foge à interpretação inteligente [...]" (OTTO, 2007, p. 97). Por isso, ao tratar de uma experiência relacionada ao sagrado, por mais que tentemos conceituá-la ou formulá-la com plena clareza, essa empreitada seria esforço em vão. Isso, pois a experiência religiosa sempre possuirá algo obscuro, indizível, inefável para a inteligência humana. Então, jamais poderíamos afirmar que a obscuridade deste evento se tornaria evidente pelas luzes do raciocínio filosófico. Portanto, o filósofo e teólogo alemão não deseja usar o conceito irracional compreendendo-o como algo que fosse contrário à razão. Pois, o próprio Otto, embora teça críticas ao racionalismo, ele próprio também precisa utilizar de meios racionais para elaborar sua teoria filosófica sobre o sagrado. João Paulo II, na carta encíclica *Fides et Ratio,* vai ao encontro do pensamento de nosso autor ao alegar que "a crítica racionalista que então se fazia sentir contra a fé, baseada em teses erradas, mas muito difusas,

insistia sobre a negação de qualquer conhecimento que não fosse fruto das capacidades naturais da razão"(JOÃO PAULO II, 2005, p. 16).

Então, qual termo melhor traduz o conceito de Otto? Será o não-racional ou o irracional? Temos consciência das diferentes e possíveis traduções. Prócoro Velasques Filho, tradutor[38] de *O Sagrado,* prefere utilizar o termo não-racional ao invés de irracional (*Das Irrational*). Supomos que esse tradutor baseou-se na tradução inglesa de John W. Harvey. Entretanto, encontramos no glossário da tradução de Walter O. Schlupp o motivo pelo qual aderimos ao termo irracional, pois, para Schlupp, "o uso exclusivo de *non-rational*, "não-racional", na versão inglesa, parece-nos uma interpretação eufêmica, atenuante e racionalizante, que não faz justiça a caracterizações dadas ao irracional do numinoso [...] usamos não-racional apenas ocasionalmente" (SCHLUPP. In: OTTO, 2007, p. 27). Deste modo, justificamos nossa opção pelo uso do termo irracional[39].

Em toda a obra *O sagrado,* Otto visa a esclarecer o que ele próprio compreende acerca do conceito irracional. Especificamente no capítulo 10 dessa obra, Otto deixa ainda mais explícita sua busca pelo em que consiste o aspecto irracional na ideia do divino. No tempo do autor, como também em nossos dias, busca-se o irracional em muitas áreas. Para Otto, quem utiliza esse termo e não elucida claramente o que deseja dizer com o mesmo provoca grandes confusões no leitor, uma vez que tal conceito pode adquirir vários possíveis sentidos. Vejamos quais são eles:

> [...] face à lei, o irracional é a realidade nua e crua; diante da razão, o espírito; frente ao necessário, o acidental; face ao derivável, o meramente fortuito; diante do transcendental, o psicológico; face ao que é determinável a priori, aquilo que é reconhecido a posteriori; frente à razão, cognição e determinação pelo valor, o poder, a vontade e o arbítrio; impulso [*Drang*], instinto e as forças obscuras do subconsciente frente ao reconhecimento [*Einsicht*], à reflexão e ao planejamento inteligente; profundezas psíquicas e sensações místicas na alma e na humanidade, inspiração, pressentimento, intuição profunda, vidência e por fim também as forças "ocultas"; ou em termos bem gerais: a ânsia inquieta e a fermentação geral da época, a busca pelo inaudito e jamais visto na literatura e nas artes plásticas. "O

[38] OTTO, RUDOLF. *O sagrado*: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional (Das Heilige). Trad. Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista/ ciências da Religião, 1985.

[39] A grande dificuldade é mostrar que as reflexões de Otto não consistem em algo que vai de encontro à razão. O termo irracional no pensamento de Otto é usado como sinônimo de suprarracional. Segundo Brugger "[...] o vocábulo "supra-racional" deve referir-se à razão finita em seu modo finito de ser. Por conseguinte, supra-racional é aquilo que, mercê da plenitude e potência de seu ser, está por cima da faculdade compreensiva da razão" (BRUGGER, 1977, p. 399). Portanto, o irracional ou supra-racional não são interpretados como absurdo ou como algo totalmente opostos à razão.

> irracional" pode ser tudo isso e mais, sendo exaltado ou maldito como "irracionalismo" moderno, dependendo do caso (OTTO, 2007, p. 97).

Cremos que narrando um exemplo do próprio autor ficará bem claro em que sentido ele usa o termo irracional. Imaginemos, então, que nesse exato momento sejamos tomados de um grande sentimento de alegria sem que, no mesmo momento, saibamos a causa de tal sentimento ou o objeto ao qual nossa alegria se refere, uma vez que ela sempre existe em função de alguma coisa. O motivo que nos deixou alegres fica obscuro para nós por um determinado tempo. Porém, se analisado com a devida atenção, será possível dizer, com certo grau de clareza, qual é o objeto causador de nosso sentimento de alegria. Por isso, agora teremos condições de esclarecer o que até certo momento era algo abstruso para nossa inteligência. Portanto, não podemos considerar que o que sentimos seja algo de irracional só pelo fato de que tenha estado temporariamente confuso e sem o acesso à compreensão elucidativa, estando apenas no campo do sentir. Veremos, a seguir, que no âmbito do numinoso as coisas acontecem de maneira bem diferente.

Diante do sentimento que emerge na presença do numinoso, mesmo com toda a dedicação e esforço racional, compreendê-lo e explicá-lo são empreitadas em vão. Surge, assim, a consciência da inefabilidade do numen e por tal motivo, Otto salienta que

> [...] mesmo a maior concentração não fará com que o objeto e a forma de atuação do objeto beatífico passem da obscuridade do sentimento para o âmbito da compreensão inteligente. O objeto permanece na indestrinçável escuridão da experiência não-conceitual, do puro sentir, não podendo ser interpretado, mas apenas insinuado pela partitura dos ideogramas interpretativos (OTTO, 2007, p. 98).

Esta citação representa e classifica os aspectos irracionais que possuem o sagrado, tanto nas características do espantoso quanto, igualmente, nas do receio. Vale lembrar que tais sentimentos, quando relacionados com o divino, devem possuir uma compreensão diferente dos conceitos comuns de temor e receio. Logo, "é isso que significa, para nós, dizer que [o objeto causador] é "irracional" (OTTO, 2007, p. 98).

O dicionário Aurélio traz como primeira definição de irracional algo "onde a razão não intervém" (FERREIRA, 1986, p. 969). No latim, irracional pode ser traduzido

como “não dotado de razão”*(sine rationi, rationi carens)* (TORRINHA, 1939, p. 694). Vejamos, também, qual é a primeira definição do conceito de irracional no dicionário de filosofia de Cambridge:

> Toda atitude de desconfiança nos poderes cognitivos e práticos da razão (gnosiológico ou metodológico). [...] sua característica básica consiste: a) em negar que a razão represente uma via de acesso privilegiado à realidade; b) em apresentar, como alternativa, a “fé”, o “sentimento”, a intuição, a “ação” etc. Historicamente falando o irracionalismo gnosiológico assumiu várias formas, manifestando-se como uma reação ao racionalismo cartesiano (Pascal, Huet), iluminista (os românticos) kantiano (os filósofos da fé), hegeliano (Kierkagaard) positivista (os filósofos da vida, Bergson, os pragmatistas, etc.) (CAMBRIDGE, 2006, p. 520).

Otto não assume uma postura de rejeição ou de oposição total da razão, ele apenas ambiciona apontar que existem alguns limites estruturais da própria razão e que o Iluminismo, conforme visto anteriormente, almejava uma explicação somente racional do divino. É justamente corrigindo essa pretensão iluminista que Otto sugere algumas alternativas no modo de abordar o sagrado. Por isso, o irracionalismo de Otto não é no mesmo sentido das muitas filosofias contemporâneas que se autointitulam irracionalistas e que propõem uma desconstrução da racionalidade ocidental. Muito pelo contrário, apenas realçamos que o pensador coloca em destaque que a realidade numinosa não é acessível racionalmente, mas pela via do sentir. Ele também nos recorda que nisso, até “os profetas e mestres judeus insistiam, uma vez ou outra, no caráter indeterminado de Javé” (OTTO, 2007, p. 36).

A essência da religião assenta-se no elemento e numa experiência irracional. O principal objetivo de Otto é mostrar que a essência da religião é composta de algo racional e, também, do elemento irracional na ideia de sagrado, sendo que este evidencia que o sagrado não poderá ser elucidado de forma plena pelos atributos que lhe são dados racionalmente. Já o santo indica sua natureza supra-racional. O fator que os racionalistas geralmente esquecem é que esses elementos racionais são a parte periférica da experiência religiosa; então, a tarefa da religião não consiste em proporcionar uma conceituação de Deus. Com isso, vemos que não se deve confundir o sagrado como um ente ordinário entre os outros. E, como consequência de tal compreensão, emerge a certeza de que

> [...] quem não sabe que o sagrado é maior do que o nosso saber a seu respeito, quem, não experimenta a diferença entre ser-para-nós e o seu ser-em-si, nada sabe, em geral, a respeito do sagrado. O retraimento do sagrado faz parte do seu modo de doação (SCHAEFFLER, 1983, p. 90).

Um acesso somente racional da religião é impossível. Isso, pois os elementos misteriosos que possibilitam ao humano experimentar algo de sobrenatural em sua existência são os mais profundos mistérios que caracterizam a religião. Mas para os racionalistas e moralistas todas essas coisas não passam de um “envoltório mítico" que precisa ser esclarecido e descartado para acontecer o progresso do espírito humano. Para Otto, a própria dogmática cristã conduziu os fiéis do âmbito misterioso-numinoso para o racional-ético, enfatizando os conceitos morais. Portanto, pretendemos seguir, a princípio, o mesmo caminho que nos indica Otto e, por isso, “[...] buscamos o aspecto irracional na ideia do divino” (OTTO, 2007, p. 97). Feito isso, mostraremos o aspecto racional que também constitui a noção humana de sagrado.

Otto deseja mostrar que a origem de todas as religiões consiste no elemento irracional e que nossos juízos sobre o divino são analogias necessárias, mas que somente são atribuídas ao divino bem posteriormente. A religião, para ele, não está situada fora do âmbito racional, apenas busca resgatar o que foi ocultado pelo racionalismo moderno. Mas isso não quer dizer que Otto assume uma postura plenamente irracionalista, mas que ele pretende enfatizar o aspecto irracional do divino, que fora perdido ou relegado para o segundo plano no campo religioso. Nas palavras de Birck:

> Otto não quer cair num irracionalismo, mas estabelecer uma doutrina rigorosa, cientificamente válida, mesmo usando símbolos de conceitos em lugar de noções adequadas. Esta doutrina não implica uma racionalização do não-racional, mas visa aplicar com exatidão símbolos, ideogramas, conceitos análogos para captar e fixar os elementos do numinoso como se manifestam no sentimento (BIRCK, 93, p. 59).

Quando tratamos do objeto numinoso, estamos em frente a algo que se torna alheio à razão, e evidenciamos que a realidade sagrada não é acessível racionalmente como pretendiam alguns pensadores ao analisar a religião. Otto procura na

experiência religiosa sua peculiaridade irracional como sendo esse elemento um dos constituintes principais dos fundamentos da religião. A tentativa de Otto é encontrar, para a filosofia da religião e para a teologia do século XX, esse lado irracional do religioso que fora esquecido devido à grande racionalização da religião oriunda da modernidade. Isso, pois, com o enfoque intelectualista que sofreu a religião, os aspectos racionais fizeram com que a noção irracional de Deus fosse ofuscada pelo excesso de racionalismo. Por isso, é preciso admitir que "o totalmente outro" é incompreensível para as categorias da razão humana e isso faz com que

> [...] além de ultrapassá-las, ele ocasionalmente parece contrapor-se a elas, anulá-las e confundi-las. Então deixa de ser apenas incompreensível e chega a ser paradoxal; encontra-se então não apenas acima de toda e qualquer razão, mas parece "contrariar a razão" (OTTO, 2007, p. 62).

Em sintonia com esse ideal racionalista, temos a metodologia do antropólogo inglês Frazer, que, marcado pelo paradigma do intelectualismo e da ciência, analisou algumas práticas religiosas partindo do pressuposto de que toda realidade pode, e deve, ser submetida ao critério científico, e que somente esse se encontra em condições de decidir sobre o que é lógico real e, por fim, racional. Aldo Natale Terrin compara a postura deste antropólogo com a de Otto. E, com isso, percebemos que

> [...] uma coisa é dizer que um rito ou um ato mágico é irracional e outra é dizer que esse ato não é "razoável". Em outras palavras, o irracional, na concepção de Otto, não tem nada em comum com o irracional de Frazer. Para o primeiro, significa que a religião se exprime de modo mais elevado, "simbólico", "ideogramático", em que a experiência não pode chegar a conceito, mas é "sentida" e compreendida em *Gefühl*; para o segundo, falar em " irracionalidade" da magia ou também dos ritos religiosos significa reconhecer o caráter enganoso e em última análise confirmar a tese de que a magia é simplesmente um erro de cálculo (TERRIN, 2004, p. 27-28).

Otto enfatiza que esse lado irracional do sagrado é algo que os místicos vivenciam ao presenciar um objeto não cognoscível, não lógico, mas que, experimentado pelo indivíduo, faz com que o mesmo sinta algo que, por natureza, é primordialmente algo espantoso ou "totalmente outro". Nesse sentido, tomamos consciência de que o sagrado não faz parte da habitual noção de ciência experimental de cunho positivista que imperou durante séculos nos discursos e nas argumentações filosóficas e teológicas do ocidente, nos quais o divino é identificado pelas formulações e linguagens apreciativas que dele fazemos. Faz-se necessário reconhecer que todos

estes conceitos racionais sobre Deus são insuficientes e que a linguagem religiosa consiste em símbolos e imagens, uma vez que o sagrado está para além de todo nome que lhe é atribuído racionalmente. Por isso, Otto, usando os versos do místico alemão Tersteegen, esclarece que “um deus compreendido não é um Deus” (OTTO, 2009, p. 23).

Como Anselmo de Cantuária dissera que a razão precisa admitir quais coisas ela poderá esclarecer e sobre quais a mesma não possui condições estruturais para abarcar. Assim sendo, Anselmo, na sua interpretação do *intelectus fidei,* ressalta que a crença não deve fazer concorrência com as investigações da razão, pois a razão é sempre pequena diante do mistério, e isso indica que o divino

> [...] não é apenas aquilo de que não é possível pensar nada maior, mas és, também, tão grande que superas a nossa possibilidade de pensar-te [...] a minha inteligência não consegue alcançar essa luz, porque difunde um esplendor demasiadamente vivo e que não tolera. O olho da minha alma não pode fitá-la por muito tempo, nem sustentar tão grande luminosidade [...] (CANTUÁRIA, 1988, p. 113-114).

Tal modo de pensar é muito próximo do pensamento ottoniano, quando esse último classifica o mistério do numinoso e suas peculiaridades irracionais.

Lembremo-nos de que Otto situa seus escritos em forma de oposição ao racionalismo iluminista quando se encarregou de tratar da temática religiosa. Até mesmo a ortodoxia e as doutrinas presentes em muitas religiões conseguiram explicar dando respostas racionais para as questões que colocavam em risco a fé de seus fiéis. Segundo Umberto Galimberti, é preciso admitir o aspecto irracional no qual está situada a religião. Esse é o fator reivindicado também por Otto, uma vez que as atividades de cunho emotivas foram quase que praticamente esquecidas por alguns pensadores iluministas. Potanto, Galimberti conclui que:

> se a razão é um sistema de regras que os homens elaboraram para poder conviver, a religião defende aquela parte pré-racional que os homens vivem mais profunda e intimamente de quanto se adaptam à convenção racional (GALIMBERTI, 2003, p. 119).

Para Otto, as questões racionais, veremos, consistem num fator posterior à experiência do numinoso. A religião precisa, evidentemente, de características racionais, mas a tentativa do autor é mostrar que a religião não se esgota em

enunciados somente racionais e, por isso, Otto elabora sua obra com o desejo de apontar o risco de uma racionalização indevida da doutrina e da prática litúrgica, pois [...] "quando essas rajadas balbuciantes de sentimento cairem mãos de dogmáticos e sofistas, eles surgem de tais monstruosidades que cortam o fôlego dequalquer religião" (OTTO, 2009, p. 37). Anteriormente, mostramos que o erro dos racionalistas extremistas foi supor que essas noções relacionadas à moralidade resumissem ou esgotassem o sagrado. Por isso, Otto nos mostra seu objetivo ao afirmar: "[...] eu não desejo, deste modo, promover alguma tendência de nosso tempo diante de um extravagante e fantástico 'irracionalismo', mas participar dele sem sua forma mórbida" (OTTO, 1958, p. 30).[40]

2.2 AS HERANÇAS IRRACIONAIS RACIONAIS DE PLATÃO E ARISTÓTELES E SUAS INFLUÊNCIAS NA COMPREENSÃO CRISTÃ DE DIVINDADE

Evidenciamos que a visão humana de Deus, a do homem e do mundo são noções convergentes e que, quando ocorre alguma mudança em algumas delas, isso automaticamente atinge os outros campos. Esses são campos que se relacionam intrinsecamente e isso faz com que o problema de Deus também se torne algo inerente à existência do gênero humano. Também notamos que a história da cultura europeia foi fortemente influenciada pelo pensamento judeu-cristão. E, por isso,

> [...] culturalmente, todos somos cristãos, mesmo os ateus e os não-crentes uma vez que, ao fazer parte do Ocidente, somos os herdeiros de uma visão do homem que tem suas raízes tanto na filosofia grega como no pensamento judeu-cristão (ESTRADA, 2003, p. 11).

A relação do elemento racional com os aspectos irracionais do sagrado está presente nas origens do cristianismo[41]. Tal embate não foi algo fácil para a, então, nascente religião cristã, pois muitos de seus pensadores concebiam a filosofia mais como uma inimiga da fé do que como possibilidade de aprofundar a fé com bases mais racionais. O apóstolo São Paulo diz que "não são muitos o sábios, no sentido mundano, nem muitos os poderoso nem muitos os nobres" (1 Cor 1,26). Mas é fato que "muitos homens cultos encontraram na sabedoria da cruz a plena satisfação da sua sede de verdade, dos seus anseios espirituais, e até mesmo das suas

[40] Tradução nossa.
[41] Podemos citar o encontro de Paulo com os filósofos estóicos citados em Atos 17, 18.

exigências científicas" (GILSON; BOEHNER, 2003, p.24)[42]. Tal modo de agir pode ser explicado devido ao fato de que as primeiras comunidades encontravam nos evangelhos e no Novo Testamento o que necessitavam para o sentido de suas vidas. Entretanto, segundo Otto, esse confronto pode ser detectado anterior ao surgimento do próprio cristianismo, para isso basta analisar o período clássico da filosofia com os pensadores Platão e Aristóteles e encontraremos posições bem diferentes no tratamento desse problema e que irão influenciar toda a história cristã ocidental.

Entre os historiadores da filosofia existem divergências quando se trata de analisar se a filosofia surgiu em confronto com as narrativas míticas ou se o que houve foi um processo de transformação gradual do modo mitológico de conceber o mundo. Mas o que se comprova é que a filosofia surge como uma forma racional de pensar diferente do modo mitológico de compreender o cosmos, os deuses e a sociedade. O que evidenciamos é que os filósofos do período clássico fizeram um processo de purificação das concepções míticas que a humanidade possuía de seus deuses. Esse fato se explica porque a religião grega[43], sendo uma religião cósmica, percorria

---

[42] Os apologistas do século II e III pretendiam justificar a mensagem cristã em frente aos ataques dos "hereges". Filósofos como Fronto de Cirta, Marco Aurélio, Luciano de Samónata e Celso, estão entre os questionadores da nascente religião cristã. Talvez, por isso, Orígenes, embora conhecedor da filosofia grega, assume uma postura de total desprezo para com a filosofia. Essa rejeição fica explicita no seu livro *Contra Celso*, no qual Orígenes mostra os equívocos dos filósofos gregos. Em tal obra, Orígenes, rebate as afirmações do filósofo Celso, e aponta os erros da filosofia Antiga. Na Patrística Latina, a figura de Tertuliano adquire lugar de principal adversário da filosofia grega. Para ele, toda forma de heresia é originada na filosofia. "Em sua opinião, os filósofos são os partidários dos hereges; são os próprios patriarcas dos heréticos. Nenhum filósofo antigo, nem mesmo Sócrates, consegue fugir a esse veredicto impiedoso" (GILSON, BOEHNER, 2003, p. 133). Portanto, no cristianismo não existe espaço para nenhum tipo de filosofia. A filosofia é considerada algo supérfluo e ainda um grande perigo. A visão unilateral de Tertualiano fé e a razão, praticamente, são contraditórias. Em contrapartida, Justino afirma que os filósofos gregos, mesmo de modo imperfeito caminharam no limiar do cristianismo e por tal motivo, não devem ser condenados. A filosofia Antiga, especificamente, em Platão e nos estóicos, já havia acenos para os *Logos* (Cristo), por isso, esses filósofos podem ser chamados de cristãos anteriores a Cristo. A posição de abertura de Justino torna-a considerado como fundador do humanismo cristão. Justino, mesmo numa defensiva do cristianismo, jamais condenou indistintamente toda filosofia e, com isso, "sua importância primordial está em haver dado domicílio à filosofia no seio do cristianismo (GILSON, BOEHNER, 2003, p. 31). Na mesma linha de pensamento, situa-se Clemente de Alexandria. Ele mostra que o uso razoável da filosofia pode trazer muitos benefícios para a fé uma vez que ela visa colaborar com fé de três maneiras: "a) a fé é o critério da verdade, pois é por meio dela que se distingue a verdade do erro nas doutrinas dos filósofos [...]; b) a fé é uma antecipação de certas verdades ainda ignoradas pela razão. E à luz da fé que esta chega ao saber [...] a fé atinge sua antecipação na gnose, que ultrapassa a fé". (GILSON; BOEHNER, 2003, p. 38-39). Visto isso, só o fato de mostrar a utilidade da filosofia para o cristianismo já se subentende uma visão positiva da filosofia para com a fé.

[43] Para maiores informações sobre esse assunto, ver o livro *Os gregos e o irracional*. Para Dodds, o próprio autor "essa obra é um estudo das sucessivas interpretações que as mentes gregas deram a um tipo particular

o caminho dos fenômenos da *Physis* até o divino. Nesse sentido, vale destacar a obra *Teogonia* de Hesíodo e o peso da mesma na formação religiosa e cultural dos gregos. Nesse livro, Hesíodo apresenta o nascimento das forças naturais e dos deuses do caos primordial. Porém, com o crescimento das reflexões filosóficas, a antiga forma das narrativas mitológicas cedeu espaço para uma fé no transcendente com maiores fundamentos racionais.

Para Otto, o cristianismo é rico nos aspectos simbólicos, na crença em milagres, no culto, na liturgia e em outras características, sendo que tais elementos fazem com que a presença do numinoso seja mais visível nessa religião[44]. Vale lembrar que a base cristã durante muitos séculos foi a interpretação neoplatônica e agostiniana do filósofo Platão, e nesse contexto o teor místico e apofático possibilitavam que o sagrado fosse apresentado aos fiéis com uma característica mais irracional. Entretanto, com a descoberta e a difusão das obras de Aristóteles no século XIII, acontece uma forte racionalização da fé. Também não podemos negar que Platão contribuiu muito nesse processo de racionalização da religião, quando em seus escritos confundiu a ideia ou o conceito como sendo a própria divindade. Porém, concluímos que em ambos os pensadores é que esse "racionalismo grego não exclui a busca dos deuses, mas, ao contrário, implica o reconhecimento e a sistematização de nossas relações com eles" (ELIADE; COULIANO, 2003, p. 161-162).

É inegável que, para Platão, a filosofia e a ciência *(epistéme)* são saberes limitados para analisar a complexidade do espírito humano quando nos referimos à religião e às atividades do mundo das ideias. Alguns traços religiosos são explícitos em muitos de seus escritos, tais como *Fédon, Fedro, Timeu* e no livro X da República, no qual ele narra o mito de Er. Esses são considerados os grandes mitos escatológicos e cosmológicos de Platão, com os quais ele pretende narrar como a alma humana caiu na prisão do corpo e como, para se libertar, ela deve se afastar dos desejos do corpo por meio do exercício de uma vida filosófica. Esse dualismo platônico alma-

---

de experiência humana – uma experiência pela qual o racionalismo do século XIX se interessou pouco, mas cujo significado cultural é em nossos dias amplamente reconhecido" (DODDS, 2002, p. 6).

[44]Assim como Hegel, Otto também situa o cristianismo como a religião suprema. Tim Murphy critica essa pretensão presente na posição de Otto. Segundo Murphy esse modo de compreensão é demasiado "[...] logocêntrico, eurocêntrico e de um colonialismo cristocêntrico hegemônico" (MURPHY, p. 20)(Tradução nossa). Para maiores informações, ver: (MURPHY, Tim. *Religionswissenschaft as colonialist discourse: the case of Rudolf Otto*. In: The Finnish Society for the Study of Religion. Tememos. Vol. 43 N. 1 Ano. 2007. Alabama: p.7-27.

corpo ainda se faz presente no imaginário da escatologia cristã. Também notamos que, ao falar do sagrado, o pensador do período clássico, faz uso dos mitos e dos ideogramas, uma vez que aqui estamos fora do campo conceitual e dialético para falarmos de algo que sentimos por entusiasmo, pelo *Eros*. Esse não enquadramento da religião nas lógicas da simples razão epistêmica não alega a inferioridade da religião, muito pelo contrário, atesta seu nível elevado e a irracionalidade que habita nesse âmbito de reflexão. E, portanto, "na tradição platônica, a filosofia é uma religião e a religião é uma filosofia" (ELIADE; COULIANO, 2003, p. 161-162).

Já nos escritos de Aristóteles, percebemos um aspecto mais "teológico" em seu filosofar, porém, "menos religioso" de uma teodicéia de forte tendência racionalista. Vale lembrar que Aristóteles exalta a separação existente entre o mundo sensível e o inteligível, pois Deus se ocupa apenas de si mesmo, sendo assim, Ele pode ser definido como "[...] inteligência que pensa a si mesma capturando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível" (ARISTÓTELES, 2005, p. 565). Nos tempos medievais, a doutrina eclesiástica assume Aristóteles como uma das principais bases do pensamento cristão. Assim, o método racionalista do filósofo estagirita foi, aos poucos, substituindo o platonismo, mas, o equívoco é que essa racionalização não foi seguida nem correspondida pelo sentimento religioso.

Por conseguinte, Tomás de Aquino, inspirado nos textos aristotélicos, segue racionalizando a ideia de Deus. Concordamos com o pensador medieval quando esse aponta que a fé não deve temer a razão, mas é convidada a confiar nela, uma vez que a fé aprimora também a razão. Para Tomás, a essência do divino jamais poderá ser conhecida, pois existe uma grande separação entre o mundo empírico e o mundo transcendente. Entretanto, o que é mais enfatizado no pensamento desse filósofo e teólogo medieval é o teor racionalista de sua teologia. Confirmando isso, basta lembrar as cinco vias para provar que Deus existe. Partindo dos dados cosmológicos, postulam-se as conhecidas cinco vias que "provam" a existência de Deus[45]. Tais vias, questiona-se, não nos indicariam que o Deus cristão já não estaria

[45] As provas da existência de Deus já podem ser encontradas implicitamente nos escritos de Platão. De forma simplificada, nós os indicaremos: 1º: a via do movimento, que encontramos em (*Leis X, 893 b- 896 b)*; 2º da causalidade eficiente temos (*Filebo 26 a; Timeu 27 c- 28; Sofista 205 b)*; 3º via da contingência do mundo (*Fedro 245 c- e; Fedón 72 c- e)*; 4º os graus de perfeição do ser (*Banquete 210 b-211b; Leis 597 c;)* e 5º a ordem física do mundo (*Filebo 28 c-e, Leis 966 e- 967 a; 967 b*). Essas provas se tornariam explícitas, posteriormente,

preso nos limites da razão especulativa, uma vez que ele deve ser mais provado racionalmente e não vivenciado pelo indivíduo? Respondendo a essa questão, diz-nos Otto:

> o que é preciso criticar não é o fato de semelhantes intuições ocorrerem na dogmática cristã – não seria possível evitá-lo; mas que não se reconheça seu caráter de livres intuições baseadas em divinação e se tente dogmatizá-las a seu respeito, deixando de perceber o que elas são: ideogramas de sentimentos não definíveis por conceito (OTTO, 2007, p. 202).

Diante desse choque de ideais entre Platão e Aristóteles, Otto nos diz que: "esse contraste se repete nos adeptos de um ou do outro" (OTTO, 2007, p. 133). E, com isso, o elemento irracional foi sendo excluído aos poucos da doutrina da igreja, sendo que tal acontecimento ainda adquire maior notoriedade na época da Escolástica, em que alguns pensadores[46] cristãos enfatizaram a razão para esclarecer os dados da fé. E, por isso, o elemento racional do sagrado foi ganhando mais privilégio devido, também, ao contato com as doutrinas filosóficas gregas, em especial dos filósofos estóicos. Aqui as ideias de vida religiosa e de sagrado são vistas como o domínio do homem sábio sobre suas próprias paixões e afetos (*apátheia)*. Destarte, concluí-se que "o embate entre "platonismo" e "aristotelismo" e o persistente protesto contra os modernos representam em grande parte o conflito entre elementos irracionais e racionais da religião cristã" (OTTO, 2007, p. 132).

Assim sendo, desde a antiguidade e passando pelo período medieval, sempre houve uma relação conflituosa entre os aspectos racionais e irracionais na ideia humana de sagrado. O esquecimento do aspecto irracional do sagrado foi intensificado com o a crença de que "progresso" da razão humana traria as respostas para as questões que, antes, não eram tão evidentes. Com o advento da modernidade e, consequentemente, com o avanço da humanidade, ocorre cada vez mais um processo de dessacralização, assim, o aspecto irracional foi, aos poucos, sendo

---

por Aristóteles e na Idade Média, Tomás de Aquino, na obra *Suma teológica* e em *Contra gentiles* sistematiza conjugando o paradigma grego do ser com a interpretação cristã do deus bíblico e do postulado da criação a partir do nada (ESTRADA, 2003 p. 56-58).

[46] Os principais pensadores que valorizam o lugar da filosofia na Escolástica são: João Scoto Erígina, Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo, Hugo de São Vitor, Alberto Magno, Boaventura, João Duns Escoto e Tomás de Aquino. Vale ressaltar que ambos os casos o guia dessa busca consiste em certeza que "fidens quaerens intellectum, eis o principio de toda especulação medieval [...] (GILSON, 2006, p. 9). Nesse sentido, se aproximam de Pedro Damião (1007-1072), primeiro autor a usar na literatura latina medieval a expressão "philosophia ancilla theologie".

esquecido, enquanto o elemento racional adquire maior enfoque no tratamento da religião. Os excessos de elucidações teológicas fizeram com que o sagrado fosse sendo enquadrado em conceitos puramente racionais. Hoje, reconhecemos essa perspectiva de abordagem da temática religiosa sob a "ditadura da razão" esclarecedora. E, portanto, "[...] cada época é prisioneira das próprias crenças. E ter hoje a ciência como único Deus é uma delas, a mais ofuscante" (GALIMBERTI, 2003, p. 263).

2.3 OS LIMITES DA EXPERIÊNCIA HUMANA DO SAGRADO

O ser humano tem experiência da realidade de diferentes modos. Geralmente, somos induzidos pelos cinco sentidos, pois são eles que nos dão uma experiência imediata da realidade. Pela visão, pelo paladar e até pelo tato experimentamos um pedaço de bolo. Igualmente, é com base nos sentidos que, em parte, dependem nossas relações intersubjetivas, uma vez que podemos notar as expressões faciais da outra pessoa, podemos tocá-la, ouvi-la e, também, podemos partilhar de seus pensamentos. Obviamente, quando falamos da experiência humana do sagrado não nos situamos apenas no âmbito dos sentidos. Também, é claro, essas experiências sensíveis podem até adquirir formas simbólicas da presença do divino na vida humana. Outro modo de captarmos a realidade circundante é a apreendermos intelectualmente. Exemplificando: por meio de um livro de filosofia ou de um jornal cotidiano, entramos em contato com noções, interesses e as "verdades" do autor e começamos a julgar o mundo de maneira intelectual. Vale ressaltar que a experiência intelectual não é independente dos sentidos, pois os mesmos são também fundamentais para nossos encontros intelectuais.

Porém, no âmbito do numinoso, nosso relacionamento com o mesmo é bem diferente, pois ele não é como as coisas naturais. Nesse sentido, Otto aponta que "[...] o misterioso é pura e simplesmente impensável, sendo "totalmente o outro", em termos de forma, qualidade, natureza" (OTTO, 2007, p. 178). Deste modo, podemos elaborar a seguinte questão: se o divino escapa de nossos sentidos e de nossa compreensão intelectual, então, como fazermos experiência dele? Para que isso aconteça, Denis Edwards formula o conceito de experiência preconceitual para mostrar essa abertura do homem para vivenciar o divino.

O autor supracitado cita dois exemplos que nos servem de ilustração do que seria essa experiência preconceitual. Para ele, quando alguém escuta uma sinfonia, é preciso termos experiência dos sentidos para ouvir as notas individuais. Após isso, usamos o intelecto para compreendermos a ordem e a relação das notas individuais com o todo da música. Todavia, a magnitude da sinfonia situa-se além da lógica e do reconhecemos de que aquela experiência sonora não pode ser reduzida e explicada adequadamente em conceitos. Por isso, o autor denomina a experiência de beleza como algo de preconceitual, uma vez que quem a experimentou não possui recursos para verbalizar a profundidade e a intensidade da mesma. Outro exemplo está na relação de amor: quando alguém ama outra pessoa, igualmente é preciso de uma experiência sensorial e também intelectual com o amado. Por mais que se tente conhecer a pessoa amada, ela é, em parte, um mistério para o seu amante. As cartas dos corações apaixonados contêm certo grau de conceituação, mesmo assim existe a consciência de que as palavras contidas nessas cartas são insuficientes e inadequadas para expressar esse sentimento de forma apropriada. Logo, o amor profundo e sincero é considerado pelo autor como uma experiência preconceitual. E, portanto,

> [...] esses dois exemplos, beleza e amor, nos revelam algo importante sobre nossa experiência. Ambas as experiências dependem dos sentidos e do intelecto, mas ambas transcendem os sentidos e o intelecto. Revelam um nível de experiência essencial à vida humana, mas que apesar disso, não podemos dominar intelectualmente (EDWARDS, 1995, p. 26).

Vale ressaltar que a característica do sagrado consiste em ser misterioso em sua essência. E, de fato, concordamos com a sentença de Pascal, na qual o autor afirma que: “estando Deus oculto, toda religião que não diz que Deus está oculto não é verdadeira; e toda religião que a isso não faz referência não é instrutiva” (PASCAL, Nº 586,1957, p. 195). Assim sendo, reafirmamos que “um Deus compreendido não é Deus”.

É evidente que existem muitas outras experiências humanas que se situam nesse campo que chamamos de preconceitual. Essa breve reflexão sobre a beleza e o amor mostra que as experiências humanas mais profundas acontecem de modo preconceitual. Seguindo esse raciocínio, mostramos o perigo de uma postura empírica que reduz o ser humano apenas aos dados oriundos de sentidos ou o

amortiza em noções somente racionais. Esse dado é importante, pois mostra o risco de "[...] adotar uma atitude empírica superficial que restringe o que é experimentado aos sentidos, ao que pode ser medido e ao ponto de vista racionalista, que não admite nada além da compreensão intelectual" (EDWARDS, 1995, 26-27). Alertando sobre isso, Otto dedica-se a mostrar que, na "*Aufklarung,* nossa atenção é concentrada na racionalização e no intelectualismo da religião" (OTTO, 1931, p. 41)[47]. Essa crítica é direcionada para algumas formas de pensamento teológico e filosófico que não escaparam desse modo de pensar empirista e racionalista provenientes da maneira como alguns pensadores iluministas analisaram a religião.

Consequentemente, quando nos referimos à experiência humana do divino, sempre devemos encaixá-la como uma experiência que escapa às racionalizações e aos nossos sentidos e, também, ao intelecto. Tal constatação já apresentada por Kant, que afirmava que o intelecto *(Verstand)* não pode conhecer além das intuições sensíveis, pois essa é uma atividade da razão *(Vernunft)* que busca ir além da experiência real e possível. E, com isso, a experiência preconceitual nos possibilita supor e detectar que a percepção humana do numinoso é e sempre será incompreensível para os limites de nosso intelecto. E, com isso, emerge a consciência de que

> [...] a experiência não se limita à experiência sensorial nem à compreensão intelectual, mas inclui as experiências preconceituais. Essas experiências preconceituais incluem alguns dos momentos mais importantes da vida humana e nossa experiência de Deus é sempre uma experiência preconceitual (EDWARDS, 1995, p. 29).

Assim, o sujeito religioso percebe um certo grau de incognoscibilidade ou irracionalidade que existem na experiência humana do divino e também a impossibilidade de expressar em palavras evidentes sobre o que se vivenciou diante da mesma. Essa experiência é algo puramente espiritual e, por isso, possui tal característica.

[47] Tradução nossa.

2.4 O SENTIMENTO *(GEFÜHL)* COMO VIA DE ACESSO À EXPERIÊNCIA DO SAGRADO

No ítem anterior, mostramos os limites da experiência gnosiológica do ser humano em relação ao divino, mas, se a experiência humana do sagrado precede a conceituação que dele fazemos, poderíamos nos perguntar: quais são as experiências que constituem os fundamentos da religião? O que o homem religioso presencia em sua vivência religiosa? Se não conhecemos Deus racionalmente, como, então, senti-lo-emos afetivamente? São indagações como estas a que Otto responde no decorrer de sua obra. Primeiramente, retomaremos o conceito de experiência para depois analisarmos o sentimento como via de acesso ao divino.

O conceito de experiência deve ser entendido como um dos principais termos para analisarmos o fenômeno da religião. Para melhor elucidação, faz-se necessário partirmos de uma breve análise etimológica do conceito de experiência. No campo semântico de raiz latina, encontramos o verbo *perior,* que se situa no âmbito da prova feita ou sofrida e o da prova a ser apresentada. Com isso, o verbo latino *experior* significa experimentar ou pôr à prova alguma coisa. Aqui podemos citar o procedimento jurídico romano que desejava servir de prova de seu direito. O *peritus* é aquele que entende muito sobre um determinado assunto, pois adquiriu um conhecimento por uma prática e, assim sendo, esse sujeito é um *ex-peritus,* ou seja, um *expert.* Vale lembrar que esse tipo de conhecimento não é semelhante ao conhecimento especulativo ou intelectual. Por isso, deve-se distinguir essa questão no campo religioso pois, de um lado, existe o *expert* no qual seu conhecimento funda-se numa prática espiritual ou ritual de Deus. E, por outro lado, temos o *doctus cum libro,* que possui apenas conhecimento conceitual sobre Deus.

No século XVII, o termo experiência ganhou um sentido bem diferente e passou a ser referência para a ciência exata, pois somente pela experimentação é que emergiam condições necessárias para um conhecimento seguro baseado na repetição dos fatos. E, com essa noção empirista, existe a exclusão daquilo que é experimentado pelo indivíduo em sua existência concreta. O idioma português não possui uma palavra adequada para expressar essa vivência subjetiva e tais expressões são encontradas quando nos remetemos à língua alemã. Na língua germânica, encontramos duas expressões: a primeira é *Erfahrung,* que designa um tipo de conhecimento oriundo de uma prática; a segunda palavra é *Erlebnis,* que

representa todo e qualquer evento vivido ou experimentado por uma pessoa. Tal distinção utilizando a língua alemã é indispensável na compreensão da experiência religiosa.

Algumas proposições empiristas não validam a experiência religiosa, uma vez que a mesma se ancora no primado da subjetividade e, por isso, não possui critérios objetivos para pôr à prova a experiência. Entretanto, com o passar de mais de três séculos, houve uma grande transformação acontecendo, assim, uma valorização das experiências vivenciais do sujeito,

> [...] pois nossa época vê estabelecer-se o primado do vivido, no momento em que as ciências do homem mostram o profundo intricado entre sujeito e o objeto que o homem constitui para si mesmo. Numa reação senão previsível pelo menos normal a um positivismo por demais racionalizante, redescobrimos, às vezes com exagero, o valor da *Erlebnis* em todos os domínios, inclusive o religioso (MESLIN, 1992, p. 87).

Portanto, mostramos, que, atualmente, algumas religiões ancoram-se no primado da experiência pessoal. Otto, tendo consciência desse fato, logo no início de sua obra, e novamente repetimos o convite que o próprio Otto faz ao leitor solicitando-o "[...] a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não religiosos" (OTTO, 2007, p.40).

Visto sobre a validade da experiência religiosa, agora mostraremos que Otto desenvolve uma descrição do que acontece com o homem diante do numinoso, e inicia a tentativa de esclarecer que, para "[...] esse sentimento específico, precisamos tentar sugerir pela descrição de sentimentos afins correspondentes ou contrastantes, bem como expressões simbólicas" (OTTO, 2007, p.44). Ele procura encontrar aquele sentimento original que remete a um objeto que o ser humano concebe como sendo o "totalmente outro", que até mesmo nossa racionalidade não seria capaz de criar um conceito como esse. Essa percepção humana está presente nos rituais, nos cultos, em cada comportamento espiritual, nos templos religiosos e indica em nós, "[...] necessariamente, a sensação do *mysterium tremendum*, do mistério arrepiante" (OTTO, 2007, p.44).

Esse sentimento invade o ânimo humano com delírios, êxtases, excitações, tudo isso desencadeado na percepção de algo inefável e misterioso que se situa acima

de toda criatura. Portanto, é um estado afetivo da alma que não deve ser confundido como mera emoção e, por isso,

> [...] o sentimento é um estado afetivo; é um estado de alma da criatura frente ao numem. Este estado afetivo envolve a pessoa como um todo. Não é uma simples emoção, pois penetra a região do sentido do homem. Além disso, este estado de alma permite uma interpretação e uma avaliação preconceitual (BIRCK, 1993, p. 29).

Assim sendo, estamos diante daquilo que, em sua essência, é algo que a compreensão humana jamais dará conta de abarcar conceitualmente e por isso "[...] só o silêncio convém e que a razão é insuficiente para referir o que é esse mistério de um ser humano unido a Deus" (MESLIN, 1992, p. 329).

Nesse sentido, vale citar o questionamento contido na tão célebre frase de Blaise Pascal, na qual ele diz que "[...] a última tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Revelar-se-á fraca se não chegar a percebê-lo, pois se as coisas naturais a ultrapassam, que dizer das sobrenaturais?" (PASCAL, Nº 267, 1957, p. 116). Portanto, nesse âmbito, as regras das ciências e a verificabilidade dos fatos devem se calar, pois, no que diz sentido à experiência interna do ser humano, não existe nenhuma ciência ou tipo de conhecimento que se torne apta de demonstrar com clareza e exatidão esse sentimento especificamente religioso.

Entretanto, poderíamos nos perguntar: se tal acontecimento faz referência a algo misterioso, por que ainda essa tentativa ottoniana de elucidação? Essa busca já não estaria fracassada? Isso não seria um ensaio que, a princípio, tenderia ao insucesso? Otto deseja mostrar que

> [...] conceitualmente, mistério designa nada mais que oculto, ou seja, o não-evidente, não-apreendido, não-entendido, não-cotidiano nem familiar, sem designá-lo mais precisamente segundo seu atributo. Mas o sentido intencionado é algo positivo por excelência. Seu aspecto positivo é experimentado exclusivamente em sentimentos. E esses sentimentos certamente podemos explicitar em formulações sugestivas (OTTO, 2007, p. 45).

Otto pretende mostrar que a religião situa-se no âmbito do sentimento e dos desejos mais profundos da existência humana. O numinoso desperta no crente uma reação que nenhuma outra experiência cotidiana e natural pode ocasionar. A apreensão do objeto numinoso não se manifesta na simples compreensão intelectual

(*Verstandeskraft*), mas consiste em ser afetivamente tocado pelo divino, uma vez que esse ser transcende as categorias racionais.

2.5 OS ASPECTOS *TREMENDUM*, AVASSALADOR, ENÉRGICO E O *MYSTERIUM* COMO CARACTERÍSTICAS IRRACIONAIS DO SAGRADO

As características irracionais presentes no sagrado e que serão descritas a seguir são: os aspectos *tremendum*, o avassalador, o enérgico e o *mysterium*. Iniciaremos descrevendo o aspecto *tremendum* do sagrado.

2.5.1 Aspecto *tremendum*

O sentimento de temor *(Weltangst)* é muito conhecido por nós como medo de algo que já conhecemos. Por exemplo: tememos a força devastadora de um tornado, a impetuosidade de uma tempestade, a possibilidade de um assalto a qualquer momento e assim por diante. Em todos esses casos, já conhecemos as possíveis destruições que estes fatos podem ter como resultados. Aqui se trata de um sentimento natural que todo ser humano um dia experimentou ou experimentará ao longo de sua existência. Porém, quando usamos esse termo relacionado ao sagrado pretende-se dizer que;

> [...] é uma designação bastante próxima daquilo a que queremos nos referir, mas que não passa de uma analogia para uma reação emocional muito específica que se assemelha ao temor e permite que este dê uma pista dele, mas a reação em si é algo bem diferente de temer (OTTO, 2007, p. 45).

Esse temor é, então, mais que um simples temor e designa uma característica peculiar do numinoso que não pode ser confundida com os outros tipos de receios naturais. Para ressaltar essa distinção, Otto resgata o termo hebraico *hiq'dish* que significa santificar algo em seu coração. Essa peculiaridade pode ser, de fato, comprovada quando nos deparamos com alguns textos do Antigo Testamento e os analisamos, e deles extraímos várias expressões que nos remetem ao tipo específico de sentimento de temor *(Das Grauen)* de que nos fala o autor. Em todas

essas passagens, podemos concluir que se trata de um temor impregnado de um assombro que nenhuma criatura, nem a mais ameaçadora e poderosa, pode incutir.

Martin Heidegger, em sua preleção *que é metafísica?* de 1929, mostra-nos algo muito semelhante sobre o temor que se assemelha ao modo de pensar de Otto. Vejamos o que ele diz:

> Nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado que, sob um outro aspecto determinado, nos ameaça. O temor de.sempre temer por algo determinado. Pelo fato de o temor ter como propriedade a limitação de seu "de" *(Wovor)* e de seu *(Worum),* o temeroso e o medroso são retidos por aquilo que nos amedronta (HEIDEGGER, 1989, p. 39).

Esse acontecimento somente é despertado por algo que consideramos como sendo sobrenatural e, por isso, tal evento "[...] tem algo de "fantasmagórico" (OTTO, 2007, p. 46).

Trata-se de um receio religioso *(religiöse Scheu)* que, em seu estágio mais primitivo, situa-se no nível do pânico demoníaco. Desse receio misterioso que emergiu na alma humana é que se originou todo o evoluir da história das religiões. Mas, para Otto, não é do medo natural e do temor que a religião aparece, pois esse temor "[...] não é medo comum, natural, mas já é a primeira excitação e pressentimento do misterioso, ainda que inicialmente na forma bruta do "inquietamente misterioso [...]" (OTTO, 2007, p. 47). Podemos resumir o aspecto *tremendum* como um ideograma que representa uma inacessibilidade absoluta, confirmando que, "de fato, Tu és o Deus escondido" (Is 45, 15).

2.5.2 O aspecto avassalador (majestas)

Para esclarecer sobre essa peculiaridade do divino, Otto usa por analogia o termo *majestas*. Na nota de rodapé explica-se que esse termo, se fosse aplicado para pessoas, estaríamos cometendo uma blasfêmia. O aspecto *majestas* geralmente aparece quando a característica anterior não ocupa mais o primeiro plano. Como reflexo subjetivo, surge no humano uma sensação de ser nada em frente a algo cujas características lhe são totalmente estranhas. E, com isso, evidenciamos "[...] a valorização do objeto transcendente da relação como sendo absolutamente superior,

por sua plenitude do ser, frente ao qual o si-mesmo se sente como um nada. “Eu nada, Tu tudo” (OTTO, 2007, p. 53).

Vale lembrar que o *numem* não esgota no elemento *tremendum*, pois nessa característica o sagrado é sentido como força e poder. Já no aspecto *majestas*, o numinoso se manifesta e faz surgir no humano o sentimento de ser criatura *(Geschöplichkeit)*. Assim sendo, isso aponta que esse “[...] sentimento de aniquilamento, de nada ser, é uma depreciação que somente surge como correlato do objeto transcendente absolutamente superior” (BIRCK, 1993, p. 38).

No Antigo Testamento, temos inúmeros exemplos dessa presença do numinoso sob características que são sempre obscuras para a razão humana, e por tal motivo Otto aponta que

> [...] se em toda religião já atuam os sentimentos do irracional e numinoso, isto se dá principalmente na religião semita e mais ainda na bíblica. Ali o misterioso vive e atua vigorosamente nas noções do demoníaco e angélico, que como “totalmente outro” envolve, eleva e permeia este mundo; ele assoma com toda a força na expectativa final e ideal do reino de Deus, que em parte como temporalmente futuro, em parte como eterno, porém sempre como o prodigioso e “totalmente outro” que por excelência se opõe ao natural [...] (OTTO, 2007, p. 111).

Visto isso, basta recordarmos algumas narrativas bíblicas nas quais presenciamos que o numinoso nunca é visto pelo ser humano de modo nítido e objetivo. Javé está sempre envolto em algum objeto que limita a visão humana de ver a face de Deus. Vejamos determinados exemplos que asseguram nossas afirmações: quando o rei Salomão concluiu a construção do templo, Deus desceu e habitou naquele recinto, e até mesmo os sacerdotes ficaram impossibilitados de continuar o serviço devido a uma nuvem escura que pairava no interior do templo (1º Reis 8, 11-12); também nos deparamos com a aparição de Deus a Moisés no alto da montanha repleta de trevas (Ex 19,9); no livro de Jô, igualmente presenciamos que Deus se faz presente em meio a um ar de tenebrosidade (Jó 38,1; 40,6). Com esses exemplos citados não desejamos esgotar os outros numerosos que existem nas escrituras, mas resta-nos notar que, em todas as vezes em que Deus se fez muito próximo do ser humano, Ele sempre o fazia sob trevas, e nisso notamos a característica de abstrusidade que porta a experiência do divino.

2.5.3 O aspecto enérgico do numinoso

Após os aspectos *tremendum* e *majestas*, temos um terceiro elemento que Otto denominou de energia do *numem*. Para elucidar esse momento, podemos usar analogicamente expressões como paixão, excitação, êxtase, impulso, vivacidade, vontade etc. Por isso, esse momento

> [...] trata-se daquele aspecto do nume que, ao ser experimentado, aciona a psique da pessoa, nela desperta o zelo *(eifer),* ela é tomada de assombrosa tensão e dinamismo: na prática ascética, no empenho contra o mundo e a carne, na excitação a eclodir em atuação heróica (OTTO, 2007, p. 55).

Segundo Otto, essas características compõem o lado irracional da ideia de Deus, que para ele é o mais forte motivo para combater o "Deus dos filósofos" qual é fruto de especulações apenas no âmbito da racionalidade. Para Otto, quando usamos tais atributos para o ser divino, imediatamente somos condenados por alguns filósofos por antropomorfismo, erro que o filósofo pré-socrático Xenófanes, havia alertado muitos séculos atrás. Nesse sentido, Otto ressalta e também reconhece que todas essas analogias não pretendem reduzir e aprisionar o sagrado dentro delas mesmas. Elas servem, apenas, para dizer alguma coisa diante daquilo que, por excelência, é inefável.

2.5.4 O aspecto *mysterium*

Nesse ponto, iremos descrever a noção principal do numinoso, que é o mistério. Temos que clarificar que o tremendo e o mistério não são a mesma coisa, embora mantenham uma relação muito próxima. Otto nos lembra que "é verdade que as reações de sentimento diante do *mysterium* em nós se confundem facilmente com as reações diante do aspecto *tremendum*." (OTTO, 2007, p. 57). Porém, o aspecto *tremendum* já é um predicado do mistério. Segundo Otto, as três características acima descritas, o *tremendum*, o *majestas* e a energia, formam a qualidade positiva do objeto numinoso. Esses atributos estão num plano exterior a nós e só podem se manifestados mediante sentimentos oriundos de algo suprarracional. Então, os atributos "não esgotam a idéia do *mysterium*; mistério este que pode ser descrito

como um *mirum*, a surpresa do que é secreto, incompreensível, inexplicável, que nos paralisa" (BAY, 2004, p.8).

Veremos, no capitulo seguinte, que esses aspectos irracionais serão esquematizados por conceitos racionais. O interessante é que o elemento *mysterium* esiste à esquematização e mantem vivo o componente irracional da religião, impedindo-a de se transformar num racionalismo exacerbado. Otto mostra que, no decorrer da história das religiões, emergiu um excesso de dogmatismo e racionalização, e isso desembocou na preponderância do elemento racional sobre o irracional, tendo seu ápice no racionalismo do deus filosófico.

Até linguisticamente, o mistério está sempre associado com a característica de algo tremendo, arrepiante. Entretanto, existem momentos em que o misterioso numinoso sobressai-se, comparando-se com a sensação do tremendo. Bruno Odélio Birck cita como exemplo algumas formas de misticismo nas quais o elemento tremendo pode tomar conta do sentimento do *numem* e, como quando isso ocorre, pode o mistério não aparecer. Com isso, presenciamos que existe uma pequena diferença entre o aspecto misterioso e o aspecto tremendo, mesmo que ambos estejam estreitamente relacionados.

Otto compreende que o mistério é a base originária da experiência humana do divino porque, para ele, "a superioridade de uma religião não consiste na eliminação do *numinoso*, mas no seu reconhecimento como elemento fundamental" (BIRCK, 1993, p. 37). Para os pensadores iluministas e positivistas, o que não pode ser enquadrado e totalmente explicado em conceitos claros não é digno de supormos sua existência, logo, o mistério não é um problema do qual deve se encarregar a investigação filosófica. Porém, contrário a este tipo de pensar citado acima, podemos destacar um dos pensamentos de Pascal que vai ao encontro dessa característica misteriosa do numinoso adotada por Otto. Segundo o filósofo francês, "[...] nem tudo o que é incompreensível deixa de existir" (PASCAL, Nº 430, 1957, p. 153).

2.6 O SAGRADO E SUAS CARACTERÍSTICAS FASCINANTES

Na compreensão ottoniana, podemos afirmar que

> [...] é bem possível e quase provável que o sentimento religioso, na primeira etapa da sua evolução, tenha eclodido primeiro apenas com um dos seus pólos, qual seja, o distanciador, tomando forma inicialmente apenas como receio demoníaco. Argumento para tanto é, por exemplo, que ainda nos estágios tardios da evolução o termo para "adoração religiosa" a rigor significa "reconciliar"[48], "aplacar a ira", como no sânscrito aradh" (OTTO, 2007, p. 69).

Entretanto, apenas o receio e o pavor não possibilitam sentimentos de dedicação positiva dirigida para o *numinoso*. Pois, baseado apenas no terror oriundo do aspecto *tremendum,* a religião se resumiria em súplicas por proteção, de expiações dos pecados, reconciliação e afastamento da ira divina. Anteriormente descrevemos os aspectos irracionais do divino no âmbito daquilo que faz o ser humano sentir-se pequeno, pois o sagrado possui esse elemento distanciador como uma característica principal do tremendo, e, assim sendo, "[...] ali onde está a reverência também está o temor" (PLATÃO, 1999, p. 50).

Porém, será que somente existe esse lado aterrorizante no objeto numinoso? Otto desenvolve essa questão e mostra os aspectos fascinantes que, igualmente, possui o sagrado. Segundo Birck, Otto pretende mostrar que "[...] o elemento fascinante atrai e o tremendo repulsa. Quer dizer, por um lado um elemento que ativa e fascina, e, por outro, um elemento repulsivo, o tremendo. É o duplo caráter do numinoso" (BIRCK, 1993, p. 50). Nesse sentido, Otto conclui que "[...] o que me apavora me atrai" (OTTO, 2007, p. 68). Logo, o sagrado é algo atraente, cativante e isso forma "[...] uma harmonia de contraste com o elemento distanciador do tremendum" (OTTO, 2007, p. 68). Logo, o sagrado manifesta-se e se constitui como mistério: de um lado, ele é mistério tremendo; de outro, é mistério fascinante. Essas são categorias paradoxais que formam uma harmonia de contrastes, uma vez que o sujeito religioso se encontra diante de um terror e, ao mesmo tempo, com um sentimento de fascínio.

Para Otto, em toda a história das religiões verificamos essa harmonia de contrastes (*Kontrast-harmonie*) presentes na experiência humana do divino. Sendo assim, "[...] o que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para nossa psique, ele tem de sedutor e encantador" (OTTO, 2007, p. 68). Esse mistério fascinante é algo

---

[48] Em nota de rodapé, encontramos a explicação de Otto, onde ele nos diz que o termo reconciliar pode ter perdido esse sentido com o passar do tempo e vindo o termo "adorar" assumir lugar na designação do ato religioso.

encantador, que chega a nos conduzir a delírios e inebriamentos, formando aquilo que Otto denomina de "[...] o elemento dionisíaco entre os efeitos do *nume*" (OTTO, 2007, p.68). Transferindo esses conceitos irracionais para o campo dos conceitos racionais, podemos usar palavras como amor, misericórdia e bondade, entre outras. Tais palavras esquematizam nossas noções sobre o divino, sendo que esses aspectos naturais são sempre extraídos da experiência psíquica; a diferença é que, quando remetidos ao sagrado, esses termos são concebidos de forma absoluta.

Os termos supracitados são de extrema importância para transmitir em conceitos esses aspectos da experiência religiosa, "[...] entretanto, eles de forma alguma a esgotam" (OTTO, 2007, p. 69). O autor ressalta que, ao usarmos conceitos como a ira tal palavra não esgota a intensidade do elemento arrepiante, da mesma forma que a atitude misericordiosa também não exaure a peculiaridade beatífica que contém a experiência do divino, visto que nela habita sempre algo mais que isto. Disso emerge a consciência dos limites da linguagem humana e também a clareza de que essa

> [...] experiência é sempre de algo além de nossas forças e além de nossa compreensão. Surge no mundo normal e abre-se para um mundo que está além de nós. É sempre uma experiência de "ir além" de nossas categorias normais (EDWARDS, 1995, p. 78).

Portanto, somente o receio não dá conta de explicitar o desejo que habita no ser humano de ser possuído pelo numinoso. E presenciamos essa tentativa naqueles curiosos atos, ritos e métodos sacramentais de comunhão [com o transcendente divino] pelos quais o sujeito crente busca tomar posse do *numem,* e isso é feito quando "[...] por muitos estranhos procedimentos e criativas intermediações, a pessoa religiosa procura apossar-se do misterioso em si, encher-se dele, inclusive identificar-se com ele" (OTTO, 2007, p. 70).

Esses processos se dão de dois modos: de um lado, temos a identificação de si mesmo com o numinoso, seja mediante ao ato cultual ou por consagração *(Weihe)*; por outro lado, temos os processos xamanísticos da possessão através do êxtase. Aqui, o desejo é o de "tomar posse do nume" a fim de obter seu poder milagroso para fins naturais.

Para Otto, o primeiro estado da "possessão" passa a ser a meta do sujeito crente, pois quem dele fez a experiência entra num estado beatífico *(Seligkeit)* que não pode ser confundido nem proporcionado pelos bens profanos que almeja os processos da magia. E, com isso, podemos afirmar que aí se dá o início da vida religiosa. Portanto, detectamos que, no elemento fascinante,

> [...] o mistério é vivenciado em seu elemento positivamente real e na sua qualidade intrínseca, a saber, como algo extremamente beatífico, a ponto de não se poder declarar nem expressar essa beatitude por meio de conceitos, mas apenas experimentá-lo [...] e ao permeá-los e incandescê-los, o enlevo beatífico faz deles mais do que a razão entende e afirma a seu respeito. Ele concede a paz que está acima de todo entendimento. A língua somente balbucia a respeito. E só por imagens e analogias é que o enlevo beatífico dá uma remota, precária e confusa noção do que ele é (OTTO, 2007, p. 70).

Nesse sentido, Otto cita o hino[49] de Ernst Lange, pois quando lemos tais versos percebemos que a qualidade positiva do numinoso não depende das condições de expressá-lo pelas lógicas da racionalidade, mas "[...] ele pode ser apreendido intensivamente, plenamente "entendido", profundamente apreciado exclusivamente com, em e a partir do sentimento em si" (OTTO, 2007, p. 70).

O elemento fascinante também pode ser notado na devoção individual ou na celebração coletiva, quando esta é conduzida com seriedade e profundidade. Vale dizer isso, uma vez que atualmente estamos diante de muitas práticas litúrgicas que evidenciam outros fatores da existência em detrimento de uma autêntica relação entre criatura e criador. Nessa experiência, o aspecto fascinante invade a alma humana, preenchendo-a de modo fantástico e até inefável. Teresa de Jesus (1515 – 1582) atesta que a alma humana em frente ao divino entra num estado muito diferente de todos os outros sentimentos porque "[...] nesse estado, a alma não sabe o que fazer: se fala, se fica em silêncio, se ri ou se chora. É um glorioso desatino, uma loucura, onde se aprende a verdadeira sabedoria, sendo para a alma uma maneira deleitosa de se regozijar" (TERESA DE JESUS, 2002, p. 104-105).

---

[49] "Ó deus, profundeza sem fundo,/Como poderei conhecer-Te o bastante,/Tu grandes alturas, como há minha boca/De designar-Te pelas qualidades./ És um oceano incompreensível:/Submerjo em Tua misericórdia./ Meu coração está vazio de sabedoria autêntica, / Abraça-me com os Teus braços./Eu bem que gostaria de imaginar-te/ E apresentar-Te aos outros./ Mas dou-me conta da minha deficiência./Como tudo que és/ Não tem fim nem começo,/Fico privado de todos os sentidos"(LANGE,Ernst; apud, BARTELS; apud, OTTO, 2007, p.71).

Nisso presenciamos o irracionalismo do autor e, assim sendo, em todas essas manifestações,

> [...] o que se revela é uma estranha e poderosa experiência de um bem que só a religião conhece e que é irracional por excelência; a psique, por intuição e diligência, sabe a seu respeito e o reconhece por trás de símbolos obscuros e insuficientes. Essa circunstância indica que acima e por trás da nossa natureza racional está oculto algo último e supremo na nossa natureza, que não é satisfeito ao se suprirem e saciarem as necessidades das nossas pulsões e desejos físicos, psíquicos e intelectuais. Os místicos chamam-no de "fundo d' alma" (OTTO, 2007, p. 75).

Otto, como filósofo das religiões, reconhece as experiências de graça e renascimentos fora do cristianismo. Ele cita como exemplo o Nirvana de Buda, pois para ele nesse acontecimento igualmente presenciamos o aspecto fascinante "[...] que também pode levar seus adeptos ao entusiasmo" (OTTO, 2007, p.77). Nesse sentido, o pensador alemão relata seu próprio encontro com um monge budista e esse cenobita diz que o Nirvana é um gozo indizível. Deste modo percebemos que, mesmo que tais experiências sejam de natureza bem diferente da religião cristã, nelas podemos, também, perceber algo de fascinante por excelência.

2.7 A MÍSTICA COMO EXPERIÊNCIA IRRACIONAL DO SAGRADO

Otto assegura que o numinoso é originalmente irracional e tal modo de pensar tem suas bases no pensamento místico. Notamos isso porque ele cita o místico alemão Claus Harms (1778- 1885) que na tese 36 do ano de 1817 afirma que "[...] quem conseguir apoderar-se da primeira letra da religião, isto é, "sagrado", com sua razão, que me convoque!" (OTTO, 2007, p. 99). O divino é essencialmente incompreensível e inefável, pois ele "escapa" ao entendimento humano transcendendo nossas categorias racionais. Portanto, toda tentativa de entender apenas racionalmente o objeto numinoso é, de antemão, fracassada. Nesse sentido, Otto enfatiza que

> [...] segundo a nossa teoria, esses aspectos devem encontrar-se principalmente na "teologia mística", na medida em que ela se caracterize pela "exacerbação do irracional na idéia de Deus". E esse é de fato o caso. A mística tem, por natureza e primordialmente, uma teologia do espantoso, do "totalmente outro" (OTTO, 2007, p.62).

Por conseguinte, o misticismo defende que o divino está além do acesso conceitual e sendo a via da contemplação, a possibilidade do encontro do humano com o

numinoso. Nesse sentido, temos as palavras de João da Cruz, que compreende "[...] a contemplação, pela qual o entendimento tem mais alta notícia de Deus, que se chama teologia mística ou sabedoria secreta de Deus, porque está escondida para o próprio entendimento que a recebe" (CRUZ, 2002, p.212). Essa forma de pensar se aproxima do pensamento de Otto e é dela que falaremos a seguir, uma vez que "[...] em todo misticismo aparece essencialmente a exaltação dos elementos não-racionais da religião" (BIRCK, 1993, p. 39).

Antes de entramos no assunto supracitado, faz-se necessário voltar um pouco na história para situar melhor o assunto. Sabemos que o embate entre aristotelismo e platonismo foi um dos principais assuntos das disputas filosóficas da Idade Média. Vimos, em algumas páginas anteriores, que o pensamento de Platão e Aristóteles teve grande influência no cristianismo. E que, com o processo de racionalização, a teologia foi adquirindo uma estrutura racionalmente organizada.

Com João Duns Escoto, temos o prelúdio da separação entre fé e razão (filosofia e teologia). Para Duns Escoto, é necessário que se delimitem os campos de atuação tanto da filosofia quanto da teologia, pois existem diferenças no modo de proceder de cada ciência, e, sendo assim, Escoto põe em cheque as pretensões especulativas da teologia escolástica. Tal fato ganhou ainda mais força com Guilherme de Ockham, que defende a independência da fé em relação à razão, uma vez que, para ele, os artigos de fé não são prováveis nem possíveis de demonstração. Com isso, nesses dois pensadores detectamos a impossibilidade da interpretação racional das verdades da fé, já que eles atestam que a razão não possui condições necessárias para oferecer para a fé o suporte adequado.

Com o abalo provocado por esses pensadores medievais, a experiência religiosa estava diante do seguinte dilema: se a razão não consegue mais justificar a relação entre criatura e criador, qual será agora o caminho para estabelecer tal relação? Então a fé, não sendo demonstrável, nem plausível mediante a razão, seria uma mera loucura? Como a razão não é mais o caminho praticável, em seu lugar emerge o misticismo[50] como novo caminho para a experiência religiosa.

---

[50] Podemos citar como exemplo o misticismo especulativo alemão que defendia a impossibilidade de um acesso à experiência religiosa apenas pelas lógicas da racionalidade. Possui também características especulativas, pois está permeado de elementos neoplatônicos e da teologia negativa. Mestre Eckehart (1260 –

Para falarmos da experiência mística, iremos nos reportar ao pensamento de João da Cruz (1542-1591), que é considerado um dos maiores místicos de todas as épocas. Ele é também um tipo de homem que conseguiu ultrapassar os limites temporais, culturais e religiosos, daí podemos incluí-lo na seleta lista de nomes como Francisco de Assis, Gandhi, Tagore, madre Teresa de Calcutá, entre outros tantos nomes. Isso faz com que o pensamento de João da Cruz tenha se tornado um patrimônio, não de uma religião apenas, mas de toda humanidade que deseja compreender melhor a sede do humano pela experiência do divino.

Supomos que, com sua experiência com Deus, ele desejou também ensinar o caminho para aqueles indivíduos que pretendiam se lançar na aventura mística. Portanto, o intento deste monge carmelita foi transmitir o conteúdo dessa experiência de maneira ordenada e, principalmente, didática, e por tal motivo é evidente em suas obras os avisos e dicas que, segundo ele, facilitam o principiante na procura por Deus.

João da Cruz, no poema "noite escura" ancora-se em Gregório de Nissa, pensador capadócio do século IV, para o qual a escuridão é um metáfora que expressa alguma coisa de obscuro e não evidente para o intelecto humano, uma vez que o objeto de tal experiência trata de algo desconhecido e invisível para nosso intelecto. Gregório conclui, então, que Deus faz das trevas seu esconderijo. Esse monge carmelita descalço dá seguimento na tradição espiritual cristã e ressalta que a união com Deus acontece apenas na escuridão do não conhecimento objetivo de sagrado. Com isso, a "noite escura" simboliza a mais íntima experiência com o divino, na qual João da Cruz emprega suas faculdades imaginativas e encontra essa ideia para expressar aquilo que é inexprimível. Além da expressão analógica do sanjuanista "noite escura", temos outras imagens usadas por outros místicos para expressarem tal encontro pessoal com o divino. Por exemplo, é comum o uso de termos como "fogo divino" e "chama abrasadora" "Deus oculto" "Deus desconhecido" É obvio que, ao versar sobre uma experiência de cunho espiritual, tais expressões são apenas

---

1327) é um dos principais expoentes desse movimento místico. O traço marcante de seu pensamento é a procura pela justificativa da fé pela experiência afetiva, uma vez que a fundamentação pelo uso da razão não encontra mais suporte no meio de tantas críticas. Otto faz o seguinte comentário sobre esse místico do medievo: "a mística tem, por natureza e primordialmente, uma teologia do espantoso, do "totalmente outro". Por isso, como no Mestre Eckehart, ela muitas vezes se torna uma teologia do inaudito, das coisas diferentes e estranhas *[nova et rara],* ou como diz a mística maaiana, uma ciência do paradoxal e das antinomias, e de um modo geral, um ataque contra a lógica natural (OTTO, 2007, p. 62).

utilizadas com a finalidade de "[...] traduzir, em termos imperfeitos, uma experiência indizível de união" (MESLIN, 1992, p.325).

A experiência mística se apresenta até mesmo como algo paradoxal, pois defende que o espírito humano tem acesso ao divino, mesmo que este Ser continue invisível e incompreensível. Usa-se, assim, expressões contraditórias para verbalizar uma experiência como sendo um ato de "conhecer" que não é conhecer. Vale citar os versos do poema "noite escura" de João da Cruz que resumem bem esse aspecto contraditório de tal experiência. Vejamos:

> Quanto mais alto se sobe,
> Tanto menos se entendia,
> Como a nuvem tenebrosa
> Que na noite esclarecia;
> Por isso quem a sabia
> Fica sempre não sabendo,
> Toda a ciência transcendendo
> (CRUZ, 2002, p.39).

Para a tradição mística cristã, a contemplação é uma "união amorosa" com Deus, a qual foge do conhecimento empírico e conceitual. Por isso a metáfora "noite escura" mostra bem essa experiência, pois o intelecto está em escuridão em frente a algo totalmente desconhecido. E, por tal motivo, o melhor caminho "[...] para chegar, pois, a ele (Deus) há de proceder antes não compreendendo do que procurando compreender; deve antes pôr-se em trevas do que abrir os olhos, para receber melhor a iluminação do raio divino" (CRUZ, 2002, p.212).

O mistério divino permanece e permanecerá inacessível à inteligência humana. E isso sobrevém, segundo João da Cruz, devido ao fato de que,

> se falamos do ponto de vista sobrenatural, na medida em que pode existir nesta vida, não tem o entendimento as disposições requeridas nem a capacidade conveniente, estando preso no cárcere do corpo, para a percepção de uma notícia clara de Deus (CRUZ, 2002, p. 210).

Mas, com isso, poderíamos nos questionar: por que refletir sobre uma experiência quando a mesma se constitui de algo indizível? A resposta está no fato de que

esses místicos, apesar de terem feito experiências com o sobrenatural, não deixam de serem seres humanos, e por tal motivo justifica-se a necessidade de reflexão sobre essa experiência espiritual. Segundo o pensamento de Teresa de Jesus, esse fato também nos mostra que, no campo das

> [...] coisas espirituais; não se sabem exprimir, mas entende-se por elas quão baixa é a nossa natureza para compreender as imensas grandezas de Deus. Não somos capazes de entender nem mesmo uma dessas pequeninas parcelas (TERESA DE JESUS, 2002, p. 549).

Para João da cruz, durante a experiência mística o ser humano sente um suave deleite. E essa percepção é semelhante ao sentimento fascinante que, segundo Otto, se faz presente no divino, pois, para nosso pensador, na mística "se faz presente o "algo mais" do elemento fascinante" (OTTO, 2007, p. 73). Recorrendo aos termos poéticos da bíblia, temos a expressão contida no Salmo 34, 9: "provai e vede como Javé é bom".

O interessante é que na mística, o elemento irracional recebe um maior enfoque, uma vez que os grandes místicos "[...] não pensam Deus, como os metafísicos e os teólogos, e não tentam captá-lo em categorias intelectuais" (MESLIN, 1992, p.325). Pois nesse âmbito, o indivíduo deixa os conceitos e imagens que possui do sagrado e se coloca apenas com uma postura afetiva diante do objeto de veneração. Com isso, podemos compreender que "[...] é uma experiência da presença de Deus e da união íntima com ele que ocorre sem o uso de conceitos e imagens" (EDWARDS, 1995, p.115-116).

O sujeito da experiência mística tem a consciência de sua individualidade e sabe que existe uma grande diferença entre seu ser e o objeto cultuado. Por isso, ele concebe essa sua individualidade como um obstáculo para a realização da união com o absoluto. Logo, para que aconteça a desejada união é necessário um desprendimento "pois a experiência mística não tem outro sentido senão à renúncia ao ego e o vazio em si mesmo, a fim de se unir ao Outro" (MESLIN, 1992, p. 322). Essa "aniquilação" do eu acontece numa profunda experiência religiosa na qual o indivíduo se encontra "diante do objeto de absoluta grandeza, pressentido pelo sujeito, temos como sentimento correspondente o aniquilamento; o sentimento de nada ser; o sentimento de ser criatura" (BIRCK, 1993, p. 35). Vale enfatizar que,

para esse acontecimento, faz-se sempre necessária uma abertura e uma aceitação do sujeito religioso que se lança nessa busca espiritual com o intuito de preencher seu ser.

O testemunho de um místico não é sobre o objeto que ele afirma ter experimentado, mas trata-se de um testemunho no qual ele apenas relata as sensações e estados vividos por esse sujeito. Ilustrando isso, temos a imagem de Teresa d'Ávila, que nos fala de uma gota d'água que se mistura na imensidão do oceano, então esse encontro com o divino porta peculiaridades inefáveis. Por isso Otto diz que

> [...] é preciso ressaltar aqui que é impossível dizer o que na verdade se vivenciou em tais experiências, e elas podem desembocar em excitado enlevo, deixando a pessoa fora de si, numa exaltação que muitas vezes tange o bizarro e o anormal (OTTO, 2007, p. 75).

Assim sendo, toda experiência mística emerge com a passividade do sujeito que acredita eliminar a separação existente entre criatura e criador. Essa resignação em Deus pode ser concebida como uma situação em que a pessoa "[...] percebe a ação poderosa de um Outro que não é ele mesmo" (MESLIN, 1992, p. 324).

Entretanto, os místicos usam apenas uma linguagem simbólica quando falam dessa união com Deus. Esse assemelhar-se ao divino não deve levar-nos a crer que, dessa experiência, exista uma total identidade entre o místico e Deus, não havendo assim mais distinção entre o que é humano e o que é majestoso. Isso trata de um esquema metafórico e, sendo assim; "[...] a união mística jamais chegou a uma mudança ontológica do homem em Deus" (MESLIN, 1992, p. 323).

Portanto, para João da Cruz, é preciso que a razão reconheça algumas situações para as quais ela não possui condições suficientes para formular conceitos e conhecimentos, sobretudo, especificamente, no campo da experiência interna que o homem faz de Deus. Com isso, o carmelita orienta e indica que

> [...] é mister saber que existem duas vias por onde o entendimento chega ao conhecimento e à inteligência das coisas: uma natural e outra sobrenatural. A via natural abrange tudo que o entendimento pode alcançar, seja por meio dos sentidos corporais, seja por sua própria perspicácia. A via sobrenatural diz respeito a tudo quanto recebe o entendimento de modo superior à sua capacidade e aptidão natural (CRUZ, 2002, p. 215).

Com isso, podemos concluir que, na mística, não é pela via da razão que se chega à experiência do divino, mas pela via do sentimento e contemplação de um poder que o ser humano julga superior.

2.8 O MOMENTO CARISMÁTICO COMO ELEMENTO IRRACIONAL DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA FUNDANTE

A análise ottoniana do aspecto irracional como momento fundante das religiões se aproxima do caráter carismático que possui a religião a qual nos relata o sociólogo alemão Max Weber. Vale lembrar que, baseado em Weber, faremos uma abordagem sociológica da religião, mesmo sabendo que essa não é a perspectiva de trabalho de Otto. Porém, a seguir, mostraremos que o momento carismático que nos relata Weber torna-se algo original e presente no surgimento de todas as religiões. A semelhança está no fato de o elemento irracional se encontrar muito presente nessa fase da vida religiosa, pois a explicação weberiana trata da experiência religiosa nascente, sem a presença das burocracias e racionalizações que, necessariamente, emergirão no decorrer do tempo.

Para esse sociólogo, na experiência religiosa fundante encontramos a presença de um líder carismático que possui dons extraordinários e que também porta uma nova mensagem que lhe fora revelada pelos deuses. Geralmente esses líderes são os principais fundadores das religiões que hoje existem. Nessa experiência acontece o rompimento com as antigas formas de religiões, pois esse guia traz uma inédita mensagem religiosa em oposição às estruturas vigentes. Destarte, é em virtude da dominação carismática que

> [...] se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto como "líder". O modo objetivamente "correto" como essa qualidade teria de ser avaliada, a partir de algum ponto de vista ético, estético ou outro qualquer, não tem importância alguma para nosso conceito: o que importa é como de fato ela é avaliada pelos carismaticamente dominados[51]- os "adeptos" (WEBER, 2004, p.33).

[51] Em Max Weber, "dominação é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis" (WEBER, 2004, p. 33). E segue ele dizendo que; "em cada caso individual, a dominação ("autoridade") assim definida pode basear-se nos mais diversos motivos de submissão: desde o hábito inconsciente até considerações puramente racionais, referentes a fins. Certo

A validade do carisma sempre é consolidada por provas milagrosas oriundas do líder. Se com o passar do tempo esse líder perde sua força heróica e mágica, isso traz, consequentemente, a perda de sua dominação restando-lhe apenas [...] a possibilidade de desvanecer sua autoridade carismática. Esse é o sentido genuíno da dominação "pela graça de Deus" (WEBER, 2004, p. 159).

No momento carismático não existem normas, regras litúrgicas, funções fixas e nem um quadro administrativo, muito menos uma organização hierárquica da religião. Assim sendo, "não há regulamento algum, nem normas jurídicas abstratas, nem jurisdição racional por elas orientada, nem sabedorias ou sentenças jurídicas orientadas por precedentes tradicionais [...]" (WEBER, 2004, p. 160). Os cultos são caracterizados por fortes expressões emocionais e espontâneas que não precisam de roteiros para serem executados. A seguir, citaremos Weber apontando em que sentido o modo de pensar do sociólogo se aproxima da abordagem irracional de Otto. Vejamos:

> [...] a dominação carismática, como algo extracotidiano, opõe-se estritamente tanto à dominação racional, especialmente a burocrática, quanto à tradicional, especialmente a patriarcal e patrimonial ou a estamental [...] a dominação burocrática é especificamente racional no sentido da vinculação a regras discursivamente analisáveis; a carismática é especificamente irracional o sentido de não conhecer regras. A dominação tradicional está vinculada aos precedentes do passado e, nesse sentido, é também orientada por regras; a carismática derruba o passado (dentro de seu âmbito) e, nesse sentido, é especificamente revolucionária (WEBER, 2004, p. 160).

Atualmente se poderia questionar, e não sem várias razões, a autenticidade da experiência religiosa desses líderes carismáticos, uma vez que nos dias de hoje pululam vários desses tipos de condutores espirituais. Não descartamos a possibilidade do charlatanismo, entretanto, preferimos situar esses líderes carismáticos como aqueles principais fundadores das grandes tradições religiosas como, por exemplo, Buda, Maomé e Jesus. Pois, de fato, tais homens[52] portavam uma nova mensagem religiosa, e, segundo Otto, indivíduos assim experimentaram algo de "sobrenatural" e, portanto, esse determinado acontecimento singular "[...]

---

mínimo de vontade de obedecer, isto é, de interesse (externo ou interno) na obediência, faz parte de toda relação autêntica de dominação" (WEBER, 2004, p. 139).

[52] Utilizamos o termo homem, uma vez que não temos objetivos de esclarecer conceitos teológicos de cunho cristão sobre o mesmo.

trata-se do valor numinoso, o protofundamento *(Urgrund)* e origem irracional primeira de todos os possíveis valores objetivos" (OTTO, 2007, p. 91).

Entretanto, uma experiência baseada apenas no líder carismático é sempre algo temporário devido ao fato de estar vinculada somente na personalidade do seu líder, e isso faz com que vá perdendo força para agregar novos adeptos, por isso, para Weber, essa experiência fundante "[...] tem de modificar substancialmente seu caráter: tradicionalizar-se ou racionalizar-se (legaliza-se), ou ambas as coisas, em vários aspectos" (WEBER, 2004, p. 162). No capítulo seguinte, retomaremos o sociólogo alemão para mostrarmos a necessidade do elemento racional que se faz presente no processo de institucionalização da religião, pois sem esse fator todas as formas de religiões que um dia emergiram de um líder carismático teriam sua extinção no decorrer de alguns anos. Concluímos que a existência de muitas religiões tradicionais deve-se à certeza de que o elemento racional e os processos que o envolvem no campo religioso constituem um dos fundamentos para a existência das tradições religiosas em nossas sociedades contemporâneas.

Neste capítulo, mostramos o lado irracional da noção humana de sagrado. E seguindo os passos de Otto, enfatizamos que, na experiência religiosa, "[...] Deus é conhecido antes por meio da união amorosa e devota que pelo árido discurso conceitual" (EDWARDS, 1995, p.13). Por isso, a via da irracionalidade ottoniana se justifica como um caminho para a experiência humana do divino. No capítulo seguinte, abordaremos os aspectos racionais que igualmente possui o sagrado, pois sem os mesmos a religião desembocaria num extremo fanatismo que traz numerosos riscos para a sociedade.

CAPÍTULO 3. OS ASPECTOS RACIONAIS DO SAGRADO

3.1 O SAGRADO E SEU ELEMENTO RACIONAL

Até o momento mostramos a experiência humana do sagrado em seus aspectos irracionais. A partir de agora, iniciamos a parte mais difícil dessa dissertação, pois pretendemos mostrar que Otto deixou explícito em seus escritos o equilíbrio e a necessidade do elemento racional na religião. É evidente que os aspectos irracionais são tratados com maior ênfase no decorrer de seus escritos, especificamente na obra, *O Sagrado.* Com isso, a posição de Schaeffler é verdadeira ao afirmar que é preciso "[...] especificar que Rudolph Otto [...] elaborou com maior claridade os momentos irracionais do que os racionais" (SCHAEFFLER, 1983, p. 89). A tentativa é mostrar que os aspectos racionais do sagrado que nos relata Otto são de grande importância para a existência da religião. E a influência é ainda mais notória quando se faz uma aplicação prática na vida dos sujeitos religiosos. Daí emerge o desejo de interpretar o elemento racional do sagrado como suporte para analisar muitos comportamentos religiosos que excluem, em demasia, a racionalidade das experiências religiosas, e isso tem como consequência uma influência negativa na vivência religiosa e também em sociedade.

Defendemos em nossa investigação filosófica que a religião deve ser capaz de mesclar os elementos irracionais com os racionais, emergindo, assim, o equilíbrio indispensável entre ambos os fatores constitutivos da noção humana de sagrado, pois é inconfundível que "[...] o ato religioso associa [...] os momentos da racionalidade e da irracionalidade" (GRANGER, 2002, p. 83). É somente dessa forma que a religião conseguirá manter viva a experiência religiosa, e, ao mesmo tempo, terá possibilidade de estabelecer diálogo com as novas necessidades do mundo pós-moderno por vias racionais. Por isso, após fundamentar os fatores irracionais e racionais em Otto, abordaremos a evidente e necessária função do fator racional para a religião. Nenhuma religião pode ser composta apenas por aspectos irracionais, uma vez que qualquer instituição religiosa que deseja não desaparecer no curso histórico precisa estabelecer algumas normas e regras de cunho racional. Nesse sentido, "[...] coloca-se o problema filosófico no estudo de Otto: como

relacionar o elemento não-racional na categoria do sagrado (numinoso) com o mundo conceitual da linguagem religiosa?" (BIRCK, 2003, p. 64).

Otto assegura que a ideia humana de sagrado é constituída de dois elementos: de um lado, situa-se o elemento irracional (objeto); de outro, o racional (predicado). Segundo Birck, isso "significa dizer que o objeto próprio do sagrado é o numinoso (não-racional), que é esquematizado por predicados racionais e morais (BIRCK, 1993, p. 85). Uma das características do protestantismo consiste na tentativa de enquadrar o objeto numinoso, e isso faz com que a religião seja identificada e justificada com bases racionais e morais. É bem provável que esse seja um dos principais motivos que levou Otto a mostrar o lado irracional da religião. Mas mesmo fazendo isso, o autor jamais postulou a exclusão do aspecto racional na ideia de sagrado. Seu principal intuito é mesclar os conceitos racionais com os irracionais. Portanto, a tentativa ottoniana é a proposta de um sadio equilíbrio entre ambos aspectos.

No capitulo anterior, foi mostrado que Otto visava a resguardar o elemento irracional, pois somente mediante a ele é que se pode falar de uma experiência religiosa *sui generis.* O autor afirma a superioridade de uma religião e seus aspectos racionais na medida que ela é capaz de ser sistemática e possuir algumas noções claras sobre o sagrado. Daí,

> se chamarmos de racional um objeto que pode ser pensado com essa clareza conceitual, deve-se caracterizar como racional a essência da divindade descrita nesses atributos. Somente por intermédio deles é possível "fé" como convicção com conceitos claros, à diferença do mero "sentir" (OTTO, 2007, p. 33).

Isso atesta o fato de que a religião não poderá ser fundada apenas na extravagância mística e isenta de qualquer possibilidade de ser racionalizada. O que pode acontecer é que "[...] na ideia de Deus, o aspecto racional pode preponderar sobre o irracional, talvez o excluindo totalmente; ou o inverso" (OTTO, 2007, p. 35). Um dogmatismo exacerbado confirma a primeira parte da formulação anterior, enquanto um demasiado misticismo atesta a última parte da sentença ottoniana. Portanto, "[...]

há, de algum modo, uma relação entre as duas concepções e existe a possibilidade de harmonizá-las" (OTTO, 1913 b, p. 21) [53].

Durante o processo evolutivo natural das religiões, aconteceu uma conexão entre os elementos irracionais e racionais na ideia de sagrado. Os aspectos racionais esquematizaram os aspectos irracionais mediante o uso de princípios a priori. Por exemplo, o aspecto *tremendum*, com suas características repulsivas e distanciadoras do numinoso foram esquematizados por meio de conceitos racionais como vontade moral e justiça divina. O *fascinans*, com sua característica de atração, foi aos poucos recebendo esquematização mediante conceitos como amor, bondade, misericórdia, graça divina.

Na transmissão da fé pela pregação, pelo ensino catequético, sobressai o mundo conceitual da religião. É evidente que nesse campo o aspecto racional situa-se em primeiro plano, "[...] uma vez que toda linguagem, enquanto constituída de palavras, pretende transmitir principalmente conceitos. E quanto mais claros e unívocos os conceitos, melhor a linguagem" (OTTO, 2007, p.34). A linguagem faz com que o sentimento religioso de cunho irracional relacione-se com a racionalidade à medida que aquela experiência é falada. Nisso verifica-se que a linguagem é um bom exemplo no qual se capta a interpenetração entre o irracional e o racional na noção de sagrado.

As noções racionais são fundamentais na ideia humana de sagrado, destacando que elas jamais esgotam ou definem plenamente o objeto numinoso, uma vez que sua essência é inefável. Entretanto, o numinoso deve e pode ser, ao menos de algum modo, compreendido, caso contrário, nada se poderia averiguar sobre o mesmo. Nesse sentido, o próprio Otto diz que

> [...] de alguma maneira, ele precisa ser apreensível; não fosse assim, nada se poderia dizer a seu respeito. Nem mesmo a mística, ao chamá-lo de *árreton* [inefável], queria dizer que ele não seria apreensível, senão ela só poderia consistir silêncio. Mas justo a mítica geralmente foi bastante loquaz (OTTO, 2007, p.34).

Otto compreende que o aspecto racional é algo que permite a compreensão por intermédio do pensamento conceitual. Geralmente empregamos certos atributos

[53] Tradução nossa

para descrição das divindades a fim de tornar essas noções acessíveis ao entendimento, assim, o elemento racional funciona como predicador do aspecto irracional. Vale ressaltar que os predicados não esgotam a inefabilidade do numinoso. Atributos como todo-poderoso, onipotente, sumo bem, são conceitos importantes, que possibilitam o aparecimento das doutrinas religiosas, e principalmente o ensinamento da fé. Esses predicados são sintéticos e estão diretamente na dependência do objeto numinoso do qual não captamos sua profundidade.

Otto defende o elemento racional como parte essencial do sagrado, sendo esse aspecto o que sustenta e, ao mesmo tempo, torna-se necessário para a transmissão da fé e para a formulação de bases éticas que estão presentes na grande maioria das religiões. Embora reconhecendo que as reflexões de Otto estivessem marcadas por um forte etnocentrismo típico de sua época, temos sua afirmação quando se trata de falar sobre a necessidade do elemento racional no sagrado. Ele diz que "[...] o cristianismo possui esses conceitos e os possui com maior clareza, nitidez e completude, o que constitui um sinal fundamental da sua superioridade sobre outros níveis e formas de religião" (OTTO, 2007, p. 33). Portanto, o autor pretende mostrar que, tanto o elemento racional como o irracional, devem fazer parte da experiência humana do divino.

3.2 OS ELEMENTOS IRRACIONAIS E RACIONAIS DO SAGRADO COMO CATEGORIAS *A PRIORI*

Nessa pesquisa, mostramos que o sagrado se apresenta tanto como uma categoria composta do elemento irracional, como, também, do elemento racional. Por isso, a proposta do equilíbrio entre ambos componentes torna-se justificada. O próprio Otto é quem assevera que "é preciso afirmar com todo rigor que em ambos os aspectos se trata de uma categoria estritamente a priori" (OTTO, 2007, p. 150). O tema do a *priori* religioso em Otto é um assunto complexo. Nesse ponto, é visível que o autor foi consideravelmente influenciado pela doutrina de Fries[54] na qual assegura o papel

[54]Jakob Friedrich Fries (1773 -1843), filósofo, físico e matemático alemão. Estudou na universidade de Leipzig e posteriormente na Universidade de Jena, tendo como professor Fichte. Em 1805 foi nomeado professor extraordinário em Jena. Esse autor é um dos principais para o surgimento do movimento neokantiano que

do sentimento religião. Fries não defende um *a priori* específico para a religião. Na sua compreensão, existe um a *priori* na contemplação estética da natureza. De início, Otto adere a essa posição de Fries e rejeita totalmente a possibilidade de encontrar princípios apriorísticos no religioso. Isso fica evidente na época da redação de sua obra *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* (1909), na qual Otto claramente descarta a busca deste a *priori* no campo religioso. Assim sendo, a tentativa de encontrar e fundamentar a experiência religiosa com bases em noções *a priori* será assunto de *Das Heilige.*

Para Otto, habita no ser humano um instinto religioso, ou melhor, uma predisposição da razão humana que propicia e faz desembocar o sentimento religioso. O numinoso e os sentimentos que dele originam são conceitos puros do entendimento que não possuem origens nas percepções sensíveis, as quais não devem ser entendidas como resultado de um agrupamento de percepções que resultariam na formulação de um conceito. Esta propensão para a experiência do sagrado é peculiar do espírito do homem que se ancora num conhecimento a *priori*.

Na obra *Crítica da Razão Pura* especificamente na estética transcendental, Kant entende que o intelecto humano não pode ultrapassar os limites da sensibilidade, embora todo o conhecimento humano seja iniciado com a experiência. Assim, o conhecimento acerca de Deus torna-se impossível, uma vez que esse objeto não faz parte da realidade empírica. O intelecto, então, fica impedido de formular, com clareza e objetividade, um conceito objetivo sobre a divindade. Deste modo, Kant afirma que o conhecimento sobre Deus é impossível na dimensão da razão. E, para

---

aconteceu no fim do século XIX. O slogan dessa trajetória ficou conhecido como "Back to Kant" uma vez que Hegel e seus discípulos reduziram à lógica a única fonte da cognição humana. Por isso, segundo Fries se fazia preciso rejeitar Hegel e retornar a verdadeira filosofia crítica que se encontrava nos escritos de Kant. Porém, também eram necessárias algumas alterações correções nos equívocos kantianos, desse modo era preciso continuar e ir além de Kant. O intuito de Fries está presente na sua obra capital *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* (*Nova crítica o crítica antropológica da razão*), de 1807. Nesse escrito, Fries almeja dar uma nova fundamentação à teoria crítica de Kant. Fries também é considerado o fundador do princípio do pressentimento (*Ahndung*) a fim de escapar do dilema fé e saber, assim ele introduz o papel do sentimento e da estética como princípios de ação. Isso talvez se explica pelas influências recebidas de Friedrich Schleiermacher, e especialmente, do poeta Johann Goethe. Fries estabeleceu vários debates com Hegel, que era seu principal "rival" filosófico. Na obra *Ciência da Lógica*, Hegel afirmou a superficialidade da filosofia de Fries, que para ele estava baseada mais nos sentimentos do que na razão, portanto, a metodologia friesiana não era suficientemente científica. Anos mais tarde, na *Filosofia do Direito,* Hegel criticou o envolvimento de Fries nos acontecimentos políticos e estudantis. Fries responde às objeções hegelianas acusando-o de defender a ordem existente e sua posição privilegiada. Para ele, as teorias de Hegel tendiam para defender a ordem e o prestígio das autoridades da Prússia.

ele, a teologia natural se equivoca porque “[...] pensa um objeto que não só para nós não pode ser um objeto da intuição, mas nem sequer para si próprio pode ser, de algum modo, um objeto da intuição sensível [...]” (KANT, 1999, p. 53). Com isso, toda tentativa da razão de conhecer e provar a existência de Deus irá “[...] resultar vã, porque concerne a um conhecimento que nenhum homem pode jamais alcançar” (KANT, 1999, p. 424).

Entretanto, Kant admite a noção de Deus como um componente das ideias da razão (*Vernunft*). Segundo ele, existe uma tendência no espírito humano que busca sempre ir além da experiência, e essa estrutura *apriorística* impulsiona o ser humano na busca pelo incondicionado. O ideal por excelência da razão é Deus, que significa a perfeição absoluta entre todos os seres.

> Tal é, pois, o caminho natural da razão humana. Primeiramente ela se convence da existência de um ente necessário qualquer. Neste, ela reconhece uma existência incondicionada. A seguir procura o conceito do que é independente de toda condição, e encontra-o naquilo que é condição suficiente de todas as outras coisas, isto é, contém toda realidade (KANT, 1999, p. 365).

A visão de Kant sobre Deus é baseada em princípios a *priori*. Logo, a ideia de Deus está presente na consciência humana. Por tal motivo, faz-se necessário compreender a experiência religiosa e fundamentá-la em princípios *apriorísticos* como também fez Rudolf Otto. Mas, como falar de uma experiência religiosa cujo objeto específico (sagrado) não pode ser conhecido? Para esclarecer essa questão, é preciso mostrar como “se conhece” (vivencia) o divino e quais as particularidades e aberturas do humano para o mistério. Filósofos como Fries e Schleiermacher já haviam se debruçado sobre essas condições *a priori* presentes nos seres humanos, as quais lhes possibilitam estabelecer contato com o divino. Seguindo os passos de Kant, esses filósofos a retificam afirmando que o conhecimento pleno do divino é algo impossível. Paradoxalmente, existem no ser humano algumas condições estruturais que constituem a consciência religiosa.

Segundo Karl Rahner, “[...] o conhecimento originário de Deus não é o tipo de conhecimento em que a pessoa capta um objeto que se anuncia direta ou indiretamente desde fora, mas, antes, apresenta o caráter de experiência

transcendental" (RAHNER, 1989, p. 65). Pode-se detectar que o ser humano é um ser de transcendência, pois habita em sua essência uma procura e um desejo pelo infinito. Esse tipo de conhecer é fundado numa pré-apreensão do "ser" cuja particularidade é ser um saber atemático. Tal pré-compreensão do ser não se ancora no nada, já que do nada não se funda nada e nem se inspira meta alguma para o espírito humano. Se o humano, que é um ser finito, somente pode se auto-perceber como finito a partir do momento em que apareça nele a noção de existência de um ser infinito e diferente dele, de tal modo o homem é caracterizado como um ser de transcendência à medida que se pode detectar nele

> [...] aquela abertura apriorística do sujeito para o ser em geral, que se dá precisamente quando a pessoa se percebe envolvida na multiplicidade das preocupações, ocupações, temores e esperanças no mundo do seu dia a dia. A transcendência propriamente dita está de certa forma como que no fundo do quadro em que o homem vive na origem indispensável do seu viver e conhecer (RAHNER, 1989, p. 49).

Segundo Otto, não são possíveis conceitos como: absoluto, perfeição, necessidade e essência partindo apenas de percepções sensoriais e racionais. Tal modo de pensar assemelha-se, em parte, com o pensamento de Anselmo de Aosta, que em sua obra *Proslogion,* elaborou o argumento ontológico para demonstrar a existência de Deus. De algumas ideias que existem na mente é deduzida a existência de ser fora da mente humana. Em sintonia com isso, Otto indica que "[...] somos despachados de toda e qualquer experiência sensorial para aquilo que, independentemente de toda e qualquer "percepção", está implantado em "razão pura", no próprio espírito como sua primeiríssima origem" (OTTO, 2007, p. 150).

Esses aspectos do sagrado, nossas ideias racionais e as sensações que dele temos são, portanto, ideias e sensações puras por excelência. Otto busca encontrar em Kant o fundamento filosófico para ancorar sua teoria, uma vez que, para Otto, Kant fez "a positiva descoberta das doze categorias e estabeleceu o fato da presença delas" (OTTO, 1931 a, p.50)[55]. Com o desejo de fundamentar seu apriorismo, Otto cita a seguinte passagem da obra kantiana C*rítica da Razão Pura:* Segundo Kant

> [...] todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma, pois, do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que tocam nossos sentidos e em parte produzem por si próprios

[55] Tradução nossa

> representações, e em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e, desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? Segundo o tempo, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa com ela (KANT, 1999, p. 53).

Kant, assim, aponta que o conhecimento do mundo empírico inicia-se mediante as impressões sensórias que dele recebemos. Porém, esse pensador igualmente indica que existe uma capacidade ou uma estrutura transcendental que é acionada por aquelas impressões oriundas da realidade empírica. Segundo Otto, isso significa que "[...] temos intuições puras também *a priori*, independentes de toda experiência e, consequentemente, com uma força necessariamente universal. É um conhecimento intuitivo e de condição fundamental" (OTTO, 1931a, p. 47).

Otto interpreta Kant afirmando que o sentimento humano que surge diante do numinoso também é desse tipo, uma vez que;

> ele eclode do "fundo d'alma", da mais profunda base da psique, sem dúvida alguma nem antes nem sem estimulo e provocação por condições e experiências sensoriais do mundo, e sim nas mesmas e entre elas. Só que não emana delas, mas através delas. Trata-se de estímulo e "desencadeamento" para que a sensação do numinoso se ative, ao mesmo tempo em que, inicialmente de forma inadvertida e imediata, se entrelace e entreteça com o mundano-sensorial, para então empreender gradativa purificação, afastando de si este último e colocando-o como oposto a si próprio (OTTO, 2007, p. 151).

Otto admite que as sensações do mundo estimulam a consciência humana que, por meio de um processo gradativo, vai aos poucos purificando as experiências da realidade empírica e fazendo, assim, emergir o sentimento do "Totalmente Outro" O autor pretende mostrar que, de fato, essa sensação do numinoso constitui-se de bases cognitivas de cunho *apriorístico* pois esse tipo de experiência se distingue "[...] qualitativamente de tudo que a percepção sensorial "natural" consegue nos proporcionar" (OTTO, 2007, p. 151).

Para a compreensão do fenômeno da religião, primeiramente é preciso partir de algo no qual existe a possibilidade de alcançarmos uma explicação desse fenômeno, uma vez que "do nada, nada se explica" (OTTO, 2007, p. 152). Os fenômenos naturais podem ser explicados baseando-se em leis naturais que são imutáveis e demonstráveis. No âmbito do espírito humano (*Geist*), as coisas não funcionam

mediante regras fixas, mesmo assim, a tentativa ottoniana é encontrar "[...] no próprio espírito humano com suas características, forças e leis; é preciso pressupor o espírito humano, o qual em si mesmo não pode ser explicado" (OTTO, 2007, p. 152). Sendo assim, Otto pressupõe a existência de um potencial *a priori* no espírito humano que é despertado por estímulos, pois habita no ser humano uma tendência para a experiência religiosa. Deste modo, nosso autor conclui que

> Ninguém, que com seriedade se tenha dedicado à antropologia e à psicologia, poderá negar a existência desses "pendores" e predisposições para a religião, as quais espontaneamente podem transformar-se em instintivo pressentimento *[Ahnem]* e busca, num inquieto tatear e desejo ansioso, ou seja, podem transformar-se em impulso religioso, que somente repousará quando tiver adquirido clareza sobre si mesmo e encontrado seu alvo (OTTO, 2007, p.153).

Segundo Otto, a religião passou por um processo evolutivo no decorrer da história. Esse pensamento tem por base a concepção religiosa que também Hegel defendera, ao propor que a religião consiste num caminho necessário pelo qual o Espírito Absoluto toma consciência de si, e por tal motivo tais evoluções são passagens obrigatórias para que o mesmo, num processo de progressão dialética *(Aufheben),* assuma a face humana no cristianismo. Resumidamente, em Hegel temos a religião natural (consciência em si), a religião da arte (consciência de si para-si, e a religião revelada (consciência em si e para-si), e, assim, o Espírito segue "[...] reunindo e mantendo juntos todos esses momentos dentro de si, avançando em toda essa riqueza de seu espírito efetivo" [...] (HEGEL, 2002, p. 463).

Segundo o julgamento de Otto "[...] no início da evolução histórico-religiosa, há certas coisas esquisitas que muito pouco se parecem com "religião" como entendemos hoje" (OTTO, 2007, p. 155). No entanto, é inegável que, para Otto, em todas essas formas religiosas rudimentares detecta-se um elemento comum que a raça humana considera como sendo a presença de um ser numinoso. É justamente a presença dessa realidade numinosa que as "[...] constituem uma ante-sala da religião" (OTTO, 2007, p.155).

Otto enumera as tipologias ou ações religiosas do que para ele consistem em ante-sala da religião. Mesmo que brevemente, vale a pena citá-las: a feitiçaria, o culto aos mortos, o imaginário sobre as almas, o poder, as divindades naturais, o conto, as noções de puro e impuro. E com isso,

> os exemplos podem ser considerados “pré-religião”, mas não no sentido de explicarem religião e por que ela é possível; pelo contrário, eles próprios somente são possíveis e explicáveis com base num elemento religioso fundamental, que são as primeiras palpitações da sensação do numinoso (OTTO, 2007, 161).

O interesse de Otto é coletar nessas experiências o tema do conhecimento *a priori* e a ligação existente entre o elemento irracional e racional que se fazem presentes desde os primórdios da religião. Reafirmando seu modo de pensar, Otto relata a experiência dos missionários entre os tibetanos e os africanos. Para ele, dentre esses povos as noções divinas de bondade e unidade são aceitáveis com grande rapidez, até mesmo quando ocorre uma rejeição da novidade cristã (segundo o juízo de Otto). Por isso, em tais experiências é evidente a questão de um “[...] conhecimento *a priori* sobre a ligação intrínseca dos elementos racionais de Deus com seus elementos irracionais” (OTTO, 2007, p. 177). Nessa problemática, a história da religião apresenta com certo grau de univocidade esse tema, pois em diversos tempos, culturas diferentes e condições sociais diversificadas a religião desenvolveu essa peculiaridade e, assim sendo, “tudo isso aponta para elementos necessária e genericamente presentes *a priori* no espírito humano, os quais reencontramos em nossa própria consciência religiosa [...]” (OTTO, 2007, p. 177).

3.3 A FACULDADE DA DIVINAÇÃO *(DAS VERMÖGEN DER DIVINATION)* COMO CATEGORIA *A PRIORI* PARA MANIFESTAÇÃO DO DIVINO

Para Otto, existe uma grande diferença em acreditar no sobrenatural e possuir uma ideia sobre ele. Outra coisa é percebê-lo como força atuante, que se manifesta na vida do sujeito crente. Assim, o sagrado não se situa apenas no âmbito da experiência interior e do anseio individual na procura pelo divino. Otto mostra que o sagrado se manifesta para além do campo subjetivo e também pode ser encontrado “[...] em eventos, fatos, pessoas, em atos de auto-revelação, ou seja, que além da revelação interior no espírito também haja revelação exterior do divino” (OTTO, 2007, p.180).

Esses acontecimentos ou manifestações do sagrado na linguagem religiosa são denominados “sinais” *(Zeichen).* Desde os primórdios até hoje em dia, a religião

assimilou como sinal “[...] aquilo que conseguisse despertar o sentimento do sagrado no ser humano, estimulá-lo, fazê-lo eclodir [...]” (OTTO, 2007, p. 180). Porém, Otto não aceita todo e qualquer tipo de sinal religioso. É preciso uma análise minuciosa, porque nem todos esses eventos tratam de uma genuína manifestação do sagrado em si. Segundo o autor, alguns sinais precisam “[...] ser rejeitados e eliminados em parte ou totalmente por sua insuficiência ou por serem flagrantemente indignos” (OTTO, 2007, p. 180).

Nesse fato, atesta-se que o irracionalismo religioso de Otto, tratado no segundo capítulo, não se baseia numa aceitação imediata de qualquer religião sem distinção e ressalvas. Em seu tempo, ele já apontava que nem toda prática religiosa é autêntica e “[...] que 98% desses “santos” seriam impostores. Bem, nesse caso, 2% não o são – percentual espantoso para algo que tanto facilita e convida à fraude” (OTTO, 2007, p. 192). Otto, baseado em critérios racionais, examina quais manifestações são verdadeiramente “revelações” do divino. Então, as autênticas manifestações do sagrado são encontradas nessa pequena porcentagem remanescente, e, por isso, “esse percentual restante seria extremamente instrutivo para o fenômeno em si” (OTTO, 2007, p. 192).

Para explicar o que foi dito acima, vale fazer uso do juízo estético. Na percepção estética rudimentar já se faz presente o pressentimento do belo, o que somente pode acontecer se for oriundo de princípios *a priori.* Com o desenvolvimento da percepção estética, torna-se possível aceitar o belo em si e rejeitar as outras formas análogas a ele, mas que ainda não é o belo em si mesmo. Assim também, segundo Otto, aconteceu com a percepção da religião que se desenvolveu mediante uma estrutura ou uma “[...] ideia interior, isto é, um critério” (OTTO, 2007, p. 181). Desse modo, Otto reforça as condições *apriorísticas* para o divino. Analisando esse tema, Birck atesta que

> essa capacidade de reflexionar o sagrado na consciência, Otto define-a como uma estrutura apriórica ou eidética. Dessa forma, a emoção religiosa não é um sentimento psicológico, mas uma faculdade de avaliação e interpretação da consciência. O sentimento numinoso se manifesta cada vez que é excitado por um objeto numinoso. O que dá o sentido religioso a um objeto é a faculdade transcendental do sentimento numinoso (BIRCK, 2003, p. 20).

Essas condições de sentir o sagrado são definidas por Otto como divinação ou adivinhação, ou seja, “a eventual capacidade de conhecer e reconhecer genuinamente o sagrado em sua manifestação [...]” (OTTO, 2007, p. 181). E é desse aspecto que trataremos a seguir.

Schleiermacher, nos seus *Discursos Sobre a Religião,* foi quem primeiro acenou para a faculdade de divinação, contra o racionalismo e o supranaturalismo, destacando que um demasiado racionalismo reduz todas as coisas ao conhecimento evidente e objetivo. Devido a isso, o racionalismo iluminista “[...] não só impede a divinação genuína, mas a coloca sob suspeita de entusiasmo fantasioso, misticismo ou romantismo” (OTTO, 2007, p. 182). Segundo Otto, o equívoco do racionalismo consiste no fato de não reconhecer que “o próprio sentimento religioso amadurecido já repele semelhante abordagem” (OTTO, 2007, p. 182).

Já a teoria supranaturalista concebe que aquilo que a religião compreende como “sinais” refere-se apenas a componentes de um processo que não pode ser explicitado de forma “natural”, ou melhor, com bases nas leis perenes da natureza. Nesse sentido, busca-se provar o sobrenatural com o rigor da lógica e com base em dados concretos. Em contrapartida, Otto critica a teoria supranaturalista “[...] argumentando que nem teríamos os meios para constatar que um evento não se tenha dado por causas naturais, isto é, que ele tenha violado as leis da natureza” (OTTO, 2007, p. 181).

Na faculdade de divinação pode-se perceber muita semelhança com a *Faculdade do Juízo,* terceira critica de Kant. Essa obra mostra as diferenças do juízo estético e do juízo lógico. Existe uma diferença entre o juízo da faculdade racional, que se baseia em inferências, exames, análises e conceitos sobre a realidade. Diferentemente, o juízo estético apresenta-se de modo obscuro e, por isso, apenas torna-se compreensível pelo sentimento. Tais juízos não são dados de forma evidente.

Para Otto, embora sendo de grande importância, a descoberta de Schleiermacher apresenta duas deficiências. É obvio que Schleiermacher[56] acertou em dizer que a

[56] Sobre Schleiermacher, Otto afirma que “apesar da sua descoberta da divinação, é questionável se Schleiermacher tenha tido essa índole divinatória ele próprio, embora declare isso em seu primeiro discurso (OTTO, 2007, p. 186). Otto prefere usar Goethe para mostrar que, de fato, esse sim possuía e praticou a faculdade de divinação. Isso pode ser confirmado nos seus escritos. E por isso “ não há como exprimir de forma mais plástica o fato de que [Goethe] realizou uma divinação do numinoso que deixou fortíssima impressão

faculdade de divinação trata-se de uma propriedade do espírito racional. Por isso, tal característica pode ser entendida e estendida universalmente, uma vez que o principal atributo do ser humano é ser um animal racional. Entretanto, segundo autor, o equívoco é pensar que "[...] o que é universalmente humano de forma alguma todos os indivíduos chegam a possuir *in actu* (realizar), geralmente ocorrendo apenas em forma de especial talento e dote de uns poucos privilegiados" (OTTO, 2007, p. 185).

Para compreender a manifestação do sagrado, torna-se necessário supor essas bases cognitivas. Essas noções necessitam ser consideradas como fatores *apriorísticos,* ou seja, "esses princípios precisam ser princípios *a priori*, que não podem ser fornecidos por experiência alguma, nem pela história" (OTTO, 2007, p. 205). Na visão de Otto, cognições *a priori* não podem ser entendidas como condições inatas, que são aquelas condições que toda pessoa dotada de razão possui. Portanto,

> Cognições *a priori* não são aquelas que toda pessoa racional possui (essas seriam "inatas"), mas que toda pessoa pode vir a ter. Cognições mais elevadas *a priori* são aquelas que toda pessoa pode vir a ter, mas que, pelo que mostra a experiência, não são espontâneas, mas precisam ser "despertadas" por outras pessoas de capacitação superior (OTTO, 2007, p.206 - 207).

Portanto, somente algumas pessoas chegam a concretizá-lo e não todo o gênero humano. Logo, a faculdade de divinação consiste em ter sensações de "[...] algo numinoso na natureza e nos acontecimentos, realizado da forma mais viva possível por uma índole divinatória" (OTTO, 2007, p. 189). Neste caso, constata-se a primeira falha de Schleiermacher. Por tal motivo, é errado conceber a "[...] existência dessa faculdade de divinação em todas as pessoas" (OTTO, 2007, p. 185).

A segunda deficiência de Schleiermacher foi não ter esclarecido com maiores detalhes a história da própria religião, especificamente, a religião bíblica, o Cristo como objeto supremo. Vale ressaltar que, em seus discursos, Schleiermacher situa o Cristianismo em ênfase. Entretanto, na sua concepção, o Cristo é concebido como alguém que possuía gênio divinatório e não o objeto, propriamente dito. Para Otto, na pessoa do Cristo, o cristão reconhece "[...] "a manifestação do sagrado", isto é,

---

anímica, e ao que tudo indica não apenas uma vez, mas repetidamente, quase que rotineiramente (OTTO, 2007, p. 188).

de ele ser aquilo em cuja existência, vida e desígnio nós próprios espontaneamente "enxergamos e sentimos" a atuação da divindade a se revelar" (OTTO, 2007, p. 190). Assim, o Cristo é ele próprio o objeto sagrado. No cristianismo primitivo, é explícito o reconhecimento de Cristo como divino e é fato histórico "[...] de que o Cristo recebeu esse reconhecimento da sua própria e primeira comunidade mediante divinação espontânea e, no mínimo, suposta por parte da mesma" (OTTO, 2007, p. 191). Somente por meio desse fato é que se fundamenta o surgimento daquela nascente comunidade. Sendo assim, mesmo com o passar dos séculos e também com todos os fragmentos históricos e fatores legendários que foram associados na religião, ainda é possível reconhecer características espirituais nas narrativas cristãs.

A faculdade de divinação no Cristianismo primitivo é confirmada em algumas passagens do Novo Testamento. Basta lembrarmos a afirmação de Tomé: "Meu senhor e meu Deus" (Jo 20, 28). Em outra situação, Pedro afirma: "Tu és o Messias, o Filho de Deus vivo (Mt, 16, 16). Na experiência de Pedro, nota-se que o reconhecer Cristo como o próprio Deus não está baseado apenas nos prodígios do nazareno. Com isso, na confissão de Pedro pode-se afirmar que o que "[...] ocorreu espontaneamente, foi uma descoberta, gerada por uma impressão, foi um depoimento proveniente daquela profundeza da psique [...]" (OTTO, 2007, p. 193). Isso atesta que a faculdade de divinação deve ser algo que emerge de dentro da pessoa, caso contrário, toda impressão tornar-se-ia vazia de sentido divinatório.

Otto pretende mostrar que a psique não é apenas uma tábula rasa, como acreditam os sensualistas (Locke). Segundo a teoria dos sensualistas, as impressões causam e deixam uma marca na mente. Para Otto, a consciência religiosa não deve ser entendida como uma "tábula rasa" mas, muito pelo contrário, para que o divino seja concebido como tal, faz-se necessário uma "[...] predisposição para experimentar o sagrado, isto é, a categoria do sagrado já constante no espírito como obscuro conhecimento *a priori"* (OTTO, 2007, p.194).

Otto não se limita em analisar apenas as vivências do sagrado nas primeiras comunidades cristãs. Para ele, outra questão crucial é o seguinte questionamento: ainda nos dias atuais acontece e se exerce a faculdade de divinação ou a fé está resumida somente em repetições dos antigos relatos? Como trata de uma

característica a *priori*, segundo Otto, ainda hoje existem pessoas com índole divinatória e isso unicamente é presumível ao buscar "[...] aquela interpretação que vem de dentro, aquele depoimento do espírito que somente é possível com base numa predisposição categorial do sagrado na própria psique" (OTTO, 2007, p. 194). Segundo ele, "[...] estamos mais uma vez procurando em todas as direções pelo *a priori* do religioso" (OTTO, 1913 a, p. 23).

Semelhante ao protocristianismo, ainda hoje se torna proveitoso analisar situações concretas que confirmam a faculdade de divinação presente no espírito humano. Para Otto, é possível encontrar algumas circunstâncias religiosas e novas comunidades genuínas. Mas para que tal tarefa se realize, "seria necessário buscar lugares e situações em que também hoje a religião está viva como impulso instintivo, espontâneo e ingênuo. Nos recônditos do mundo muçulmano e indiano, certamente ainda se poderia pesquisar isso hoje" (OTTO, 2007, p. 191).

No decorrer da história, acontece e se desenvolve essa predisposição humana para o divino. Otto adverte que o assunto encontra-se na profundidade da consciência e isso indica que o acesso a tais faculdades baseia-se somente no sentimento. A faculdade de divinação não deve ser analisada mediante o uso de regras e conceitos fixos que impossibilitariam elencar uma série de características conceituais. Por exemplo: "quando ocorrerem os elementos X e Y, estaremos diante de uma revelação" (OTTO, 2007, p. 200). Na faculdade de divinação, tal lógica tenderá sempre ao insucesso.

3.4 O ESQUEMATISMO KANTIANO COMO TENTATIVA DE RELACIONAR OS ELEMENTOS IRRACIONAIS COM OS RACIONAIS

O autor visa a encontrar no esquematismo kantiano um fundamento teórico que lhe possibilite estabelecer a relação entre o irracional e o racional na ideia de sagrado. Desde modo, a fim de relacionar os elementos irracionais e racionais, Otto introduz o termo esquematização *(Schematizierung).* Assim, "o elemento racional do sagrado esquematiza os elementos irracionais do numinoso" (ALMOND, 1984, p. 97). Para entendermos a tese ottoniana, faz-se necessário retroceder ao pensamento de Kant,

e, por tal motivo, a seguir mostraremos a compreensão do próprio Kant acerca de sua teoria do esquematismo.

Para Kant, a subsunção de um objeto num conceito exige a conformidade da representação do primeiro à representação do segundo. Todavia, as categorias são totalmente distintas das intuições sensíveis. Assim para solucionar essa disparidade e acontecer a aplicação das categorias aos fenômenos, Kant diz que;

> É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser, por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, intelectual e, por outro, sensível. Tal é o esquema transcendental. (...) Assim, uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a subsunção dos fenômenos na categoria (KANT, 1985, p. 182).

O esquema *(Schema)* torna-se a condição formal e pura da sensibilidade, que admite o uso dos conceitos do entendimento. Os conceitos não teriam significado, se não lhes tivessem dado um objeto. Já os objetos somente nos são dados mediante a modificação de nossa sensibilidade.

O esquema é um processo da imaginação que possibilita um conceito adquirir sua apresentação direta. Por exemplo: quando se pensa no conceito de quadrado, não nos vem à mente uma imagem particular, mas sim o esquema do quadrado. O conceito de gato: quando a mente humana deseja representá-lo, prontamente, age como regra de síntese sobre a imaginação, que geralmente pode figurar com a imagem de um animal quadrúpede, sem ser preciso fixar numa imagem da experiência concreta. Então, a imagem é o resultado da faculdade empírica da fecundidade da imaginação. Essas imagens apenas são possíveis através do uso de esquemas, uma vez que estão ligados aos conceitos. Kant indica que

> É um produto transcendental da imaginação, referente à determinação do sentido interno em geral, segundo as condições de sua forma (o tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas devem interconectar-se *a priori* num conceito conforme a unidade da apercepção (KANT, 1985, p. 184).

Concluindo, podemos dizer que, para Kant, os esquemas são condições que possibilitam que os conceitos se relacionem com os objetos, ou seja, que os mesmos adquiram uma significação.

Para Otto, o sentimento religioso pode agregar-se aos sentimentos da vida natural uma vez que existe uma conexão interna. Segundo o autor, essa condição, no pensamento de Kant, é chamada de esquematismo. Com isso, "a razão da ligação entre categoria e esquema aqui não é mera semelhança exterior acidental, mas inter-relação essencial. Devido a esta sequencia temporal "esquematiza" a categoria da causalidade" (OTTO, 2007, p.86).

A linguagem religiosa possui conceitos racionais que esquematizam aqueles aspectos irracionais da experiência do numinoso. Esta reciprocidade entre elemento racional com o irracional acontece, segundo Otto, por uma precisão racional mediante o uso da esquematização. Essa necessidade de ordem da razão, por exemplo, faz com que a noção de justiça divina esquematize a ideia de cólera divina. Também as noções de bem supremo ou santo se referem à esquematização ética que ocorre no sentimento religioso. Nesse fato consiste "[...] a relação do racional com o irracional na ideia-complexo do sagrado" (OTTO, 2007, p. 86). Portanto, o sagrado é uma categoria complexa que é constituída de elemento original e específico, ou seja, irracional, mas, por sua vez é impregnado pelos elementos racionais que o esquematizam. A tentativa de Otto fica mais bem compreendida devido ao fato de que ele pretende mostrar que "a esquematização significa que existe uma correspondência entre os elementos racional e irracional, os quais são, a *priori,* na religião [...] todas as doutrinas religiosas podem ser vistas como resultado da operação do racional sobre o irracional" (ALMOND, 1984, p. 99).

A partir de agora, mostraremos a aplicação do esquematismo que Otto elaborou. De antemão, podemos afirmar que uma das dificuldades é "[...] o que Otto pretende dizer com o uso deste termo é de difícil averiguação" (ALMOND, 1984, p. 97). Acima, indicamos que, no pensamento de Kant, o esquema é um termo médio. Isso associa um conceito do entendimento com os dados oriundos da experiência. Assim sendo, o esquema é um terceiro elemento que harmoniza dois âmbitos totalmente distintos: o intelectual e o sensível. Segundo Otto, as experiências da vida cotidiana esquematizam o sentimento numinoso, que é diferente da experiência profana.

Desse modo, os termos contidos na linguagem religiosa passam a exercer duas atividades como categorias e como esquemas. Otto utiliza o esquematismo num nível conceitual, e isso no pensamento kantiano é compreendido como "ideias da razão" e não como conceitos do entendimento. Para Birck “[...], Otto dá ao esquematismo kantiano uma interpretação exatamente oposta. Em Kant, o elemento não-racional é subsumido a um conceito, enquanto em Otto, o elemento conceitual se liga ao numinoso” (BIRCK, 2003, p. 110). Desse modo, a interpretação ottoniana do esquematismo é oposta a que Kant faz na *Crítica da razão pura*.

Vimos que, com o desejo de solucionar o problema da relação entre os elementos irracionais e racionais, Otto basea-se na teoria do esquematismo de Kant. Fica explícito que o autor em questão não teve muita preocupação com a problemática da fundamentação de sua teoria do sagrado, por isso a “maneira como Otto tenta unir o aspecto irracional ou vivencial do numinoso com o aspecto racional ou conceitual é muito complexo e desconcertante” (ALLES, 2001, p. 325). Ele se ateve mais em descrever o sentimento numinoso, o que o aproxima de uma fenomenologia do sagrado. A falta de profundidade da fundamentação teórica de Otto é evidente devido ao fato de que esse assunto ocupa apenas quatro páginas do livro, *O Sagrado,* nas quais ele visa embasar-se no esquematismo da *Crítica da razão pura.* A afirmação ottoniana indica que a afinidade do elemento irracional com o racional se valida por uma indispensável necessidade racional. No pensamento de Kant, isso é o que liga o esquema à categoria enquanto uma exigência da razão. Transferindo para o campo religioso, as expressões e a linguagem religiosa seriam esquemas do sentimento numinoso porque estão ligados por uma necessidade interior da razão.

Durante essa dissertação, tentamos mostrar que Otto interpreta o divino como uma ideia complexa uma vez que ela é formada pelos elementos irracional e racional. No entender do autor, essa ligação entre essas características acontece por uma necessidade racional. Deste modo, “o propósito de Otto é enfatizar a essencial correspondência entre os elementos [...] e assegurar essa essencial correspondência e conexão necessária entre os dois [...]” (ALMOND, 1984, p. 100). As características irracionais do numinoso são esquematizadas por noções racionais.

Otto cita algumas vezes a obra *Crítica da Razão Pura,* contudo, em Kant, o esquema é um termo médio entre experiência e as categorias do intelecto. Isso faz com que seja possível que uma experiência seja subsumida pelas categorias do entendimento, e desse modo forma-se um conceito. O equívoco do autor foi tentar encontrar na primeira crítica de Kant uma categoria totalmente irracional. Com isso, pode-se dizer que o autor produz uma interpretação equivocada ou inversa do esquematismo kantiano. Isso mostra que "se Otto prentende usar a esquematização como um meio de apreensão do objeto numinoso, então ele interpretou Kant de maneira equivocada [...]" (ALMOND, 1984, p. 100).

Notamos que a solução de Otto no esquematismo kantiano carece de maiores fundamentações.

> Assim, por exemplo, H. J. Panton assinala que, além da dificuldade de saber o que seria uma categoria não-racional, Otto confunde as 'idéias da razão' de Kant com as 'categorias de compreensão' e, também, dá ao 'esquematismo' uma interpretação exatamente oposta à de Kant; com efeito, em Kant, o esquematismo é a incorporação de um elemento irracional a um conceito racional, enquanto que para Otto é a agregação de um elemento racional ao que originalmente era irracional. (...) Com isso, não se demonstra, de todo modo, mais que o fato de que Otto utiliza Kant incorretamente: sem que a partir daí haja por que deduzir-se que sua posição global seja falsa (MACQUARRIE, apud. BIRCK, p. 110).

Talvez o pensamento de Otto encontre dificuldades de fundamentações no campo do formalismo kantiano porque elaborou sua teoria acerca da religião num domínio existencial e não com bases formalistas. Portanto, Otto tentou fundamentar a relação do irracional com o racional no pensamento kantiano. Todavia, não adere à metafísica de Kant, na qual Deus é colocado como postulado da razão prática. A experiência religiosa, segundo Otto, baseia-se no sentimento, por isso a análise ottoniana está muito próxima de outra obra de Kant, a *Crítica do Juízo.* Acreditamos que por isso Otto introduza na obra, *O Sagrado*, o uso de conceitos a *priori*, uma vez que Kant também os formulou no campo da estética.

3.5 A VIA DA ANALOGIA COMO ESQUEMATIZAÇÃO DOS ELEMENTOS IRRACIONAIS E RACIONAIS

Neste capitulo, estamos mostrando que se faz preciso esclarecer a seguinte questão: como o objeto numinoso (irracional) se relaciona com os aspectos

racionais? Acima vimos que a fundamentação ottoniana em Kant é insuficiente para esclarecer essa relação. Pensamos, então, que a linguagem analógica torna-se mais adequada para clarificar a conexão entre ambos elementos.

Na obra, *Crítica da Razão Pura,* Kant rejeitou a possibilidade de um acesso racional nas experiências subjetivas. Em Otto, a experiência do numinoso é subjetiva; na linguagem ottoniana, é um estado de alma. Kant, na obra supracitada, descartou um acesso racional ao divino. Em contrapartida, Otto visa a superar a abordagem religiosa de Kant, e tal postura é comum uma vez que essa posição é comumente assumida pelos neokantianos.

Na primeira parte de sua obra, *O Sagrado,* Otto elabora uma descrição fenomenológica dos aspectos irracionais do numinoso. Porém, no decorrer dessa mesma obra, torna-se visível que Otto abandona o campo descritivo da consciência religiosa e inicia um processo especulativo baseado na teoria do esquematismo kantiano. Nesse sentido, ocorre o processo de racionalização daquela experiência irracional. A análise especulativa inicia quando Otto tenta relacionar os elementos irracionais da experiência religiosa com os aspectos racionais. A relação entre o irracional e racional têm uma conexão intrínseca, e isso acontece devido a princípios, que na linguagem de Kant existem no sujeito transcendental. Anteriormente vimos que na faculdade de divinação já se detecta características e provas elaboradas através de conceitos e demonstrações racionais e lógicas.

Embora Otto ancore seu pensamento no esquematismo kantiano, vimos nesse ponto a fragilidade filosófica da teoria ottoniana. A teoria do esquematismo não dá conta de explicar a relação entre os elementos irracionais e racionais. Desse modo,

> A relação do sentimento numinoso com os predicados racionais não se dá por uma necessidade racional, como crê Otto, mas pela passagem analógica de um sentido a outro sentido, próprio da linguagem simbólica. O problema de Otto não se situa na razão pura, mas na linguagem (BIRCK, 2003, p. 51).

Ao nosso entender, o que Otto faz é o uso da linguagem analógica para mostrar que o numinoso (irracional) será indicado em outros termos. Com isso, “[...] uma semântica da linguagem simbólica responde melhor ao problema do que o apelo a uma crítica da Razão” (BIRCK, 2003, p. 20). Isso se necessário para que a religião não caia no irracionalismo subjetivo. Entrentanto, o numinoso em si resiste a toda

conceituação, pois Ele escapa da compreensão clara. Mesmo assim, o divino precisa ser indicado no domínio natural. Na vida afetiva acontece a penetração entre os alimentos irracionais e racionais. Em outros termos, os elementos racionais apresentam algumas analogias e afinidades sensíveis com aquilo que originariamente era irracional.

Otto não especifica qual sua concepção de analogia. “Na verdade, ele toma o termo analogia em seu sentido mais comum” (BIRCK, 1993, p. 97). Geralmente por analogia compreende-se uma associação de duas coisas devido a seus pontos semelhantes. Otto, como neokantiano, tenta fundamentar a teoria da analogia na filosofia kantiana. Em contrapartida, Bruno Birck aponta que novamente Otto utiliza equivocadamente o pensamento de Kant, para o qual as analogias da experiência são apenas princípios e regras para o uso das categorias. O mundo fenomênico está submetido a regras de cunho a *priori,* que condicionam estas relações num determinado tempo. Com isso, as analogias da experiência são princípios regulativos mediante os quais as várias percepções são agrupadas, gerando assim unidade à experiência. Essas analogias possibilitam a síntese das percepções, e isso somente se torna possível devido a princípios a *priori* que permitem uma conexão dos fenômenos da percepção.

Para Birck, as analogias em Otto relacionam-se à relação entre categoria e esquema, portanto, ele estabelece uma relação transcendental. Já em Kant, as analogias da experiência apenas podem ser elaboradas no uso empírico. Com isso Birck conclui que

> as analogias de Otto não têm a função de realizar a conexão dos fenômenos no tempo, mas de ligar os elementos racionais aos não-racionais no entendimento. As analogias esquematizam e racionalizam o elemento não-racional. As analogias não tornam possível a experiência, mas a racionalização, o entendimento. Além de interpretar Kant de forma inversa, Otto mistura e confunde a teoria do esquematismo das categorias com a teoria dos princípios das categorias (analogias) (BIRCK, 1993, p. 99).

Na teoria kantiana, a permanência, a sucessão e a simultaneidade são princípios das relações de tempo dos fenômenos. São esses princípios que possibilitam toda e qualquer experiência. As analogias em Otto não possuem a mesma utilidade que no pensamento de Kant. No primeiro pensador, elas não adquirem o dever de efetuar a conexão dos fenômenos no tempo. Aqui, as analogias são empregadas como

esquemas a fim de racionalizar os aspectos irracionais do numinoso. Com isso, no pensamento de Otto “as analogias não tornam possível a experiência, mas a racionalização, o entendimento” (BIRCK, 1993, p. 99).

Nesse sentido, o pensamento do autor é muito próximo da releitura que Tomás de Aquino fez do filósofo Aristóteles. Para o aquinate, as criaturas, à medida que participam do ser de Deus, em parte se assemelham a Ele e ao mesmo tempo não. Portanto, não existe uma perfeita identidade entre as criaturas e Deus, e igualmente não há uma total equivocidade, pois a imagem de Deus também é refletida na criação. Nisso surge algo meio que paradoxal, pois entre Deus e as criaturas existe uma relação de semelhança, mas que, ao mesmo tempo, é de dessemelhança. Então, qual seria a solução do pensador medieval? Para responder a isso, Tomás conclui que acontece uma relação analógica entre o Criador e as criaturas, e, assim sendo, essa relação nos admite falar das criaturas ao mesmo tempo em que se fala de Deus, mas nunca do mesmo modo e na mesma intensidade. Edwards explicita em que consiste a linguagem analógica. Vejamos:

> Ora, é verdade que podemos formar conceitos de Deus e dos atributos divinos e pensar sobre a natureza de Deus. Entretanto, devemos observar que todas as nossas opiniões sobre Deus são analógicas. Tomamos alguma realidade que conhecemos de nosso mundo cotidiano, como bondade ou paternidade, e a atribuímos a Deus. Ao fazermos isso, há sempre a ressalva subentendida de que embora Deus seja corretamente chamado bom, ele não é bom da maneira como os seres humanos são bons, mas de uma forma que transcende totalmente a bondade humana [...] (EDWARDS, 1995, p. 24-25).

O uso da linguagem analógica fica mais explícito em algumas citações do próprio Otto. No atributo *tremendum,* ele aponta que

> o termo latino tremor em si significa apenas medo ou temor [Furcht] – sentimento “natural” bastante próxima daquilo a que queremos nos referir, mas que não passa de uma analogia para uma reação emocional muito específica que se assemelha ao temor e permite que este dê uma pista dela [...] ”(OTTO, 2007, p.45).

Em relação ao aspecto do mistério, o autor também confirma o uso de conceitos análogos quando,

> ao buscarmos uma expressão para reação psicológica diante do espanto [*mirum*], encontramos também neste caso inicialmente apenas uma designação originada de um estado de espírito “natural”, tendo por isso um

> significado apenas análogo, por exemplo, “estupor” [stupor] (OTTO, 2007, p. 57).

Portanto, “nesse sentido, *misterium* é apenas uma analogia, oriunda do meio natural, para aquilo a que nos referimos, uma analogia que não esgota o objeto em si” (OTTO, 2007, p. 58).

A analogia que mais permite aproximação ao mistério da experiência do numinoso é a do sentimento do sublime, originado do campo da estética. O sublime é caracterizado como algo que foge da análise. Ele traz em si um elemento misterioso, atrativo e repulsivo, sendo essas particularidades que o torna similar ao numinoso e apropriado ao estudo do sagrado por analogia. Para Otto, a lei da associação de ideias que permite o uso da analogia pertence ao domínio da psicologia. Segundo essa lei da psicologia,

> as idéias se “atraem”, sendo que uma suscita a outra, eleva-a para o consciente quando lhe for parecida. Sentimentos seguem uma lei bem semelhante. Um sentimento pode despertar outro semelhante por sintonia, torná-lo simultâneo em mim (OTTO, 2007, p. 83).

Baseado nesse princípio, as ideias semelhantes sofrem atração e provocam o aparecimento de outras igualmente similares. Portanto, o sublime possui algumas características que o possibilitam ser um bom exemplo a ser tomado como uma analogia do numinoso. No sentimento do sublime detecta-se algo de misterioso que causa aversão e, ao mesmo tempo, admiração. Por tal motivo, pode-se notar similaridade com o *mysterium tremendum et fascinans*. Nesse sentido, Otto afirma que

> um dos estímulos para o despertar desse sentimento numinoso com certeza foi, muitas vezes, o sentimento do excelso, podendo sê-lo também hoje, segundo a lei que encontramos e mediante as correspondências que apresenta com o sentimento numinoso (OTTO, 2007, p. 85).

Para o autor, isso acontece no âmbito dos sentimentos, assim sendo, um sentimento estimula a vibração de um outro, de modo que se torna possível passar de um sentimento ao outro, de forma gradativa.

O mistério é, em si, algo que não pode ser conceituado e isso indica que essa peculiaridade da religião assemelha-se à noção de sublime presente na estética kantiana. O sublime consiste em ser não analisável. Nas palavras de Kant, o sublime

> [...] é incompatível com atrativos, e enquanto o ânimo não é simplesmente atraído pelo objeto, mas alternadamente também sempre de novo repelido por ele, a complacência no sublime contém não tanto o prazer positivo, quanto muito mais admiração ou respeito, isto é, merece ser chamada de prazer negativo (KANT, 1993, p. 90).

No sublime existe a possibilidade de elencar algumas características de ordem racionais, tais como: dinâmico-sublime, matemático-sublime, mas isso não esgota a essência do sublime, pois algo, por ser imenso (*Gross*), não significa que isso venha a ser excelso. Para assumir a conotação estética, Kant utiliza o termo alemão *Grosse.* Otto usa termos kantianos e aponta que

> [...] na qualidade de mistério, o que tentamos e não conseguimos descrever pode ser vagamente insinuado por uma correspondência oriunda não da religião, mas da estética, embora seja apenas pálido reflexo do nosso objeto e em si mesmo seja mal definível: o excelso (*Das Erhabene*) (OTTO, 2007, p.82).

Sendo assim, "[...] são palpáveis as analogias entre o numinoso e o excelso. Em primeiro lugar, também o "excelso" é, nas palavras de Kant, um "conceito não-derivável" (OTTO, 2007, p. 82). Ou seja, o excelso é, na visão de Kant, algo perceptível, mas não conceitualmente definível em conceitos objetivos. O sentimento do numinoso e o do sublime, por suas semelhanças, estimulam-se reciprocamente mediante regras próprias a *priori,* uma vez que são correspondências internas inalteráveis. Isso indica que "nosso conhecimento sobre a divindade, como Otto interpreta, está mais próximo de um insight estético[57] do que um entendimento racional" (DAVIDSON,1947, p. 110).

---

[57] Podemos usar a arte para exemplificar algo muito próximo do irracionalismo que Rudolf Otto nos descreve. O autor direciona parte do capitulo 11 de O Sagrado para apresentar a arte como um meio de expressão do sagrado. Ele admite que "nas artes, o mais eficiente meio de representar o numinoso é quase sempre o excelso" (OTTO, 2007, p. 105). As correntes artísticas do dadaísmo e do surrealismo também apontam para as características irracionais presentes no espírito humano. Dadá, nasceu em Zurique, em 1916, um ano antes da publicação de *O sagrado* de Otto. Já o surrealismo, surgiu na França entre os anos de 1920 e 1924, cujo principal nome é André Breton. Embora o dadaísmo tenha exercido grande influência sobre o surrealismo, aconteceu uma separação entre esses movimentos artísticos. Mas, afinal, o que esses dois movimentos teriam em comum com a perspectiva de Otto? [...] "o ponto de partida e o desenvolvimento dos dois movimentos de

A título de elucidação, o autor fala da música e esclarece que a letra musicada é o elemento racional e os elementos sonoros são os não-racionais que se relacionam e esquematizam os sentimentos que, por sua vez, provocam emoções que servem para expressar o numinoso. Contudo, o estado afetivo da alma que a música proporciona e o modo como ela comove não podem ser expressos por conceitos, mas interpretados por meio de analogias, de signos linguísticos. Desse mesmo modo ocorre a experiência do numinoso.

3.6 AS EXPRESSÕES RACIONAIS DO SAGRADO ATRAVÉS DE MEIOS DIRETOS E INDIRETOS

Embora Otto ressalte que a religião esteja situada no âmbito do sentimento e não das explicitações racionais, ele ao mesmo tempo também deseja esclarecer alguns equívocos daqueles pensadores que situam a religião apenas no campo de um extremo subjetivismo. Esses filósofos afirmam que a religião é algo impossível de ser ensinada e até mesmo transmitida. Para Otto, esse modo de pensar não encontra sustentação, sendo preciso corrigir essa compreensão equivocada.

Na religião, muitos dados podem e precisam ser ensinados. E isso ainda é feito por meio de sermões, homilias, aulas convencionais e pela catequese. O que carece de

---

recusa do racional não deixam de ser muitos distintos" (GRANGER, 2002, p.189). O dadaísmo assume uma postura de total rejeição à racionalidade. Tristan Tzara, principal expoente do dadaísmo, afirma a destruição dos regulamentos. Assim ele diz qual é o intento de seu movimento artístico: "nós queremos viver sem lei, sem regulamentos..Nosso papel é destruir o que se fez até agora em arte, em religião, em literatura e em música" (TZARA, Apud, GRANGER, 2002, p. 189). Para ele, os pintores cubistas e os futuristas estão contaminados pelas ideias cientificistas e tais pensamentos não contribuem para a expressividade da arte. Por isso, na visão de Tzara, as grandes obras de arte devem ser para sempre impossíveis de compreensão para o intelecto e para a interpretação humana. Já o surrealismo assume uma postura menos iconoclasta que a citada pretensão dadaísta. Para Breton, faz-se necessário apenas o rompimento com os quadros pré-formados. Somente assim acontece a liberação da imaginação, sendo que o ato principal do artista é chegar a um ponto entre o real e o imaginário, pois, [...] "reside só na imaginação, independentemente do objeto exterior que lhe deu origem" (BRETON, apud. GRANGER, p. 191). Otto, embora tratando do objeto numinoso, possui em comum com esses dois artistas uma critica à pretensão da razão de querer explicar todas as dimensões da vida. Por fim, "a questão essencial, tanto para Tzara como para Breton, é encontrar o meio de fazer a linguagem exprimir outra coisa que não o sentido que ela veicula na comunicação utilitária, "racional" " (GRANGER, 2002, p. 200-201). Transferido do campo da arte para a experiência religiosa, podemos dizer que "o objeto permanece na indestrinçável escuridão da experiência não conceitual [...]" (OTTO, 2007, p.98). Vale lembrar que não queremos afirmar que Otto assuma uma posição de total recusa ao racional, como fizeram os movimentos supracitados. Reafirmamos que Otto, embora critique a racionalização da religião, ao mesmo tempo, também, ele deseja mostrar que o elemento racional se faz presente no espírito humano.

ser ressaltado e não esquecido é que o objeto numinoso que é o fundamento da religião jamais poderá ser transmitido claramente por intermédio de conceitos racionais, por isso é uma grande verdade que o divino "[...] somente pode ser desencadeado, estimulado, despertado" (OTTO, 2007, p. 100).

Para acontecer esse "despertar" do objeto sacro no espírito humano, não se faz necessário o uso de inúmeras palavras e longas horas de discurso sobre o divino. Para Otto, um dos meios diretos de expressar o sagrado está nos sentimentos psicológicos da empatia e na sintonia com que vive a outra pessoa. A transmissão racional também pode ser notada

> na postura solene, no gesto, no tom de voz e na expressão fisionômica, na manifestação da singular importância do assunto, na solene concentração e devoção da comunidade em oração, isso está mais presente que em todas as palavras e designações negativas que nós mesmos temos encontrado para tanto (OTTO, 2007, p. 100).

A apresentação em *viva vox* é igualmente considerada por Otto um excelente meio para comunicar o divino aos outros. Nesse sentido, o autor cita Suso, que relata sobre essa transmissão oral. Vejamos, em partes, as palavras de Suso: "[...] as palavras recebidas em graça pura, que emanam de um coração vivo por uma boca viva, não se comparam com as mesmas palavras colocadas no pergaminho morto [...]" (SUSO apud OTTO, 2007, p.101).

Entretanto, todos esses gestos fisionômicos, cantos, pregações, orações individuais e comunitárias não surtirão efeito algum no ouvinte se não for recebida por este no "espírito de coração" Esses sentimentos precisam estar presentes no espírito da pessoa, pois, segundo Otto, o indivíduo que não percebe a presença do sagrado ao ler o capitulo 6 do livro de Isaías[58] com [...] essa pessoa não adianta "tocar, cantar e dizer" (OTTO, 2007, p. 100). Pode-se, então, dizer que, quando o sujeito possui essas pré-disposições ou essa abertura para a experiência do divino, poucas palavras, até mesmo aquelas sem coerências teológicas e racionais, já são suficientes para despertar um estado emotivo no ser humano que crê. Tal situação ocorre devido à busca pelo divino por parte daqueles que procuram fazer uma experiência com o mesmo. Muitas religiões neopentencostais exploram e existem mediante o demasiado uso dessa pré-disposição humana para Deus. Isso reforça a

[58] Nesse capitulo aborda-se a vocação de Isaías

tese de que a experiência do sagrado está no âmbito de "[...] uma emotividade mística, mais imediata que todo conhecimento intelectual" (MESLIN,1992, p.93).

O sagrado também pode ser expresso por meios indiretos. Nos estados mais primitivos, o ser humano captava o sagrado como algo temível e horrível, o que faz parte dos aspectos tremendos do numinoso. Segundo o autor, embora as imagens e as descrições primitivas dos deuses apareçam com essas características temíveis, até os dias de hoje essas ainda são capazes de despertar um receio religioso genuíno. E talvez seja esse o motivo pelo qual Otto exprime seu juízo de valor, afirmando que "as imagens bizantinas antigas, rijas, severas e em partes terríveis, da *Panagia,* estimulam muitos católicos à devoção, mais que as graciosas madonas de Rafael" (OTTO, 2007, p. 102). Tais meios também podem ser presenciados nos traços de algumas divindades indianas como *Durgã* ou a "grande mãe" de Bengala, cuja imagem tem como forma de representação uma careta diabólica. É evidente que entre os judeus, os muçulmanos e algumas religiões surgidas na Reforma Protestante é categórica a proibição de representar o divino[59]. Porém, nota-se que "as imagens dos deuses formam uma galeria de retratos que corre o mundo. O material, pelo menos no início, é, sobretudo, aquele oferecido pelo próprio habitat" (MARCONI, 2008, p. 53).

3.7 A IMPORTÂNCIA E A NECESSIDADE DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E RACIONALIDADE

Mostramos as fundamentações ottonianas sobre o racional e irracional e como esses elementos fazem parte da ideia humana de sagrado. A partir de agora, iremos analisar a religião em seus aspectos racionais. Feito isso, faz-se necessário um exame do contexto religioso contemporâneo, mostrando, em algumas formas e práticas religiosas, a preponderância dos aspectos irracionais sobre os racionais.

A cultura humana é marcada pelo procedimento de institucionalização, que se resume na capacidade dos grupos de fixar códigos e dar-lhes significados culturais e papéis sociais. Tal utensílio conduziu a humanidade a criar os símbolos que

[59] Essas são apenas algumas passagens bíblicas que proíbem o uso de imagens para expressar divino. São elas Êxodo 20, 1-5; 20,23 ss; 32,1 ss; Números 16, 1-40; Sabedoria 13, 10 ss e Isaías 37,19.

possibilitaram a comunicação, iniciando pelos códigos linguísticos que permitiram a elaboração dos mitos de origem e das tradições. O surgimento da vida urbana e da escrita também adquire papel crucial nesse processo de institucionalização, o que favoreceu o estabelecimento de leis que permitiram o convívio entre as diferenças no mesmo espaço físico, criando, assim, o convívio social regido por normas e funções para os grupos sociais.

As religiões, especialmente as ocidentais, por estarem situadas no contexto racionalizante, também precisam, como qualquer outra organização humana, estabelecer alguns princípios e sistemas de significados, normas e leis, pois, caso contrário, a religião correria o sério risco de ser substituída por outro tipo de organização mais estruturada sistematicamente ou, até mesmo, desaparecer. Isso porque o tempo exerce um efeito corrosivo sobre aquelas experiências primárias ou carismáticas que ancoram o surgimento das grandes religiões. Assim sendo, somente continuam a existir aquelas formas religiosas que codificam seus princípios, doutrinas e ideias.

Visto isso, é correta a sentença de João Décio Passos na qual ele afirma que "toda experiência religiosa tende, portanto, a estruturar-se para que possa continuar subsistindo historicamente; deve institucionalizar sua oferta de salvação" (PASSOS, 2006, p.52). O mundo contemporâneo é fortemente marcado pela "ditadura do efêmero" [60] e osso traz como consequência a vida breve de toda novidade. Nas experiências individuais do numinoso, encontramos as origens de toda forma de religião. Essas experiências pessoais foram comunicadas e isso fez com que agregassem novos adeptos para aquela, então, nova promessa de salvação. Esse momento inicial é caracterizado pela espontaneidade dos crentes, pela euforia do culto e pela inexistência de normas fixas. Ou seja, compõem o momento irracional da experiência do objeto numinoso. Em outros termos, trata-se do sagrado selvagem, sem os esquemas racionais.

Porém, as novidades são esquecidas com muita facilidade. Daí emerge a necessidade de elaboração de uma estrutura que ampare e que possibilite a continuidade da existência da sua religião para as gerações futuras. Em todas as

[60] "Daqui procede a incompreensão do passado, tido como peso inerte da tradição, e a recusa do futuro, rejeitado como indecifrável enigma. A consequência facilmente observável é o abandonar-se niilisticamente ao infinito tédio do presente" (VAZ, 2002, p. 14).

grandes religiões históricas, encontram-se livros nos quais estão contidos os ensinamentos específicos daquela religião. A escrita é fundamental, pois com ela aparecem as condições para que os textos fixem o passado e o transmita para as próximas gerações. E, com isso,

> as grandes tradições religiosas, como judaísmo, o cristianismo, o budismo e o islamismo, estruturam-se a partir dessas condições socioculturais, mesmo que seus fundadores diretos ou indiretos oferecessem, no momento fundacional, uma experiência religiosa pouco estruturada, marcadamente carismática (PASSOS, 2006, p.55).

Defendemos que esse processo de racionalização não é um fator prejudicial para as religiões, pelo contrário, esse é um elemento de fundamental importância, pois o mesmo viabiliza a fixação dos significados e princípios que formam naquele grupo religioso um comportamento uniforme. Logo, a institucionalização garante a coesão de visões e das práticas religiosas que lhes caracterizam, de maneira distinta, das outras formas existentes na sociedade.

A conclusão que se segue é que aquelas religiões que se organizaram de uma forma ou de outra conseguiram passar adiante sua experiência fundante de cunho totalmente irracional. Mas é obvio que, após a fixação, as fórmulas e as normas já não exprimem precisamente aquele momento originário. Para alguns, especialmente as religiões neopentencostais, esse processo de organização religiosa em estruturas e normas traz como consequência o esquecimento daquele carisma primordial. Para os defensores dessa noção, essa é a principal causa do constante conflito entre movimentos carismáticos e instituição. De fato, tal conflito é um acontecimento histórico dentro das grandes tradições religiosas, e por meio do mesmo explicam-se quase todos os cismas religiosos que já existiram.

A religião necessita de se legitimar diante dos demais grupos sociais. Na análise de Marx Weber, existem três tipos de dominação que são frutos de um processo de construção racional que tem como objetivo possibilitar uma compreensão da realidade. Esses três tipos mencionados acima são: a carismática[61], a tradicional e a racional. Segundo o encadeamento carisma-rotina-instituição, foi isso que ajudou os estudiosos da religião a mostrar esse processo racional e de institucionalização das tradições religiosas. Porém, tal sequência não deve ser considerada como

[61] As características da dominação carismática foram expressas no final do capitulo anterior.

momentos obrigatórios nos quais podemos enquadrar todas as formas de religiões, como, por exemplo, às vezes não presenciamos essa subsequência em algumas igrejas neopentecostais, uma vez que algumas delas já são pensadas e fundadas nos parâmetros empresariais. E por isso, essas novas formas religiosas escapam da tipologia weberiana. Entretanto, o esquema de Weber possibilita captar um caminho mais ou menos comum nas religiões, que iniciam com o momento do carisma e culminam no surgimento e na utilidade das instituições.

Novamente baseado em Weber, compreenderemos em que consiste a "rotinização" ou a racionalização do carisma fundante. Esse processo é necessário para que a comunidade religiosa estabeleça algumas normas que estão associadas aos fatores ou situações externos e internos. Os fatores externos contribuem na medida em que a sociedade, em geral, sofre grandes transformações sociais, políticas e culturais, e isso afeta a conduta e o modo de pensar do grupo religioso que se encontra situado naquele contexto social. As transformações sociais modificam o modo de compreensão dos indivíduos, e isso faz com que a mensagem religiosa torne-se anacrônica do ponto de vista de um grupo mais amplo. Isso pode ocasionar o desaparecimento dessa determinada religião se sua mensagem não for refeita conforme os parâmetros culturais externos. Nesse sentido, vale lembrar Karl Marx, que ressaltava a questão econômica como um fator externo que exerce grande influência em todos os campos da vida, inclusive no âmbito religioso[62].

A influência de fatores internos leva a comunidade à formulação de normas e regras que garantam e esclareçam determinados papéis e posições dentro do próprio grupo. Isso se faz necessário, pois com o decorrer do tempo ocorrem disputas pelo poder espiritual. Como exemplo claro dessas situações, basta notarmos as brigas dos membros pela sucessão caso aconteça a morte do líder carismático. Portanto, é evidente que em todas as grandes religiões notamos essa rotina do carisma fundante e também a necessidade de instituição do carisma como meio de responder tanto aos conflitos internos como, também, às mudanças externas.

[62] A religião no mundo rural mantinha uma relação mais direta com a natureza e com as escassas condições de dominar as forças da natureza, e por isso tendiam a produzir expressões religiosas nas quais acreditam obter o domínio dessas forças através das interseções dos santos, dos rituais e das festas ligadas as colheitas. Já as atuais religiões do mundo urbano refletem em suas expressões uma religiosidade individualista característico das grandes cidades.

O carisma fundante, consequentemente, irá se racionalizar e se tradicionalizar devido à busca do grupo para encontrar maneiras de preservar e dar andamento àquela experiência originária. Daí, então, emerge um sistema estruturado ancorado em regras e preceitos. O processo de tradicionalização do carisma gera uma organização da religião com a finalidade de garantir seu funcionamento. Dentro desse aparelhamento, têm-se as funções hierárquicas, as estruturas e as regras canônicas. Esse procedimento é mais bem percebido quando acontece a morte do principal líder religioso, fazendo-se necessário alguém que seja considerado portador dos mesmos dons especiais que o antigo líder possuía. No Budismo, a escolha do *Dalai Lama,* e no Catolicismo, a escolha do Papa, são exemplos nos quais os vínculos com as origens são atributos essenciais para o exercício do cargo.

Dessa racionalização do carisma aparece a burocracia, fato quase impossível de ser evitado nas grandes tradições religiosas. Devido ao número de adeptos, à expansão geográfica que atingem e à longa história, elas precisam desempenhar o controle sobre suas próprias estruturas e a continuidade de suas tradições litúrgicas e dogmáticas.

A crítica que fazemos e que segue a mesma direção dos escritos de Otto é que, muitas vezes, na burocracia religiosa, não existem espaços para improvisos e para novas formas de experiências religiosas de cunho espontâneo. Os ritos e as doutrinas já se encontram estruturados e devem ser seguidos determinadamente. Caso apareça um novo carisma ou líder carismático, deve-se enquadrá-lo dentro das regras institucionais, ou, do contrário, ele será expulso ou destinado ao silêncio obsequioso por não ter se encaixado nos parâmetros religiosos estabelecidos pela instituição religiosa da qual faz parte. Todavia, não defendemos a burocracia religiosa, mas mostramos que sem a existência da mesma torna-se impossível a perpetuabilidade de qualquer forma de religião. E, com isso, indicamos como o elemento racional deve estar atrelado à religião, pois sem o mesmo a experiência originária e particular do numinoso seria impossível de ser transmitida às novas gerações.

E, portanto, a análise que nos sugere Weber aponta um caminho regular pelo qual passam as religiões na história. Repetimos que a sequência carisma-rotina-instituição não deve ser assumida como norma fixa pela qual seria possível encaixar

todas as tipologias religiosas. No entanto, é inegável que o roteiro weberiano auxilia na compreensão dos processos e nas transformações por que passaram as religiões no decorrer da história humana.

3.8 AS CONSEQUÊNCIAS E RISCOS DE UM DEMASIADO IRRACIONALISMO NA RELIGIÃO

No primeiro e segundo capítulos, fizemos numerosas críticas àqueles filósofos, (especificamente Kant) que reduziram a religião à moralidade ou a abordaram apenas de modo racionalista. Mas, ainda assim, nas seguintes laudas, abordar-se-á o elemento racional na ideia de sagrado, apontando que o mesmo possibilita a interpretação que se faz nessa dissertação. Com isso, deduz-se que as várias formas de religiões devem ser motivadoras de condutas humanizantes e que toda relação com o divino implica, necessariamente, ações que dignificam o ser humano.

Embora sendo trabalhoso, acreditamos que uma profunda experiência do sagrado, em seus aspectos irracionais, traz como consequência um novo agir ético nos sujeitos, sem ser necessário reduzir a religião à moralidade. Oneide Bobsin, no prefácio à edição brasileira de *O Sagrado,* também confirma essa tese, afirmando que o elemento racional é, ao lado do aspecto irracional, um contributo indispensável para a vivência da experiência religiosa. Assim sendo, "[...] a ausência dos elementos racionais dilui o sagrado num misticismo exacerbado. Por essas razões, Otto realça o sagrado como categoria composta" (BOBSIN: In OTTO, 2007, p. 22).

A obra de Otto, *O Sagrado,* recebeu numerosas apreciações de vários tipos de leitores. Contudo, o maior sucesso foi entre o público acadêmico, especificamente os intelectuais no âmbito da filosofia da religião. No prefácio da edição inglesa de *O Sagrado,* John Harvey salienta que o célebre livro de Otto surge num momento em que se começava a ganhar uma maior ênfase nas pesquisas filosóficas no campo religioso. Esse interesse pelo tema também atingiu os mais variados públicos, surgindo, assim, diversas e diferentes perspectivas de aplicação da obra ottoniana. Por isso, é importante comentar sobre alguns riscos que emergem das releituras de Otto.

Um risco que se pode detectar no pensamento de Otto é a grande ênfase dada ao misticismo. Sua valorização é tamanha, que parece que a religião consistia apenas nele. Isso ficou mais visível no segundo capítulo, em que descrevemos a compreensão do autor sobre as estruturas e as reações da consciência diante de algo que o crente estabelece como algo santo. Ele ressalta o valor dos estados subjetivos, mostrando o que é comum nas diversas experiências religiosas em diferentes tempos e contextos. A análise dessas estruturas é uma das principais características dos escritos de Otto. Porém, as descrições ottonianas sobre a experiência religiosa adquiriram um enfoque subjetivista, de tal modo que a religião perderia seu caráter de objetividade e a necessidade das instituições religiosas, que, mesmo limitadas, são criações indispensáveis para a experiência religiosa do sujeito.

Outro risco do irracionalismo presente na obra de Otto pode ser destacado em sua forte tendência ao subjetivismo no pensamento religioso. Nesse sentido, muitos críticos afirmam que autor defende a religião como algo oposto à moral e à ética. Nesse sentido, Oneide Bobsin, no prefácio da edição brasileira, diz que não faltam críticos ao pensamento filosófico de nosso autor, pois muitos deles consideram sua obra com uma forte tendência psicologizante, e excluíndo em alguns momentos as reflexões teológicas. E Bobsin também nos diz que “[...] não faltam críticas que consideram Otto um precursor cristão da *New Age*, justamente por colocar em realce a experiência religiosa” (BOBSIN. In: OTTO, 2007, p. 19).

A religião e a ética possuem uma relação que merece destaque devido ao fato de serem temas que abrangem a história da humanidade. Sem dúvida, durante muito tempo, especificamente na Idade Média, a tradição cristã foi a principal base norteadora do agir ético. Nesse período, a religião era um dos principais meios para se manter a sociedade coesa. Chegou-se a atitudes extremistas, caso o indivíduo se rebelasse contra as prescrições religiosas do Estado. Esse sujeito entrava em sérios problemas, pois era julgado como se estivesse indo de encontro à uniformidade da população. Porém, houve uma mudança paradigmática, e se antes o confronto era centrado apenas nos diversos ramos da religião cristã, agora não é mais assim, uma vez que, diante da crescente imigração que ocorreu na Europa, a questão passa a ser a tentativa de justificar a razão de existir do próprio cristianismo em meio a tantas outras religiões.

Já fora dito no primeiro capítulo que o mundo contemporâneo está diante de um retorno das religiões. E acontece que também a força política das religiões volta a fazer parte da vida da população. Vale lembrar que esse processo ainda não é tão evidente no ocidente secularizado. No entanto, no Oriente Médio percebe-se que a força da religião islâmica nas principais questões da vida humana nunca perdeu sua força, e hoje exerce muita influência sobre o comportamento de seus fiéis. É notório que muitas religiões contribuem, em grande escala, para motivação de valores éticos e morais, e são alguns desses valores os principais combatentes do niilismo e do relativismo hodierno.

Entretanto, não é sempre esse fator positivo que acontece, e não raramente nos deparamos com o surgimento de vários tipos de fundamentalismos religiosos, que emergem especialmente no Oriente Médio, em alguns países do continente africano, em partes da Ásia e também na Índia. O Brasil também não fica isento, pois pululam inúmeras formas de fundamentalismos de cunho neopentescostal**.** Todas essas posturas religiosas estão ancoradas num forte fundamentalismo. Para esses povos e seitas, tal comportamento significa um sinal de resistência ao ocidente secularizado, que para eles apenas produziu e continua a produzir artifícios que distanciam a humanidade dos planos e do querer divino. Na compreensão desses indivíduos, essa revolta contra o ocidente consiste num "[...] protesto contra o regime corrupto, imposto e promovido pelo Ocidente [...]" (HABERMAS, 2007, p.129).

Quando a relação com a divindade fica carente do elemento racional, ocorre o iminente risco das religiões tornarem-se algo fechado em si mesmo, cuja principal característica é o fundamentalismo e uma rejeição total da ciência e do uso da racionalidade. Muitos religiosos recusam o auxílio das ciências nas explicações para praticamente todos os campos da existência. Assim, no lugar das explicações científicas, fazem uso de uma leitura literal das Escrituras. É verdade que a ciência e a tecnologia não possuem todas as respostas para os anseios humanos, uma vez que nossas aspirações transcendem os limites do mundo empírico. Porém, é inegável e evidente que, com todos os avanços e provas científicas, fica inconfundível que a postura de enfrentamento assumida pelo fundamentalismo religioso não é a melhor saída.

O aparecimento dos fundamentalismos religiosos faz com que o elemento racional na noção de sagrado vá aos poucos desaparecendo. Nesse sentido, sobressaem os aspectos irracionais e mais emotivos da experiência com o divino, o que faz emergir vários acontecimentos como, por exemplo: atentados terroristas, interferências da religião no estado laico, preconceitos aos homossexuais, guerras de cunhos religiosos, entre outros. E até mesmo o retorno de um exclusivismo religioso por parte de algumas religiões que se autoconsideram como as mais perfeitas e completas. Esses são apenas alguns dos efeitos mais comuns perceptíveis numa postura religiosa com bases apenas no elemento irracional.

As religiões étnicas que eram adequadas às situações específicas de cada cultura perderam sua força, ou melhor, estão em fase de desaparecimento. O enfraquecimento dessas formas religiosas é compreendido a partir do impacto dos sistemas religiosos, que julgam possuir uma vocação universal, ou seja, que defendem suas "verdades de fé" como sendo válidas para qualquer ser humano e qualquer cultura. A partir daí, alguns desses sistemas religiosos estão diante do seguinte dilema: se nossa religião é a única portadora de verdades universais, como podemos aceitar que aqueles outros indivíduos caminhem no erro e na ilusão? Desse pensamento é que emerge a intolerância, e as religiões, ao invés de serem as principais produtoras de fatores de paz, geram, ao contrário, uma intransigência entre elas e, consequentemente, entre as culturas.

Quando o ser humano se julga como o único portador de uma verdade plena, ele não admite guardá-la somente para si, pelo contrário, tenta persuadir os demais ou, às vezes, tenta até impor essa sua suposta verdade universal. Meslin aponta que por isso

> a fé monoteísta desta forma apareceu em certas épocas como fundamentalmente intolerante: o Deus uno é excludente quanto aos outros povos, e os que o adoram às vezes tiveram a tendência de reservar para si todos os seus benefícios (MESLIN, 1992, p.44).

Assim sendo, essa eleição traz como consequência a seleção e a rejeição para com aqueles que não foram selecionados. E com isso, pensa-se que até mesmo uma cruzada ou uma "guerra santa" possa ser justificada, pois o extermínio dos "infiéis" é uma vitória para o conhecimento e o triunfo da religião que se auto-intitula como

portadora de uma veracidade universal. Visto isso, emerge a questão: algumas religiões não precisam abdicar dessa pretensão de ser a única mensageira da "verdade" se é justamente isso que culmina em atos de intolerância? É evidente que, com o pensamento pós-moderno, caíram por terra as grandes narrativas, como nos diz Lyotard, e, por isso mesmo, também as religiões são concebidas como um conjunto de visões do mundo que, por sua vez, são subjetivas e relativizadas. Dessa fragmentação, então, poderia surgir a capacidade de um coexistir pacífico entre as religiões.

Analisando esse contexto, Richard Dawkins, biólogo de origem africana que cresceu e teve toda sua formação na Inglaterra, defende o ateísmo e tece inúmeras críticas à ideia de Deus e à existência das religiões. Algumas afirmações que se seguem estão contidas no livro; *Deus, um delírio,* Dawkins questiona: o que leva aos tipos de comportamentos acima citados? Como resposta, ele nos diz que seus autores

> não são psicóticos; são idealistas religiosos que, ao seu próprio ver, são racionais. Percebem seus atos como bons, não por causa de uma idiossincrasia pessoal distorcida, e não porque tenham sido possuídos por Satã, mas porque foram ensinados desde berço, a ter uma fé total e indiscutível (DAWKINS, 2007, p.391).

Toda religião tem bases numa comunidade humana que, em parte, é definida por essa determinada religião. Disso, frequentemente, ocorre que uma forma de vida religiosa separa certo grupo de pessoas daquelas outras formas e práticas de fé, o que pode fazer com que a religião se transforme num conflito, indo de encontro às opiniões dos outros grupos religiosos. Para compreender melhor tais acontecimentos, basta uma análise do contexto e de algumas manifestações religiosas para detectarmos esses mecanismos geradores da intolerância entre as religiões.

Para Dawkins, as religiões estão isentas de críticas e isso faz com que alguns sistemas religiosos cometam atrocidades apoiadas em determinadas compreensões apenas irracionais do divino. Segundo ele,

> a religião [...] tem determinadas idéias em seu cerne que denominamos sagradas, santas, algo assim. O que isso significa é: "essa é uma ideia ou uma noção sobre a qual você não pode falar mal; simplesmente não pode [...] estamos acostumados a não questionar idéias religiosas [...] mas, quando se analisa racionalmente, não há nenhuma razão para que essas

> ideias não estejam tão sujeitas a debate quanto quaisquer outras [...] (ADAMS, apud DAWKINS, 2007, p. 45-46).

Portanto, a presença dos elementos racionais é essencial no discurso pela tolerância religiosa, numa sociedade diversificada e plural.

3.9 AS PATOLOGIAS DA RELIGIÃO E DA RAZÃO: A POSSIBILIDADE DE UMA "CURA" RECÍPROCA

É comum nos meios acadêmicos a compreensão de que as ações religiosas são privadas de alicerces cognitivos. Quem pensa dessa forma, geralmente assegura que o pensamento religioso é um dos principais geradores de mitos, ou seja, um modo de pensar que não é racional e nem cognitivo. Esse comportamento é herança do modo iluminista e positivista de abordar a religião, colocando-a abaixo e nos parâmetros da ciência. Durante muito tempo, a experiência religiosa foi concebida como um conjunto de normas e ritos não racionais, porque ela se propõe a lidar com realidades que estão situadas fora do alcance da ciência[63] humana. Quiçá, por isso, as pesquisas científicas "[...] deixaram de lado o transcendente e o sobrenatural, porque pretendiam dar prioridade ao mundo físico e à sua forma de funcionar" (TRIGG, 1998, p.50). Assim, o único critério aceitável para tal análise seria o da física e, consequentemente, somente seria ciência o que pode ser reduzido às experiências físicas.

Também nos debates públicos, geralmente a religião é excluída das discussões, pois seus adversários afirmam que ela não possui algumas peculiaridades racionais. Os defensores da ideia supracitada atestam que as questões religiosas devem ser enquadradas apenas como assunto privado e individual. A opção da fé religiosa foi "privatizada" e isso faz com que muitos políticos sintam o receio de referirem-se à religião nos discursos públicos. Isso faz surgir o equivocado pensamento de que "[...] no fim, aceita-se que a religião e a racionalidade têm pouco a ver uma com a outra, pelo menos se se assumir que a racionalidade é uma questão pública" (TRIGG, 1998, p. 19).

---

[63] O conceito de ciência aqui é criticado, não aquele entendido em seu amplo significado de "conhecimento" originado do termo latim *Scientia*.

No artigo intitulado *A religião como fonte de solidariedade social em Habermas e em Ratzinger* [64], o professor doutor José Pedro Luchi, baseado no debate entre o filósofo alemão J. Habermas e o cardeal Ratzinger (atual papa), que aconteceu em Munique, em 19 de janeiro de 2004, mostra claramente como a racionalidade pode ser útil para a religião no mundo contemporâneo.

Habermas defende que o Estado democrático de direito secularizado é autossuficiente. Sendo assim, o mesmo não carece de uma justificativa ética de cunho religioso. No Estado secular, temos o cidadão que é o autor das leis e igualmente o destinatário das mesmas. Porém, a religião é, para Habermas, uma força social que possibilita e motiva a solidariedade entre os humanos, uma vez que estamos numa época de raras forças sociais para vinculação das pessoas.

O filósofo alemão defende a possibilidade de que a religião e o mundo secular possam ter um aprendizado recíproco. O próprio Habermas afirma que

> em vez disso, pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites (HABERMAS & RATZINGER, 2007, p.25).

É obvio que o cristianismo absorveu na sua doutrina muitos elementos da filosofia grega. Entretanto, esse mesmo movimento acontecerá de maneira inversa anos mais tarde, e seria a filosofia que assimilaria muitos conceitos de origens cristãs, como, por exemplo: individualidade, autonomia, responsabilidade, memória, comunidade, entre outros. Vale ressaltar que a filosofia deu novos sentidos a esses termos, dando-lhes significados racionais para os não crentes e para os crentes. Mesmo assim, segundo esse autor, isso não esgotou o sentido religioso que neles está contido.

Na modernidade, a sociedade ocidental proclamou a autonomia da esfera ética, que agora independe de bases religiosas. Nesse sentido, a compreensão kantiana de autonomia da vontade torna-se a âncora do agir moral. Assim ocorre o distanciamento da ética dos vínculos religiosos, uma vez que qualquer ação passa a ser baseada nas capacidades da razão. As ações teonômicas ou firmadas em

---

[64] LUCHI, José Pedro. *A religião como fonte de solidariedade social em Habermas e em Ratzinger*. In: Redes: Revista Capixaba de Filosofia e Teologia. Ano 6, N. 11 (Jul./Dez. 2008). Vitória: IFTAV/FSV, 2008.p.71-83.

princípios religiosos tornam-se leis heteronômicas. O Iluminismo estabeleceu que a razão humana é capaz de criar um ponto de partida fundamentado apenas na razão, e que isso pode preencher os horizontes teológicos norteadores que possui o pensamento religioso de outrora. Basta lembrar que o imperativo categórico kantiano é simplesmente um fato oriundo da razão, e com isso buscava-se um conteúdo que substituísse o termo Deus. Tal temática teve ainda mais relevância e radicalismo com o decreto da "morte de Deus" de Nietzsche. Para ele, não existe mais o fundamento último e as representações religiosas caíram em descrédito.

A falta de um princípio norteador define bem as características e os impasses da ética contemporânea. Diante dessa crise de fundamento, surgiram algumas propostas éticas. De um lado, encontra-se o ceticismo axiológico defendido por Lyotard, que seguindo os passos de Nietzsche propõe reduzir as ações apenas a uma manifestação da "vontade de poder". Define-se como "bom" aquilo que é geralmente imposto pela dominação e pela força. Mas, afinal, "se Deus não existisse, tudo seria permitido". A sentença de Dostoiéwski resume o drama da ética moderna. Nesse sentido, o pensador alemão Habermas faz uma interpretação que merece ser destacada. Para ele, a religião é um grande fator que pode e deve contribuir para a criação e para assegurar certos valores humanos. Para isso, o elemento racional é o necessário, pois esse possibilita fazer reflexões sobre as consequências e os impactos das religiões em nossas sociedades pós-modernas. Torna-se evidente que a certeza do elemento racional na ideia de sagrado implica ações concretas e mudanças de alguns paradigmas. E somente por meio desse aspecto é que são esquematizados os conceitos predicativos do sagrado e também as noções éticas e morais que dele se originam.

Habermas argumenta e retoma a substância das tradições religiosas de um modo profano, ou seja, propõe uma teoria moral que se traduz numa linguagem racional e secular. A queda do fundamento (Deus) não quer dizer o fim de uma justificativa das convicções morais. Ele propõe a retomada da universalidade da razão prática kantiana por meio de uma razão intersubjetiva. A ética do discurso apresenta-se, assim, como um meio de entendimento racional para a sociedade. Mas, o que há de conteúdo religioso na proposta habermasiana? Segundo Luiz Bernado Leite Araújo, isso ocorre "pelo fato que o universalismo, como princípio-ponte dos discursos práticos-morais, traduz um motivo de "reciprocidade" que lhe é inerente. A ética

discursiva é, na verdade, uma ética da fraternidade despida do caráter religioso" (ARAÚJO, 1996, p.104).

Para Habermas, o Estado precisa lidar com atenção com aqueles meios capazes de criar a solidariedade entre os indivíduos, pois atualmente são raras as forças sociais agregadoras. São três os meios de integração social; o mercado, o poder administrativo e a solidariedade. O mercado e o poder administrativo praticamente aniquilam a integração social. É nesse âmbito que se afirma o papel social da religião no mundo pós-secular, emergindo assim o reconhecimento de que ela é uma fonte de participação e de lutas sociais que geram ações desejáveis e motivações importantes para o seguimento de normas de relacionamentos sociais.

Ressalvamos que não desejamos que o Estado abandone o exercício de sua autonomia, que tanto tempo levou para conseguir. Por isso, não defendemos que a religião volte a ditar as normas para o Estado, como presenciamos num passado remoto, uma vez que, atualmente, com as ramificações do saber e o estado laico, a religião precisa admitir que ela não é mais a "legisladora universal". Contudo, argumentamos que, na laicidade do estado, ainda existe a clara possibilidade da religião dialogar com os poderes estatais. Nesse "agir comunicativo" de Habermas, crentes e não crentes devem ouvir os argumentos de ambas as partes, pois

> neutralidade religiosa do Estado secular não significa que os crentes não possam apresentar suas argumentações e a respectiva fundamentação religiosa em discussões públicas. Os não-crentes devem reconhecer o potencial de verdade que existe na religião, enquanto os crentes devem procurar traduzir em linguagem secularizada conteúdos religiosos (LUCHI, 2008, p. 75).

Nesse mesmo artigo, Luchi mostra a visão do, então, cardeal Ratzinger sobre o tema da religião e o mundo pós-secular e como ambos podem ser curados de suas respectivas patologias. Para Ratzinger, atualmente existem três formas de poder e para cada uma delas também existem modos diferentes de pelejar com elas. Como, por exemplo, o iminente risco de uma guerra nuclear, que motivou ações éticas e políticas para atenuar os perigos de uma guerra atômica entre as nações.

É evidente que isso foi o resultado de um medo universal diante do potencial destrutivo de tais bombas. Com isso, Ratzinger atesta que "hoje já não é o medo da grande guerra que nos assusta, e sim o medo do terror onipresente que pode atacar

e concretizar-se em qualquer lugar" (HABERMAS & RATZINGER, 2007, p. 71). Para esclarecer a segunda forma de poder, basta lembrarmos o 11 de setembro de 2001, quando presenciamos o ataque às torres gêmeas do *World Trade Center* que causou a morte de milhares de inocentes. Quem não se lembra desse acontecimento, que marcou a história mundial e especialmente a norte-americana? Com esse evento, notamos a força pavorosa do terrorismo[65] ameaçador que pode se repetir a qualquer momento. Infelizmente, a fonte do terrorismo islâmico está em convicções religiosas fundamentalistas que se apresentam como um contra-ataque dos regimes e costumes do ocidente. O autor do artigo indaga se esse fundamentalismo com bases religiosas não favorece a consciência de que a extinção da religião seria o melhor caminho para a liberdade e a tolerância entre os povos e indivíduos. Tal questão é crucial, sendo a mesma um dos principais temas dos ataques dos críticos da religião.

A terceira forma de poder consiste na engenharia genética, que concebe o ser humano apenas com bases biológicas e não como criação de um ser supremo. Com os produtos da técnica, surge a manipulação dos genes e a constante busca pela eugenia da raça humana. Com isso, Luchi segue a mesma linha de nossa dissertação fazendo a seguinte pergunta: Será que razão e religião devem se delimitar mutuamente para terem um resultado positivo? É essa questão que inspira essa pesquisa, mostrando que, em Otto, o elemento irracional do sagrado respondeu à pretensão e à redução que a religião sofreu diante da razão iluminista. Porém, no contexto hodierno, a busca pelo elemento racional na ideia de sagrado contribui e torna-se algo extremamente importante para a maturidade religiosa.

Por fim, retomando a posição do autor do artigo, ele resume, em duas teses, a posição de Ratzinger. A primeira consiste no fato de que as "doenças" da religião necessitam ser curadas com o uso da razão, que funcionaria como instrumento de controle, sendo que tal proposta é algo semelhante ao que já fora feito pelos padres do oriente e do ocidente, que entraram em debate com as escolas filosóficas daquele tempo. Igualmente, a razão contém patologias que são muito perigosas,

[65] Mesmo com terrorismo fundamentalista oriental, a posição política dos Estados Unidos da América não se justifica. A suposta "guerra ao terror" está mais ancorada em fins econômicos que especificamente pacificadores. Existe no ocidente um "terrorismo capitalista" fundamentado na constante busca dos países desenvolvidos em dominar as nações subdesenvolvidas pela força armada e continuar a exploração de suas riquezas.

pois uma racionalidade que se autoelege a única portadora da verdade também pode causar grandes destruições. E isso leva a razão a reconhecer o lugar da religião na sociedade e a dialogar com as várias formas de religião existentes. Ratzinger formula as seguintes indagações:

> Não seria, pelo contrário, o caso de colocar a razão sob tutela? Mas quem ou o que deveria fazer isso? Ou seria o caso de a religião e a razão se limitarem mutuamente, mostrando uma à outra os respectivos limites, para que possam prosseguir em seu caminho positivo? Com isso surge novamente a pergunta como se pode encontrar numa sociedade mundial, com seus mecanismos de poder e suas forças indomadas, além de diferentes visões daquilo que é moral e direito, uma evidência ética eficaz que disponha de suficiente força motivacional e de persuasão para responder aos desafios mencionados, ajudando a vencê-los (HABERMAS & RATZINGER, 2007, p. 75).

Entretanto, mesmo sendo a razão secular ocidental e o Cristianismo as duas forças que mais exercem influência nos dias de hoje, isso não nos leva a rejeitar as demais culturas, e, sendo assim, deve acontecer um relacionamento de abertura para com as outras civilizações[66].

O liberalismo e a pluralidade são oriundos do Estado Democrático de Direito. O problema se deve ao fato de que o modo do Estado moderno no qual coabitam várias crenças divergentes poderá exigir a verdade de uma determinada fé, sem que isso provoque conflito? Como é possível a convivência humana em meio às variadas formas e divisões de doutrinas filosóficas, morais e religiosas? “Uma solução é estabelecer uma distinção entre as crenças dos cidadãos individuais a que eles têm direito numa sociedade livre e sua disponibilidade em não as impor aos outros” (TRIGG, 1998, p.21).

Em sintonia com esse modo de pensar, Jonh Rawls acredita que doutrinas profundamente opostas, embora razoáveis, possibilitam aos sujeitos conviverem sob uma mesma constituição. Ele atesta que esse conflito não deve ser considerado um infeliz acontecimento, mas a constatação permanente da cultura democrática. Rawls distingue o conceito de razoável do de verdade. Para ele, pode existir apenas uma doutrina verdadeira em plenitude, mesmo assim existem outras numerosas concepções razoáveis. A noção de razoável permite a diversidade de pensamentos,

[66] Nesse artigo, Luchi segue com um interessante confronto entre as ideias de Ratzinger e Habermas, mas devido ao tamanho da problemática desse debate decidimos não abordá-lo nesta dissertação.

comportamentos e ações. O razoável está intimamente atrelado aos fatores racionais, às questões públicas e também ao pluralismo. E com isso detecta-se

> Que é pelo razoável que entramos como iguais no mundo público dos outros e dispomo-nos a propor, ou aceitar, conforme o caso, termos equitativos de cooperação com eles. Esses termos, apresentados como princípios, especificam as razões que devemos compartilhar e reconhecer publicamente uns perante os outros como base de nossas relações sociais. Se formos razoáveis, estaremos dispostos a elaborar a estrutura do mundo social público, uma estrutura que é razoável e espera-se que todos endossem e ajam de acordo com ela,desde que se possa confiar em que os outros farão o mesmo (RAWLS,1993, p. 95).

O liberalismo político defende a existência das diferenças religiosas e também abre espaço para os não crentes. Embora a razoabilidade seja a meta, o próprio Rawls averigua que, nos debates religiosos, torna-se muito difícil um consenso, uma vez que se trata do exercício da liberdade com a liberdade de crer. Portanto, “haverá sempre um fosso entre o que pode ser aceito por todos e as perspectivas religiosas particulares” (TRIGG, 1998, p. 23).

Para a finalidade de estabelecer relações de paz entre as religiões, não basta apenas discursos teóricos que, às vezes, não possuem repercussão e resultados concretos na existência humana. Desde o iluminismo, a humanidade deseja, com o progresso, uma melhoria nas condições de vida dos seres humanos. Por isso, a religião deve seguir nessa busca e defender valores como justiça, liberdade, aceitação das diferenças e, principalmente, enfatizar a participação consciente de cada sujeito tanto no destino individual como também no coletivo. Destarte, é tarefa da religião o uso da racionalidade, pois a mesma faz com que a religião assuma “em primeiro lugar trabalhar em comum pelo homem. Pois o homem constitui o único terreno real do entendimento possível entre todas as religiões que crêem no desenvolvimento da pessoa humana e pretendem promovê-lo” (MESLIN, 1992, p.49).

3.10 OS ASPECTOS RACIONAIS DO CRISTIANISMO E USO DA RACIONALIDADE PARA A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO

A história ocidental é marcada pelo constante processo de racionalização. Comprovamos tal afirmação observando as conquistas humanas sobre a natureza, nos progressos políticos, nas questões sociais e também culturais. Em tudo isso,

detecta-se a ação eficaz da racionalidade humana que visa a compreender e melhorar os benefícios para o maior bem da coletividade[67]. Esse processo de racionalização não deve ser considerado como somente uma herança do pensamento oriundo da modernidade, conquanto seja nesse período histórico que se atribui à razão a função de alavancar a história. Mas esse procedimento também teve suas raízes judaico-cristãs. Deste modo, Weber detecta que

> [...] entre os cristãos desenvolveu-se uma dogmática extensa de caráter teórico, estritamente compromissória e sistematicamente racionalizada, em parte sobre assuntos cosmológicos, em parte sobre o mito soteriológico (cristologia) e em parte sobre a competência sacerdotal (os sacramentos). Isso se deu, inicialmente, no Ocidente, de modo muito mais intenso do que nas igrejas orientais [...] (WEBER, 2004, p. 317).

Nesse sentido, também Lima Vaz afirma que a modernidade apenas foi possível como continuidade das questões filosóficas nascidas no seio da Idade Média. Com certeza, essa sentença vai de encontro à historiografia contemporânea, que concebe a Idade Média como uma noite escura que será seguida pela aurora dos tempos modernos.

Em sua obra, *A ética protestante e o espírito do capitalismo,* Max Weber mostra o paradigma de racionalização pelo qual passou e, ainda passa, o ocidente. Segundo ele, esse procedimento constitui a base de nossa cultura geral e foi por meio do mesmo que se produziu o modelo econômico, a ciência, a arte e até mesmo a religião. A parte protestante do cristianismo agiu diretamente nesse momento com sua proposta de uma "ética intramundana" que convoca os sujeitos para um atuar dentro da história como seres responsáveis por ela. E, portanto, "[...] todo tipo de conduta de vida que reporta conscientemente o mundo aos interesses intramundanos do *eu* individual e a partir deles o julga, então, esse estilo de vida era, e ainda é hoje, uma peculiaridade típica dos povos do *liberum orbitrium* [...] **"** (WEBER, 2004, p. 68).

O Cristianismo contribui nesse processo dando continuidade com a tradição judaica, uma vez que ambas forneceram uma ética que convoca os sujeitos para uma

[67] Adotamos o lado positivo da racionalidade iluminista, embora concordemos com os pensadores da Escola de Frankfurt, que nos diz que o iluminismo adquiriu uma perspectiva oposta dos ideais de seu inicio. Sendo assim, o lado sombrio da racionalidade aconteceu que; "[...] o iluminismo passa produzir significativamente o efeito oposto ao seu princípio original: a autodestruição do homem" (ROVIGHI, 1999, p.597).

atuação transformadora da história. Com esse fato, basta lembrarmos dos profetas do antigo Israel, os quais convidavam a população para perceberem “os sinais dos tempos” presentes naquelas determinadas situações existenciais do povo hebreu. Seguindo esse paradigma judaico, podemos afirmar que “[...] o Cristianismo não só passou por um processo interno de racionalização, mas forneceu elementos éticos importantes para a racionalização da sociedade ocidental de modo geral” (PASSOS, 2006, p.49).

Todavia, repetimos o que já fora dito durante todo o segundo capitulo desta dissertação: mesmo com todo esse processo de racionalização, “[...] seria um engano achar que essa racionalização implicasse uma eliminação do numinoso” (OTTO, 2007, p.120). Entretanto, o mesmo Otto reconhece que

> no evangelho de Jesus, atingiu sua forma consumada a tendência para a racionalização, moralização e humanização da idéia de Deus, a qual estava presente desde os primeiros tempos da tradição do antigo Israel, principalmente entre os profetas e nos salmos, impregnando o numinoso de modo cada vez mais rico e pleno com valores psicológicos racionais claros e profundos (OTTO, 2007, p. 120).

Portanto, excluir o fator racional das religiões, e especificamente da religião cristã, seria, então, cometer um crime contra a própria tradição na qual a mesma está inserida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde os primórdios da civilização, é possível notar que é inerente ao espírito humano uma tentação de viver numa oscilação de um extremo ao outro. Heráclito de Éfeso dizia que a guerra ou a oposição dos contrários é o motor que conduz o curso da história. Nesse sentido, Hegel também assegura que as oposições são necessárias para a progressão dialética do Espírito. Percebendo essa problemática, no período clássico da filosofia, Aristóteles propôs como solução o equilíbrio entre dois extremos, pois, para ele, uma das principais virtudes éticas consiste em saber equilibrar e mensurar extremidades. Em se tratando do divino, podemos nos questionar: será que na experiência religiosa existe, de fato, a possibilidade de equilibrar os extremos que existem entre os aspectos irracionais com os racionais? Será que um dia a proposta de Otto e a desta dissertação serão percebidas na experiência religiosa?

Ao olharmos para o passado, nota-se que a experiência religiosa sempre esteve marcada por um dos aspectos, a saber, ora pelo irracional, ora pela preponderância do racional. A importância filosófica de Otto consiste numa proposta na qual se possa abarcar os dois lados que compõem a religião. Dessa forma, o equilíbrio entre o elemento irracional e o racional faz com que a experiência religiosa esteja apta a mesclar fatores afetivos e também racionais. O elemento irracional do sagrado impossibilita que a religião se transforme num racionalismo exarcebado. Já os aspectos racionais, pelo contrário, impedem que a mesma afunde-se num misticismo e lá permaneça. A proposta de Otto e desta dissertação é mostrar que “a presença de ambos os elementos em harmonia sadia e perfeita é, por sua vez, critério com o qual se pode medir a superioridade de uma religião, e mais: é um critério propriamente religioso” (OTTO, 2007, p. 178).

O aspecto irracional é o protofundamento da experiência do divino e sem esta a ideia de Deus tornar-se-ia apenas um postulado metafísico semelhante ao "Deus frio e distante” dos filósofos deístas. Nessa imagem de Deus não existem espaços para a religião, uma vez que o crente não o concebe como força, impulso, ânimo, esperança, consolo e outros tantos sentimentos oriundos da experiência numinosa. Com isso, detecta-se que o elemento irracional preserva a mística e o sentimento religioso. O numinoso pode ser conceituado como aquilo que ultrapassa os limites

da capacidade de compreensão por se tratar de algo que transcende o entendimento humano. O mistério somente é mistério porque nele o ser humano depara-se com o “totalmente outro”. Vale ressaltar que o irracional não deve ser identificado como desconhecido ou plenamente obscuro para o homem, pois, se fosse assim, Deus nada teria de proximidade conosco e jamais poderíamos dizer alguma coisa sobre Ele. Esse fator é incompreensível para a razão, mas pode ser vivenciado por meio de sentimentos.

Por outro lado, o aspecto racional funciona como contrapeso do elemento irracional. Ou seja, a característica racional da religião funciona como uma espécie de órgão de controle evitando que o fator irracional desemboque em fanatismos e meros caprichos. Quando o numinoso (irracional) exerce preponderância sobre o racional, aparecem determinadas religiões que degradam e infatilizam a raça humana. Nesse sentido, o elemento racional reorienta e reordena essas concepções, ritos e práticas religiosas que estão baseadas apenas no sentimento eufórico. Ressalvado o fato de Deus possuir uma essência “oculta” a toda pretensão da razão, não desmerece a necessidade do uso da racionalidade na experiência religiosa. É preciso, sim, reconhecer a razão como componente indispensável para a religião.

Portanto, asseguramos que caberá à religião “cultivar o elemento racional na ideia de Deus sempre sobre a base de seus aspectos irracionais para, assim, garantir profundidade” (OTTO, 2007, p. 147). É obvio que o perfeito equilíbrio entre ambos os elementos sempre foi, e continuará sendo, um dos maiores desafios da experiência religiosa. Por tal motivo, a “justa medida” entre essas características é indispensável para a religião, pois tais fatores impedem que a religião se torne um misticismo extremista ou um racionalismo vazio para seus adeptos. Assim sendo,

> o fato de os elementos irracionais numa religião se manterem sempre vivos e ativos preserva-a de virar racionalismo. O fato de ela embeber-se ricamente de elementos racionais preserva-a de decair para o fanatismo ou misticismo ou neles permanecer, capacita-a a ser religião de qualidade, civilizada, universal (OTTO, 2007, p. 178).

Nessa citação, é evidente tal desejo de Otto e nela também se encontram os fundamentos e a lógica para a defesa a qual nos propomos desde o início Deste trabalho.

Mesmo consciente de tal dificuldade, é inegável que essa temática é um dos pontos principais do debate ente religião e filosofia. Podemos concluir, de fato, que o equilíbrio entre os elementos irracional e racional na ideia humana de sagrado será sempre um grande desafio para a experiência religiosa. Em outras palavras, pretendemos mostrar que quando ambos elementos se entrelaçam, poderá emergir e possibilitar uma profunda e completa experiência com o divino.

REFERÊNCIAS

ABBGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

ADORNO, W. ; HORKHEIMER, Marx. **Dialética do esclarecimento.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALMOND, C. Philip. **Rudolf Otto:** an introduction to his philosophical theology. Carolina: The University of North Carolina Press, 1984.

ALVES, Rubem: **O que é religião**. São Paulo: Abril Cultural / Brasilense, 1984.
Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. 46 impressão. São Paulo: Paulus, 2002.

BIRCK, Bruno Odélio. **A possibilidade de uma fenomenologia hermenêutica do sagrado a partir de Paul Ricoeur e Rudolf Otto.** Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2003.

_____. O Sagrado em Rudolf Otto. Porto Alegre: Edipucrs,1993.

BRUGGER, Walter. **Dicionário de filosofia**. 3. ed. São Paulo: EPU, 1977.

CANTUÁRIA, Santo Anselmo. **Proslógio.** 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2001.

CRUZ, São João. **Obras completas**. 7 ed. Petrópolis: Vozes em co-edição com o Carmelo Descalço do Brasil, 2002.

DAWKINS, Richard: **Deus um delírio.** São Paulo: Companhia da Letras, 2007.

DODDS, E.R. **Os gregos e o irracional.** São Paulo: Escuta, 2002.

DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia**. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1983.

DAVIDSON, F. Robert. **Rudolf Otto´s interpretation of religion.** London: Geoffrey Cumberlege; Oxford University Press; Princeton University Press, 1947.

ELIADE, Mircea; COULIANO Loan P. **Dicionário das religiões.** 2 ed. São Paulo: Martins Fontes. 1999.

ESTRADA, Juan Antônio. **Deus nas tradições filosóficas.** Da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003.

EDWARDS, Denis. **Experiência humana de Deus**. São Paulo: Loyola. 1995.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão.** Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2003.

GILSON, Etienne. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GILSON, Etienne; BOEHNER; Philotheus. **História da filosofia cristã**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso:** a fenomenologia de Paul Tillich. São Paulo: Paulus, 2004.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos**: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006. (coleção temas do ensino religioso).

GRANGER, Gilles Gaston. **O irracional.** Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2002.

HABERMAS, Jürgen. RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização:** sobre razão e religião. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2007.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. São Paulo: Vozes / São Franscisco, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos:** que é metafísica. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).

HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica:** introdução geral a fenomenologia pura. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião:** estudos filosóficos. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

JESUS, Teresa. **Obras completas.** 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Fides et Ratio**: aos bispos da Igreja Católica sobre as relações entre fé e razão. 8 ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática / Kritik der Praktischen Vernunft.** Edição Bilíngue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. A religião nos limites da simples razão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____.Crítica da razão pura. Tradução: Valerio Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

_____. Crítica da faculdade do juízo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____.Progressos da metafísica. Lisboa: Edições 70, 1985.

KIERKEGAARD. Sören. **Temor e Tremor**. São Paulo: Hemus**,** 2008.

LIBANIO, J.B; Murad, A. **Introdução à teologia***.* São Paulo: Loyola, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles: **A felicidade paradoxal:** ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo. São Paulo: Companhia da Letras, 2007.

LUTERO, Martinho. Obras Selecionadas. **Debates e controvérsias II**. São Leopoldo & Porto Alegre: Sinodal & Concórdia, 1993. V. 4.

MARCONI, Momolina. **Prelúdio à história das religiões**. São Paulo: Paulus, 2008. (Estudos antropológicos).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. 7 ed. São Paulo: Global, 1988.

MESLIN, Michel. **A experiência humana do divino:** fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis: Vozes, 1992.

MOUSTAKAS, Clark. **Phenomenological research methods**. California: Sage Publications. 1994.

NIETTZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência.** São Paulo: Hemus, 1981.

OTTO, Rudolf. **O sagrado.** Traduzido por Walter O.Schulupp. São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. O sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional (*Das Heilige*). Tradução Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista/ Ciências da Religião, 1985.

_____ .Das Heilige:Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau: Trewendt & Granier, 1917.

_____ . The idea of the Holy. An Inquiry into non-rational factor in the ideia of the divine and its relation to the rational. 2 ed. Oxford. University Press, New York, 1958.

_____. Autobiographical and social essays. Ed. Gregory D. Alles [obra póstuma]. Berlin: Mouton de Gruyter, 1996.

_____. Das Gefühl des Überweltlichen [Sensus Numinis]. München: C. H. Beck, 1932.

_____.Ensayos sobre lo numinoso. Madrid: Trota, 2009.

_____.Goethe und Darwin, Darwinismus und Religion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909 a.

_____.Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909 b.

_____.The Philosophy of Religion based on Kant and Fries. London: Unwin Brothers Limited, 1931 a.

_____. Mystique d'orient et mystique d'occident: distinction et unité. Paris: Payot, 1951.

_____.Naturalism and religion. New York: G. P. Putnam's Sons, 1913 b.

_____. Religious essays: a supplement to 'The Idea of the Holy'. London: Oxford University Press, 1931 c.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1957.

PASSO, João Décio. **Como a religião se organiza**: tipos e processos. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção temas do ensino religioso).

PLATÃO. **Eutífron**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.

RAWLS, Jonh. Political Liberalism. Nova Iorque: Columbia University Press, 1993.

ROVIGHI, Sofia Vanni. História da filosofia contemporânea: do século XIX à neoescolástica. São Paulo: Loyola. 1999.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia.** São Paulo: Loyola, 2004.

SCHAEFFLER, Richard. **Filosofia da religião**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1983.

SCHLEIERMACHER, D. F. Friedrich. **Sobre a religião***:* discursos a seus menosprezadores eruditos. São Paulo: Novo Século, 2000

.

TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento ocidental:** para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

TERRIN, Aldo Natele. **Antropologia e horizontes do sagrado**: culturas e religiões. São Paulo: Paulus, 2004.

TRIGG, Roger. **Racionalidade e Religião**: precisará a fé da razão? Lisboa: Piaget, 1998.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário Português- Latino.** Porto-Portugal: Domingos Barreira. 1939.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

_____. WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola. 2002.

ARTIGOS E SITES PESQUISADOS

ALLES, Gregory. Toward a genealogy of the holy: Rudolf Otto and the apologetics of religion. The American Academy of Religion. **Journal of the American Academy of Religion**. Atalanta. Vol. 69. No 2. Jun. 2001, Vol. 69, No 2, p. 323-341.

BAY, Dora Maria Dutra. Fascínio e Terror: o sagrado. **Cadernos de Pesquisa interdisciplinar em ciências humanas**. n. 61, p. 1-18, dez. 2004. Disponível em: www.pos.ufsc.br/arquivos. Acesso em 13 nov. 2011.

BACHMANN, Lutz. Religion nach der religionskritik. **Theologie und Philosophie 77** (2002), 374-375.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiane. **O estar-com o outro no cyberespaço.** Campinas, v.10, n.2, p.140-56, jun. 2009 – ISSN: 1676-2592. Disponível em: http://www.sumarios.org/sites/default/files/pdfs. Acesso em: 11 nov. 2011.

CAVALIERI, Edebrande. **O Lebenswelt husserliano e a problemática religiosa do cotidiano**. Disponível em: hptt:// www.metodista.br/ppc/correlatio05: Acesso em 15 mar. 2011.

DOLE, Andrew. Schleiermacher and Otto on religion. **Religious Studies 40**, Cambridge. 2004, p. 389 – 413. Cambridge University Press.

FULLER, Jason. Dreaded monoliths: Rudolf Otto's das heilige and 2001: a space odyssey. **Teaching Theology & Religion.** Vol 12, p. 58-59. Jan 2009.

JUNIOR, Donald S. Lopez. **Approaching the numinous: Rudolf Otto and Tibetan tantra.** University of Hawai'I Press.

LUCHI, José Pedro. A religião como fonte de solidariedade social em Habermas e em Ratzinger. **Redes: Revista Capixaba de Filosofia e Teologia**. Vitória, IFTAV/FSV, ano 6, n. 11, p.71-83, jul. /dez. 2008.

MACKENNA Christopher. From the numinous to the sacred. **Journal of Analytical Psichology**. N. 54, 167 – 182, 2009.

MURPHY, Tim. Religionswissenschaft as colonialist discourse: the case of Rudolf Otto. **The Finnish Society for the Study of Religion**. Tememos. Vol. 43 N.1. Alabama: p.7-27, 2007.

PETER Jarvis. **Religious experience: learning and meaning.** 25.2 & 3 April & July 2008.

REIMER, Harold. **O sagrado em Rudolf Otto**. Pontifícia Universidade de Goiás, Goiania, mar. 2010. Disponível em: http://ebookbrowse.com/sagrado-rudolf-otto-pdf. Acesso em: 13 nov. 2011

SOMMERVILLE C. John. **What we mean by religious spiritual.** Secular. University Press, 2008.

SMITH, A. D. Otto's criticisms of Schleiermacher. **Religious Studies** N. 45, 187–204. Cambridge University Press, 2009.